SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

YENİ İLM-İ KELÂMDA GELENEĞE ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA HİKMETE YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Buket ATAMAN

Sivas
Aralık 2023

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

YENİ İLM-İ KELÂMDA GELENEĞE ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA HİKMETE YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Buket ATAMAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ahmet ÇELİK

Sivas
Aralık 2023

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

…../…./2023

Buket ATAMAN

ÖNSÖZ

Anlam arayışı peşinde mücadele veren insanoğlu gücü yettiğince eşyanın hakikatine ulaşmayı, ilim ve akıl donanımı ile gerçeğe isabet etmeyi, olup biten her şeyin arka planını keşfetmeyi arzulamıştır. Bu meyanda kendi varlığını, hayatını, çevresinde olup bitenleri anlamlandırma gayesinde olmuştur. İnsan, hakikatin tüm inceliklerine vukûfiyet sağlamak ve gerçekliğin bilgisine ulaşmak için var gücüyle çaba sarf etmiştir. Tarih boyunca beşeriyetin bu mücadelesinde ilim ve akılla hakka isabette, doğruyu yanlıştan ayırt etme noktasında hikmet bir ışık olmuştur. Hikmet, böylece din olgusunda ve birçok milletin tarihinde, kültüründe, ilim ve düşünce dünyasında yer edinmiştir. Felsefeden kelâma, fıkıhtan hadise, tasavvuftan edebiyata kadar rağbet görmüş ve bu serüven günümüze kadar uzanmıştır.

İslam düşüncesinde oldukça mühim olan bu kavram, akıl ve vahiyden güç alarak çeşitli şekillerde muhtevalandırılmıştır. Hakîm ismi müsemması ve hikmet sıfatı ile Allah'ın her şeyi yerli yerinde yaratması, ilim ve amelde erginliğin doruğunda olması, Kur'an'ın Hakîm sıfatı ile muttasıf olması, hikmetin peygamberlere verilen özel bir ilim olması, insanlığın hayra ulaşması için vesile konumunda olması gibi. Tüm bu özellikler hikmetin şümulüne hem nazarî hem de amelî yönüne işaret etmiştir.

Klasik kelâmda ilahi fiiller kapsamında konu alınan hikmet, ele alınış vechiyle kutuplaşmaları beraberinde getirmiş ve birçok ihtilaflara kapı aralamıştır. Bu farklılıklardan birini temsil eden Eş'ariler, ilahi fiilleri hikmet kapsamında bir sebeple ilintilendirmekten kaçınmıştır. Bu çekincelerini Allah'ın irade ve ulûhiyetini zedeler argümanına dayandırmışlardır. Diğer taraftan bazı kelâm mezheplerinde hikmet kavramı sebep, illet, maksat, gaye anlamında ele alınmış ve bir tehdit unsuru teşkil etmemiştir. Hatta gayesizlik, tesadüfîlik ve abesliğin karşısında yer alan bir argüman olmuştur. Bu telakkinin yansıması Matürîdî hikmette ilahi lütfun ve ihsanın gereği olarak mana bulmuştur. Mu'tezile tarafında ise ilahi fiillerde hikmet bir gerekçe, kulun menfaati ve maslahatı için iyi işler yapmayı sağlayan zorunlu bir araç olarak yorumlanmıştır. Hikmeti caiz konumda değerlendirip ilahi fiillerde sebeplere hikmet planında sıcak bakmayan Eş'ari anlayış ve hikmeti ilahi fiillerde zorunluluk paradigması üzerine inşa eden Mu'tezili görüş iki keskin kutuplarda yer almış ve birçok ihtilafları barındırmıştır. Matürîdî hikmet düşüncesi bu kutuptan farklı olarak ilahi iradeyi zedelemeden hikmet sıfatına naif bir yer açmış ve bu sıfatı ilahi lütuf kapsamında değerlendirmiştir.

19. yüzyılda kelâmı ise kendi içerisinde birtakım yöntem değişikliklerinin sinyallerinin alındığı zaman dilimini yansıtmıştır. Çünkü o dönemin şartları gereği klasik kelamın ilahi hikmet bağlamında ele aldığı konular teorik ve tali tartışmalar kapsamında değerlendirilmiş ve gereksiz görülmüştür. Tabiri caizse bu dönem konu ilahi düzlemden insanî boyuta çekilmek istenmiştir. Allah'ın zatı ve sıfatları üzerinde muhtelif tartışmalarda donup kalmak zaman kaybı olarak düşünülmüştür. Öyle ki hikmet, dinin merkezinde hakikate ulaşmada güçlü bir referans sayılmıştır. Hikmet mahlûkat üzerinde, dinin maksatları ve hükümleri üzerinde düşünmenin vazgeçilmez bir adresi olmuştur. Çünkü 19. yüzyılda Batı bilim ve felsefesindeki değişim ve dönüşümlerin etkisiyle klasik kelamın üç asırdır dayandığı Aristo felsefesi güncelliğini yitirmiştir. Modern felsefenin etkisiyle eski inkârcı ve bâtıl akımların yerini birçok yeni akımlar almıştır. Artık kelâm ilminin gayesi minvalinde muhatap kitlesine ve zamanın şartlarına göre uygun kesin deliller üretme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu gerekliliği hisseden yeni ilm-i kelâmcılar, metotsal anlamda değişim ve dönüşümün hikmet düşüncesi üzerinden yapılacağı kanısına varmıştır. Böylece hikmet, yeni dönemin kelâmcıları açısından dönemin şartlarına uygun çözümler üretmede kilit bir kavram olmuştur. Mayası tefekkürle yoğurulan hikmetle din ve akıl arasında köprüler inşa edilmek istenmiştir.

Hikmet konusunun önemine binaen bu çalışma uygun görülmüştür. Özellikle yeni ilm-i kelâmda hikmet kavramına yaklaşımların değerlendirilmesi konu alınmıştır.19. yüzyılda yeni ilm-i kelâm açısından bu kavramın niçin önemli olduğu vurgulanmıştır. Yeni ilm-i kelâmdaki hikmetin klasik kavramdaki hikmetten farkı yansıtılmıştır. Bu bağlamda bazı yeni ilm-i kelâmcılardan örneklem alınarak klasik kelâmdaki hikmete yönelik yaklaşımları, temel argümanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Nihayetinde karşılaştırmalarla değerlendirmelere ulaşılmıştır. Doktora çalışması başlangıç sürecinde manevi desteğini esirgemeyen merhum Prof. Dr. Mehmet Baktır'ı rahmetle anıyorum. Bu çalışmada desteğini hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Ahmet Çelik'e teşekkür ediyorum. Ayrıca Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz'a, Doç. Dr. Halil Öztürk'e, Dr. Öğr. Üyesi Erkan Bulut'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yalçınkaya'ya teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmada manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim eşime, çocuklarıma ve aileme müteşekkirim. Gayret bizden, başarı ve sonuç Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**
KISALTMALAR ..... **v**
ÖZET ..... **vii**
ABSTRACT ..... **ix**
GİRİŞ **1**
1. Metodolojik Çerçeve 1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi 1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi 4
1.3. Araştırmanın Kaynakları 5
BİRİNCİ BÖLÜM **9**
1. HİKMET KAVRAMININ ANLAMLARI **9**
1.1. Hikmet Kavramına Genel Bakış 9
1.2. Hikmet Kavramının Sözlük Anlamı 12
1.2.1. Hikmet Kavramının Terim Anlamı 14
1.2.2. Hikmet Çeşitleri 24
1.2.2.1. Hikmeti Teşrî 24
1.2.2.2. Hikmeti Tekvin 28
1.3. Hikmet ile Münasebeti Olan Bazı Kavramlar 31
1.3.1. Maslahat 31
1.3.2. Gâye 34
1.3.3. Sebep 37
1.3.4. İllet 39
1.3.5. Adâlet 42
1.4. Kelâmda Hikmet Kavramının Arka Planı ve Bazı Kavramlarla İlişkisi 44
1.4.1. Allah - Âlem ilişkisinde Hikmet 44
1.4.2. İlâhi Fiillerde Hikmet 55
1.4.3. Gâye ve Nizâm 61
1.4.4. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk 64
1.4.5. Salâh ve Aslâh 67
1.4.6. Hüsün ve Kubûh 71

İKİNCİ BÖLÜM 79
2. KELÂM İLMİNDE HİKMET KRİTİĞİ 79
2.1. Mu'tezîle'de Hikmet 79
2.2. Selef'in Kelâm Yönteminde Mu'tezîli Hikmete Yaklaşım 92
2.2.1. Selef'in Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi 102
2.3. Eş'ariler'in Kelâm Yönteminde Mu'tezîli Hikmete Yaklaşımı 112
2.3.1. Eş'ari'nin Mu'tezilî Hikmeti Eleştirisi 117
2.3.2. Eş'ari Sonrası Geleneğin Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi 122
2.4. Mâtürîdîler'in Kelâm Yönteminde Mu'tezilî Hikmete Yaklaşımı 129
2.4.1. Mâtürîdî'nin Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi 137
2.4.2. Mâtürîdî Sonrası Geleneğin Mu'tezîlî Hikmeti Eleştirisi 146
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 157
3. YENİ İLM-İ KELAMCILARDA HİKMET KONUSUNDA GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİLER 157
3.1. Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sebepleri 157
3.1.1. Yeni İlm-i Kelâm'ın Gâyesi ve Hikmet Arayışı 162
3.1.2. Yeni İlmi Kelâmda Metod 166
3.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Hikmet Anlayışında Geleneğe Yönelik Eleştirisi. 169
3.2.1. İzmirli İsmail Hakkı'nın Hikmet Anlayışı 169
3.2.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Mu'tezilî Hikmete Yönelik Eleştirisi 186
3.2.3. İzmirli İsmail Hakkı'nın Eş'ari Hikmet Anlayışına Yönelik Eleştirisi 194
3.3. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışı ve Geleneğe Yönelik Eleştirisi 213
3.3.1. Hikmet-Bilgi Arasındaki ilişki 222
3.3.2. Hikmet ve Yaratılış Arasındaki İlişki 226
3.3.3. İslâm ve Hikmet Arasındaki İlişki 229
3.3.4. Rızık ve Hikmet Arasındaki İlişki 241
3.3.5. Kur'an'daki Tehâddi Anlayışı ve Hikmet İlişkisi 243
3.3.6. Peygamber Göndermenin ve İslâm Dinindeki Hükümlerin Hikmeti ... 248
3.3.7. Hikmet ve Mükemmellik 253
3.3.8. Mahlûkâtın Yaratılışındaki Hikmetler 254
3.3.9. Kıssalardan Hikmetler 257
3.3.10. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Selef Eleştirisi 261
3.3.11. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Mu'tezile Eleştirisi 277

3.3.12. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Eş'ari Eleştirisi 282
3.4. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Hikmet Anlayışında Geleneğe Yönelik Eleştirisi .298
3.4.1. Mevdûdî'nin Hikmet Kavramına Bakış Açısı.....302
3.4.2. Hikmet ve Nizâm İlişkisi.....303
3.4.3. Mevdûdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmeti 309
3.4.4. Mevdûdî'ye Göre Kulluk ve Hikmet İlişkisi.....311
3.4.5. Mevdûdî'ye Göre Din ve Hikmet Arasındaki İlişki.....314
3.4.6. Düşünme Melekesi ve Hikmet Arasındaki İlişki 316
3.4.7. Mevdûdî'nin Mu'tezilî ve Eş'ari Hikmeti Eleştirisi.....317
3.4.8. Mevdûdî'nin Fâkihlere ve Sûfilere Yönelik Eleştirileri.....326
SONUÇ 329
KAYNAKÇA.....335
ÖZGEÇMİŞ 361

KISALTMALAR

a.s : Aleyhisselam
b. : bin, ibn (Oğlu)
bk. : Bakınız
b.y. : Basım Yeri Yok
C. : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
H : Hicrî-Şemsî
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İSAM : İslamî Araştırma Merkezi
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr. : Neşreden
s.a.s. : Sallallâhü aleyhi ve sellem
sad. : Sadeleştiren
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
trc. : Tercüme
ts. : Tarihsiz
TTK : Türk Tarih Kurumu
ö. : Ölüm Tarihi
vb. : ve benzerleri
vd. : ve diğerleri
y.y. : Yayıncı Yok

ÖZET

Araştırma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın giriş kısmında araştırmanın konusu ve önemi, araştırmanın amacı, yöntemi ve araştırmanın kaynakları ortaya konulmuştur. Araştırmanın ilk bölümde hikmetin kavramsal tahlili ve diğer ilimlerle münasebeti kurulmaya çalışılmıştır. Kavramsal çerçevesi çizilen hikmetin geçmişten günümüze uzanan boyutları ele alınmıştır. Örneğin geçmiş bağlamında Sümer ve Mısır uygarlıklarında hikmet, Hint ve eski Yunan felsefesinde hikmet tanımları yapılmıştır. Eski Ahit ve Kitab-ı Mukaddeste, İslamiyet öncesi Araplarda ve İslâm düşüncesindeki hikmet hakkında bilgi verilmiştir. Hikmetin çeşitleri ve ilgili kavramlarla münasebeti izah edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Mu'tezilî hikmet ve temel argümanları üzerinde durulmuştur. Daha sonra Ehl-i Sünnet'in Mu'tezilî hikmeti kritiği ele alınmıştır. Burada Mu'tezilî hikmetin temel argümanları karşısında Selef'in, Eş'ariler'in ve Matürîdîler'in bakış açısı ve Mu'tezilî hikmeti eleştirdikleri hususlar izah edilmiştir. Tarihsel plan açısından ilk önce Selef ve Mu'tezilî hikmeti eleştirisine değinilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezile'yi daha çok vücûb alellah argümanı üzerinden eleştirdiğine şahit olunmuştur. Mu'tezile tarafından hikmetin Allah'a zorunlu bir illet ve görev olarak dayatılmasının ulûhiyet ve tenzih açısından uygun görülmediği tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise bazı yeni ilm-i kelâmcıların hikmet konusunda geleneğe yönelik eleştirileri konu alınmıştır. İçinde bulunduğu coğrafyayı temsil etmesi açısından örnek olarak Osmanlı Türkiye'sinden İsmail Hakkı İzmirli, (ö.1869/1946) Mısır'dan Muhammed Abduh, (1949/1905) Hint-alt kıtasından Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin (1903/1979) hikmet anlayışlarına yer verilmiştir. Klasik kelâmdaki hikmeti Mu'tezile ve Eş'ari özelinde eleştiren yeni ilm-i kelamcıların yeni bir hikmet dinamiği ortaya koymaya çalıştıklarına şahit olunmuştur.

İzmirli'nin hikmet yaklaşımında hikmeti özellikle dini anlama ve dini hükümleri anlamlandırmada bir metot olarak ele aldığı görülmüştür. O, kâinattaki sebep-sonuç ilişkisinde, din-bilim-akıl münasebetinde hikmete büyük rol vermiştir. İzmirli, Mu'tezilî hikmeti iyilik-kötülük, salah-aslah meseleleri ve vücûb alellah argümanı üzerinden eleştirmiştir. Eş'arilerin ise İzmirli tarafından kıyasıya eleştirildiği görülmüştür.

Abduh'un hikmet üzerinden İslâm dünyasında bir içtihat ruhu oluşturmayı hedeflediği ve hikmeti bir anahtar mesabesinde değerlendirdiği izlenimine varılmıştır. Onun taklit zihniyetinden ve atâletten kurtulmada, Kur'an'ı ve Sünneti anlamda hikmete paha biçilmez bir rol verdiği görülmüştür. Abduh'un İzmirli paralelinde Eş'ari hikmeti, nedenselliği tamamen reddeden anlayışı üzerinden eleştirdiğine tanık olunmuştur. Abduh, İslam'ı sebep-sonuç sistemi olarak tarif etmiş ve tıpkı İzmirli gibi onun da hikmeti İslam'ı savunmada ve dinin rolünü etkinleştirmede bir yöntem ve araç olarak konumlandırdığı tespit edilmiştir.

Üçüncü örneklem şahsiyet olan Mevdûdî'nin hikmet anlayışında Allah şuuru ve Kur'an bilgisi verildikten sonra hikmetin bir ihtisas alanı olarak görüldüğüne tanıklık edilmiştir. O, tıpkı İzmirli ve Abduh gibi hikmet vasıtası ile İslâm'ın kurallarının pratize edileceğini düşünmüştür. Mevdûdî'nin Eş'ari ve Mu'tezile hikmet kritiği İzmirli ve Abduh paralelinde olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yeni ilm-i Kelâm, Hikmet, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed Abduh, Ebu'l-A'la Mevdûdî

ABSTRACT

An introduction and three chapters make up the research. The topic, significance, aim, methodology, and sources of the study are all provided in the introduction. The initial phase of the study aimed to establish the concept analysis of wisdom and its relationship to other sciences. It has been discussed throughout history the various aspects of wisdom, around which a conceptual framework has been built. In the past, wisdom was defined, for instance, in the Sumerian and Egyptian civilizations, in Indian philosophy, and in ancient Greek philosophy. Details are provided regarding pre-Islamic Arabs, Islamic philosophy, and wisdom found in the Old Testament and the Bible. I also have attempted to describe the various forms of wisdom and how they relate to related ideas. The types of wisdom and their relationship with related concepts have been attempted to be explained.

In the second section, emphasis has been placed on Mu'tazilite wisdom and its fundamental arguments. Ahl al-Sunnah's critique of Mu'tazilite wisdom is covered in the second chapter. This chapter explains the Salafi, Ash'arite, and Maturīdī points of view in opposition to the fundamental claims of Mu'tazilite knowledge, as well as the reasons behind their criticisms. The Salaf and its critique of Mu'tazilite wisdom are the first brought forth chronologically. It is known that the scholars of Ahl al-Sunnah mostly criticized the Mu'tazilites based on the *wujūb alallāh* argument. I shall conclude that the imposition of wisdom on God as a necessary cause and duty is not considered appropriate, by the Mu'tazilites, in terms of God's divinity and being free of any kind of deficiency.

The final chapter discusses the objections of the tradition on wisdom made by a some theologians of new *'ilm al-kâlam*. To reflect the geographical areas in which they are situated, Ismail Hakki Izmirli from Ottoman Turkey, Muhammad 'Abduh from Egypt, and Abu'l-A'lā Mawdūdī from the Indian subcontinent are featured. It has been observed that these new theologians attempted to present a new wisdom dynamic by approaching the wisdom in classical theology critically in light of Mu'tazila and Ash'ari.

I have noted that Izmirli's philosophy of wisdom seems to be a useful technique, particularly for comprehending religion and understanding religious judgments. I get the idea that he places a high value on wisdom when it comes to resolving the universe's cause-and-effect relationship and the conflict between religion, science, and logic. Izmirli

criticized the beliefs of the Mu'tazilite school of thought about *salah-aslah*, *wujūb alallāh*, and good vs evil. Izmirli, on the other hand, was very critical of the Ash'arites.

I have determined that Abduh saw wisdom as essential to his goal of fostering an ijtihad spirit throughout the Islamic world. He acknowledged that wisdom in the context of the Qur'an and Sunnah was crucial in eradicating the inertia and imitation mentalities. Alongside Izmirli, Abduh also criticized Ash'arite wisdom, pointing out that it rejected causality outright. Like Izmirli, Abduh presented wisdom as a strategy and instrument for upholding Islam and energizing the function of religion. Like Izmirli, Abduh presented wisdom as a strategy and instrument for upholding Islam and energizing the function of religion. He defined Islam as a cause-and-effect system.

It is seen that wisdom is viewed as a field of specialization after study of the Qur'an and a consciousness of God in the third exemplary person, Mawdūdī. He shared the belief of Izmirli and Abduh that wisdom would be the means by which Islamic law would be applied. Mawdūdī, like Abduh, was against gloomy extremism and monotony, was concerned with ijtihad, and employed wisdom—the contemplative leaven—to broaden the scope of Islam. The criticism of Ash'ari and Mu'tazilite knowledge by Mawdūdī is seen as analogous to that of Izmirli and Abduh.

Keywords: New *'ilm al-Kalâm*, Wisdom (*Hikma*), Izmirli Ismail Hakkı, Muhammad Abduh, Abu'l-A'la Mawdûdî

GİRİŞ

1. Metodolojik Çerçeve

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu araştırmada yeni ilm-i kelâm dönemi ve hikmet kavramına yaklaşımların değerlendirilmesi ele alınmıştır. Araştırmanın konusu kelâmın tarihsel serüveni ve yeni ilm-i kelâmla ilişkisi açısından iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Hikmet konusu klasik kelâmda Mu'tezile, Eş'arilik ve Mâtürîdîlik açısından ele alınmaktadır. Araştırma yeni ilm-i kelâm ve klasik kelâmdaki hikmet kavramının sentez edilmesi ve değerlendirilmesi üzerine bina edilmektedir. Klasik kelâmda hikmet konusu ilahi fiillerin hikmetle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği, hikmetin Allah'a zorunlu tutulup tutulamayacağı, ulûhiyete sınırlandırma getirilip getirilemeyeceği hususunda tartışılmıştır. Dolayısıyla hikmet konusu kelâm ilmi açısından önem arz etmektedir.

Allah'ı gereği gibi tanıma gayreti ve O'nun ahlakıyla ahlaklanma, en üstün ilimlerle en üstün hususları bilme, varlıkların ve eşyanın gerçekliğini müşahede etme, adâlet, hakka tam isabet, risalet, Kitab'ı ve sünneti doğru anlama ve onunla amel etme, doğru ve faydalı bilgi, isabetli karar verme yeteneği gibi manalara gelen hikmet, hem klasik kelâm tarihinde hem de yeni ilm-i kelâm döneminde önemli konular arasında yer almıştır. Önemine binaen bu kavramın kelâm tarihinde çeşitli şekillerde anlam kazandığı görülmektedir. Hikmet, klasik kelâmda daha çok Allah'ın ilminde, fiillerinde eşsiz ve mükemmel olması gereği her yaptığının gayeye matuf olup olmaması ekseninde ele alınmıştır. Bu dönemde bazı mezhepler hikmet temelinde ilahi fiillerin ve hükümlerin illet, sebep, gaye ve fayda ile ilişkisini kurmuştur. Bazı mezhepler ise bu ilişkiye itiraz ederek bu konuda argümanlar oluşturmuştur.

İlk kelâm ekolü olan Mu'tezile'ye göre, hakîm olan Allah'ın maksatsız iş yapması abes, sefeh, muhal, boş ve anlamsız kabul edilmektedir. Allah'ın yaratması, fiilleri ve hükümleri bir amaca binaen gerçekleşmektedir. Bu durumda birinci amaç, Allah'ın kendini menfaatlendirmesi, ikincisi ise başkasına menfaat sağlaması şeklinde oluşmaktadır. Fakat Allah açısından faydalanmak söz konusu olamayacağı için O, mahlûkatı ve kullarının menfaati için fiil yapmaktadır. Yani hikmet, Allah'ın fiilinde başkası için yarar olan iş anlamında kullanılmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın hikmet

fiilini yapması zorunluluk kapsamında değerlendirilmiştir. Öyle ki Mu'tezile, hikmeti ilahi fiiller açısından zorunlu (vücûb alellah) ve kulun menfaati için gerekli bir unsur olarak kabul etmiştir. Mu'tezile Allah'ın adl sıfatını önceleyerek O'nun yarattığı her şeyin hasen olduğu prensibi gereğince hikmeti Allah'a zorunlu tutmuştur. Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın yaratmasındaki hikmeti illet kapsamında değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla hikmet kapsamındaki illet; fayda, birbiriyle bağlantılı sebepler olarak kabul edilmiştir.[1]

Eş'ariler açısından hikmet, Allah'ın hakîm ve fiillerinin hikmetli olduğu argümanı üzerine bina edilmekle birlikte ilahi fiillerin bir hikmete dayandırılmasını kabul görmemiştir. Eş'ariler Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına bir sınırlandırma ve ilahi iradeye bir müdahale olacağı gerekçesiyle hikmeti reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre Allah dilediğini yapar; istediğine hükmeder ve mülkünde ortağı yoktur. O, ne bir sebebe binaen ne de kullarını menfaatlendirme amacıyla fiil yapmak zorunda değildir. Hakîm olan Allah zaten hikmetlidir yaptığında da hikmet vardır görüşü benimsenmiştir. Eş'ariler ilahi fiilleri hikmetle ilişkilendirmekten yahut gerekçelendirmekten uzak tutum sergilemişlerdir. Onlar hikmeti ilahi iradeyi beşeri ölçütlerle sınırlandırma olacağı ve Allah'ın şanına uygun olmayacağı gerekçesiyle de kabul etmemişlerdir. Hikmet, Allah'ın ezelî bilgi ve iradesi üzerine bina edilmiştir. Asla kulların menfaati üzerine konumlandırılmamıştır. Çünkü ilahi fiiller O'nun ezelî bilgisine uygundur. O'nun iradesinden başka hiçbir şeyle de kayıtlı değildir. Eş'ari sonrası gelenekte de bu tutumun izleri görülmektedir.[2]

Matürîdîler, Allah'ın meşiyet ve irade sıfatının yanı sıra hikmet sıfatını ister ilimde ister fiilde olsun ezelî ve zâtî sıfat olarak varlığını kabul etmiştir. Onlara göre hikmet, ilahi fiillerde tenasüp ve nizâmın tezahürüdür. Zira ilahi fiillerde hikmetin bulunmaması abes, gayesizlik ve rastgeleliktir. Matürîdîler, ilahi fiillerin bir hikmetle veya bir sebeple muallel olabileceğini savunmuştur. İlahi fiillerin hikmet veya bir illete dayandırılması bir eksiklik olarak telakki edilmemiştir. Bilakis kemâlattan sayılmıştır. Matürîdîler, ilahi fiillerdeki hikmeti kabul etmekle birlikte Mu'tezilede olduğu gibi zorunluluk argümanı olarak kabul etmemektedirler. Çünkü Matürîdîler, ilahi kudrete sınırlandırma anlamı taşıyan bütün söylemlerden uzak tutum sergilemişlerdir. Dolayısıyla

[1] Ebü'l Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 179.

[2] Sâ'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillah et-Taftâzânî*, Şerhu'l Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1409/1989) 4/301; Seyyid Şerif Ali Muhammed el-Cürcânî*, Şerhu'l Mevâkıf,* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/538.

hikmet bir lüzum yönüyle kabul edilmekte, lütuf ve ihsan kavramına vurgu yapılmaktadır.[3]

Yeni ilm-i kelâm dönemine gelindiğinde ise klasik kelâmdaki tartışmalardan uzak, ilahi fiillerin hikmetsiz olmayacağı genel geçer fikir olarak kabul edilmiş ve konu daha farklı yöne evrilmiştir. Allah'ın fiillerinde, yaratmasında ve hükümlerinde mahlûkat için fayda ve amacı gözetmesi hikmet bağlamında değerlendirilmiştir. Hakikate ulaşmada, dinin emirlerini anlamlandırmada, dini düşünceyi canlandırmada, içtihat üretmede, kâinattaki sebep-sonuç ilişkisini görmede, akıl-vahiy münasebetini kurmada bir metot ve araç olarak görülmüştür. Yeni ilm-i kelâmcılar dönemin bâtıl ve sapkın akımlarına karşı hikmete delil ve burhan niteliğinde önemli bir fonksiyon yüklemiştir.

Hikmet düşüncesinin benimsenmesinde mutlak akılcılık, modern bilim ve determinist evren anlayışı oldukça etkili olmuştur. Dolayısıyla klasik kelâmdaki hikmetle ilgili tâli ihtilaflar ilgi çekmemiş hatta tenkit edilmiştir. Yeni ilm-i kelamda hikmet İslâmi bir delil ve metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikmet; sağlam bilgi, akl-ı selim, insanın iradesini faydalı amele sevk eden unsur olarak tanımlanmıştır. Hikmet, dini anlama ve dinin sırlarına nüfuz etmektir. Hikmet, Hz. Peygamberin insanlara öğrettiği tüm değerli bilgilerdir. Hikmet, İslâm'ın teorik kurallarını pratize eden ilim ve amel arasında bir tercümandır. O öyle bir şeydir ki koyu taassubun, monotonlaşmanın, durağanlaşmanın ilacıdır. Hikmet, dinin inceliklerine vâkıf olmak, dinin prensiplerini idrak etmek, dinin irşatları üzerinde derin derûnî düşüncelere dalmaktır. Hikmet, basiret ve marifet şuuru ile istikâmet üzere yol almaktır. Hikmet, âlemdeki ahenk, nizâm ve uyumun bir gâye gözetilerek meydana gelmesidir. Hikmet, Kur'an-ı anlamanı hakkı bâtıldan ayırmanın tek parlak cevheridir. Hikmet, dakik bir kavrayıştır. Hikmet, tenzih anlayışında kayboluvermek yerine çağın verilerine uygun ve güncel problemlere yönelik cevaplar üretme silsilesidir. Hikmet dindeki faydaları, yaratılış ve hükümlerdeki gayeleri ön plana çıkarma sanatıdır. Hikmet, Allah'ın muradını gözler önüne sermekdir. Hikmet, insanın şuursuz maddenin esiri olmadığının ispatıdır. Hikmet, bilinç temelinde umumî ve hususî yararlara ulaştıran vasıtadır. Hikmet, insan aklını ve düşüncesini, sosyal, kültürel, siyasî ve iktisadî hayatını, iman- amel ilişkisini, akıl ile vahiy dengesini, kudretullah ve

[3] Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 34.

sünnetullah ilişkisini; Allah, evren ve insan münasebetini tutarlı, makûl izah etme metodudur.

Yeni ilm-i kelâm dönemde olaylarda sebep-sonuç münasebetini görme noktasında hikmet kilit bir kavram olmuştur. Hikmet, Allah'ın hükümlerindeki fayda ve maslahatları temellendirmede metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni ilm-i kelâm döneminde hikmet, kuruyan içtihat damarlarına bir can suyu mesabesinde görülmüştür. Yine bu dönemde düşünce yapısı akıl ve ilimle beslenip hikmet vasıtası ile güçlendirilmiştir. Böylece müslümanların içinde bulunduğu atâlet psikolojisinden kurtulmaları sağlanmıştır. Değişen dünya şartlarında dinin rolünü etkinleştirme ve taklit zincirinden kurtulma hedeflenmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Araştırmanın gayesi yeni ilm-i kelâmda hikmet kavramına yaklaşımların değerlendirilmesini ortaya koymaktır. Bu sebeple araştırmamızda yeni ilm-i kelâm dönemi esas alınmıştır. Bu kelâm dönemini tercih etmemizdeki en önemli etken son dönem kelâm ekolü olması hasebiyle günümüze en yakın zaman dilimini kapsaması sebebiyledir. Kelâmdaki son dönem üzerinden günümüze dair bir değerlendirme olması açısından dönem olarak yeni ilm-i kelâm dönemi, konu olarak da önemine binaen hikmet konusu tercih edilmiştir. Söz konusu olan bu dönemde hikmet kavramı nasıl ortaya çıkmış, nasıl değerlendirilmiş, neden ilgi odağı olmuş ve hangi muhtevaları kazandığı günümüze ışık tutacak şekilde yansımaları açıklanmak istenmiştir. Yeni ilm-i kelâmın hikmetle ilgili değerlendirmeleri klasik kelâmla kritik edilerek sentez yapılmıştır. Bu araştırmada amacımız salt hikmet kavramını veya bütünüyle klasik kelâmdaki hikmet kavramını aktarmak değildir. Günümüze en yakın kelâm döneminden klasik kelâma yapılan zaman yolculuğunda hikmet kavramına yaklaşımların farklılığını gözler önüne sermektir. Nihai amacımız yeni ilm-i kelâmda hikmet kavramına yaklaşımların değerlendirilmesinde bir kritik yapmaktır. Bu dönemde klasik kelâma yöneltilen eleştiriler sadedinde yeni ilm-i kelâmda ortaya konulmak istenen hikmet kavramına ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada yöntem açısından konuyu daha iyi okuyabilmek adına üç coğrafyadan örneklem alınmıştır. Konumuza sınırlılık getirme amacıyla her bölgeden birer yeni ilm-i kelâm mütekellimi tercih edilmiştir. Örneklem şahsiyetler tercihinde o bölgeyi her yönüyle temsil gücüne sahip şahıslar ele alınmıştır. Araştırmamızda temayüz

eden örnek şahsiyetler şunlardır: Osmanlı Türkiye'sini temsilen İsmail Hakkı İzmirli (ö.1869-1946), Mısır'da önde gelen şahsiyet olarak Muhammed Abduh (ö.1849-1905), Hint yarımadasını temsilen Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö.1903-1979) konu alınmıştır. İzmirli, Abduh ve Mevdûdî'nin klasik kelamdaki hikmeti hangi argümanlarla eleştirdiği kritik yapılmıştır. Daha sonra bu örneklem şahısların hikmete yöneliş sebepleri, hikmete yükledikleri anlamlar ve hikmet aracılığı ile varmak istedikleri hedeflere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Kelâm ilmi, gayesine ulaşmak maksadıyla (yakîn zirvesine ulaşmak, irşad etmek ve inkârcıları susturmak) birtakım yöntemler kullanmıştır. Bu ilim, bazı yöntemler kullanarak düşüncedeki çelişkileri tartışarak bertaraf etme adına bir kritik mekanizması görevini üstlenmiştir. Böylece kelam ilminin ilk ekolü ve eleştiri mekanizmasının ilk çekirdeği Mu'tezile mezhebi olmuştur. Araştırmamızda hikmet kavramını anlama adına Mu'tezile ekolünü başlangıç olarak ele alınmıştır. Amacımız hikmet kavramına temel oluşturmaktır. Daha sonraki süreçte ilk önce Ehl-i Sünnet ve daha sonra yeni ilm-i kelâmda bir cedel, münazara yöntemi üzere kritik yapmaktır. Bütün bunların sonucunda elde edilen bilgiler ışığında birtakım değerlendirmelere ulaşmaktır. Dolayısıyla yeni ilm-i kelâmı ele alabilmemiz adına klasik kelâmı yani geleneği ele alarak bir yöntem oluşturulmaya çalışılmıştır.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın birinci bölümünde hikmet kavramının sözlük ve terim anlamlarına ve hikmetle ilgili kavramların içeriğine ulaşmak için tabakât, makâlat kitaplarından faydalanılmıştır. Araştırmanın ikinci bölümündeki Mu'tezile'de hikmet başlığında Mu'tezile kelâmı açısından önemli bir şahsiyet olan Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* eserleriyle birlikte konuyla ilgili modern eserlere ve ilgili makalelere yer verilmiştir. Bu bölümde geleneğin yorumlanması açısından klasik ve modern kaynaklardan ilgili makale ve tezlerden faydalanılmıştır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde Türkiye coğrafyasından örneklem olarak seçtiğimiz İsmail Hakkı İzmirli, yeni ilm-i kelâmın tipik bir karakteridir. Araştırmada İzmirli üzerine yapılan çalışmalardan ve kendi eserlerinden yararlanılmıştır. Ancak konunun çerçevesinin genel itibariyle *Yeni İlmi Kelâm* eseri üzerinde toplandığı görülmüştür. Bu eserde hikmet konusunun ve konu üzerinde mukayeselerin özellikle müstakil başlıkta konu alındığı görülmüştür. Söz konusu eserin içeriğine baktığımızda

hikmetin altyapısı, pratiği ve klasik kelâmı kritiği gibi temel meselelere değinilmiştir. Konu açısından eserin ender bir örnek teşkil etmesi oldukça faydalanmamızı sağlamıştır. İzmirli hakkında birçok çalışmaların yapıldığı görülmektedir. İzmirli'nin ilmi şahsiyeti, hayatı, eserleri, mezhep, din ve hikmet anlayışıyla bağlantılı olarak düzenlenen bazı sempozyumlardan ve modern kaynaklardan faydalanılmıştır.

Muhammed Abduh'un eserleri ve etkisi bağlamında oldukça geniş perspektife sahip olduğu görülmektedir. Abduh'un eserlerini tasnif ettiğimizde birçok değişik kaynaklar bulunmakla birlikte hikmet konusu bağlamında *Risâletü't-Tevhîd* eserinden oldukça yararlanılmıştır. Takdim ve üç bölümden oluşan bu eserde müstakil olarak Allah'ın fiilleri başlığı yer almaktadır. Bu başlık altında hikmet, hikmetle ilgili konuların ve klasik kelâmda hikmet anlayışına yönelik kritiklerin yer alması eserden faydalanmamızda oldukça etkili olmuştur. Söz konusu bu eser, Abduh'un hikmet anlayışına ulaşmamızda ve değerlendirmelerimizde oldukça önem arz etmektedir. Araştırmamızda Abduh'un hikmet anlayışını yansıtması yönünden önemi haiz olan *Risâletü't-Tevhîd,* 1886 yılında Abduh'un Beyrut'ta sürgün iken Sultâniye medresesinde okuttuğu akaid ders notlarından oluşmuştur. *Risâletü't-Tevhîd* eserinin yanı sıra hikmetle bilgi ve geleneğe yönelik eleştirilerin bulunması açısından *Tefsiru'l-Menâr* isimli eserinden yararlanılmıştır. Bu eser, Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (ö.1865/1935) ortak ürünüdür. Muhammed Abduh'un 1899/1905 yılları arasında Câmiu'l-Ezherde verdiği tefsir derslerinden ve vefatından sonra öğrencisi Reşîd Rızâ'nın Abduh'un ders notlarını genişleterek kaleme aldığı bir eser özelliğini yansıtmaktadır. Muhammed Abduh'un hocası Cemâleddîn-i Efgânî (ö.1838/1897) ile birlikte İslami basının temelini oluşturma adına çıkardıkları *"El-Urvetu'l-Vuska"* dergisinin sayılarından müteşekkil olan *Urvetu'l-Vuska* eseri de araştırmamızda önemli bir yere sahiptir. Söz konusu derginin yüzüncü yayın yılı anısına binaen basılan *Urvetu'l-Vuska,* sosyal meselelere ışık tutması, fasıl fasıl makale bölümlerinden oluşması ve Mısır coğrafyasında yeni ilm-i kelâmın düşünsel yapısı ile ruhunu yansıtması yönüyle son derece önemi haizdir.

Hindistan coğrafyasından örneklem şahsiyet olarak ele aldığımız Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'ye geldiğimizde ise; özellikle *Cebir ve Kader Problemi* eserinden faydalanılmıştır. Bu eser, hikmet ve hikmet bağlamındaki meseleleri Mevdûdî bakış açısıyla yorumlamamızı sağlamıştır. Mevdûdî'nin eserleri Urduca yazılmıştır. Fakat bu

eserlerin çoğunluğu Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Böylece onun farklı eserlerinden faydalanılmış ve konuyla ilgili tespitlere ulaşmamızda oldukça etkili olmuştur. Karşımıza çıkan bu eserler bağlamında hikmetin anlamlarına ve hikmet ile müslümanlara verilmek istenen mesajlara ulaşılmaya gayret sarf edilmiştir. Mevdûdî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında modern kaynaklardan ve makalelerden faydalanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HİKMET KAVRAMININ ANLAMLARI

1.1. Hikmet Kavramına Genel Bakış

Hikmet birçok anlamı ihtiva eden ve geniş bir yelpazeye sahip olan bir kavramdır. Eski metinler olarak kabul edilen Akadça kil tabletlerindeki yazılarda "hkm" fiilinin mastarı "hakamu" bilmek anlamına gelmektedir. Düşünmek manasına gelen "hasasu" ve bu fiilden türeyen "hasîsu" da zekâ ve hikmetin karşılığında kullanılmıştır.[4] Hikmet, insanın olayları anlayabilme kabiliyeti ve eşyanın açıkça görünmeyen kısımlarını kavrayabilme, yeteneğidir. Hikmet dünyayı anlamlandırma ve tanımaya yeteneğidir. Hikmet bağlamında anlamlandırma çabasında olan medeniyetler de tarih içinde bu kavrama çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin Sümerler, sahip oldukları hikmet otoritesini özlü sözlerle ve mesellerle ifade etmişlerdir. Sümerlerin Şuruppak ve Gılgamış destanları da hikmeti anlamlandırmada tercih ettikleri diğer bir yöntemdir.[5] Onlar hikmeti tanrıların kurmuş olduğu mükemmel kâinat düzeninde insana düşen bir görev olarak bilmişlerdir. İnsanın bu düzende görevi ise öğrenme çabası ve ona uygun davranışlar sergileme potansiyelidir. Aynı zamanda Sümerlere göre, âlemin düzenini anlamak insanı aşan bir durum olsa da tanrının gözünde iyi olanın insanın gözünde kötü, insanın gözünde kötü olanın tanrının gözünde iyi olması kaçınılmaz bir durumdur. Bu açıdan onlara göre hikmet, insanlara ait özgü bir şey olmaktan ziyade Tanrıya özel düzeyde bir algıdır.[6] Eski Mısır uygarlığı ise hikmeti nasihat ve eğitim konularında kullanmıştır. Hint düşüncesinde ise hikmet, geleneksel din eğitiminin bir parçası haline getirilmiştir. Nihai hedef olarak değerlendirilen hikmetle manevi arınma hedeflenmiştir.[7] Eski Yunanda felsefe kavramının içinde değerlendirilen hikmet, kendine dini yapıdan farklı bir yol tayin etmiştir. Yunan filozof Pythagoras, insanların her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını

[4] Ignace Jay Gelb, "Old Akkadian Glossary*", HSS* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957); Akkadian Dictionary, "Wisdom" (Erişim 03.09.2021); Rykle Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestucke: Heft I: Elemente der Grammatik und der Schrift Ubungsbeispiele Glossar. II:Die Texte in Umschrift. III: Kommentar die Texte in Keilschrift* (Roma: Editrice Pontifico Instittuto Biblico, 1994), 250.

[5] Servet Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 20.

[6] Paolo De Benedetti, *Dizionario di centouno capolavori delle letterature Orientali* (Milano: Casa Editrice Valentino Bompiani,1968), 37-38.

[7] Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet*, 22-24.

ancak insanın hikmeti sevmekle yetineceğini ve tanrıların tekelinde olan hikmete insanın sahibi olamayacağını savunmuştur. Eski Ahit'te ise hikmetin elde edilebilmesi için gerekli nitelikler şu şekildedir: Tanrı'nın rızası için çalışmak ve ilâhi aşka kutsanmış ruh olmaktır. Kitab-ı Mukaddes'te hikmet, sadece tanrının niteliği kabul edilmekle birlikte bu özellik eşyanın sebeplerini bilme manasında kullanılmaktadır. Onlar insanlara kapalı olan bu hikmete ulaşmaya çalışmayı, tanrılığa özenip hadsizleşmek manasında düşünmektedirler. Diğer taraftan da hikmeti tüm İsrailoğulları'nın vasfı olarak değerlendirmektedirler.[8] Hristiyanlık hikmet tasavvurunun Yahudilerin erken dönem düşünceleriyle uyuşmasıyla birlikte İsa'nın sözlerini nakleden İnciller, Eski İsrail hikmeti olarak kabul edilmiş ve bir diğer taraftan da İsa'nın kendisi bedenleşmiş hikmet olarak değerlendirilmiştir.[9]

İslâm öncesi döneme gelindiğinde ise Arapların dini ve sosyal hayat telakkilerini ve davranışlarını kendine has tutumla yansıtan hikmetleri ve onu aktaran hakîm kişileri bulunmaktadır. Bu bağlamda şairlere, kâhinlere, ferâsetli insanlara hakîm, bu insanların özlü sözlerine de "hikmet" denilmektedir. Arap toplumunda Hz Peygamberin Kuss b. Saide, Ümeyye b. Ebî Salt, Tubba' el-Esved, Lebid vb. şair ve hatiplerin şiirlerini takdir etmesi bu işin basit ve yabana atılır cinsten olmadığının bir göstergesidir.[10] Çünkü bu hikmet âbidesi değerler hem edebî hem de ahlakî ve fikrî numuneler taşıyarak yaratılıştaki sezgi gücüne kadar birçok izleri yansıtmaktadır. İşte hikmet sahibi Kur'an, bir taraftan bu vasfıyla beraber diğer taraftan da hikmete fazlasıyla rağbet eden insanlığa tebliğ edilmiş kutsal bir kitap olma özelliğini taşımaktadır.[11] Köken itibariyle hikmet kavramının çok eski izler taşıdığına ve birçok anlamla buluştuğuna tanık olunmaktadır. İslâm düşünce tarihinde ve öncesinde, diğer dinlerde ve pek çok ilim dalında içerik kazanan hikmetin birçok anlam yüküne sahip olduğu müşahede edilmektedir.

İslam düşüncesinde yer alan bu kavramın en doğru şekilde anlamlandırılması için insanların tarihsel, sosyal, kültürel ve düşünsel birikimlerinin doğan tasavvurlarının da etkin rol oynadığı görülmektedir. Diğer taraftan kavramların anlam kazanmasında aklın önemi hiç şüphesiz yadsınamaz. Din ile akıl arasında münasebet olduğu bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in sevk ettiği eylemlerden düşünme, akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür

[8] Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: Doğuş Yayınları, 1982), 5-6.
[9] Luka 7/35; Matta 23/34.
[10] Muhammed Çetkin, "Cahiliyye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 300.
[11] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 9.

etme becerisi bir taraftan da insanda merak duygusunu harekete geçirip beyin fırtınası yapmasını sağlamaktadır.[12] Bu duygu ve düşünce yansımaları, dini hükümlerin sebepleri ve niçinleri üzerinde düşünüp onları anlamlandırma noktasında hikmet kavramına kapı aralamaktadır. Allah'ın insanlara vermiş olduğu bilgi elde etme yollarından birisi de hiç şüphesiz akıldır. Kur'an'da akla son derece önem veren birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu*? Ayeti akla, bilime dikkat çekmektedir. Öyle ki Hz. Muhammed'e gelen ilk ayette oku emriyle başlamaktadır. Yüce Allah, Alak sûresinin ilk beş ayetlerinde : "*Yaratan Rabb'inin adıyla oku! İnsanı bir kan pıhtısından yaratan ve ona bilmediklerini ve kalemle yazmayı öğreten Rabb'inin adıyla oku!* hitabıyla buyurmaktadır. Bu ayette geçen oku emri ile yaratıcının yaratma sıfatına vurgu yapılmakla birlikte insanın yaratılmışlar üzerinde bilimsel incelemeler ve araştırmalar yapmasına, kâinatı tanımasına, anlamlandırmasına, düşünmesine, akletmesine ve nihayetinde hikmetleri anlamasına bir davettir.[13] Kur'an-ı Kerim'deki bu davete icabet, hiç şüphesiz hikmet kavramını aktif hale getirmektedir. Bir düşünce ve akletme metodolojisi olan hikmet, Allah'ın insandan beklediği bir çeşit davranış örüntüsü ve insan şuurunun uyanması için kendisine verilmiş bir anahtar mesabesindedir. *"Allah hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak üstün akıllılar anlar"*[14]. *"İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel sözlerle davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele yap."*[15] "*Allah sana kitabı ve hikmeti indirmekte ve bilmediklerini sana öğretmektedir. Hem senin üzerinde Allah'ın lütuf ve nimeti çok büyüktür."*[16] Dinin bireyde hedeflediği ahlaklı yaşam ve ahlakî kazanımların oluşması ve bunların aktif hale getirilmesi dinî ve ahlâkî tefekkürün canlı tutulması ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki "hikmet" insanın entelektüel yapısını, ahlâki değerlerini ve tasavvurlarını, düşünce dünyasını kuşatan bir kavram olmuştur.[17] Kur'anda bu doğrultuda ahlakî değerlere, akletmeye, hikmete dair ayetler ve buna yönelik çağrılar, aklın işlevselliğini ve hikmetin birçok boyutunu ortaya koymaktadır. Kur'anda,

[12] ez-Zümer 39/9
[13] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Ümmî Bir Peygambere 'Oku' Hitabının Hikmeti", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018) 45.
[14] el-Bakara 2/269.
[15] en-Nahl 16/125.
[16] en-Nisâ 4/113.
[17] Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Hikmet-Ahlak İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 137.

hikmet kelimesi açıkça zikredilmektedir. Şöyle ki: *"Kur'an nihayete ermiş bir hikmettir"*[18]

Bu kavram yelpaze olarak o kadar şumüllüdür ki felsefede, edebiyatta, ahlakta, tasavvufta, hadiste, fıkıhta yani birçok ilimde kendine yer bulmuştur. Bununla birlikte her ilmin kendi temel disiplini içerisinde anlam kazanmıştır. Öyle ki bu anlamlar birbirinden kopuk ve parçacı değil âdeta birbirlerini destekler mahiyettedir. Birçok alanda hakikât arayışında olan insan; ilim, bilim fen, sanat, edebiyat, felsefe, tasavvuf, hadis, kelam ve ahlakta hikmete ulaşabilmektedir. Hikmet, âdeta bütün ilimlerde kendisine yer bulmuş özel bir kavramdır.

1.2. Hikmet Kavramının Sözlük Anlamı

Aklın rehberliğinde hakikâte ulaşmak olan hikmet, birçok anlamı ihtiva eden çok şümullü bir kavramdır. "En iyi ilim aracılığıyla en iyi şeyin bilinmesi"[19],"hukukî bir hükümde adâletli olma, eşyanın hakikatine, özündeki anlamlara vâkıf olma ve yerinde hareket etme"[20] bu anlamlardan bazılarıdır. Hem mastar, hem de isim olan ve arapça kökenli bir sözcük olan "hikmet" kavramı, sözlükte "felsefe, adâlet, hilim, ilim, risalet, Kur'an, İncil, özlü söz" manalarında da kullanılmaktadır.[21] Hükmetmek, ayırmak, işi üzerine almak, ata gem vurmak ve men etmek mastar anlamlarını ihtiva etmektedir.[22] Ayrıca hakîm olmak anlamında da kullanılmaktadır.[23] "Hakîm" kavramı ise çok hikmet sahibi, hükümran, herşeyin hakikatini bilip güzel yapan, isabetli karar veren anlamındadır. Hikmet sahibi kimseye de "hakîm" denilmektedir. Kökün esas manası ise akıllı ve maharetli kimse demektir.[24] Bu sıfat hem Allah hakkında kullanılmakta hemde insanlar hakkında kullanılmaktadır. Söz konusu sıfat kullanımına göre farklı içerikler kazanmaktadır. Allah hakkında kullanıldığında hakîm; "varlığı ve eşyayı bilen, olması gerektiği gibi ve bir amaca binaen yaratan" anlamında kullanılırken; insan hakkında ise; "hikmetli, bilge kişi" anlamına gelmektedir.[25] Hikmet, "hükmetmek, yargıda bulunmak;

---

[18] el-Kamer 53/ 5.
[19] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-İfrîkî el-Mısrî İbn Manzûr, "Hikmet", *Lisânü'l- Arab,* nşr. Abdullah Ali el- Kebîr (Beyrut: Dârü'l- Sâdır, 1968), 5/30.
[20] Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l- Arûs*, nşr. Nevaf Cerrah (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 8/243.
[21] Mevlüt Sarı, *Arapça -Türkçe Lügât* (İstanbul: Bahar yayınevi, 1982), 331.
[22] İbni Manzûr, "Hikmet", 12/141.
[23] Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-Isfahânî, "Hakîm", *el-Müfredât fi garîbi'l Kur'an,* nşr. Muhammed Ahmed Halefullah (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 181.
[24] E. Mitt Woch, "Hakîm", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1977), 101.
[25] Süleyman Ateş, "Hakîm", *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Küba Yayınları, 1997), 8/ 267.

iyileştirmek amacıyla men etmek, düzeltmek" manasına gelen hüküm mastarından bir isim olup "tam isabet, her şeyi yerli yerine koyma" ve Allah'ın hükümlerinde gözetmiş olduğu üst maksatlardır. Hikmet insanın gücü nisbetinde nesnelerin, olayların mahiyet ve gerçekliğini bilmesi, her şeyi yerli söylemesi ve yerinde olması gerektiği gibi yapması şeklinde açıklanmaktadır.[26]

Arapça olan hikmet "h-k-m" kökünden, "hüküm ve ihkâm, derin ve yararlı bilgi, bilgelik ve gizli neden"[27] manasına gelmektedir. "Hakeme" ise bir şeyi ıslah etmek gayesiyle alıkoymak ya da onu men etmek anlamındadır. Aynı kökten gelen "hüküm" ise herhangi bir şey ile ilgili hüküm vermek, onun belirli bir şekilde olup olmadığına dair bir neticeye varmaktır. İnsanlar arasında hüküm verenlere de aynı zamanda "hâkim" ya da "hükkâm" denilmektedir. Anlam bakımından daha etkili bir kavram olan "hakem" ise bir hüküm vermede yetkin olan kimse manasındadır.[28] Hikmet kavramı Allah'a nisbet edildiğinde "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilme"[29] anlamına gelmektedir. Hikmet, Allah'ı gereği gibi tanıma bilgisi, insanın varlıkların gerçek yüzünü gücü nisbetinde kavraması ve ona göre fiillerde bulunması, nübüvvet, peygamberlik, Kur'an'ı ve sünneti doğru bir şekilde anlama ve amel etme, müslümanların işine yarayan her doğru bilgi, söz ve hüküm vermede doğru karar verme kabiliyeti, Allah'ın hükümlerinde gözetmiş olduğu çoğu defa illeti de içinde barındıran üst gayeler ve İslâm dininde hükümlerin konuluş amaçları"[30] gibi manaları içermektedir.

Hikmet, evrenin sırlarına vâkıf olmak, ibadetlerin sırlarını ve eşyanın hakikâtini anlamak, nazar ettiği yerde Allah'ın ayetlerini, tecellilerini, esmalarının cilvelerini görmek bütün bu cilvelerden geçip, âyetleri aşıp Allah'a ulaşmak, onun yolunu keşfetmek, bu yolda dosdoğru yürümek, kâinat kitabı ile Kur'an kitabının ve bunların özü olan insan kitabının aynı olduğunu kavrayıp sanki canlı bir kitap olmaktır. Hikmet, sözün ve davranışın birlikteliğidir. Allah'ın hükmü doğrultusunda olmaktır. İlim ve ameldir. O öyle bir fıkıhtır ki onunla eşyanın anlamı ve hakikati kavranmaktadır. Allah'ın emirlerini ve işlerini anlamaktır. Çok ince ve derin kavrayıştır. Allah'ın yolunda dosdoğru yürümektir. O'nun ahlakıyla ahlaklanmaktır. Allah'ın emirleri ve yasakları, âyetleri konusunda dakik

[26] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Hikmet", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 140.
[27] İbn Manzûr, "hkm", 22/141.
[28] el-Isfahânî, "Hakîm", 330-331.
[29] İlhan Kutluer, "Hikmet", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi, 1998), 17/553.
[30] Zebîdî, "hkm", 1/200.

kavrayış ve ince bir tefekkürdür. Vesvese ile gerçeği ayırt etmeye yarayan bir nurdur. Ruhların doygunluğudur. Din ve dünyanın salahıdır. İlm-i ledünnî'dir ve dahası bunların hepsidir.[31]

Hikmetin gayesi insanları iyi ve güzele yöneltmek, kubuh ve çirkinliklerden, bilgisizlikten, zulümden, akılsızca davranmaktan alıkoymaktır. Bu ilim salt bir bilgi, mücerret ve teorik olmaktan uzaktır. Bilakis varlıklar arasında irtibatı sağlayan, olaylar arasında sebep ve sonuç münasebetini kuran hem amelî hem de tecrübî yönü olan bir cevherdir.[32] Hikmet, derin anlayıştan süzülen şuurdur. Dağınık ve kuru bilgiden müstağni olan bilgi ve amelin ortaklığında oluşan derûnî özel bir mahsûldür.

Hikmet kavramının sözlük anlamlarına baktığımız zaman lügatte birçok anlamları ihtiva ettiği sonucuna ulaşmaktayız. Bunlar; adaletle hüküm vermek, eşyanın iç yüzünü olduğu gibi bilmek, yerli yerinde amel etmek, ilim, hem sözde hem de fiilde isabet, her şeyi yerli yerine koyma manalarını teşmil ettiği görülmektedir.

1.2.1. Hikmet Kavramının Terim Anlamı

Hikmet kavramını daha iyi anlayabilmemiz için hangi alanda kullanıldığını ve kendisine hangi anlamların yüklendiği bilmemiz, kavramı anlamlandırma noktasında önemlidir. Kelâm, felsefe, fıkıh ve tasavvufta farklı açılardan anlam kazanan hikmet, adâletle hüküm vermek, eşyanın hakikâtlerini bilmek ve gereğine göre amel etmek, ilim ve amelde sağlam kılma, söz ve fiilde isabet etmek, ilim ve akılla gerçeğin yerini bulmak gibi anlamlara gelmektedir. Allah hakkında kullanılan hikmet ise eşyayı bilmesi, onu sağlam ve muhkem bir maksat üzerinde vücûda getirmesidir. İnsan hakkında kullanıldığında hikmet, varlıkların bilinmesi ve hayırların işlenmesi manasındadır.[33]

Hadis ilminde hikmet kavramının anlam yansıması şöyle yer bulmuştur. "Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır."[34] Söz konusu hadise göre müslümanların işine yarayan bilgiyi nereden geldiğine bakmaksızın alabilecekleri yönünde telkinde bulunulmaktadır. Burada hikmete, insanlığın yararına olan bilgi anlamı yüklenmektedir. Fıkıh ilminde ise, fâkihlerin hikmet terimini illet kavramı ile ilişkilendirdiği

[31] Ali Ünal, "Hikmet", *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları,1990), 187-188.
[32] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 8.
[33] Âsım Efendi, "Hikmet", *el-Okyonûsu'l-basît fi tercemeti'l-muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1305), 4/244.
[34] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât,1422/2001), "ilim", 17 (No.123).

görülmektedir. "İllet, sahibini ihtiyaç dolayısı ile meşgul eden hades, bulunduğu şeyin mahiyetini değiştiren şey, hastalık ve neden demektir."[35] Hikmet tasavvuf ilminde ise, "ilahi sırların ve hakikatlerin bilgisi, varlıkların ve eşyanın varoluş amaçlarının kavranması"[36] anlamında değerlendirilmiştir.

Hikmet kelimesinin lügat anlamlarına baktığımız zaman geniş anlam yükünü ihtiva ettiğini görmekteyiz. Bu kavrama Kur'anda da farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan bazılarına örnek verecek olursak: "Kitap" ve "mülk" anlamları Bakara, 251; Sâd, 20; Nisa, 54'te geçmektedir. Yine "davet", "mev'iza", "cedel" anlamlarınında Nahl suresi 125. ayette "hayr" anlamıda Bakara, 269. ayet ve Ahzap 34. ayetlerinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de hikmet sözcüğünün bazı kavramlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Örneğin İsrâ sûresinin 39. ayetinde vahiy ile Lokman sûresinin 12. ayetinde şükür ile Zuhruf sûresi'nin 63. ayetinde Hz İsa'nın getirdiği belgelerle ilişkilendirilmektedir. Kamer Suresi 5. ayette "*Bunlar üstün hikmettir! Ama uyarılar fayda vermiyor"* ayetinde insanlara kötülükten kendilerini engelleyici haberler geldiğini fakat uyarıların onlara fayda sağlamadığı belirtilmektedir. Bazı ayetlerde ise hikmet kavramıyla birlikte üçlü ilişki karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Bakara Suresi 251. ayette mülk, hikmet ve ilim kavramları birbirleri ile irtibatlandırılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de hikmet kavramı müfessirler tarafından; "peygamberlik, isabetli anlayış, sözde ve fiilde doğruyu yakalamak, din üzerinde istidlâl etmek, akıl yürütmek ilahi emir üzerinde tefekkür etmek ve ona ittiba etmek, Allah'tan sakınmak, bilginin gerçeklikle örtüşmesi ve aklın gerçeği yakalaması"şeklinde yorumlanmaktadır.[37] Felsefe kelimesinin aslı, "filo-sofia" şeklindedir. Yunancada "filo" sözü sevgi anlamında "sofia" kelimesi bilgelik ve hikmet, "filosofia" ise "hikmet sevgisi" anlamına gelmektedir.[38] Hikmet, Arapça ve Türkçeye felsefe olarak geçmiştir. Bu kavram "bilgelik, filozofluk, varlığın anlam ve özünü bilmek, Allah-insan-kâinat arasındaki varlık münasebetini iyice kavramak" anlamlarındadır.[39] Hikmet, sadece teorik yönü olan bir kavram değil aynı zamanda amelî

[35] Mevlüt Sarı, *Mevârid* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), 1041.
[36] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınlar, 1997), 360.
[37] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/424.
[38] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,1957), 1/ 9.
[39] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavram ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi,1979), 2/142.

yönü de kapsayan bir kavramdır. Ahlâk felsefesi hikmeti "güzel davranışlar" şeklinde yorumlamaktadır.[40]

Kindî, (ö.252/866) felsefe ve hikmeti aynı anlamda kullanmıştır. O, hakikât anlamında gerçeklik yani hikmet bilgisinin peygamberlere verildiğini insanın aklı ile ortaya koyduğu özelliklerin felsefe olduğunu, insanın hakikâti vahiy ve ilham ile kazanacağını iddia etmektedir.[41] Hikmete bu şekilde anlam yükleyen Kindî, insan hayatının güzelleşmesi ve mükemmelleşmesi için hikmetin ilmî ve amelî yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre, faaliyete geçirilmek istenen bir iş için önceden iyice düşünüp tertip düzen ve güzel bir gâye ile yapılması ameli yönden de mükemmelliğe ulaşmasında bir destek sağlamaktadır. O, ilmî yönden mükemmelleşmeyi riyazî ilimlerle uğraşmaya dayandırmaktadır. Nazarî ilimler ise tabiat, matematik ve ilâhiyattan oluşmaktadır.[42]

Fârâbî'ye (ö.339/950) göre hikmet, ilimlerin en yücesidir. Sebebi, varlıkların en yücesinin konu alınmasıdır. Ona göre, insan varlıkların en yücesi olmadığına göre insanın akıl yürütmesi hikmet kabul edilmemektedir. Hikmet, hâdis varlıkların nihaî sebeplerinin bilgisini öğreten ve insanın varlığını temellendiren nihâi gâyesi olan bir saadettir. İşte hikmet gerçekte saadet olan şeyi araştırmaktadır. Bu kavram, bütün varlıkların fazîlet ve kemâlini kendinden aldığı İlk Bir'i konu almaktadır. Yine varlıkların İlk Bir'den kemâl ve faziletlerini ne ölçüde ve nasıl aldıklarından bahsetmektedir.[43]

İbn Sînâ, (ö.428/1036) hikmeti eşyanın tasavvuru, nazarî ve ameli hakikatlerin kabulü ile insan nefsinin mükemmelleştirilmesi anlamında ele almaktadır. Ona göre hikmet, bütün ilimleri bünyesinde toplamaktadır. İbn Sînâ'nın amelî ve nazarî olarak ikiye ayırdığı hikmet, nazarî açıdan tabiat, matematik ve ilahiyattan oluşurken ameli hikmet, ev idaresi, siyaset ve ahlakı içermektedir.[44]

İbn Rüşd, (595/1198) felsefe ve hikmet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmıştır. İbn Rüşd'e göre, metodu burhan olan felsefenin amacı mevcudatı araştırarak bilinenden hareketle bilinmeyenlere varmak, yüce yaratıcının sanatını tanımak ve

[40] Talip Özdeş, "İslam'ın Ferdi ve Sosyal Hayata Taşınmasında Hikmet'in Esas Alınması", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2001), 311.
[41] Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: Klasik Yayınları,1990), 76.
[42] Kindî, *Fi's-Sına'ati'l uzmâ*, thk. Azmi Taha Seyit Ahmet (Nikosa: Dârü'ş- Şebap, 1987), 123-124.
[43] Fârâbî, *Fusûlü'n Müntezi'a,* thk. Fevzi Mitri Neccar (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971), 62.
[44] Ebû Alî Hüseyin b. Abdillah b. Alî İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 320-343.

yaratıcıya ulaşmaktır.[45] İbni Miskeveyh, (ö.421/1030) hikmeti "düşünen ve temyiz eden nefsin bir erdemi olarak kabul etmektedir O, tüm varlıkları var olmaları yönüyle bilme yahut bir başka ifade ile ilâhi ve insanî olayları bilme" olarak ifade etmektedir.[46]

Görüldüğü üzere "felsefe" ve "hikmet" kavramları çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmış olsa da birçok felsefî görüş, hikmeti kendine uygun davranış disiplini şeklinde tanımlamıştır. Filozoflara göre bir ilim dalı olan hikmet, baştan aşağı her şeyi içinde barındıran bir yapıya benzetilmektedir. Hikmet kesin bilgi, doğru bilgi, faziletli hareket, anlamlarını içermesi ile felsefeden daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle her felsefenin hikmet olmadığı sonucuna ulaşabiliriz.

İmam Mâlik, (ö.179 /795) hikmeti "Allah'ın dininde bir kavrayış bir idrak ve Allah'ın lütuf ve fazlından mütevellit kalplere koyduğu şey"[47] olarak tanımlarken, İmamı Şâfiî, (ö.204/ 820) "sünnet"[48] İmam Mâtürîdî, (ö.333/944) "doğrudan gidip erişme, yerini bulma, her şeyi yerli yerine koyma, her hakkı hak edene teslim etme, dakik kavrayış ve adâlet, hakta isabet" anlamlarında yorumlamıştır.[49] Bazı Eş'arîlere göre fiilde hikmet, fiilin failinin muradına uygun olarak gelmesi, Mu'tezîlilerin çoğunluğuna göre hikmet, "her fiilde ister faili için ister başkası için menfaatin bulunması", Mâtürîdîlerde ise "fiilin övülmeye değer sonuçlarının olması" şeklinde yorumlanmaktadır.[50]

Gazzâlî (ö.505/1111) ise hikmeti "En üstün ilimlerle en üstün hususları bilmektir" şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre, en üstün ve en yüce şey Allah'tır. O'nun künhünü kendisinden başkası tam anlamıyla idrak edemez. Gerçek Hâkim O'dur. Yüce şeyleri en yüce ilimlerle bilen O'dur. Zira en yüce ilim zevâli tasavvur olunmayan daimi ve ezeli ilimdir. Gizlilik veya şüphenin uğramadığı tastamam malûm mutabık olan ilimdir. Bu niteliği Allah'ın ilminden başka bir ilim taşıyamaz.[51] Gazzâlî'ye göre "hikmet" iki

[45] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el- Kurtubî, *Faslu'l-makâl: Felsefe- Din İlişkisi*, nşr. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 63.

[46] Ebû Alî Ahmet b. Muhammed b. Ya'kûb ibn. Miskeveyh, *Tehzibu'-l Ahlâk ve Tathiru'l-A'râk,* çev. A. Şener vd. (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,1983), 24.

[47] Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vîli âyil- Kur'an* (Mısır: Şirket-i Mektebe ve Matbaat-u Mustafa, 1954), 2/ 557.

[48] Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *Tefsîru'l- İmam-i'ş- Şâfiî*, thk. Ebû Abdillah Muhammed b.İdris el Muttalibi el-Kuraşî (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2006),1/ 222- 223; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali b. Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l- gayb* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 3/ 474.

[49] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Bin Mahmût el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 2/188.

[50] Ebû'l-Mûin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, ed. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004), 2/505.

[51] Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, *Esmâ-ül Hüsnâ Şerhi* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2018), 157.

manada kullanılmaktadır: Bunlardan ilki, işlerin düzenini ve onlarda bulunan ince ve açık manaları kavramsal (mücerred) olarak bilmek ve istenilen gâye tamam oluncaya kadar nasıl olmaları gerektiği konusunda hüküm vermektir. İkincisi ise, kudret ilavesi ile birlikte, işlerin tertipli, düzenli, sağlam ve eksiksiz biçimde yerine getirilmesidir. Bu nedenle bir kimseye, bilgi türü olan "hikmet" kelimesinden türetilen "hakîm" denildiği gibi, bir fiil türü olan sağlam ve eksiksiz yapmasından dolayı "hakîm" de denilmektedir.[52]

İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö.751/1350) hikmet kavramını değerlendirirken adâlet kavramıyla ilişki kurarak açıklamaktadır. Adâlet bir eşyayı yerli yerine koymak ve ona hak etmediği cezayı vermemektir. İzzet, Allah'ın kudret ve kahrını, kemâlini hamd-u senâları layık olacak gâye ve hükümlere matuf olan emri ve nehyi yaratma takdiri, hikmet ise ilminin kemâlini tazammum etmesidir. Hikmet sahibi (hakîm) güzel olanı emreder çirkin olanı nehyeder. Yaptığı iş isabetlidir. Bütün bu mükemmel vasıflar sadece Allah'ta bulunmaktadır.[53]

Seyyid Şerif Cürcânî, (ö.816/413) hikmeti şu şekilde tarif etmiştir: "İnsanın, kudretinin yettiği kadarıyla eşyayı, varlıkta mahiyeti neyse o olarak bilmeyi, bu manada hakikatin bilgisine ulaşmayı arzulayan bir ilimdir." O'na göre hikmet; ilimle birlikte olan amel, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz kelimelerden ayıklanmış makül sözdür.[54] Daha sonra hikmeti "Maddeden mücerred eşyanın bilgisini araştıran ilim, eşyanın hakikatinin bilgisi, şeriat ve tarikat ilimleri, zâhir ulemânın vâkıf olamayacağı hakikatin sırları" diye tasniflendirme yapmaktadır.[55] Cürcânî'nin hikmet için yapmış olduğu diğer bir tarif: İnsanın tâkâti ölçüsünde eşyanın hakikatlerini araştırmasıdır. Nazarî bir ilim olup âlet ilmi değildir. İfrat olan cerbeze ile tefrit olan belâdet arasında orta yolu bulan aklî kuvvedir. Her insan, gücü nispetinde hakka uygun sözde bulunma ve hatadan korunmada gücü nispetinde istifade etmektedir.[56] Cürcânî'nin hikmeti aklî bir kuvve yani bir yönüyle bilgi edinmeye yarayan bir güç olarak nitelendirdiği görülmektedir. Müşahede edildiği üzere anlama, fark etme, kavrayış, mutedil olma hikmet ilminin olmazsa olmaz vasıfları arasında sayılmaktadır.

---

[52] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l- İ'tikâd*, çev. ve nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 141.
[53] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-Tefsîr,* nşr. Yusrî es Seyyid Muhammed (Riyad: Dâru İbni'l Cevzi, 1993), 1/463.
[54] Seyyid Şerif Ali Muhammed el- Cürcânî, "hkm", *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Kahire: Mektebetü'l- Vehbe, 1866), 123.
[55] Cürcânî, "hkm", 63.
[56] Cürcânî, "hkm", 63, 64.

Kâtip Çelebi'de (ö.1066/1656) hikmet, "mevzuun nedenlerini, hakikâtlerini, insan gücünün erişebildiği kadar, haddizatında oldukları gibi arama ilmidir."[57] Kâtip Çelebi hikmetin bir arayış biçimi olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Miskeveyh'e göre parlak bir zekâ, güçlü bir hafıza, sıhhatli bir düşünme, süratli ve kuvvetli bir anlayış, zihin açıklığı pek kolay öğrenme hikmetin muhtevasını teşkil eden başlıca unsurlardır.[58] Gazzâlî'ye göre, güzel tedbir, işte zeka parlaklığı, isabetli tahmin hikmetin ana unsurlarını teşkil etmektedir.[59] Fahreddin er-Razî'ye (ö.1149/1210) göre hikmet, söz ve fiilde isabet etmektir. Bundan dolayı bu iki özelliği kendisinde bulunduran insana hakîm denilmektedir. Hikmet, sanki cehâlet ve hatadan uzak tutan şey demektir. Hikmetin meydana gelmesi, isabet etmekle, her şeyi yerli yerine koymakla olmaktadır."[60] Seyyid Kutub (ö.1906/1966) ise, hikmeti itidâl olarak kabul etmiş; çünkü itidâl sayesinde ifrat ve tefritten uzak durulur ve bu sayede taşkınlık oluşmaz. Hikmet sahibi kimse nûrânî ferâset sayesinde söz ve fiillerinde isabetli olur ve doğruya yönelir. Dolayısıyla hikmette pek çok hayır ve fayda gizlidir.[61]

Elmalılı Hamdi Yazır, (1878/1942) hikmete şu anlamları yüklemiştir: "Hikmet, sözde ve fiilde doğruluktur. Hem bilmek hem de bildiği ile amel etmektir. İlim ve fıkıhtır. Varlıkların özünü keşfetmektir. Allah'ın emirlerini anlamak, varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymaktır. Güzel ve doğru işlere yönelmektir. İnsanın gücü yettiği kadarıyla yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır ki bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulümden, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan bertaraf etmekle mümkün olur. Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktır. Dinin emirlerini düşünmek ve ona uymak, Allah'a itaat, fıkıh din ve ameldir."[62] Elmalı'nın tanımına baktığımız zaman hemen hemen bütün tanımların içeriğini ihtiva ettiğini görmekteyiz. Bu tanımı faydalı amele götüren bilgi, bilgiye dayalı faydalı amel, ilimde ve amelde uyumluluk şeklinde özetleyebilmemiz mümkündür.

[57] "Hikmet", *İslam Ansiklopedisi,* Kollektif, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 5/ 481.
[58] İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l- Ahlâk*, 15.
[59] Gazzâlî, *Mizanu'-Amel* (Mısır: Dâru'l-Hikme, 1406/1986), 274.
[60] Fahruddin Muhammed b.Umer er- Razî, *Tefsir-i Kebir*, çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2007), 555- 700.
[61] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984), 3/ 57.
[62] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1968), 2/ 915-932.

Son dönem müfessirlerinden Mevdûdî, neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamaya yarayan bilgiyi hikmet olarak yorumlamıştır.[63] İslâm filozoflarının çoğunluğuna göre hikmet, İslâm ahlakındaki dört ana faziletten birisi olarak kabul edilmiştir. Bu erdemler; hikmet, cesaret, iffet ve adâlet olarak sıralanmaktadır.[64] Hikmet, İslâm ahlakının dört temel erdeminden biri olduğuna göre bu kavramın Kur'an ve felsefe arasında ne kadar bağlayıcı pozisyonda olduğu görülmektedir. Felsefe ve Kur'an arasındaki bu münasebetin farkında olan İbn Sîna da hikmeti, "Eşyanın tasavvuru, teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki ile insan nefsinin kemâle ermesidir şeklinde tanımlamıştır."[65]

Kelâmcılar, hikmeti Allah'ın ilminde ve fiillerinde eşsiz mükemmelliğinin gereği olarak, Allah'ın her yaptığının bir gâyeye matûf yapması, sağlam ve mükemmel yapma gücüne sahip olması, şeklinde tanımlamıştır. Böylece Allah, her türlü gâyesizlikten ve abes fiilden berîdir. Gâyesiz ve abes fiil Allah için düşünülemez. Çünkü bu durum, Allah'ın her şeyi bilme ve her şeye gücü yetebilme sıfatlarına aykırı olabileceği gibi ilahlık sıfatına da aykırı görülmektedir. Dolayısıyla Allah, fiillerinde mutlak tasarruf sahibi ve yaptıklarından sorgulanamaz.[66] Buradan kelâmcıların Allah'ın hakîm ve fiillerinde hikmetli, amaçlı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. İlminde, fiillerinde eşsiz ve mükemmel olan Allah, aynı zamanda da adâlet sahibidir.

Yeni ilm-i kelâmın önemli şahsiyetlerden olan Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Reşîd Rızâ, hikmete aklî şekilde yaklaşmış ve şöyle bir tanım yapmıştır: "İnsan nefsinde gerçekleşen ilâhî ilham ile şeytanî vesveselerin arasını ayırt edilmesidir."[67] Çağdaş müfessirlerden olan Reşîd Rızâ, hikmete şöyle bir tanım daha getirmiştir: Ona göre hikmet, "insan iradesini hayrın ifadesi olan faydalı amele sevkeden doğru bilgidir."[68] Bu tanımlarda hikmetin teorik, pratik hem de hayata dönük uygulama yönü görülmektedir. Bunun somut yansıması Muhammed Abduh'un hikmete bakış açısında daha barizdir. O, ahlaki davranışların belirlenip yönlendirilmesinde hiçbir etkinliği

[63] Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/185.
[64] Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 37.
[65] Ö. Faruk Altıparmak, "Hikmet Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2003), 89.
[66] Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 15.
[67] Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* çev. Ali Rıza Temel ve Mehmet Erdoğan (İstanbul, Ekin Yayınları, 2012), 3/75.
[68] Kutluer, "Hikmet",17/503.

olmayan ve teorik tartışmalarda ortaya çıkan bir tasavvur ve hayaller kapsamındaki bilgileri hikmet kapsamına almamıştır. Konuya aklî ölçütlerle yaklaşan Abduh, böylece hikmeti somutlaştırma ve fonksiyonel hale getirme yolunu tercih etmiştir.

Yine yeni ilm-i kelamcılardan olan Abdüllatif Harpûtî'ye (ö.1842/1916) göre İslam dini hikmet binası üzerine inşa edilmiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'deki hikmet ile ilgili ayetler bunun apaçık bir delîlidir. Kimi İslâm âlimlerince hikmet, Kur'an'a şerh kılınmış, bundan elde edilen hakikatler ile kelâm ehli Kur'an'ın sırlarını açıklamıştır. Harputî, zamanla hikmetin ihmal edildiğinin işaretleri vermiştir. Ona göre,

> *"Hikmetin dinin kaynağı olduğu hakikati unutulmuş, hikmet ile din arasında bir bîganelik girmiş, bu bîganeliğin din ve dünyada maddi ve manevi büyük zararları görülmüş, dünyaca düçar olduğumuz fakir ve zaruretten başka dince de gençlerimizin ve avamımızın akide-i diniyesini de hayretler, dalâletler tahaddüs etmeye başlamış, din âlimlerinin ekserisi hikmet hakikatlerinden gafil olmuş ve hikmet şinaslardan pek çokları da şeriatın sırlarına cahil bulunduğu cihetle, aralarında çözümü müşkül bir kör kavga meydana gelmiştir."*[69]

Harpûtî, hikmeti şeriatın bir sırrı olarak nitelendirmiştir. Diğer taraftan da hikmet ile din arasında husûsi bir bağın olduğunu vurgulamıştır. Bu bağın kopmasının dine yabancılaşma ile kendini göstereceğini savunarak hikmetin önemine vurgu yapmıştır.

Yeni ilm-i kelamcılardan İsmail Hakkı İzmirli, (ö.1868/1946) ilahi fiillerin hikmetten uzak olmadığını savunmuştur. Bilakis kâinatın sebepsiz, gayesiz ve hikmetsiz yaratıldığını kabul etmenin dinin emir ve yasaklarının manasızlığına hükmetmek olduğunu iddia etmiştir. O, ilahi fiillerde hikmetin varlığını kabul etmekle birlikte zaten Allah'ın fiillerinde abes durum olmadığı düşüncesini savunmaktadır.[70] İzmirli'nin hikmet ve maslahatlara önem verdiğine eserlerinde de şahit olmaktayız. Kâinâtın yaratılmasında, anlamlandırılmasında ve dinî hükümlerdeki emir ve nehiylerin önemini kavrama ve anlamlandırmada hikmet kavramına hususi bir yer verdiğini düşünmekteyiz.

Buraya kadar gelinen bilgilerden hareketle İslam âlimlerinin hikmetin manasını verirken Kur'an'da geçen anlama ittiba ettikleri; hikmeti ahlakla, amelle ve davranışlarla ilişkilendirdiklerine tanık olmaktayız. Aynı zamanda Kur'an'ın akla vurgu yapan, aklı işlevsel hale getiren ayetleri ile insanın anlam arayışı olan hikmet, bir köprü görevi

[69] Abdüllatif Harputî, *Tenkîhu'l kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 20; Bayram Ali Çetinkaya, "Din ve Felsefe", *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din Sempozyumu* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2014), 3/331.

[70] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 375.

üstlenmiştir. Hikmet, ilahi yaratıcı, insan, âlem arasında çok yönlü bir hâkikati de vurgulamaktadır. Yunus Emre'nin (1241?/1321?) dediği gibi "Yaratılmışı severiz, yaratandan ötürü" veciz sözü bu manaya işaret etmektedir. Burada Yunus Emre'nin hikmeti kendi dilinden anlamlandırdığı görülmektedir. Hikmet, birçok hayrı ve güzellikleri içerisinde barındıran zengin bir terim olmasının yanı sıra insanın bilgi edinmesini, aklını kullanmasını, zihinsel olarak yoğunlaşmasını, meselenin arka planını kavramasını, hatırlayıp öğüt almasını ve bütün bunları özümlemesini formülize eden bir unsurdur. Yaratılışının gereği bir hakikât arayışı içerisinde olan insanoğlunun bunu anlamlandırmasında, benliğine ve davranışlarına yön tayin etmesinde, doğruya isabette çok önemli bir kılavuzdur. Böylece Kur'an'ın hikmet anlayışı ekseninde konumlanan insan modeli, akıllı davranışlar ortaya koyan, sorgulayan, araştıran, mantıklı ve rasyonel değerlendirmeler yapan ve bunları temellendiren içselleştiren bir varlık mesabesindedir. Cehâletin kötülüğünü ve zararlarını apaçık gözler önüne seren Kur'an, hikmeti ilmî, teorik ve pratik yönüyle desteklemiştir. Yeri gelmişken Gazzâlî'nin cehaletin kötülüğü hakkında söylediği şu veciz sözü zikredelim: "Akıllı düşman, cahil dosttan daha iyidir."[71] Gazzâlî bu sözleri ile düşünceden yoksun olan câhilin kötü eylemlerini bertaraf etme noktasında aklını fonksiyonel olarak kullanan ve hikmete kapı aralayan insanı övmüştür.

Kur'an'da mev'ıza, anlama, bilgi ve aklî istidlaller, Kur'an'ın tefsiri, sünnet ve peygamberlik manalarını ihtiva eden hikmet kavramı, bilgi temelinde hem akla hem de kalbe hitap etmektedir. Bu hitabın temel hedefi, insanı biçimlendirmektir. İnsanın biçimlenmesi ise bilgiyi ve bilgeliği istemek ve sevmekle olmaktadır. İnsanın doğru bilgiye ulaşması ancak ve ancak aklını doğru ve isabetli kullanılması yoluyla gerçekleşebilmektedir. Çünkü Kur'an, insan aklının en ileri seviyede etkinleşmesini hedeflemektedir. Böylece insanın kendisini hem eşyayı hem de olay ve olguları doğru anlamasını ve doğru değerlendirmesini sağlamak maksadıyla gelmiştir.[72] İnsanın kalben ve aklen istikâmet üzere olması ancak aklını hikmet ışığıyla yönlendirmesiyle olmaktadır. İşte bu istikâmet, aklın doğru sağlamaları ile insanın kendini, kâinatı, olguları ve olayları kavrayıp anlamlandırması eylemidir.

Kur'an'ın inançla, ibadetle, ahlakla, muamelatla ilgili ana konulara temas ettiği bilinmektedir. Bu temas edilen konular ve kavramlar Kur'an ile anlam kazanmaktadır.

[71] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya- H. Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 7.
[72] Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 32.

İşte Kur'an'ın üzerinde hassasiyetle durduğu ve birçok kavramla ilişkilendirdiği hikmet söz konusu bu konular arasında yer almaktadır. Böylece Kur'an'ın kendisine birçok anlamlar yüklediği hikmetin sözlük ve terim anlamlarından örnekler vererek konuyu açıklamaya çalıştık. Hikmet kavramının sadece teorik ve nazari bir yönünün olmadığını aynı zamanda pratik ve amelî yani hayata dokunan bir yönün olduğuna tanıklık etmekteyiz. Kur'an'da hikmet ve hakîm kavramlarının Allah'ın ve Kur'an'ın sıfatı olarak kullanılmasının yanında insana da kendisinde hayır ve iyilik bulunduğunda faydalı ve hayırlı işler yaptığında o kimseye de hikmet sıfatının verildiği görülmektedir. Peygamberlere verilen bu yüce bilginin inananlar ve insanlık tarihi açısından ne kadar önemli olduğu ortadadır. İzlerini medeniyetlerin köklerinde bulduğumuz bu bilgi hazinesi aklî, ahlakî, pratik anlayış, kavrayış ve idrakte her zaman var olmaya devam edecek bir hakikat arayışıdır.

Tabiatı gereği dünyayı anlamlandırma gayreti içinde olan insanoğlu, kendi fiillerindeki niçinleri, sebepleri, amaçları sorgulamış ve kâinata da her zaman meraklı gözlerle bakmıştır. İşte bu sebeple bazı şeyleri anlamlandırma, öğrenme, bilme ruhuyla ilahi varlık-tabiat ve olaylar arasındaki ilişkiyi keşif peşinde olmuştur.

Anlam arayışı çabasında olan insan, rüzgâr önünde amaçsız bir şekilde uçan basit bir tüy müdür? Yoksa Allah'ın halifelik pozisyonunda yarattığı, yeryüzünü imarla görevlendirdiği, ilahi isimleri öğrettiği ve kendi yaptığı fiillerden sorumlu tutulduğu ceza ve mükâfatın karşılığını göreceği akıllı, iradeli kudretli bir varlık mıdır? Bu mükemmel kâinat ve içindekiler niçin ve ne amaçla var edilmiştir? İşte hakikat arayışında olan akıl ve kalp sahibi insan, bunları anlamlandırmak, Alak sûresindeki emir üzere âlemi okumak ve bunların ardındaki ilahi hikmetleri görme arzusunda olmuştur.

İnsanoğlunu ve insanoğlunun içinde yaşadığı âlemi, canlı cansız herşeyi yaratan ilim ve kudret sıfatlarına haiz olan yüce Allah hikmet sahibidir. O, hem kâinatı hem de içindekileri birtakım gâye ve maksatlarla ilişkilendirmiştir. Çünkü hikmette maksat ve gâye vazgeçilmez unsurdur. Bir işin hikmet çerçevesinde yapılması gâye gözetilerek yapıldığına dair önemli bir işarettir.

Allah, kitab-ı kâinat dediğimiz âlemi, belli bir takım illetlere, maksatlara ve hikmetlere binaen en mükemmel şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı ve içindeki hükümleri de belli maksatlarla ve sayısız hikmetlerle vücûda getirmiştir. Yüce Kitapta maksatsız ve hikmetsiz bir şey bulunmadığı gibi kâinat kitabında da maksatsız ve

hikmetsiz bir şey yoktur. Bu bakımdan ikisi arasında tam bir ahenk ve uyum vardır. Yüce yaratıcının hikmet ve illetler ile dolu olan maddi âlemde yaşayan insana hitap ederken bu hikmet ve maksatları dikkate almaması mümkün değildir. Çünkü hilkâtin hikmete ve gâyeye matûf olduğu gibi tam tersi durumun yani şeriatın da hikmetsiz ve gâyesiz olması düşünülememektedir.[73] Bu manada hikmet, kâinatta ve dinî hükümlerde sır perdelerini aralayan bir hakikat arayışıdır. İdrak etme gücüne sahip olan insan, hükümlerin niçin vaz' edildiğini aklıyla kavrama görevini üstlenmekte ve makûl düzlemde bunları anlamlandırmaktadır. Bu sayede anlayan, kavrayan, anlamlandıran, sorgulayan ve bunları tahkîk boyutuna geçiren bir insan modeli ortaya çıkmaktadır.

Hükümlerin konuluş amacı, kulun yararına olan bir şeyi gerçekleştirmek içindir. Bilindiği üzere İslâm fıkhında beş şeyin korunması esastır. Bunlar: Can, mal, namus, din ve akıldır. Böylece bir taraftan hüküm koyucunun temel maksadı gerçekleşmekte, diğer taraftan da kişi de menfaat elde etmektedir.[74] Râzî, hükümlerin sonucunda kulun menfaat elde etmesini Mu'tezile'nin vacip, Ehl-i Sünnet'in ise lütuf olarak değerlendirdiğini iddia etmektedir.[75]

1.2.2. Hikmet Çeşitleri

1.2.2.1. Hikmeti Teşrî

İslâm âlimlerinden bazıları hikmeti, "teşri" ve "tekvin" şeklinde ayırarak değerlendirmişlerdir. Yeni ilm-i kelamcılardan İsmail Hakkı İzmirli bu ayrımı yapanlar arasında yer almaktadır. Teşrî kelimesi "şera'a" kökünden türemiş tef'il kalıbında mastar olup yasa ve kanun koymak, yolu açmak, meşru etmek gibi anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise teşrî, insanın dünya ve ahirette mutlu olmasını sağlayacak en güzel hükümlerin kâinatın yaratıcısı olan Allah tarafından Rasulûllah (s.a.v.) aracılığı ile belirlenip düzenlenmesi anlamındadır. Tamlama olarak "hikmet-i teşrî", her hukuki hükmün konuluşunda, asıl itibariyle adâlet ve maslahatlar temeline dayalı olarak amaçlanan hedefler ve gâyelerdir. Bu yüzden İslâm hukukuna göre adâlet ve hakîki maslahatların dışında amaçlanan hiçbir hedef ve gâye yoktur.[76]

---

[73] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 15.
[74] İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar,1998), 17/508.
[75] Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-fıkıh*, thk. Cabir el- Alvânî (Beyrut: 1992), 5/288.
[76] Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gâye Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 28.

Hikmet-i teşrî', "hükümlerin konulmasında gözetilen şer'i maksatları ortaya koyma ve nasların yorumunda bu maksatların gerçekleşip gerçekleşmediğine dikkat etme, yorumda ve ulaşılan sonuçları test etmede umûmât-ı Kur'an ve sünneti kıstas olarak kullanma, küllî bir yaklaşımla meseleleri değerlendirme gibi konuları ele alan bir ilim dalıdır."[77] Hikmet-i teşrî', bu yönüyle dindeki emir ve yasakların nedenlerini, amaçlarını anlamaya yönelik bir gâye taşımaktadır. Bu ilmin şeriatı makûl boyutta anlamlandırıp muallaklığı ortadan kaldıran rolü bulunmaktadır. Çünkü niçinler karşısında niçin öyle olduğu veya niçin öyle olmadığı hususunda geçerli ve haklı dayanağa bir zemin teşkil etmektedir. Kısacası İslâm hukukuna yansıyan hikmet-i teşrî' ilmi hükümleri temellendirme ve delillendirme noktasında önem arz etmektedir.

Dini hükümlerin niçin vaz edildiğine, Allah açısından bakıldığında "makâsıdu'ş-şeria", insanlar açısından bakıldığında "maslahat", her ikisi açısından bakıldığında ise bu ilim karşımıza çıkmaktadır. İslâm âlimleri içerisinde "hikmetü''t-teşrî" ilmi son derece önemlidir. Şeriatın hikmetlerini bilmeyi sağlayan "İlmu ma'rifeti hikemi'ş-şer" ilmi adıyla furû-ı fıkıh ilminin alt bölümlerinden biri olarak ilimler tasnifinde de yerini almıştır. Zira İzmirli'nin ifadesi üzere ilâhi tekliflerin hikmeti ancak bu ilim ile bilinmektedir. Bu ilim sayesinde hükümlerin güzellikleri ve sebepleri, emir ve nehiylerin, mükâfât ve cezaların sebepleri, meşruiyet yönleri öğrenilmektedir. Ayrıca bu ilimle tâat erbabı basiret üzere amel etmektedir.[78]

Hikmet-i teşri ilmine çok ehemmiyet veren İzmirli, bu önemi şu şekilde tekrar yineleyerek yansıtmaktadır: Teşri ilmi, ilâhî teklifin hikmetlerini, mükâfatın, cezanın emirlerin ve nehiylerin sebeplerini bilmeyi sağlamaktadır. Hikmetle zihinler her daim aktif kalır, kalplerdeki düğümler izale olur ve böylece şek ve vesveseler yok olur. Çünkü emredilen ve yasaklanan bir fiildeki maslahatlar ve menfaatler gün yüzüne çıktığında kulun kalbindeki sıkıntılar giderilmekte ve iç huzuru ile ibadetlerini yerine getirmektedir. Aynı zamanda teşri hikmet sayesinde akıl ile vahyin uyumu ortaya çıkmaktadır. Zira bazıları naklî bilgilerin akılla örtüşmediği vehmine kapılmaktadır. Hikmet-i teşri ilmi, akıl ve nakil aralarındaki mükemmel uyumu çok bariz izhar etmektedir. Bu ilim sayesinde emir ve nehiylerin hikmeti, sırları, içyüzü gün yüzüne çıktığında mümin kişi mesrûr, inkâr

[77] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 197.
[78] İsmail Hakkı İzmirli, Muhassal, haz. Refik Ergin (İstanbul:Ötüken Neşriyat, 2014),74; İsmail Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşrî*, (İstanbul: y.y.,1328),3; Çetinkaya, "Din ve Felsefe", 221.

eden kişi ise hayran olmaktadır."[79] Akıl ve nakil arasındaki uyumu sağlamada köprü vazifesi gören hikmet, dinî hükümlerin anlamlandırılmasına ve insanda iç huzurun gelişmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla hikmet bu yönüyle de insan psikolojisini sarıp sarmalayan, insanın yüreğini rahatlatıp kaygılarına son veren vazifeyi de üstlenmektedir.

İslâm âlimleri, "*Dikkat edin, yaratma da, yarattıklarını koyduğu kanunlara göre yönetme de O'na aittir. Ne yücedir, âlem âlemlerin Rabbi olan Allah!"* (A'râf 7/54) ayetini delil getirerek Allah'ın hem tekvîn yani yaratma hem de teşrî' yani dinî hüküm ve emir koyma yetkisinden bahsetmişlerdir. Buna binaen dinî hükümlerin hikmetleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tekvindeki hikmet, daha çok kelâmcılar tarafından konu alınırken, teşri'deki hikmet, fıkıh ve fıkıh usulü âlimleri tarafından ele alınmıştır.[80] İslâm âlimleri, Kur'an'daki ilgili ayetlerden hareketle hikmeti fıkıh, fıkıhı da hikmet olarak tanımlamışlardır. Örneğin şunun hikmeti veya sırrı yerine fıkhı şudur ifadelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Fıkıh ve hikmetin her biri, bütün çeşit ve sebepleri ile dakik ilmi ve faydalı ameli barındırmaktadır. Bakara suresinde Allah'ın ilâhi bilgiyi pratik hayata yansıtma ve isabetli hüküm verme yeteneği olan hikmeti dilediğine yahut hak edene verdiği belirtilmektedir. *Hikmet kime verilmişse, gerçekten ona pek çok iyilik bağışlanmış demektir"*[81] ayeti bu görüşü destekler mahiyette değerlendirilebilir.

Hikmeti, "teşri" ve "tekvin" olarak tasnif yapan İzmirli; *"Haberiniz olsun ki O'nun yaratması da vardır buyurması da vardır"*[82] ayeti gereğince "Hikmet sahibi Yüce Allah'ın bir yaratması, yani fiil ve tekvini; bir de emri, yani dini ve şeriatı vardır yorumunu yapmaktadır. Böylece yaratma ve fiilindeki hikmete tekvin hikmeti; din ve şeriattaki hikmet'e teşri' hikmet denilmektedir. Dolayısıyla Cenabı Hakk'ın iki tür irade ve kanunu olduğu gibi iki türlü de hikmeti vardır."[83] İzmirli açısından ilahi tekliflerin sebebi hikmeti ancak bu ilimle bilinmektedir. Dinin hükümlerinin güzellikleri ve sebepleri, emir ve nehiylerin, mükâfat ve cezaların nedenleri, meşruiyet yönleri ancak bu ilimle öğrenilmektedir. İzmirli'ye göre bu ilim sayesinde ibadet erbabı basiret ve feraset üzere fiil yapar, apaçık mucizeler tezahür eder, zihinler dinçleşir, düğümler çözülür, şüpheler izale olur, akıl ve vahyin birbirine uygunluğu ortaya çıkar, mümin mutlu, kâfir ise meftûn olur, inkârcıların fitne fesat tohumları yok edilir ve dinsizlerin dayanakları tarumar

[79] İzmirli, *Hikmet-i Teşri' veya Mehâsin-i Şerâyi,* 1216.
[80] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 17-18.
[81] el-Bakara 2/ 269
[82] el-Araf 7/54.
[83] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 379.

olur."[84] İşte ona göre, bu sebeplerden dolayı kâinatta mevcut olan sınırsız ve saymakla bitmeyen hikmetlerin bir benzerinin de dini hükümlerde, emredilen ve yasaklananlarda, tavsiye ve telkinlerde bulunduğuna inanmak icap etmektedir. Zira "Hikmet-i Teşrî" denilen ilmin hedefi de zaten budur.[85]

Taat ve ahlakla ilgili hükümlerin hikmetleri üzerinde duran sûfîler de bu konuya fazlasıyla önem vermiş ve aynı zamanda hikmet yerine "sır" kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.[86] Muhammed İkbâl, (1877-1938) vefatından yaklaşık yarım saat önce okuduğu son rubaisinde:

"Surû-i refte bâz âyed ki nâyed?

Nesimî ez Hicâz âyed ki nâyed?

Ser âmed rûzîgîgâr-i în fakiri

Diğer dânâ-i râz âyed ki nâyed?"[87]

(Gelip giden nağmeler geri gelir mi gelmez mi?

Hicaz semtinden tatlı bir rüzgâr eser mi, esmez mi?

Bu fakirin devri sona erdi

Bir daha bu âleme sırra vâkıf insan gelir mi, gelmez mi?)

Muhammed İkbal'in ağzından dökülen bu rubailer belki de âlemin hikmetine sûfîlerin tabirince sırrına vâkıf olduğunun bir işaretidir.

Ünlü bilim adamı Einstein, (ö.1880/1952) hikmet ve sır konusunda şu görüşlerini paylaşmış ve insanın her şeyi tam manasıyla aklıyla açıklayamamasının sebebini şöyle izah etmiştir: "Bazı meselelerin içinden çıkamayışımızın sebebi, o meselelerin çözülemezliğinden değildir. Bilakis insan olarak sınırlı kabiliyette oluşumuzdandır." Zaten Einstein'ın "Allah'ın her işine akıl ermez fakat her işinde de bir hayır vardır." meşhur sözünde bu mana saklıdır. Einstein maksadını biraz daha açıklamak için şöyle devam etmiştir. "Kâinatta bazı bilinmeyen meçhuller ve sırlar vardır. Lâkin bu sırlar

[84] Abdullah Kahraman, "Darülfünun Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşrîi ve Bir Metin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 345.
[85] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 18.
[86] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 20.
[87] Muhammed İkbâl, *Hicaz Armağanı*, çev.Ahmet Metin Şahin (İstanbul:Repar Dijital Matbaası, 2006), 12.

hiçbir hile gâyesi ile yaratılmamıştır. Ona göre tüm bunlar Yaradanın azâmetindendir."[88] O, bu düşüncesi ile insanın sınırlı donanıma sahip olmasından her şeyi aklıyla idrak edemeyeceğinden bahsetmek istemiştir. Daha sonrasında bunlar arasında insanın hikmetini anlayamadığı ve bilgisine vâkıf olamadığı hususlara sır adını vererek konuya farklı bir açılım getirmiştir.

Bu bilgilerden hareketle evrende şahit olunan mikrodan makroya mükemmel işleyiş ve ahenkli düzendeki asıl gâye insanı ilim, kudret ve irade sahibi yaratıcıya ulaştırmaktır. Yaratan, yaşatan, idare eden ve hükümler koyan Yüce Allah kâinata ve yaratılanlara hikmeti kodlamıştır. İnsana düşen görev, bu hikmetlere ibret nazarı ile bakması ve nice yüce hikmetlere ulaşabilmesidir. Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasakların esbabını, dini hükümlerin gâyelerini araştırmak hikmeti teşrî'yi anlamak açısından son derece önemlidir. Çünkü sebepler ve gâyeler anlaşılmadan maksat hâsıl olmaz. İtikadî, amelî ve ahlakî hükümler hikmetle, maslahatla ve illetle bağlantılıdır. Bunlardan yoksun olması ilahi emirlerin amaçsız olması anlamına gelir ki bu durum Allah için düşünülemez. İşte dindeki hükümlerin niçinlerini akılla kavrayıp anlamlandırmak insan içinson derece önemli bir görevdir. Bu öneme dikkat çeken İzmirli'ye göre, hikmeti teşri "hükümlerin ne sebebe binaen vaz edildiğini akılla idrak etmek için yahut bir nevi onların nasıl ve niçinliğinin sorgulanması olduğundan "hükümlerin felsefesi" mesabesinde değerlendirilmektedir."[89] Kur'an'ın bizzat kullandığı hikmet kavramının önemi haizdir. Bu kavrama özel bir hususiyet verilmiştir. Böylece hikmet kavramını teknik perspektiften alarak hükümlerin teşri' kılınmasındaki mana teşri hikmetle sağlanmıştır.

1.2.2.2. Hikmeti Tekvin

Allah'ın bir "halk"ı, bir de "emr"i vardır. *"Halk da Emr de O'nundur. Âlemlerin Rabbi ne mübarektir."*[90] Ayeti buna delil olarak gösterilmektedir. Burada halktan maksat Allah'ın tekvini yani yaratılış ve tüm yarattıklarıdır. Emir'den maksat da şeriat ve dindir. Allah'ın halkla ilgili iradesine "tekvinî irade" emir ile ilgili iradesine de "teşrîi irade" adı verilmektedir. İlkinde irade murâdın var olmasını zarûri kıldığı halde ikincisinde zarûri kılmamaktadır. Allah'ın halkında da emrinde de illetler ve hikmetler mevcuttur. Allah'ın

[88] Ashley Montagu, "Einstein ile Sohbet", *İnsan ve Kâinat Dergisi,* 2 (1985), 38.
[89] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 3.
[90] el-A'raf 7/54.

fiil ve halkıyla alakalı birçok illet ve sebeplere "Hikmet-i Tekvin" din ve emirleri ile alakalı illetlere "Hikmet-i Teşriî" adı verilmektedir. Aklî, tecrübî ve müspet ilimlerin muhtevası tekvindeki illetleri, sebepleri ve hikmetleri konu almaktadır. Din, ibadet, ubudiyet edep, ahlak ve terbiye gibi hususların konusu ise Emir'deki hikmetler kapsamında ele alınmaktadır.[91]

Buradan anlaşıldığı üzere "Halk", tekvinin karşılığı, "Emir" ise şeriatın karşılığıdır. Allah'ın hem tekvini hem de teşrii iradesi bulunmaktadır. Hikmet-i Tekvin, Allah'ın fiillerine tekâbül ettiği gibi O'nun yaratmasıyla bağlantılı illet ve sebepleri içermektedir. Âlemde yaratılanlar birbiriyle son derece uyumlu ve aynı zamanda bağlantılıdır. Her şey bir maksat üzere ve mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Allah'ın halk ettiği hiçbir şeyde abeslik bulunmamaktadır. Hilkât gâyesiz, şeriatta hikmetsiz olamaz. Hikmet bir nevi kâinatın kullanma kılavuzudur. İnsanın bazı şeyleri anlamlandırma çabası ve hakikâte ulaşmada sarfettiği gayretler hikmet kavramının insan hayatında yer almasını sağlamıştır.

İslâm'da tekvindeki hikmet kelâmcıların, teşrî'deki hikmet ise fıkıh ve usul-ü fıkıh âlimlerinin konusu olmuştur. Kelâmcılar hikmeti genellikle iki manada kullanmışlardır. Allah'ın yaratmada güttüğü gâye birinci kullanımı ihtiva etmektedir. Diğeri ise yaratılmışların durumu ile yakından ilgili olmakla birlikte bir yönüyle şer meselesinde gündeme gelen ilâhi âdalet ve inayeti ihtiva etmektedir. Allah'ın yaratmasındaki gâyesi O'nun varlığının ispatında kullanılan gâye deliline temel teşkil etmektedir. İlâhi adâlet ve inâyet, şer problemi, ilahi irade, ilahi kudret, kaza ve kader konuları hikmet kapsamında değerlendirilmektedir.[92] Uludağ'a göre tasavvuf ve ahlakçılar, hem tekvin hem de teşrî hikmetle meşgul olmuşlardır. Özellikle ibadet ve ahlak alanına dair hükümlerin hikmetlerini teferruatla incelemişler ve konuyla ilgili bir takım eserler yazmışlardır.[93]

Hikmetin Kur'ânî bir kavram olması hem İslâm hukukçularının hem hadisçilerin hem de kelamcıların konuyu ele almasında etkin rol oynamıştır. Bunun yanında her ilim dalı meseleyi kendi perspektiflerinden incelemişler ve düşünsel argümanlarıyla konuyu yorumlamışlardır.

---

[91] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 17.
[92] Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşaf-ı ıstılahâti'l-ulûm*, thk. Ali Tahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/32.
[93] Uludağ*, İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 18.

İbnü'l- Kayyim, sünnetullah denilen tabiat ilimlerini nazarî hikmet kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre, tefekkür ve muhakeme kanalı ile akıl sahipleri için marifetullaha yol açan unsur hikmettir. Çünkü kâinat, akıl sahipleri için bir kitaptır. Öyle bir kitaptır ki eşyanın hakikatini araştıran insanı Allah'ın Hakîm ismine davet etmektedir. Allah, Hakîm Kur'an, O'nun indinden gelen "indirilmiş hikmet", âlem ise Allah tarafından var edilen yaratılmış bir hikmettir. Teşri hikmetin gâyesi de budur. Amelî hikmet ise insanın kendisine, diğer insanlara ve insanlığa faydalı olan fiillerinin bütününü kapsamaktadır. Hikmet'in başlangıcı varlıkta tefekkür, ortası yaratılış gayesine uygun hareket ve sonucu ebedî mutluluktur. Amelî hikmet üç derecede mütaala edilmektedir. Birincisi, her şeye adâletle hakkını vermek, taşkınlık yapıp haddi aşmamak, vaktinden önce yer almamak ve vaktinden sonraya ertelememektir. İkincisi Allah'ın verdiği sözlerdeki harikuladeliği ve hikmeti müşâhede etmek, hikmetindeki adâleti bilmek, kullarına yapmış olduğu lütuf ve ihsanını düşünmektir. Üçüncüsü de insanın akıl yürütmede basirete, irşâtta hakikâte ulaşması ve görüşünde isabet etmesidir.[94]

Sonuç olarak hikmet farklı kısımlardan oluşmuş olsa da bunlar birbirlerini tamamlamakta ve birbirleriyle anlam olarak örtüşmektedir. Hikmet mükemmelliğin bir diğer adıdır. Bu mükemmellik yaratılışla başlayıp yaratılanlar ve bunlar arasındaki ilişki boyutunda kendine yer bulmaktadır. Kimi zaman bunun adına kusursuzluk, kimi zaman itidâl, kimi zaman harikulade isimlendirmelerini yapmaktayız.

Buraya kadar verilen bilgiler neticesinde hikmet kavramının birçok manalar içerdiği görülmektedir. Bunlar arasında tekvin-i hikmeti, teşri' hikmeti, nazarî hikmeti, amelî hikmeti sayabiliriz. Bu kavramsal farklılaşmalar hikmetin farklı farklı açılardan ele alınmasını sağlamıştır. Fakat diğer taraftan bu kavrama geniş perspektif kazandırmıştır. Nazarî hikmet, hikmetin ilmi boyutunu konu almıştır. Bu sayede varlığın müphem yönlerini aydınlatma ve bunu yaparken de emirlerdeki sebepleri irdeleme amacındadır. Amelî hikmet ise zaten nazarî hikmetin görünür halidir. Kimi zaman gözle görünür kimi zaman ise insanın sınırlarını aşıp onun kavrayamadığı sırları ihtiva etmektedir.

Allah'ın fiil ve yaratmasıyla ilgili illetler, hikmeti tekvin kapsamında değerlendirilmektedir. Kâinatta bilinen, bilinmeyen, şahit olunan veya olunmayan kimi zamanda aklın sınırlarını zorlayan hikmetlerin dini emir ve yasaklarda bulunduğunu

[94] Muhammed b. Ebu Bekir b. Eyyüb b. Sa'd Şemsü'd-din İbnü'l Kayyim el-Cevziyye, *Medaricu's-Salikin* çev. Ali Durusoy, Adil Bebek vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2/499.

kabul etmekteyiz. İşte bu emir ve nehiylerdeki hikmetleri konu alan ilme hikmeti teşri' denilmektedir. Dini hükümlerin maksatlarını ve faydalarını araştırmak, kâinattaki hiçbir şeyin gâyesiz ve hikmetsiz olmadığına tanıklık etmek açısından bu kavramlar son derece önemi haizdir.

1.3. Hikmet ile Münasebeti Olan Bazı Kavramlar

Kavram, zihindeki karşılığın dile dökülmüş en somut halidir. Bu yüzden zihindeki düşünceleri ifade etmenin bir diğer yolu da kavramlara başvurmaktır. Çünkü bu kavramlar ilgili konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bizde bu amaçla hikmet kavramını daha iyi açıklamak ve anlamak için ilgili bazı kavramların bilinmesi gerektiğini düşünerek hikmet kavramıyla ilişkili bir takım kavramlar hakkında bilgi vermeyi konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde görmekteyiz. Konumuzla ilgili bazı kavramlar: Maslahat, gâye, sebep, illet, adâlettir.

1.3.1. Maslahat

Maslahat, "s-l-h" kelimesinden türeyen bir kavramdır. Anlam itibariyle uygun ve elverişli olma, yarar ve yararlı olma, barış, iyilik ve iyi olma manalarına gelmektedir. Maslahat kötü ve bozuk anlamına gelen fâsid kavramının zıttıdır. Bazen menfaat kavramı maslahat kavramının yerine kullanılsa da maslahat kavramı menfaat kavramından daha geniş kapsama sahiptir.[95] Bir şeyin uygunluğuna, hayırlılığına sebep ve neden teşkil eden şey anlamındadır. Maslahat kavramının bir yönüyle Şâri'olan Allah'a diğer bir vechiyle mükelleflere bakan boyutu bulunmaktadır. Bir şeyin Şâri'in maksadına uygunluğu, yine bir şeyin mükelleflerin maksadına menfaatine uygunluğu anlamını taşımaktadır.[96] Maslahat, sözlükte "doğru olma düzgün ve kusursuz olmadır. Bu kavram iyilik, yarayışlılık" gibi manalara gelen salâh kelimesinden türetilmiş olup "bir şeyin maksada uygun nitelikte olması, fesadın karşıtı, hasen, uygun, elverişli, faydalı, iyi olana kavuşturan şeydir. İsim olarak çoğulu da mesâlihtir.[97]

Kur'an'ın birçok ayetinde insanın ve kâinatın abes yere değil birçok maksat için yaratıldığı belirtilmiştir. Ayrıca hadislerde de bu ifadeler yer almıştır. Bu sebepten dolayı, İslâm âlimleri ilahi fiiller kapsamında mütalâa edilen yaratılış ve hükümlerin amacı

[95] Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd/ Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 99.
[96] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 345.
[97] İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79.

üzerinde düşünmüşlerdir. Fakat bu konunun bazı kelâm problemleri ile birlikte ele alınması konu üzerinde farklı eğilimlerin ve teorilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nihayetinde çoğunluğu, hükümlerin va'z edilme amacının kulların dünya ve ahiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa eriştirmek olduğu hususunda ittifak içinde olmuştur. Dolayısıyla maslahat düşüncesi, şer'î hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lîl) ve yapılan bu belirlemeler ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'î ve amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur. Cüveynî tarafından temelleri atılan Gazzâlî tarafından geliştirilen bir ayrıma göre maslahat, insan ve toplum hayatındaki öneme binaen ve karşılanan ihtiyacın nevi açısından zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde sınıflandırılmaktadır. Zarûriyyat, dünya ve ahirette esenliğin sağlanması dirlik ile düzenliğin muhafazası bakımından fert ve toplum için vazgeçilmez değerlerdir. Bunlar İslâm âlimlerinin din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş maddede özetlediği ve özellikle korunması gereken hususlar olarak zarûriyyat kapsamında değerlendirdiği unsurlardır. Hâcîyat, zarûriyyat düzeyinde olmayıp insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden kolaylıkla sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar kapsamındadır. Örneğin suyun olmadığı veya kullanılamaz olduğu durumlarda teyemmüm edilmesi gibi. Tahsîniyyât ise hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmele ulaşmaya teşvik eden düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade etmektedir.[98] Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu tasnifte maslahat birtakım bölümlere ayrılmış, maslahatın çeşitli boyutları açısından değerlendirmeler yapılmış ve kavramlara anlamlar yüklenmiştir. Buradan kavramların ortak noktasının insanoğlunun menfaatine uygun, koruyucu, kollayıcı, kolaylaştırıcı faideler içerdiği görülmektedir.

İslâm, bireyin maslahatlarına ve toplum menfaatlerine fazlasıyla önem veren bir dindir. Dolayısıyla İslam dini amaç olarak insan için maslahatları yüksek düzeyde gerçekleştirmek, mefsedetleri en asgari düzeye indirmek istemiştir. Bunun en büyük kanıtı faydayı elde etmek ve zararı giderme genel geçer kuralının fıkıhta yerini almasıdır. Amaç hedeflendiği ölçüde mefsedeti ortadan kaldırmaktır. Âlemin tabiatına göre her şey tam manası ile iyi veya her şey tam manası ile kötü değildir. Çünkü maslahatlar bazen meşakkatleri barındırabilmektedir. Yine mefsedet olan bir durumda bütün yönleriyle zararlı olmayıp faydalı yönleri de bünyesinde taşımaktadır. İnsanların olayları farklı

[98] Dönmez, "Maslahat", 28/84.85.

şekilde kavrayışları ve çevresel faktörler maslahatların farklı şekilde yorumlanmasına sebep olabilmektedir. Kendisi için faydalı gördüğü bir husus, zararlı olabilmekte veya zararlı gördüğü bir hususta maslahatlar içerebilmektedir. Buradaki kriter, dinin koymuş olduğu ilahi hikmete uygunluk prensibi esası üzerinedir.

İnsanoğlu, kâinattaki uyum ve dengeye şahit olmaktadır. Bu şahitliği aklıyla, duyularıyla, Kur'andan ayetlerle, peygamberin sünnetleri ile müşahade etmektedir. Maslahatlar bir yönüyle meselenin arka planını görmek için insana verilen ipucu ve vesail konumunda işaretlerdir. İnsanoğlu hikmetlerin hepsini bilme ve anlamlandırmada aciz kalmaktadır. Fakat insanın dünya ve ahiret ölçeğinde kimi zaman hemen, kimi zamanda da ileri dönemde kavuşacağı birçok hikmetler bulunmaktadır. Nice olayların veya yaşananların hikmeti, üzerinden hayli zaman geçince daha iyi anlaşılabilmektedir. Bu maslahatları, Allah'a nisbet edilen İlahi hikmetin gerektirdiği şekilde anlamlandırmak en önemli gâyedir. Allah'ın kurmuş olduğu düzeni ve incelikleri anlayıp ona uygun hareket etmek esastır. Fakat şu durumu da dikkatten kaçırmamalıdır. Şöyle ki her faydada hikmet olmayabilir ve her fayda eşittir hikmet diyemeyiz. Çünkü her hikmette fayda icap etmeyebilir. Bilakis bu zorunlu değildir.

Allah'ın hükümlerinde ve fiillerinde maslahat bulunmaktadır. Bu menfaat denilen maslahat kavramı bütün varlıkların ve insanların ihtiyaçlarını tatmin etmek içindir. Ayrıca maslahatlar onlara huzur ve mutluluk vermek gâyesiyledir. Örneğin Allah'ın Peygamberler ve kitaplar göndermesinin maslahatı yani insanların bunlardan elde edeceği menfaat; Allah'ın merhamet ve rahmetinin tecellisi olarak insanların dinin emirlerini yerine getirmesiyle adâletli bir hayat yaşamaları hedeflenmiştir. Kâinatı insanın hizmetine sunan Allah, kâinatı maksatsız ve hikmetsiz yaratmamıştır. Hüküm koyarken insanın doğasını ve fıtratını dikkate alan Allah, bunu kademe ve aşama planında apaçık göstermiştir. İçki ve kumar yasağında bu uygulama aşikârdır.[99] Maslahat kavramının konumuz olan hikmetle bağlantısına gelince bu Allah'ın fiil ve hükümlerinin bir illete maslahata ve hikmete mebni olup olmayacağı tartışmasından kaynaklıdır. Kelam ilminde bundan kaynaklı teorik tartışmalar sonucu farklı görüşler oluşmuştur. Bazıları Allah için en uygun olana riayet etmenin gerekliliği vurgusunu yani vacip olması hükmünü savunurken öte yandan bazıları ise Allah'ın fiillerinde ve emirlerinde zaten buna riayet etmiştir düşüncesi üzerinden Allah hakkında vacip hükmünün yani zorunluluğun

[99] Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd/ Maslahat Söylemi", 103-104.

mümkün olamayacağını savunmuştur. Allah hakkında zorunluluğun mümkün olmayacağı görüşünün arka planında kulları için en uygun olanı yaratmasının bir lütuf ve ihsandan kaynaklı olduğu düşüncesi hakimdir. Bu görüşe göre rahmeti ve merhameti sonsuz olan yaratıcının kulları için aslaha yani en uygun olana riayeti *"vücûb alellah"* kapsamında değil *"vücub anillah"* kapsamında değerlendirilmektedir. Allah'ın emirlerinde, fiillerinde hükümlerinde ve yaratmasında birtakım maksatların ve maslahatların olması da gayet doğal bir durumdur.

Maslahat kavramının içeriği ve konumuzla bağlantısı çerçevesinde kelâm mezheplerinin bu konudaki düşünceleri bizim için son derece önem arz etmektedir. Hüküm koyan Allah, bunda gâye, menfaat ve maslahat gözetmiş midir? Yoksa gözetmemiş midir? Bu soruların yanıtı temsil edilen görüşleri oluşturmuştur. Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahata bağlı olamaz görüşünü temsil eden Eş'ariler ve taraftarlarıdır. Allah'ın hüküm ve fiillerinde bildiğimiz ve bilmediğimiz açık ve gizli pekçok hikmetler ve maslahatlar vardır görüşünü temsil edenler ise Mâtürîdîlerdir. Tüm bunlar karşısında Allah'ın hüküm ve fiillerinde kulun menfaatinin ve maslahatının zorunlu tutulduğu görüşün temsilcisi ise Mu'tezile mezhebidir. [100]

Maslahat ve hikmet ilişkisini ortaya koyduktan sonra hikmet ve maslahat arasındaki farkı da şu şekilde izah etmek mümkündür. Maslahat istisnai hallerde muvakkat olarak daha çok hukukî meselelerin halli ve hali kurtarma amacı güttüğü için hikmetten farklıdır. Hikmet ise umumi ve daimi maslahatları konu almaktadır. Daha çok istikbâlle ilgili ve kısmende hal ile ilgili hususları kapsamaktadır. [101]

1.3.2. Gâye

Gâiyyet, sözlükte, "sonuç, nihaî nokta, zirve ideâl örnek" gibi manalara gelemektedir. Bu kavram gâye kelimesinden türetilmiştir. Anlam içeriği ile varlık düzeninin mutlaka belli bir gâyeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, kâinatta tesadüften ve abeslikten söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrin için kullanılan bir terim olmuştur. Gâiyyetin incelendiği felsefî disiplin Batı felsefesinde teleoloji adını almakta, Grekçe telos (gâye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinden gelmektedir. İbn Sînâ teleolojinin karşılığı olarak "ilmü'l gâye" tamlamasını tercih etmiştir. Ancak

[100] Bayram Ali Çetinkaya (ed.) vd., "Akademide Felsefe Hikmet ve Din", *İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 220.
[101] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, 20.

gâyelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gaiyyattan daha kapsamı geniş bir terim olarak sebeplilik, nizâm, hikmet ve inayet kavramlarını içine almaktadır. İslâm düşünce tarihinde gaiyyet doktrini Kur'an ile irtibatlı olarak, illiyet, ilahi lütuf ve hikmet, nizam ve gâye delîli problemleri çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Nitekim Kur'anda, kâinatta bir nizamın bulunduğu ve bu nizamın bir gâyeye yönelik olduğuve hiçbir şeyin abes yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiği düşüncesi hâkimdir. Bu hâkim olan görüşlerin neticesinde Allah'ın yarattıkları üzerinde merhameti, lütfu ve inayeti olduğu düşüncesi İslamî eserlerin temel fikirlerinin oluşmasını sağlamıştır.[102] Dolayısıyla gâye kelimesinin hem felsefî hem de kelâmî bir karşılığı bulunmaktadır. Varlıkların bir amaç doğrultusunda sistemli, planlı yaratıldığına işaret eden bir kavramdır. Böylece gâye kavramının hikmet kavramıyla yakın anlamlı olduğu ve birbirleriyle irtibatlı kavramlar olduğuna tanık olmaktayız.

Garaz ve maksat hikmet açısından çok önemlidir. Hikmet planında yapılan iş mutlak surette bir gâye gözetilerek yapılan iş ve eylemdir. Gâyeden uzak, maksatsız, abes, rastgele ve iş olsun diye yapılan eylemlerin hiçbirinin hikmetle ilgisi bulunmamaktadır. Gelişigüzel yapılan işler sefihlik ve gâfillik adını alır ki, tüm bunlar hikmetin zıttıdır. Dolayısıyla hikmet kavramında bir lûzumluluk ve gâyelilik unsuru bulunmaktadır.[103] Buradan anlaşılanlara göre gâyeli iş hikmet ile gâyesiz iş ise sefihlikte karşılık bulmuştur. Sefeh, "beyinsizlik, ahmaklık, akılsızlık, cahillik, isabetsiz fikir, bilmemek, kötü ahlak sahibi"[104] gibi anlamlara gelmektedir. Mâtürîdî, Allah'ı sefehle zulümle nitelendirmenin yanlış olduğunu beyan etmektedir. Çünkü ona göre, sefeh ve zulmün kötülüğü akılda hem apriori (önsel, deneyime dayanmayan) hemde düşünme ile bilinmektedir. Ona göre, sefeh ve zulmü gerektiren veya onlara götüren muhtaçlık ve bilgisizlikten Allah münezzehtir. Zira muhtaçlık ve bilgisizlik rubûbiyeti ve tedbiri yok eden özelliklerdir.[105] Hikmetli bir işte bulunması gereken ve olmazsa olmazlardan birinin de gâye olduğu anlaşılmaktadır. Konuya açıklık getirmemiz sadedinde Kur'anda yaratılışın bir gâyeye dayandığı, insanın yaratılışının bir gâyesi ve bir amacı olduğu ve genel anlamda âlemin yaratılışına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bir diğer taraftan Kur'an'ın göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünmeye sevk etmesi ve insanoğluna hakikâtleri kavratma mücadelesi pek âşikârdır.

[102] İlhan Kutluer, "Gaiyyet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/292.
[103] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 13.
[104] İsfahanî, *el- Müfredât fi garîbi'l- Kur'an*, 234.
[105] Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 238-239.

İçinde bulunduğumuz âlemin varlığı Allah'ın varlığına delâlet etmektedir. Ayetlerden anlaşıldığı üzere mükemmel bir şekilde yaratılan kâinat birçok amaçla birçok gâye ile ilişkilidir. Kâinat ve içerisindeki düzen ve intizâm Allah'ın birliğine delâlet etmektedir. Öte yandan Allah, ayetlerin keşfedilmesini ve bu ayetler aracılığı ile varlığına ulaştıran deliller üzerinde düşünmemizi istemektedir. İşte bu tefekkür, bazen gözlem, bazen aklî istidlâllerde, bazen ise yapılan analiz ve sentezlerde kendini göstermektedir. Kelâm ilminde deliller yoluyla ulaşılmak istenen en önemli hedef, âlemin yaratılmış olduğu, ezelî ve ebedi olan tek varlığın Allah olduğu fikrini delilllendirmektir. O halde kelâm metodunun en önemli iki temelinden biri olan âlem ve insan görüşü, diğeri ise ulûhiyettir. Dolayısıyla kelâm ilminde delil, bireylerin duyularının ötesinde bulunan yegâne yaratıcının bilgisine taşımanın aracı olmuştur.[106]

Kelâm âlimlerine göre yaratılıştaki hikmet, başlangıçta gerekli görülen sevk edici etken değil, ilahi fiillerin bir sonucudur. İhtiyaçlardan münezzeh olan Allah'ın fiilini kendisinin yararlanacağı bir gâye için yarattığını düşünmek abestir.[107] Aynı zamanda bu gâyelik ilkesini Allah'ın koymuş olduğu hükümlerde görmekteyiz. Muhammed İkbâl orucun hikmeti hakkında insanı koruma ve kötülüklerden sakındırma faydalarını iletmektedir. Bununla beraber beden ve ruhta arınma sağlanmış olur. Orucun sadece bireysel bir ibadet olduğu düşüncesi doğru değildir; aksine bu içsel ve davranışsal arınma metodu, bir nefis kontrolü, hayvanî istekleri dizginleme sistemi ve kendi içinde milletin bütün iktisâdi ve toplumsal hayatının ıslah amacını barındırmaktadır. Oruç tutmanın yararları birey ile sınırlı olsaydı bu yararlar ardışık olarak bir ay oruç tutmak yerine aralıklı zamanlarda ve Ramazan ayı yerine yılın başka bir ayında tutularak da sağlanabilirdi. Eğer sadece bireyin ıslahı ve onun ruhsal gelişimi dikkate alınmış olsaydı şüphesiz bu yöntem yerinde olurdu. Ancak Hak Peygamber, bireyden başka bütün milletin iktisadi ve toplumsal arınması amacını dikkate almıştır."[108] İkbâl bu ayette orucun sadece bireysel anlamda değil birçok alanda insana fayda sağladığına dikkat çekmiş ve gâyeyi daha geniş yelpazeden ele almıştır. Şöyle ki oruçtaki gâyeyi bireysel, toplumsal, iktisadi birçok alana yaymıştır. İnsan ancak onurunun ve yüceliğinin farkında olarak kâinattaki o yüksek hedefleri, gâyeleri anlayarak kendisinden istenen potansiyeli

[106] İbn Haldun, *Mukaddime İbn Haldun,* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2/1073.
[107] Mâtürîdî, *Kitâbu-t Tevhîd*, 273.
[108] Muhammed İkbâl, *Makaleler*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 178-179.

gerçekleştirebilmektedir. Bu çerçevede keşfedilmeye aday sayısız nice nice gâyeler bulunmaktadır.

1.3.3. Sebep

Hikmetle ilişkili olan sebep kavramı "yol, çare; kendi aracılığıyla istenen sonuca nihayete ulaşılan şey" demektir. Terim olarak sebep, "hedefe ulaşmak için başvurulan vasıta" diye tanımlanmaktadır. Sebep, Kur'an-ı Kerim'de tekil ve çoğul (esbâb) şekliyle dokuz yerde kullanılmaktadır. Sadece kendisinin varlığıyla sonuca ulaşılabiliyorsa tam, değilse nakıs diye tabir edilmektedir. Felsefenin İslâm dünyasına girmesine paralel olarak varlık meselesi tartışılmaya başlanmıştır. Tabiatın varoluş ve işleyişine madde ötesi bir varlığın etkili olup olmadığı, etkili ise bunun sınırı İslâm düşüncesinde "illet-sebep" kavramları çerçevesinde gündeme gelmiştir. İllet, nesne ve olayların meydana gelmesini sağlayan bir âmil iken sebep sadece bir aracı konumundadır. Deizme götüreceği endişesiyle Kelâmcılar illet yerine âdet ve sebep kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Böylece evrendeki tekâmülün mekanik veya determinist sistemle değil, Allah'ın irade ve yaratmasına bağlı olarak oluştığunu ve devam ettiğini kabul etmişlerdir. Onlar âlemdeki düzenin açıklanması için âdetullah terimini kullanmışlardır. Kelâmcılar, tabiat kanunlarının zorunluluğunu gerektirmeyen âdetullah ve hârikulâdeye kapı kapamamakta ve bu sayede mûcizelere yer açmaktadır.[109] Sebep kavramının hikmet kavramının bir unsuru olduğu görülmektedir. Vasıta olarak tanımlanan sebep, aradaki münasebeti sağlayan köprü vazifesini üstlenmektedir.

Hikmete dayanan bir bilgide ve işte varlıklar arasındaki münasebetin ve olaylardaki sebep sonuç irtibatının behemahal önemsenmesi gerekmektedir. Ancak bu sayede her şeyi yerli yerinde olmakta ve hâdiseler isabetli doğru değerlendirilmektedir. İllet-ma'lûl, eser-müessir, neden-sonuç münasebetini göz önünde bulundurmayan bilgiler, işler, tutumlar ve davranışlar hikmetten uzaktır. Hikmete göre yapılan işler iyi, hasen, tam ve kâmil niteliktedir. Bir şeyde hangi ölçüde hikmet varsa, o şey o ölçüde iyi ve güzeldir. Bir şeyin çirkin, kötü, eksik, kusurlu oluşu o şeyin hikmete uygun olmadığının en büyük tezâhürüdür. Hikmette nizâm, tenasüb ve aynı zamanda bir ahenk vardır. Düzenden yoksun, ölçüden uzak ve ahenksiz şeyler hikmete uygun düşmemektedir.[110] Bir şeyin yerli yerinde olması anlamına gelen hikmette sebep sonuç

[109] Topaloğlu- Çelebi , "Sebep", 294.
[110] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 13.

ilişkisinin önemli olduğunu görmekteyiz. Bu irtibatın sağlanamaması, yerli yerinde olmayan bilgiye ve dolayısıyla hikmetsizliğe işaret etmektedir.

İslam filozoflarından Kindî, Farabi ve İbni Sina tarafından ilk sebep, ilk illet delili kullanılmıştır. Aristo'nun ilk muharrik delilinin bir başka izahı gibidir. Bütün varlıkların var edici bir ilk sebebi olmalıdır. Bu sebep, ilk mevcuttur. Onun varlığı için başka bir illet yoktur. O, bütün noksanlıklardan uzak, varlıkların en üstünü ve en önce olanıdır, ezelîdir, varlığına asla yokluk isabet etmez. Onun varlığı için herhangi bir neden düşünülemez ki, O'nunla, O'ndan veya O'nun için var oldu denilebilsin.[111] Böylece İslam filozofları Aristo'dan esinlenerek Allah için illet-i ûlâ denilebileceğini savunmuşlardır.

Kelâm ilminde sebep kavramının irdelenmesi ilk olarak insanlara özgü ihtiyarî fiillerin meydana gelişinin tartışılmasıyla konu olmuştur. Mu'tezile kelâmcıları söz konusu fiillerin müsebbibinin tek başına insanın kendisi olduğunu (illet manasında sebep) söylerlerken Sünnî kelamcılar bu fiilleri bir cihetiyle (kesb) insana, diğer cihetiyle ise (halk) Allah'a nisbet edilebileceğini benimsemişlerdir. Kelâmcılar Allah'ın sadece ilk illet değil, olayların her aşamasında yaratıcı sebep olduğunu kabul etmişlerdir.[112] Kelâmda fiillerin meydana gelme sebebinin Allah'a mı yoksa insanlara mı atfedileceği konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Konunun bu yönü kelâm ilminde çok önemli bir tartışma konusu olsa da bizim için hikmet ile ilgili bağlantısı olan sebep kavramının hikmetin anlaşılmasında önemli noktada olmasıdır. Hikmetten bahsedilirken burada kesin bir illiyet ve zaruret anlaşılmamalıdır. Çünkü bugün tabiatta hatta müşahede edilen âlemde bile determinizme dayanan zaruri hükümlerden ziyade imkân cihetine yönelenler vardır. Dolayısıyla sebep ve illiyet esasının katı ve sert bir şekilde hükümlere tatbik edilmesi uygun değildir. Ancak dîni emir ve yasaklarla bunların konusu olan hususlarda irtibat, münasebet, yakınlık, mülâyemet, uyum ve uygunluktan bahsedilmektedir. Sert ve katı manalara gelmemekle birlikte dîni hükümlerde bir nizam ve gâyenin aynı zamanda maslahatın olduğunu göstermek için ilgi manasında sebep kullanmak kâfidir.[113]

[111] Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 161.
[112] Topaloğlu- Çelebi, "Sebep", 2015.
[113] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 36-37

1.3.4. İllet

İllet sözlükte, "sahibini ihtiyaç dolayısıyla meşgul eden hades, bulunduğu şeyin mahiyetini değiştirmeye sebep olan şey, hastalık ve sebep"[114] demektir. Fürû-i fıkıh eserlerinde bu kelime daha çok sözlük anlamlarında kullanılmıştır. Özellikle Şâfiî' ile birlikte fıkıh usulündeki terim anlamına yakın olarak kullanılmaya başlanmıştır.[115] "Hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten bertaraf eden durum, zafiyet; sebep ve gerekçe" anlamlarına gelmektedir. Terim olarak "bir nesne veya olayın meydana gelmesini sağlayan ve onun haricinde olan tesir" diye tarif edilmektedir. Kelâm âlimlerine göre, her hadisenin bir sebebi (illet) vardır. Dolayısıyla hiçbir şey tesadüfen oluşmaz. Fâilsiz fiil olmadığı gibi nedensiz sonuç olmaz. İllet malûlünden (illetten etkilenen ve onun etkisi ile ortaya çıkan sonuç) önce gelmektedir. Kelâmcılar, illet kelimesi yerine sebep ve âdet kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü illet ve malûl arasındaki ilişki (felsefecilerin kabul ettiği gibi) zorunlu ilişki tarzındaki gibi bir yaklaşım şeklinde değildir. Bu yaklaşım deizme götüreceği ve Allah'ı muhtaç duruma düşüreceği gerekçesiyle kelâmcılar tarafından kabul görmemiştir. Dolayısıyla illet yerine sebep veya âdet kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü kelâmcılar açısından sebep sonuç ilişkisi bir zorunluluk değil bilakis vesile bağlamında değerlendirilmiştir.[116]

İslâm âlimleri açısından hükümlerin iyi ve kötü (hüsün ve kubuh) vasıfları açısından değerlendirilmesi ve gâyelerinin akılla kavranıp kavranamayacağı hususu değişik görüşler ortaya konulmasına sebep olmuştur. Mu'tezile bilginleri de dâhil olmak üzere "ferdin Allah'a karşı kulluk vazifelerini belirli biçimlere bağlayan hükümler" anlamına gelen *"taabbüdiyyât"* alanında aklın böyle bir değerlendirmeye yetkin olmadığını kabul etmişlerdir. Bu alanın dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarının ise akılla kavranabileceğinin kabulü fıkhî faaliyetin vazgeçilmez bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçların belirlenmesi için yapılan işlem "ta'lîl" adıyla anılmaktadır. Fakat tâ'lîl meselesi kelâm ilminin bakışı ile ele alındığında Allah'ın fiillerinin illetlendirilmesi açısından ele alınmaktadır. Bu meselede iki uç fikir görülmektedir. Bunlardan biri Eş'ariyyedir ki Allah'ın fiillerinin tâ'lîl edilemeyeceğini savunmaktadır. Diğeri bu tâ'lîlin gerekli olduğunu savunan Mu'tezile mezhebidir. Eş'ari yaklaşımının temel argümanı, böyle bir tâ'lîlin Allah'ın kemâl sıfatına eksiklik getireceği

[114] İbn Manzûr, "İllet", *Lisânü'l- Arab*, 4/3080.
[115] İbrahim Kâfi Sönmez, "İllet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.
[116] Topaloğlu- Çelebi, "İllet", 163.

düşüncesidir. Çünkü O'nun fiilleri hâricî bir unsurla ikmâl yani tamamlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla başka bir otoriteye boyun eğdiği iddiası kabu edilemez. Diğer taraftan Mu'tezîli yaklaşımın ana delili de tâ'lîl yapılmaması O'nun abesle iştigal ettiğinin kabulüdür. Öyle ki bu söylem O'nu amaçsızlıkla nitelemek demektir. Her iki yaklaşımın Allah'ı tenzih endişesinde kesiştiği görülmektedir. Bu iki yaklaşımın ortasında itidâl çizgisinde konumlanan Mâtürîdîlere göre, insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı zâhir, bir kısmı gizli olmakla birlikte Allah'ın tüm fiillerinde fayda (mesâlih) bulunmaktadır. Fakat Mu'tezile'nin dediği gibi bunu bir zorunluluk (vücûb) olarak ifade etmek isabetli değildir.[117] Buraya kadar gelinen noktada kelâm âlimlerinin illet konusunda çok hassas ve dikkatli olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Çünkü kelâm ilminde çok önem arz eden tevhid inancına zarar geleceği endişesi, bu hassasiyetin oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Bir taraftan da hayatın içinden olan hükümlerin amaçlarının bertaraf edilmesi mümkün değildir. Bunun için İslâm âlimleri tâ'lîli tamamen çıkaramamışlardır. Özellikle tâ'lîl fıkıhta kendisini belirgin şekilde hissettirmiştir. Bu anlayış fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde ifadelerin farklılaşmasına sebep olmuştur. Mesela fakihlerin illet olarak düşündükleri şeyi usulcüler hikmet kavramı ile adlandırmışlardır.

"İllet" ve "hikmet" farkı şöyledir: Şârii hüküm koymaya sevk eden âmil ve ondan hedeflenen nihai gaye olan hikmet, zâhir bir faydanın sağlanması veya bir zararın giderilmesidir. Şârî'in emrederken veya yasaklarken bunları kastetmiş olması gerekmektedir. İllet ise, kendisi üzerine hükmün bina edildiği, var olduğunda hükmün de var olduğu bulunmadığında ise hükmün bulunmadığı zâhir veya mazbut/ istikrarlı bir vasıftır ve her zaman olmasa da, vuku bulan hallerde hikmet bu vasıfta gerçekleşmektedir.[118] Diğer bir ifadeyle illet, kararlı, istikrarlı değişmeyen bir nitelik olmalıdır. Çünkü asl ve fer' arasındaki kıyasın esasını "eşitlik" ilkesi oluşturmaktadır. Eğer illet, insandan insana, durumdan duruma ve çevreye göre değişiklik gösterecek olursa, kıyasın esasını oluşturan bu eşitlik bozulmuş olacaktır.[119] Hikmet ise hükmün konulmasına uygun düşen söz konusu uygun anlam ve hükmün konulmasını gerekli kılan bir şey diye düşünüldüğünde hüküm ve illet ilişkisi karşımıza çıkmaktadır.

---

[117] Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Kahire: y.y., 1986), 94-128.
[118] Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîrü'l-münîr* (İstanbul: Risâle Yayınları, 2005), 71.
[119] Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İçtimai Vakıa Münasebetlerinin Hukukî Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1986), 267-273.

Hikmet ve illet arasındaki ilişkiyi bir örnek ile somutlaştıracak olursak sefer halinde zorluk uygun anlam, yolculuk esnasında namazda ve oruçta seferî hükümlerine tâbi olma ruhsatını gerekli kılmıştır. Hikmet ve illet aynı anlamda olmasa dahi bu örnekte anlam itibariyle hikmetin illet anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Bir hükmün illeti o hükümde güdülen amaç, diğer bir anlamıyla hüküm koyucunun engellemek istediği zarar yahut hedeflediği faydadır. Fakat hükmün illetinde hükmün üzerine inşa edildiği açıklığı ve sürekliliği olan bir durumdan bahsedilmektedir.[120] Şâtıbî illetten kastedilen maksadın hikmetler, mefsedetler ve maslahatlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre, hikmet ve maslahatlar bazen açık bazen de munzabıt olabilmektedir. Önemli olan hükmün illetine bağlanmasına terettüp eden maslahatların elde edilmesi veya mefsedetlerin giderilmesi esasıdır.[121]

İllet, hüküm ve eylem arasındaki anlam ilişkisini ve uygunluk bağlantısını beyana yönelik sorunun cevabıdır. Hikmet, Şâri'in bir hükmü koymadaki amacına yönelik sorunun cevabıdır. Sebep ise, eyleme yönelik bir insanın bir fiili ne sebeple yaptığına, hükümle eylem arasındaki maddi münasebeti izhar etmeye ilişkin sorunun cevabıdır.[122]

İllet kavramının İslâmi ilimlerde kullanımı farklılık arz etmektedir. Fakihler, usulcüler illeti hükmün konmasını münasip gösteren durum ve hükmün konmasından amaçlanan sonuç olarak değerlendirmişlerdir. Konumuz olan kelâmcılar ise illet kavramına Allah'ın fiillerinin tâ'lîli açısından yaklaşmışlardır. Allah'ın bütün fiilleri yarar gerekçesine bağlıdır mıdır yoksa değil midir? Mu'tezile'nin dediği gibi bu bir vücûb mudur? Yoksa zorunluluk değil midir? Bu açılardan konuyu ele alan kelâm ilmi illetle hikmet arasındaki ilişkiyi ele almışlardır.[123] Mâtürîdîler'e göre, âlemde hiçbir şey hikmetsiz ve sebepsiz var olmaz. Fakat olaylardaki hikmet ve illet insan açısından her daim tam manasıyla bilinmemekte çünkü sınırlı kalınabilmektedir. Allah'ın fiillerinin hikmet ve illet ile bağlantılı olması bir eksiklik değildir. Bilakis, bir kemâldir. Çünkü Allah gelişigüzel ve abes iş yapmaktan münezzehtir.[124]

---

120 Kutluer, "Hikmet", 17/507.
121 İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî eş-Şehîr bi'ş-Şâtıbî, *el-Muvafakât,* çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 1/411-412.
122 Kutluer, "Hikmet", 17/508.
123 Topaloğlu-Çelebi, "Adl", 16.
124 İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 2/126-152.

1.3.5. Adâlet

Hikmet ile ilgili kavramlardan birisi de adâlettir. Adâlet kavramının tanımını incelediğimiz zaman hikmet kavramıyla aralarındaki önemli ilişkiyi bariz şekilde görmekteyiz. Adâlet "isabet etmek her şeyi yerli yerine koymak"tır.[125] Esmâ-i Hüsna'dan biri olan *adl* "mutlak adâlet sahibi, aşırılığa sapmayan" manasına gelmektedir. Tanımından da anlaşıldığı üzere hikmetin manası olan "isabet ve her şeyi yerli yerine koymak" adaletin tanımı ile aynı paralelde örtüşmektedir. Mâtürîdî adâleti bir şeyin sınırlarını muhafaza etmek ve her şeyi yerli yerine koymak olarak tanımlamıştır.[126]Adl, doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek; eşitlemek" vb. manalara gelen bir mastardır. Ayrıca "doğruluk, hakkaniyet ve adâlet" anlamlarıyla isim olarak kullanıldığı gibi, "çok âdil" anlamında sıfat anlamına geldiği de görülmektedir. Kur'anda çeşitli müştaklarıyla kullanılsa da bunların hiçbirinde Allah'ın adâlet sıfatını ifade eder mahiyette kullanılmamıştır. Sadece En'âm suresi (6/115)'nde Allah'ın sözünde adaletli vasfa sahip olduğu belirtilmektedir. Ancak birçok ayette Allah, adaletin zıttı olan bu zulümden tenzih edilmiş, ayrıca "adl" manasına gelen "kıst*"* Kur'an'da ve hadislerde Allah'a nispet edilmiştir. Kâinattaki bütün nesnelerle olaylardaki hikmet ve adâleti kavramak hususunda beşerî bir aczin olduğu kabul edilmekle beraber tüm müslüman âlimler Allah'ın âdil olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.[127]

Mu'tezile âlimleri ilâhî adâleti Ehl-i sünnet'ten değişik şekilde yorumlamışlar ve bu kavramla âdeta bütünleşmişlerdir. Onlara göre Allah'ın adâletli olması, sadece hasen fiilleri işlemesi, kötü ve kubuh hiçbir fiili işlememesi ve yapması gerekenleri terk etmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Bundan dolayı adâlete riayet etmek Allah için vaciptir sonucuna ulaşmışlardır. Mu'tezile'nin adl anlayışı, kulun sorumluluğunu sağlam bir zemine bina etmekte kullandığı önemli bir argümandır. Fakat mutlak irade ve kudret sıfatlarını indirgemeci tavrı Allah'a acz isnadına yol açabilmektedir. Tüm bunlara rağmen Mu'tezile'nin kötülüklerin sadece insan kaynaklı olduğunu iddia etmesi tenzîhi anlayışını ortaya koyma gayesiyledir. Mu'tezile Allah'ın adâlet sıfatını vurgulamak istemiştir. Âdil olan Allah, insanı bir fiili işlemeye zorlamaz, işlemiş olduğu o fiilinden dolayı sorgulamaz ve cezalandırmaz sonucuna ulaşmıştır. Çünkü bu zulüm olur. Oysaki Allah

[125] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 438.
[126] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 439.
[127] Bekir Topaloğlu, "Adl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/387.

âdildir.[128] Mu'tezile'ye göre adâlet; "Aklın hikmet açısından gerektirdiği şeydir. O'da, fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkmasıdır." Kâdî Abdülcebbar'a göre "Allah âdildir" demek; fiillerinin tümü hasendir; çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz, üzerine vacip olanı helâldar etmez"[129] anlamındadır. Kılavuz'a göre bu sebeple gerek Selef âlimleri gerekse kelâm metodunu benimseyen diğer Ehl-i sünnet temsilcileri bu şekildeki bir adâlet anlayışını uygun görmemiştir. Onlar bir fiilin meydana gelişinde hem ilahî hem de beşerî irade ve gücün rol oynadığını benimseyen itidalli yolu tercih etmişlerdir.[130]

Mu'tezile'ye göre, âdil olan Allah'ın mülkünün afetlerden ve kötülüklerden temiz kalması hikmetine mebnidir. Öyle ise evrendeki kötülüklerin izahı nasıl olacaktır? Mu'tezile Allah'ın kötülükleri yaratmadığı düşüncesindedir. "Kul iyi olsun, kötü olsun fiillerinin yaratıcısıdır ve buna gücü yetmektedir. Ahirette bunun karşılığını görecektir. Allah, kendisine zulüm, kötülük isnad edilmekten münezzehtir. Çünkü Allah zulmü yaratırsa zâlim olmaktadır. Tıpkı adâleti yarattığında âdil olacağı gibi. Onlara göre, hikmet sahibi olan ancak hayırlı ve iyi olanı yapmaktadır. Hikmet perspektifinden Allah, kullarının maslahatına ve menfaatine uygun olanı yapması gerekmektedir.[131] Mu'tezile, insanı âdeta kutsallaştıran, insan iradesini yücelten, ihtiyar ve güç sahibi yapan bir anlayış geliştirerek şer fiilleri Allah'ın kudreti dışında tutarak hatta yapamayacağını iddia ederek Allah'ın gücünü tenkis etmiş, acziyet izafe etmiştir. Allah'ın kudret alanını daraltarak sadece Allah'ı adâlet vasfı ile vurgulamaya çalışmıştır. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin bu ilkelerine şiddetle karşı çıkmış ve bunu ahlâkî sorun çerçevesinde değerlendirerek eleştirmiştir.[132]

Bir şeyi yerli yerinde uygun ve isabetli yapmak hikmet ve adâlet kavramlarının ortak paydasıdır. Ehli Sünnet ve Mu'tezile'de adâlet kavramına yüklenen manalar farklılık arz etmektedir. Mu'tezile mezhebi, adâlet kavramına özel vurgu yapmış, ilâhî adâlet ilkesine apayrı önem vermiştir. Bu önem âdeta Mu'tezile mezhebinin karakteristik

[128] Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 2/265.
[129] Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b.Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* (Kahire: Mektebetü Vehbe,1408/1988), 132.
[130] Ahmet Saim Kılavuz, "Adl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/ 388.
[131] Ebu'l Hasan Ali B. Hüseyin el-Mesûdî, *Murûc ez- Zeheb*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 153.
[132] Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* 268.

özelliğini yansıtır duruma gelmekle kalmayıp mezheple bütünleşen bir argüman haline gelmiştir. Öyle ki onlar bu kavram üzerinden bazı görüşlerini de şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Allah'ın âdil ve hâkim olduğunu iddia etmesi, O'nun asla kötülük yapmayacağı, kötülüğü seçmeyeceği, Kendisi için zorunlu bir görev olan şeyi çiğnemeyeceği, bütün eylemlerinin iyi ve hikmetli olduğu ve böylece Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin Allah'a asla nispet edilemeyeceği anlayışını kabul etmesine yol açmıştır.[133]

Adâlet işin hikmetli ve isabetli yapılmasına katkıda bulunan bir husustur. Hikmet adâletin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Hikmet kavramı ile adâlet kavramı birbirine çok yakın bir anlama gelse de hikmet kavramı adâlet kavramından daha zengin içeriğe sahiptir. Adâlet, hak üzerine ne bir şey eklemek, ne de ondan bir şeyi çıkarmaktır. Adâlet ve hikmet aynı sonuçta birleşip bir şeyin bizzat konulması gereken yere konulmasını ifade etmektedir. Bunun zıddı yani "bir şeyin yerinden başka bir yere kaldırılması" zulümdür.[134] Böylece hikmet ve adâlet kavramlarının birbiriyle alakalı olduğu fakat adâletin hikmet kavramının anlam alanı içerisinde bulunduğu ve hikmetin daha geniş bir alana sahip olduğu görülmektedir.

1.4. Kelâmda Hikmet Kavramının Arka Planı ve Bazı Kavramlarla İlişkisi

1.4.1. Allah - Âlem ilişkisinde Hikmet

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" mânasındaki "alm" veya " bilmek" anlamına gelen ilm kökünden türemiş bir kavramdır. "Yaratıcının varlığına alâmet olan, O'nun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan mahlûkatın tamamı, yaratılmışların her bir sınıfı" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kelâm literatüründe âlem, "Allah'tan başka varolan her şey"[135] olarak tanımlanmaktadır. Klasik kelâmdaki telakkiye göre, iki temel unsur olan cevher ve arazdan meydana gelen şey âlemdir. Bunların birleşme ve ayrışmalarıyla âlemdeki varlıklar oluşmaktadır. Bütün bu oluşumların arka planında Allah'ın ilim, kudret, irade ve yaratma sıfatları mevcuttur.[136] Buradan âlemin yaratılışında Allah'ın birçok sıfatlarına tanık olmaktayız. Bu bir anlamda Yüce yaratıcıyı tanımaya vesile olmaktadır. Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatı gibi birçok sıfatlarını

[133] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,*2/ 132 -133- 301.
[134] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid,* 124.
[135] Cürcânî, *et-Ta'rifât,* 221
[136] Topaloğlu-Çelebi, "Âlem", 28.

anlamlandırabilmek için kâinatı, yaratılanları gözlemlemek ve bunlara hikmet nazarıyla bakmak önemlidir. İnsanoğlu, Allah'ın sınırsız ezelî gücü karşısında bu Kudret'in yaratmış olduğu âlemle uzlaştırıcı ilişki kurabilecek vasıfta bir varlıktır. Allah'ın sıfatlarının tecellilerinin yansımasını âlemde müşahede eden insan, elbette birçok zıtlıklara rağmen harikulade uyumu görerek birçok hikmetlere şahit olmaktadır. İşte bu şahitliğe tanıklık eden küçük âlem anlamına gelen âlem-i suğrâ insandır. Büyük âlemin bir prototipi olan insan için Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi "Hakîkat-i İnsan" bahsinde konuya şöyle bir vurgu yapmıştır:

"Ve-tez'umu enneke cirmun sağîrun

Ve-fîke'n-tevâ'l-'âlemu'l-ekberu

Sen kendini küçücük bir cisim sanırsın,

Aslında en büyük âlem sende toplanmıştır." [137]

İnsanoğlu yaratılış gereği dünyayı anlamlandırma ve öğrenme isteği ile kodlanmıştır. İnsanın merak sahibi olması, yaratıcısına aklıyla ulaşması, âlemdeki yaratılanları müşahede etmesi, onlara anlam yüklemesi ve kendi fiillerindeki nedenleri, amaçları sorgulaması son derece önemlidir. Bunun en güzel örneğini Kur'anda En'am sureside Hz. İbrahim'in kâinattaki yaratılmışlara, güneşe aya, yıldızlara bakarak bunların özelliklerini mukayese ederek, nazar ve istidlâlde bulunarak Rabbini arayışında görmekteyiz. En'am suresindeki birtakım ayetleri incelediğimiz zaman âlemdeki yaratılanların ilim, irade ve kudret sahibi olan Yaratıcıya ulaştıran bir sebep ve bir anahtar mesabesinde olduğunu görmekteyiz. Düşünen, sorgulayan, akleden insanoğlunun bu anlamlı arayış serüveninde yaratılanlara anlam yüklemesi ve ardından yaratılanların ve âlemin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu bilincinin oluşması, insanı insan yapan mükemmel istidlâlin en güzel örneğini yansıtmaktadır. Âlem, hikmet sahibi Hakîm olan yaratıcının mükemmel bir eseridir. Duyularımızla müşahede ettiğimiz dış âlemi iç dünyamızdaki zenginliklerle sentezleyerek Allah'ın sanatına, düzenine, yasalarına, hikmetine ve gücüne şahit olmaktayız. Bu mükemmel eser olan âlemden, şaheser müessire ulaşmak âlemin yaratılış amacını en bariz şekilde ortaya koymaktadır.

[137] Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahût Bilim Huzurunda Ateizmin Meslekleri*, sad. Muhammed Hanefi Suluoğlu vd. (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018), 255.

Kelâmcıların âlem anlayışlarında ve kâinatta meydana gelen olaylarda nedensellik ilkesi ön plana çıkan konulardan biri olmuştur. Evrende meydana gelen her şeyin (malûl) bir nedeni (illet) olduğu ve aynı nedenlerin aynı koşullar altında aynı sonuçları verdiği esasına dayanan illiyet prensibi, doğada nesneler arasında süreklilik ilkesine dayanmaktadır. Fakat tabiatta meydana gelen olayların sebep ve sonuçlarını nesnelerin sadece kendisinde aramak metafizik referansı yok saymak olarak yorumlanmaktadır. Bu anlayışın neticesinde oluşan katı nedensellik, evrendeki oluşumları ve düzeni kendi içinde gâyelilik prensibine dayandırıp aşkın gücün müdahalesini reddeden anlayışın ürünüdür. İşte kelâm âlimlerinin reddettiği nedensellik bu manaları ihtiva etmektedir. İslâm düşüncesine uygun olan nedensellik, sebep sonuç ilişkisini başlangıç itibarıyla Allah'a dayanmakla birlikte (illet-i ulâ) kâinatta devam edegelen ilişkileri sebep sonuç bağıyla münasbetlendirmektir. Ancak en sondaki sonucun illet-i ulâ'ya değil de kendinin önünde duran nedene dayandırılıp bu şekilde açıklanması illet-i ulâ örüntüsünü bertaraf etmektir. Böylece illet-i ulânın sadece kendisinden vücuda gelen ilk sonuç ile bağı ortaya konulmaktadır. Bu anlayışa göre evren, İllet-i ulâdan çıktıktan sonra kendi koşulları içerisinde iradesi dışında işleyen bir makinanın parçasına dönüştürülmektedir. Oysa hiçbir şeye mecbur olmayan Allah, dilediğini yapan, dilediğini irade eden, herhangi bir illet ve gerekçeye bağlı olmayan bir ilahtır. Bundan dolayı, ilahi fiilin illetini sorgulamayı anlamsız kabul eden Mâtürîdî'ye göre, herhangi birinin Allah'ın üzerinde egemenliğinin bulunması veya ilahi fiilin hikmet dışında olması mümkün değildir.[138]

İslâm kelâmcıları, zorunlu nedenselliğe (determinizm) yaratıcının yetkisini ve iradesini kısıtladığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Diğer taraftan da yaratıcı ile kâinattaki olaylarda, tabiattaki işleyişte ilahi irade ve hikmet kavramına vurgu yapılmıştır. Bu sayede evrendeki düzen, ilahi kanunlar ve her şeyin yerli yerinde olduğu düşüncesi öncelenmiştir. Çünkü her şeyi yaratan, yaşatan yöneten, idare eden Allah, evrene her daim müdahil olup fâili muhtar konumundadır. Yaratılan ve yaratıcının oluşturmuş olduğu bir sistem ve yasalar (âdetullah) düzleminde varlığını devam ettiren kâinat, Allah'ın varlığının delilinin apaçık bir tezahürüdür.

Mu'tezîli düşüncede tevhid argümanı hayâti öneme sahiptir. Çünkü içinde yaşanılan dönemin özellikleri, kültürü, gelenekleri, teolojileri Tanrı tasavvurunun

[138] Emine Öğük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri Mâtürîdî Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 120-121.

şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere, Kur'an'ın inzâl olduğu coğrafyada antropomorfist tasavvur biçimlerine karşı cevap oluşturma çabası hakim olmuştur. Mu'tezile, Tanrı'nın her şeyden, hatta insanın düşündüğü ve düşlediği bütün düşüncelerden farklı olduğu tasavvuru üzerinden bir tez oluşturmaya çalışmıştır. Bu tasavvurunu, *"Hiçbir şey O'na benzemez"*[139] ayetine dayandırmıştır. Bu ayetin yorumunda yaratılmış varlıkların çokluğuna ve çift kutuplu olduğuna vurgu yapılarak bu niteliklerin Tanrı tarafından onlara verildiğini O'nun ise insanın düşünebileceği her türlü beşeri özelliklerden hatta bunların tahayyülünden bile uzak bir varlık olduğu sonucuna ulaşmıştır.[140] Mu'tezile'nin tabiri caizse amentüsü olarak düşünülen beş esasın ilk ikisi tevhid ve adâlettir. Kendilerine "ehlü'l adl" ve ehlu't-tevhid olarak atfedilmesini bir övünç kaynağı olarak görmektedirler. Dolayısıyla, Tanrı ve âlem ilişkisini bu argümanlar üzerinden şekillendirmektedirler.

Mu'tezîli düşüncedeki Tanrı tasavvuru cisim, suret, şahıs, cevher, araz, renk, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, uzunluk, kısalık, derinlik, birleşme, ayrılma, hareket, sükun, yönler, hulûl, birleşme, parçalanma, doğurmak, doğrulmak ve benzeri sıfatların olmadığına ilişkin ifadelerden oluşmaktadır. Hristiyanların, Yahudilerin, Yaratıcı'ya cismaniyet atfeden düşünce çevrelerine yönelik bir tepkinin tezâhürü neticesinde gelişmiştir. Mu'tezîli Tanrı tasavvurunun dayandığı tevhid ve adâlet kavramlarının anlamlandırılmasında ve içerik kazanmasında iki unsurun belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kur'anî kavramlara ilişkin ifadeleri ve bu ifadelerden ortaya çıkan hassasiyettir. İkincisi ise, Mutezîli düşüncenin ortaya çıkış esnasında Tanrı hakkında yaygın ve hakim olan teşbihe, tecsime yönelik tasavvurlarla birlikte haşeviye, mümessile gibi antropomorfik tasavvur biçimleridir. Mutezîli literatürde Tanrı'ya hangi nitelendirmelerin atfedilemeyeceğine dair oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi dönemin insan biçimci Tanrı tasavvurlarının Mutezîli düşüncede yarattığı kaygının neticesidir. Mu'tezile'nin adâlet ilkesine dayanan görüşlerinden biri de, insan için en faydalı, en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu görüşüdür. Onlara göre, Allah'ın hikmeti, insanların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. O, âdil olmasının bir gereği olarak, insanda kötülüğün çıkmasına direk sebep olmaz bu durum insanın irade ve isteğine bağlıdır.[141] Mu'tezilî Ebu'l Huzeyl el-Allaf'a (ö.235/ 853) göre, iyilik ve kötülük

[139] Şûrâ 42/11.
[140] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 198.
[141] Mahmut Ay, "Kelamda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31 (2015), 31.

yapma potansiyeli Allah'ın zatında vardır. Ancak Allah iyiliği irade eder ve emreder kötülüğü ise nehyeder. Yani Allah, kötülüğü ve adaletsizliği yapma gücüne sahip olsa da onu yapmaz. Bu durum O'nun iyiliğinden, merhametinden kaynaklanmaktadır. Nazzam (ö.231/845) ise Allah'ın zulüm etmeyeceğini ve kötü olanı yaratmayacağını zıttı durumda O'nun adâletinden ve ilminden eksiklikler olacağını savunmuştur. Nazzam'a göre Allah, kendisi ile ters düşebilecek eylemlerden münezzehtir. Mutezîli düşüncede Allah-âlem-insan ilişkisi adâlet, hikmet ve maslahat temeli denkleminde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla adâlet, aklın hikmetli olanı gerektirdiği şey veya maslahat doğuran fiilin ortaya çıkmasıdır.[142] Sonuç olarak evrende insana ilişkin bütün eylemleri hikmet ve maslahat üzere gerçekleştiren ve yaratan Allah'tır.

Mu'tezilede ilahi adâletin gereği insan özgürdür. Allah, insana hem akıl hem de ona fiillerini gerçekleştirme gücü vermiştir. Bu bağlamda insan, kendi kapasitesi ve şartları açısından ahlaki bir fail konumundadır. İnsanî düzlemde hüsun ve kubuhu bilmek ve tespit edebilmek için doğuştan belirli yetkinliklerin Yaratıcı tarafından insana verilmesini gerektirmektedir. Akıl, hangi eylemlerin hasen, hangilerinin kabih, olduğunu belirleyebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla insan, kendine özgü iyi olanı aramak için doğuştan gelen iştiyakla, eylemlerini gerçekleştirmek amacıyla doğuştan bir güce ve akli yetkinliğe sahip olarak yaratılmıştır. Allah, insanı mutluluğa ve mutluluğa duyarlı, fayda ve zarara maruz kalabilen bir varlık fıtratında yaratmıştır. O, insana kendi hallerine ilişkin farkındalığı, âlemi ve âlemde olanları algılama yetisi, kavrama, ahlaki ilkeleri idrak etme ve bunları eyleme dönüştürme yeteneği vermiştir. İyi ve doğru olan şeyi yapan insan ödül alacağının, kötü ve yanlış yapan insan da cezayı hak ettiğinin bilincindedir. Yaratıcı zatı gereği, hür olarak gâye, maslahat ve hikmete binaen fiillerde bulunmaktadır. Allah'ın âlemi ve insanı belirli yeteneklerle donatarak yaratmış olması O'nun eylemlerinin gâye ve hikmete matuf olduğunun tezahürüdür. Zira gâyesiz ve hikmetsiz bir eylem ahlaken kötüdür. Evrensel ahlâk ilkeleri her fail için bağlayıcı unsurdur. İlkesel planda insanın eylemleri gibi ilâhi fiillerde rasyonel ve ahlakî gâyeye matûftur. İnsanın ahlaken güzel ve faydalı olanı, iyi ve doğruyu yapmaya mecbur olduğu gibi, Yaratıcı zatı gereği, ahlaki ve iyi olanı yapar ve sorumluluklarını gereği gibi gerçekleştirdiği için insanı ödüllendirmekte mecburdur.[143]

---

[142] Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş- Şehristani, *el-Milel ve'n- Nihal,* nşr. Ahmet Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 52.
[143] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/105.

Eş'ari ve temsilcileri ise Allah tasavvurlarını O'nun ilim, irade ve kudret sıfatları üzerine bina etmişlerdir. Özellikle Allah- âlem ve insan ilişkisi bu parametreler üzerine oturtulmuştur. Öyle ki Allah'ın ilim sıfatı, diğer sıfatların temeli mesabesinde görülmüş, yaratma sıfatı, irade sıfatı ve kudreti bir şekilde ilim sıfatıyla bağlantılı konumlandırılmıştır. Eş'ari kelâmcılar, yaratıcıyı mutlak ezeli ilmi ile herşeyi programlayan bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Bu yaklaşım O'nu her türlü sınırlamadan koruma gerekçesiyle yapılsa da, bu durum O'na başka sınırlamalar getirmektedir. Öyle ki O'nu etkisiz eleman ve fonksiyonu olmayan soyut bir varlık konumuna getirmektedir.[144] Diğer mezheplerde olduğu gibi Eş'ari'nin de Allah ve âlem tasavvuru kendilerine özgü aklî çıkarımları doğrultusunda oluşmuştur. Kur'an ve sünnetten delil sunma ve dolayısıyla bu düşünce yapısına göre şekillenmiştir. Günümüzün verilerinden hareketle Eş'ari'nin Allah ve âlem teorisi ilişkilendirildiği zaman bu tasavvurun bilimsel inceleme ve araştırmalardan hayli uzak, diğer taraftan metafizik kaygılarlar ile dolu bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Eş'ariler'in zorunsuzluk teorisi, bilim-teknik ve nedensellik ilkesi karşısında basit konumlanmaları bir gerçektir. Örneğin Özdemir'e göre, bilimsel verilerle her gün yeni şeylerin keşfedildiği bu dönemde deniz seviyesinde her defasında suyun yüz santigrat derecede kaynadığına şahit olan bir kimyacıya veya fizikçiye, "Aslında bu durumun suyun doğasından olmadığını, Allah'ın onda kaynama özelliğini yaratmasıyla gerçekleşiyor" dediğimizde bu söylem anlamsız kalmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım teoloji ve bilime faydası olmayan karşılıktan ibarettir. Zaten hakikatte suya bu vasıfları veren Allah değil midir? Teolojiyi bu kadar kırılgan hale getirmek yerine teolojide sağlam ve güçlü argümanlar, kanıtlar kullanmak ve kelâmın tartışmalı konularını bilimsel veriler ışığında revize etmek bunu insanlığın faydasına sunmak daha elzem olarak değerlendirilmiştir.[145]

Eş'ari düşünce irade sıfatının gerçek manada sadece Allah'a özgü nitelik olduğunu vurgulayarak insanî iradeden söz etmemiştir. Söz konusu düşünce yapısı ilahi ilim ve irade sıfatını birbiri ile ilişkilendirmekte ve Allah'ın zati sıfatlarından olan ezeli iradesinin her şeyin üstünde olduğu ve her şeyi kapsadığı ifadesini baskın bir söylem olarak kabul edilmektedir. Onlara göre, Allah'ın yaratılanı dilemesi, yaratılmayanı dilememesi irade

[144] Paul Arthur Schilpp, *The Phılosophyn of Alfred North Whıtehead* (Michigan: y.y., 1998), 2/515-525.
[145] Metin Özdemir, "Eş'arî Kelamının Eleştirisi Üzerine", (Görüşmeci: Adem Özçelik, Röportaj, Mart 2019).

sıfatının bir tecellisidir.[146] Eş'ari'nin Allah-âlem-insan ilişkisinde parametrelerinin ilahi kudret ve irade sıfatına dayandığı izlenimi fazlasıyla hissedilmektedir. Kahraman'a göre özellikle Eş'ari düşünce yapısında Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına vurgu yapılarak insana hiçbir tercih hakkı ve gücü tanımayan, etkinlik alanı oluşturmayan cebrî bir yaklaşım hakimdir. Diğer taraftan Eşâriler Allah'ın fiillerindeki gâyeyi ve insan aklını görmezden gelen tavırlarıyla monoteist ve özne merkezli bir tanrı tasavvuru çizmişlerdir. Bunun sonucunda tanrı âlem ilişkisinde tek taraflılık yönü ağır basmaktadır.[147] Eş'ari anlayışı Allah'ın kudret ve iradesinin sorgulanamazlığı ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla Eş'ariler bu argümanlarıyla âlemde nedenselliği gerektirecek hususları kabule yanaşmamışlardır.

Mâtürîdî'ye göre, âlemi yokken var edenin bir olduğunun aklî ve naklî delilleri olmakla birlikte âlemin yaratılması da buna şahitlik etmektedir. Öyle ki âlemdeki hiçbir cüz ne kendi başına ayrılabilmekte ne de birleşebilmektedir. Bundan dolayı âlem hâdistir. Çeşitli vakitlere, hallere ve sıfatlara sahip olan âlemin kendi kendine var olması düşünülememektedir. Cevher ve arazlardan meydana gelen âlem ve âlemdeki cevherlerin arazlarla birlikte birbirlerine muhtaç konumda olmaları kendileri dışında bir fail olduğunun ispatıdır. Âlemdeki her canlı hayatının devamının nelere bağlı olduğunu ve bunları nasıl elde edeceğini bilememektedir. İşte bu ancak bilgili ve hikmetli fail sayesinde mümkündür. Mâtürîdî'ye göre, âlem kendi kendine değil bilakis bir fail tarafından var edilmiştir. Çünkü âlemdeki her şeyde hayret verici hikmetler ve sanatkârane işaretler mevcuttur. İşte tüm bunlarında faili benzeri olmayan, daim olan, zıddı ve eşi olmayan Allah'tır. O Allah ki büyüklük ve yücelikte, kudrette ve hükümranlıkta birdir. Mâtürîdî'ye göre bu sözün en veciz yorumu da *"O'nun benzeri yoktur"*[148] ayetidir.[149] Mâtürîdî'ye göre evrenin varoluş gayesi vardır. Ayrıca kâinatta mevcut olan tikel varlıkların tek tek hikmeti bulunmaktadır.[150] Tabiattaki nizâm ve âhenkle beraber içinde zıtlıklar barındırması yöneticisinin hikmetine ve kudretine işaret

[146] Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *el-Lüma'*, çev. Kılıç Aslan Mavil -Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayınevi, 2016), 117.
[147] Hüseyin Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi", *Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 19.
[148] Şûrâ, 42/11.
[149] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 44-46.
[150] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35.

etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî, hikmeti yaratıcı, yaratılış ve yaratılan varlıklarda olmak üzere üç kısımda ele almaktadır.[151]

Mâtürîdî'ye göre insan hikmet gereği emir ve nehye muhatap olmuştur. Çünkü Allah insanları musavvir esmasıyla en güzel biçimde yaratmış, yeryüzünde bulunan her şeyi, yeryüzünün ve semânın bereketlerini insanların emrine müsahhar kılmıştır. Halbuki tüm bunlar kul tarafından kazanılmış bir hak olmadığı gibi Allah tarafından ödemesi gereken bir davranış da değildir. Bu nimetleri kıymetini idrak etmeyene vermek aklın doğrulamayacağı bir şeydir. Çünkü bu davranış, nimetleri boşa hebâ etmek, yok yere harcamak gibi birçok sonuçları doğurmaktadır. Şu halde insanların, takdir edilmeye ve teşekküre layık olanı bilebilmeleri için nimetleri bahşedeni tanımaları gerekir. Bundan dolayı imtihan zarureti doğmuştur.[152]

Mâtürîdî'ye göre, emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah, yarattıkları içinden insana kendisini tanıtmakla onu mümtaz kılmıştır. İnsanları O'nu tanıma yollarından beri kılması mümkün değildir. Tıpkı onları faydalı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmaması misali. Aynı zamanda insan aklında her güzel olanı güzel bilme ve çirkin olanı çirkin görme yeteneği bulunmaktadır. Fiiliyatta nâhoşluk çirkin olanı işlemek, hüsnükabul ise meşru olanın yapmaktır. Buna binaen emrin ve nehyin lüzumlu olduğu yerlerde emretmek ve yasaklamak gerekli kılınmıştır.[153] Mâtürîdî'ye göre bu âlem Allah'ın, varlığına, birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden alâmetleri içermektedir. O'nun, insanları bunlardan mahrum bırakması düşünülemez. Zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir anlamı olmazdı. Aynı zamanda mükellefiyet durumunun ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur. Çünkü bu durumda mahlukât yok olmak için vücuda gelmiş olacaktır. Bir şeyi sadece bozmak için yapıp kurmak, abesle iştigaldir. Aynı zamanda da hikmetten uzak kişinin durumunu sergilemektedir.[154]

Mâtürîdî'ye göre, evrenin yaratılışını, kendilerinden nelerin doğabileceğini veya kendilerinden nelerin var olabileceğinden bihaber olan tabiatlar, başlangıç dönemleri cahillik ve körlükten ibaret olan tanrılar, yahut sahip oldukları çelişkilerle beraber nesnelerin ezeliliğini öngören teorilerin özentisine dayandıran bir kimse hem kendisi hem

[151] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 52-57.
[152] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* 351.
[153] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* 216.
[154] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 217.

de fikir arkadaşları kıt anlayışlı ve bilgisizlerdir. Mâtürîdî'ye göre böyleleri söz konusu ilkelerin mevcudiyetini bilmezden gelmelerine rağmen nasıl düşünebiliyorlar veya eşyanın mahiyetlerine nasıl nüfuz edebiliyorlar. Çünkü onlar herhangi bir konuda hikmetten veya hikmete ulaştıran vasıtalardan cahil iken en önemlisi de hikmetsizlikten nasılda dem vuruyorlar![155] Bu sözleriyle Mâtürîdî eleştirisini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre, diğer âlemin bilinmesi bu âlemden geçmektedir. Çünkü içinde yaşanılan dünya öbür âlemin bir kılavuzu statüsündedir. Allah, insanları imtihana tabi tutmak üzere yaratmıştır. İnsanları birçok hikmetlere bağlı olarak hem elem hem de cefa çekecek biçimde aynı zamanda zevk alacak fıtratta yaratmıştır. Öyle ki kötü davrandıklarında geleceği haber veren elemlerin, iyi davrandıkları takdirde gerçekleşeceği müjdelenen lezzetlerin hikmetini anlamış olsunlar diyedir. Bu hikmet çerçevesinde Allah, âhiret hayatını göz önünde bulundurmayan ve âhiret hayatı ile ilgili özendirmelere kulak asmayan bunları nazarı itibare almayan kimseyi kör, sağır ve ölü gibi kavramlarla nitelendirmiştir. Bu nitelemenin sebebi görme, işitme ve yaşama yeteneklerinin sonuçlarının o kişide etkili olmamasıdır. Bu yetenekler, insanın duyu ötesindekileri düşünerek bilmesi için yaratılmıştır. Ahiret âlemi olmasaydı bu yeteneklerinde makûl hiçbir hikmeti kalmazdı.[156] Mâtürîdî, bu şâhit âlem ile âhiret âlemi arasında ilişki kurarak âhiret âleminin bilinmesinde insana bu dünyada verilen yeteneklere ve bu yeteneklerin hikmetine vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî, âlemin kendisini ve yaratılmasını, yaratıcının ilmi, adaleti, kudreti ile yaratılış amacını, fayda ve illetlerini hikmetleri ile birlikte değerlendirmektedir. Yaratıcının esma ve sıfatları yönüyle hikmeti önceleyerek ulûhiyeti bir takım esaslara dayandırmaktadır. Mâtürîdî'nin kevnî ayetlerin tefsirinde esas aldığı husus her şeyin bir hikmete göre yaratılmış olmasıdır. İnsanın, çevresinde görüp durduğu şeylerin ne anlam ifade ettiğini, onların neye işaret ettiklerini yani hikmetlerin neler olduğunu bilmesi için istidlâl etmesi gerekir. İlâhi hikmet, ulûhiyet telakkisinden bağımsız olamaz. Yaratıcının yarattığı her şeyde hikmet olduğu görüşü onun sisteminin temel taşıdır. O, hikmeti Allah'ın sınırsız kureti fikri ile yaratılmış dünyanın aklen anlaşılıp bilineceği fikri ile uzlaştırmaya çalışmak için kullanmaktadır.[157] Böylece Mâtürîdî anlayışta, Allah ve âlem ilişkisinde hikmetin önemli bir noktada olduğu görülmektedir. Mâtürîdî, âlemi ve âlemin

[155] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 331.
[156] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/86.
[157] "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2009), 45.

yaratılmasını, Allah'ın sıfatları ile irtibanlandırıp hikmete kapı aralamıştır. Yaratıcı'nın isim ve sıfatları, âlemin gâye ve hikmetlerle donatılması insanlığa ve yaratılmışlara en güzel şekilde sunulması tesadüfi değildir. Allah ve âlem arasındaki mükemmel ilişki idrak edildiğinde devamında hikmetler de elbet tezahür edecektir.

Mâtürîdî, Yüce Allah'ın kemâl ifade eden üç isim ve üç sıfatını (âlîm, adl, hakîm ile ilim, adâlet ve hikmet) ele alıp incelerken bunların arasında çok sıkı bir bağın var olduğunu düşünmüştür. Şöyle ki; Yüce Allah yarattığı varlıkların nitelik, güç, kapasite ve içyüzünü en iyi bilendir (alîm). Bu bilgisine göre onları yükümlü ve sorumlu tutan, yerine getirilen veya getirilmeyen yükümlülük ve sorumluluklardan dolayı sevap ve ceza veren, bunu yaparken zulümden uzak, dengeli ve âdil davranandır (adl). Her varlığa yetenek ve kapasitesine göre sorumluluk yüklen, karşılığını dengeli, eksiksiz veren, hikmetli ve bilgece iş yapan, yaratılışa uygun, şaşmaz sağlam kurallar koyan ve bu kurallar doğrultusunda hareket eden Hakîmdir. Bir başka deyişle, yaratılış ve oluşum plânında, insan ve toplum bazında evrende görülen nizam, ahenk, sağlamlık ve şaşmazlık ancak hikmettir. Ortaya konan bilgece hakîmâne tablo ve inşa, onu oluşturan varlığın dengeli ve âdil davranışına adâletli olmasına bir işarettir. Bu dengeli ve âdil davranışın ise ancak sonsuz, eşsiz ve en ince detayına kadar her şeyi kuşatan iyi bir ilimle mümkün olacağını göstermektedir.[158] Mâtürîdî âlim, adl, hakîm isimleri ile ilim, adâlet ve hikmet sıfatları arasında sıkı bir münasebet kurmuştur. Her şeyi en ince detayıyla en iyi bilen Allah, yarattıklarını da bu doğrultuda sorumlu tutmuştur. Yani varlığın sınırlarını zorlayan ve takâtinin üzerinde sorumluluklar yüklememiştir. Muhkem kuralların sahibi olan Allah, ilmiyle herşeyi kuşatan, yarattıklarıyla her alanda irtibatlı âdil, dengeli, mükemmel detaycı ve hakîm'dir.

Kelâm ilminde Tanrı anlayışının temelini oluşturan kavramlardan birisi hikmettir. Bu kavram Mâtürîdî ve takipçileri için hakikâte ulaşmada çok önemli bir unsurdur. Mâtürîdî sistemde Allah, âlem ve insan ilişkisinde Yaratıcı'nın Hakîm ismi ve fiillerinin hikmetli olduğu argümanı özel konuma sahiptir. İlahi fiillerinin hikmetli olduğu konusunda bütün kelâmcıların hemfikir olduğu söylenebilir. Ancak ilahi fiillerin anlamlandırılmasında Allah'ın zatı ile ilişkisinde farklı yorumlar bulunmaktadır. Mu'tezile, Allah, âlem ve insan ilişkisinde tasavvurunu adâlet ilkesi üzerinden inşa etmiştir. Allah'ın fiillerinde vücûbu ön plana almış, ahlakiliğe ve maslahata vurgu

[158] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 275- 281.

yapmıştır. Eş'ari Allah, âlem ve insan tasavvuru ise mutlak kudret üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda teklifi ve tekvini olan ilahi kudretin her türlü varlığı ve oluşumu kapsadığı iddia edilmektedir. Mâtürîdî tasavvur ise marjinallikten, ifrat ve tefritten uzak mesafede yerini alarak daha çok estetik hikmet üzerinden kurgulanmıştır. Özellikle Mâtürîdî'nin herhangi bir sıfata ağırlık vermeden ağırlıklı olarak naslardaki isim ve sıfatlardan yola çıktığı ve dengeli bir sentezle Allah ve insan ilişkisinde görüşler ortaya koyduğunu gözlemlemekteyiz. Mâtürîdî mutlak kudret ve irade sıfatına gerekli olan hassasiyeti dozunda vererek Allah'ı bilgi ve hikmet sıfatları ile donatarak ulûhiyete yakışır bir şekilde Allah ve âlem tasavvuru ortaya koymuştur. İlahi fiil ve sıfatlarda hikmete uygunluk teması önceliklidir. Mâtürîdî din ve dini hükümlerin öğrenilmesinde, yaratıcının bilinmesinde akıl ve hikmet kavramları arasında ilişki kurmaktadır. Kâinatın hikmet dışı bir temel üzerine kurulmadığını ve evrenin isabetsiz, faydasız, amaçsız yaratılmış olma ihtimalinin olmadığını aklı sahibi herkesin bunu kavrayabileceğini iddia etmektedir. Evrenin sadece yok olmak için var olmasının akla ve hikmete uygun olmadığını savunmaktadır. Evrenin ve insanın doğasındaki zıtlıklara dikkat eden Mâtürîdî, bu durumun akılla idrak edilebileceğini ve bunun hikmete mebni ve gâyeye matûf olduğunu düşünmektedir.[159] Mâtürîdî, akla eşyadaki hikmeti ve onun yaratılışındaki ahenk ve sağlamlığı araştırma görevi yüklemiştir. Öyle ki ona göre akıl sahibi insan, bu görev sayesinde farklı tabiatlara ve zıt konumlara sahip evrende bileşenleri bir araya getirme yahut ayrılması gerekenleri ayırmakla vazifelidir. Hikmet arayışında olan insan öncelikle yaratan, yöneten, rahmet ve merhamet sahibi bir yaratıcı olduğu şuuruna ulaşmaktadır.[160]

Mâtürîdî, tabiattan, âlemden ve varlıklardan hareket etmekle kalmayıp bunlar arasındaki farklılıklara ve varlıkların kendine has konumuna, mükemmel düzenine dikkat çekmiştir. Tabiatta ve âlemde yaratılanlarda farklılıklar olsa da her şeyin kendine has statüsü, ahengi olduğuna işaret etmektedir. O, Allah ve tabiat arasındaki hassas dengeden hikmete ve hikmetin varlığına ulaştırmaktadır. Âlemdeki hikmeti anlamak ve onu tefekkür etmek akletmekle mümkündür. İşte akleden, tefekkür eden ve istidlâlde bulunan insan, buradan bütün işleri yerli yerinde yapan Hakîm olan Allah'a ulaşmaktadır.

[159] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* 4-5.
[160] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* 5.

1.4.2. İlâhi Fiillerde Hikmet

İlâhi fiillerde hikmet var mıdır; yok mudur? İlâhi fiillerde hikmet zorunlu mudur? Zorunlu değil midir? İlâhi fiillerde maksat zorunlu olarak bulunmalı mıdır? İlâhi fiiller bir zaruret ile mi meydana gelmektedir? İlâhi fiillerde hikmet, illet olarak gösterilebilir mi? Bu başlıkta söz konusu sorular perspektifinde ilahi fiillerdeki hikmetin mezheplere göre hangi perspektiften ele alındığını ve nasıl anlamlandırıldığını açıklamaya çalışacağız.

Kelam ilminin konuları arasında yer alan ef'ali'l-ibâd, kader, hüsün-kubuh, salah-aslah, teklif gibi konulara baktığımızda hem Allah'ın hem de insanın fiillerinin bir düzleme oturtma, temellendirme ve anlamlandırma çabası görülmektedir. Bu anlamlandırma çabası tek taraflılıktan ziyade çift kutupludur. Allah ve insan arasındaki ilişkiyi aklî düzlemde açıklama çabası içerisinde olan kelam ilmi, bu itibarla ilahi fiillerdeki hikmet konusunu gündeme getirmiştir. Dolayısıyla hakîm olan Allah'ın hikmet sıfatı ve diğer taraftan insan sorumluluğu ve potansiyeli değişik perspektiflerden ele alınmıştır.

Allah'ın hakîm, fiillerinin hikmetli olduğu ve fiillerinde herhangi bir zulüm sefehin olmadığı noktasında kelâmcılar mutabıklardır. Fakat ilahi fiillerde hikmet konusunda bir takım farklı tâli eğilimler ve yorumlar oluşmuştur.

Özervarlı'ya göre, ilahi fiillerde hikmetin bulunduğu ve Allah'ın hakîm sıfatıyla muttasıf olduğu hiçbir mezhep tarafından reddedilmemiştir.[161] Kelâm âlimleri arasında Allah'ın fiillerinin belli bir takım garaz ve maksatları, gâi illetleri bulunup bulunmadığı hususunda birtakım görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu ayrılıklar, Allah bir fiil yaparken bu fiilinde belli bir garazı, maksadı ve gâyesi var mıdır? İlahi fiiller belli garaz ve gâyelere bağlı olmalı mıdır? Yoksa hiçbir illeti, garazı ve gâyesi yok mudur? Soruları çerçevesindedir.

Allah'ın fiillerinde hikmet yoktur görüşünü benimseyenlere "ashâb-ı meşiyyet" (iradeciler), Allah'ın fiillerinde hikmet vardır görüşünü benimseyenlere ise "ashâb-ı hikmet" (hikmetçiler) denilmektedir.[162] İradeciler grubunu temsil eden Eş'ariler ve Cehmiler'e göre, Allah'ın fiillerinin meydana gelmesini bir illete dayandırmak bazı

[161] M.Sait Özervarlı, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/512; M.Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (Ankara: İsam Yayınları, 2019),158.
[162] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28.

gerekçelerle uygun karşılanmamıştır. Çünkü ilahi fiillere sebep isnat etmek Allah'ın zatında bir noksanlık meydana getirebilmekte ve O'nun mutlak meşiyetini zedeleyebilmektedir. Bundan dolayı O'nun hiçbir fiili, zatına yönelik bir maksattan dolayı olamaz düşüncesi benimsenmektedir. O'nun hiçbir tecellisi, hikmet bile olsa bir şeyle illetlendirilmiş yani muallel değildir. Bilakis Allah'ın fiili, her şeyin nedeni ve illetidir. O'nun fiili için hiçbir sebep olamaz.[163] Eş'ariler'in çoğunluğuna göre, Allah hiçbir şeyle sınırlandırılamaz. Onun kudreti ve otoritesi mutlak ve sınırsızdır. Allah'ın fiilleri kendisine de insana da yönelik bir amaç, fayda ve sebeplilik niteliği taşımaz. Allah bir sebebe binaen bir fiil işlerse, bu O'nun zatı için bir kusur anlamına gelmektedir. Oysa Allah, her türlü eksiklikten beridir. Eş'ariler'e göre, mutlak kudret ve iradesi sahibi olan Allah'ın aşkın olması, fiil ve emirlerinin insanî anlamda adâlete konu olamayacağı anlamına gelemektedir. Çünkü adâlet sıfatı Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkıdır.[164] İşte bu nedenler dolayısıyla Allah'ın fiillerinde garaz ve illet bulunmaz diyen iradeci (ashâb-ı meşiyyet) taraftarları ilahi fiillerde hikmet ve maslahat aramayı kabul etmemişlerdir. Allah'ın fiillerini bir sebebe bağlamak, O'nun mutlak iradesine zarar getirir ve zatına eksiklik getirir düşüncesi ile ashâb-ı meşiyyet temsilcileri hikmet dahi olsa Allah'ın fiillerini bir şey ile nedenledirmeyi uygun görmemektedirler. Kudret ve İrade sıfatına fazlasıyla vurgu yapan, bu sıfatları önceleyen ve Allah'ın fiilinin zaten her şeyin illeti olduğu, bunun için hiçbir nedene gerek olmayacağı tezini savunan iradeci grup, bu argümanlar üzerinde düşünce sistemini oluşturmuştur kanaatindeyiz.

Eş'ari mütekellimlerinden Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin ve fakihlerin çoğunluğunun aksine Allah'ın herhangi bir amaç (garaz) için bir şey yapması caiz değildir. Râzî'nin bu konudaki delili şudur: "Bir amaç için fiil yapan herkes o şeyi yapmakla yetkinliği talep etmektedir. Başkasıyla yetkinliği talep etme zat için eksiklik sayılmaktadır. Ayrıca farz edilebilen her amaç, mümkünlerdendir. Allah, onu doğrudan yaratmaya zaten kâdirdir. Dolayısıyla o fiilin aracılığı saçma (abes) olmaktadır. O amacın bu fiil olmaksızın elde edilmesi mümkün değildir denilemez. Çünkü amaç olmaya uygun olan ancak kula hazzın ulaştırılmasıdır. Bu ise hiçbir vasıta olmaksızın Allah'ın kudretinin yapabileceği bir şeydir. "Mu'tezile'nin amaçsız yapılan bir şeyin ve bu kimse hakkında saçma ve abes olduğu görüşüne karşılık": Eğer saçma fiil (abes) ile amacı (garaz) olmayan fiil kast

[163] Emrullah Yüksel, "İlâhi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 50.
[164] Mustafa Akman, "Eş'ariler'in Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehli Hadisin Vardığı Sonuçlar", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2011), 73.

edilirse bu bir şeye kendisiyle delil getirmektir".[165] Râzî görüşünü bu şekilde beyan etmektedir.

Sâbûnî, Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu sefehten uzak olduğu konusunda tüm ümmetin ittifak halinde olduğunu kabul etmektedir. Fakat münferit fiillerin değerlendirilmesinde o fiilin sefeh veya hikmetle muttasıflandırmakta ihtilafların olduğunu söylemektedir. O, ilahi fiili hikmetli kabul edenlerin Allah'ın bu fiili yapmasını mümkün, sefeh görüşünde olduğunu savunanların ise Allah'ın bu fiilini mümteni gördükleri şeklinde düşünceler oluşturduklarını savunmaktadır.[166]

Hikmet taraftarlarına göre, Allah'ın fiillerinde, yarattıklarında, emirlerinde, nehiylerinde yani tabiatta ve dinde mecâzî ve âdî manada değil, gerçek manada birtakım illetler, nedenler ve maksatlar vardır. Allah'ın fiilleri ve emirleri, bu nedenler dikkate alınarak ve bu maksatları kuşatacak şekilde tezâhür etmektedir. Onlara göre ilâhi her fiilin ve nehyin sonucunda, hoş ve güzel birtakım fayda ve menfaatler olduğu önceden Allah tarafından bilinen bir malûmdur. Allah, herşeyi yaratmadan ve bir emri vermeden önce bunun üzerine ne gibi güzel ve hoş şeylerin vuku bulacağını ezelî ilmi ile önceden bilmekte ve halk bilgisi istikâmetinde yaratmaktadır. Buna göre ezeli ilminde var olan hikmet, O'nun ezeli meşiyetini tahdîd ve takyîd etmektedir. Bilakis bu durum O'nun hakkında bir eksiklik değildir. Allah'ın bir zarûret ve mecburiyet altına girmesi anlamına gelmemektedir. Zira Allah, kendi zâtının dıştan gelen zarûrete bağlı değildir. Bu kendi iradesini kendi hikmeti ile sınırlandırması anlamındadır. Ancak "Allah'ın işi ve emri neticesinde birtakım maslahat ve menfaatler vardır", demek bunlar O'na aittir mânâsına gelmemektedir. Zira Allah'ın hiçbir faydaya ve zarardan korunmaya ihtiyacı yoktur. Burada sözü edilen faydalar ve zararlar, maslahatlar insanların birbirine göre ve insanlarla eşyaya nispetledir. Bu sebeple *"istikmal bi'l-gayr",* yani Allah'ın başka bir şeyle tamamiyet kazanması, ihtiyaçla malûl olması bahis konusu değildir. Sebep ve hikmetler fikrini kabul etmede tevhîde, tenzîhe ve takdise aykırı hiçbir şey yoktur. Tersine ilahi fiil ve emirlerde hikmetin bulunmaması bunların abes ve tesadüfi oldukları manasına geleceğinden Hakîm-i Müteal Allah'ın şanına yakışmaz. Çünkü gâyesizlik ve rastgelelik bu fiil ve emirler için kusurdur. Hakîm-i Mutlak, abes iş yapmaktan münezzehtir.[167]

[165] Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 182.
[166] Sâbûnî, *el-Kifâye,* 241.
[167] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 33.

Dolayısıyla görüldüğü üzere ilahi fiiller gâye ve hikmet temelinde ele alındığında hem doğru bir Allah tasavvuruna hem de doğru bir insan tasavvuruna ulaşılacaktır. Çünkü Allah-insan ilişkilerinde, Allah'ın yarattığı her şeyde hikmet olması fikri tüm bu argümanları daha anlamlı hale getirmektedir.[168]

Hikmetçilerin görüşlerine göre, Allah'ın meşiyyet ve irade sıfatlarının yanı sıra bir de hikmet sıfatı bulunmaktadır. Bu sıfat, irade sıfatından ayrı olmakla beraber onu tamamlamaktadır. Hikmet sıfatı irade sıfatını ahenkli bir şekilde sınırlamaktadır. Öyle ki irade ile hikmet sıfatları arasında zıtlık yoktur, bilakis uyum vardır. Bu iki sıfatın ahenkli bir biçimde yekdiğerinin, şümûlünü sınırlandırmadan, ilahi fiillerde uyumluluk ve nizâm hâsıl olmaktadır ki, buna da hikmet denilmektedir. Bu şekildeki düşünceleri benimseyen hikmetçiler umumiyetle İslam filozofları, Mu'tezile, Mâtürîdîler, Selef ve hatta Şiîlerdir. Dolayısıyla bundan dolayı filozof İbn Rüşd, *el-Keşf an- minhaci'l-edille*'de, Mutezilî Kâdî Abdülcebbar *"Şerhu-Usuli'l-hamse*'de, Selefî İbn Teymiye muhtelif eserlerinde Eş'arîlerin Allah'ın iradesini sonsuz ve sınırsız görüp bir anlamda hikmeti inkâr etme neticesine ulaşmalarını şiddetle tenkît etmişlerdir.[169] Çınar'a göre çünkü sadece Allah'ın irade ve kudretini merkeze alan ve bu sıfatları köşe taşı yapan anlayış, insan fiillerine ve sorumluluklarına ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir.[170]

Eş'ariler'e göre, Allah'ın fiillerindeki hikmet, vücûb ile değil cevaz yoluyla kabul edilmektedir. Allah, her yaratmasında hikmet sahibidir. O, mahlûkâtı yaratmasa dahi hikmetten ayrılmaz, yarattığını kat kat yaratması da mümkündür. Kâfirleri yaratıp, müminleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması veya canlıları yaratıp cansızları yaratmaması da olası bir durumdur. Bunların hepsinde ne olursa olsun, O'ndan doğru, âdil ve hikmet vasıfları meydana gelmektedir.[171] Görüldüğü üzere Eş'arilere göre hikmet, Allah'ın yaratma sıfatı üzerinden temellendirilmiştir.

Hanefi-Mâtürîdî âlimlerine gelince ilahi fiillerde hikmet, bir zorunluluk değildir. O'nun hikmeti bir lütuf ve ihsanının yansımasıdır. Mâtürîdîler görüşlerini şöyle izah

---

[168] Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gâyesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 23.

[169] Ebu'l-Abbâs Takıyyûddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Kübra, el-İrade ve'l-Emr risalesi* (Mısır: Matbaatü'l amiretü'ş şerefiyye, 1323), 325.

[170] Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31.

[171] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî el-Bağdâdi, *Usûlu'd-dîn,* çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 150.

etmektedirler: Eğer zikredilen manada Allah'ın fiilleri için gereklilik olmayacak olsa, fiilin meydana gelmesi de terki de eşit seviyede olmaktadır. Böylece O'nun fiillerinden bazısının hikmetsiz olması caizdir. Böylece O'nun bir kısım fiillerinde manasızlığın caiz olması gerekir ki, O bundan münezzehtir.[172] Hanefi- Mâtürîdî düşünce sistemine baktığımız zaman ilahi fiillerin maslahat ve hikmete binaen olduğu savunulmaktadır. Şöyle ki Allah'ın her şeyi en güzel surette, tabiatın mikrodan makroya bir düzen içerisinde yarattığına şahit olunmaktadır. Ayrıca onlar açısından yaratılanların ve âlemin boşu boşuna bir eğlence olsun diye değil bir amaç doğrultusunda yaratıldığını beyan eden ayetlerde ilahi fiillerde hikmetin var olduğuna delil teşkil etmektedir.

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, hikmetin övgü ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu hikmetten yoksunluğun ise akılsızlık yani sefehlik, noksanlık olduğunu savunmaktadır. Böylece Allah'ın fiillerinin hikmet sıfatı ile muttasıf olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte bu konu ile ilgili nasların bulunduğunu, Allah'ın hakîm olduğunu ve asla O'nun sefehlikle vasıflandırılamayacağını savunmaktadır.[173] Nesefî'ye göre, Mâtürîdîler hikmeti ister ilim yönünden ister fiil ve amel vechinden olsun yahut her ikisinin kapsamında olsun Allah'ın ezelde bu ikisiyle nitelenebileceğini kabul etmektedirler. Nesefî'nin aktardığına göre Eş'ariler'in hikmetle ilim murad edildiğinde, onu zâtî ve ezelî sıfat olarak kabul ettiği, fiil murad edildiğinde ise hikmeti ezelî sıfatlardan kabul etmediği beyan edilmektedir.[174] Eş'ariler'e göre, Allah'ın zati sıfatları ezelîdir. Fakat fiilî sıfatlar ezelî ve hakîki değil bilakis izâfidir. Eş'ariler, tekvin sıfatını kabul etmeyip bu sıfatı, kudret sıfatının hâdis taalluku olarak düşünmektedirler. Eş'ariler, kudret sıfatının biri ezelî diğeri hadis olmak üzere iki taallukunun olduğunu kabul etmektedirler. Eğer hikmetle ilim kastedilirse o ezelî bir sıfattır. Lâkin fiil murad edilirse hâdis bir sıfat olup ezelî sıfat olmaz düşüncesinde fikir beyan etmektedirler. Fiili sıfatları hadis kabul eden Eş'ariler, Hakîm'i Âlim manasında olursa zâti sıfat, fiilde isabet manasında olursa fiili sıfat olarak kabul etmektedirler. Mâtürîdîler ise, fiilin sağlam ve muhkem olması anlamında olan hikmeti de ezelî bir sıfat olarak değerlendirmektedirler. Sebebine gelince, hikmet tekvin sıfatına râcîdir. Bilindiği üzere Mâtürîdîye göre, fiili sıfatların râcî olduğu tekvin sıfatı ezelîdir. Şöyle ki Allah âlemi yaratmadan önce zaten bu sıfatla muttasıftır. Böylece yaratma sıfatı da Allah'ın zatî sıfatı misali ezelî olduğu gibi kudret sıfatının hâdis

[172] Yüksel,"İlâhi Fiillerde Hikmet", 48.
[173] Nesefi, *Tabsıratü'l-edille,* 2/17-18
[174] Nesefi, *Tabsıratü'l-edille,* 2/19.

taalluku değildir. Mâtürîdîye göre hikmet, fiil manasında olsa dahi ezelî bir sıfattır. Çünkü bu durumda hikmet sıfatı tekvin sıfatına râcîdir.[175] İlahi fiillerdeki hikmet konusuna baktığımızda Mâtürîdî ve Eş'ari arasındaki bir takım görüş ayrılığında dayandıkları prensipleri görmekteyiz. Bu ayrılığa düşmelerinin sebebini özellikle tekvin sıfatına karşı bakış açılarındaki farklılığa dayandığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu farklılığın temel nedeni sıfatlar konusundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır, sonucuna ulaşabiliriz.

Eş'ariler ilahi fiillerdeki hikmeti, O'nun dilediğini yapan yani fâil-i muhtar olmasına dayanarak caiz görmektedirler. Hatta onlar, Allah'ın bazı fiillerinde hikmetin olacağının bile düşünülemeyeceğini iddia etmektedirler. Mâtürîdîler ise, Allah'ın fiillerindeki hikmeti, O'nu dilediğini yapan ilâh vasfınını zedelemeden, O'nun kemâl sıfatlarından olan Hikmet sıfatının gereği olarak açıklamaktadır. Mâtürîdîler ilahi fiillerdeki hikmeti bir lütuf ve ihsan olarak değerlendirmektedirler.[176] Eş'ariler, Allah'ın dilediği kişiye rahmet ve dilediği kişiye azap edeceğine ve O'nun fiillerini gâye ve amaçlardan herhangi bir şeyle illetlendirmekten uzak olduğunu düşünmektedirler.[177] Eş'ariler, bu görüşlerini Allah'ın iradesine tesir edecek ve onu harekete geçirecek hiçbir illetin olmadığı sonucuna dayandırmaktadırlar. Onlar için bunun altında yatan en büyük sebep, ulûhiyete zarar vermemektir. Allah'ın bir hikmete binaen emir ve nehyettiği düşünülemez. Aksine hikmet, Allah'ın emir ve nehyine bağlıdır. Dolayısıyla Eş'ariler perspektifinden Allah'ın hikmetinden sual olunmaz sonucu kaçınılmaz olmuştur.

Mu'tezilîler, Allah'ın bir şeyi, bir nedene dayalı ve maslahata uygun olarak yarattığını iddia etmektedirler. Onlara göre, sebepleri kabul etmek tevhide aykırı değildir. Hatta maslahat açısından başkasıyla kemâle ermede değildir. Zira bir fiilin hikmet ve maslahata binaen olması noksanlık değil bilakis olgunluktur. Bir fâil ne derece kemâli hâiz ise, fiilleri de o derece hikmeti içermektedir. Çünkü kemâl, kemâli gerektirmektedir. Allah ise, mutlak kemâli hâizdir. O halde O'nun fiilleri kemâli ve hikmet-i bâliğayı şâmildir.[178] Mu'tezilîler'e göre, Hakîm olan Allah, bir fiili ancak bir hikmet ve maksattan dolayı yapmaktadır. Çünkü gayesiz fiil, akılsızlık ve boştur. Allah mahlûkâtı, insanları menfaatler indirmek için yaratmıştır.[179] Allah'ın hikmeti, insanlar için en iyi ve faydalı olanı yapmasını zorunlu kılmaktadır. Eğer böyle yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış

[175] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 73.
[176] Yüksel,"İlâhi Fiillerde Hikmet", 49.
[177] Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 138.
[178] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 128.
[179] Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/539.

olur. Bu ise onun şanına yakışmaz.[180] Mu'tezile, hikmeti Allah'a zorunluluk (vücup) olarak atfetmekle kalmamış Allah'ın kulları için aslah olanı yaratmasını dahi bu kapsamda zorunlu tutmuştur. Mu'tezile'nin Allah'ın kulları için hasen ve faydalı olanı yaratmak zorunda olduğu argümanının altyapısı şu esasa dayanmaktadır: "Allah kuluna vermiş olduğu zararı telafi edeceği ve Allah'ın telafisiz bir zarar verici fiilinin olmadığı görüşü üzerine bina edilmektedir."[181] Böylece Mu'tezile tarafından Allah, fiillerinde kulların menfaatine uygun olanı işlemek zorundadır anlayışı gelişmiştir. Eş'arilere göre, hikmet caiz iken, Mâtürîdîlere göre, Allah fiillerinde hikmet, zorunlu olmayıp lütuf ve ihsan gereği şeklinde kabul edilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre ilâhî fiillerin hür irade ile gerçekleştiğinin kanıtı, yaratılanların farklı mahiyetlerle vücûda gelmesi, hikmetli olması ve tevhîde kılavuzluk etmesidir. Bu hususlar her şeyin kendi mahiyeti ile oluşmasının hür bir seçimle gerçekleştiğinin göstergesidir.[182]

Fârâbî ve İbn Sîna varlıkların Tanrı'nın zatının gereği olarak zorunlu meydana geldiğini, varlıkların en üstün nizâmda var olduklarını ve seviyelerine göre Tanrıdan taştıklarını kabul etmektedir. Aralarında bir uygunluk ve düzen bulunmaktadır.[183] İbn-i Sina'ya göre, "hayır", varlığın kemâlidir. "Şer", bu kemâlin yokluğudur. Gerçek nizâm, sırf hayır olan Zat-ı Bârî'dir. Âlemin nizâmı ve hayrı onun zatından taşmıştır. Böylece O'nun zatından sudur eden her şey nizâmdır ve hayırdır.[184] Farabi ve İbn-i Sina gibi İslâm filozoflarına göre, Allah'ın fiilleri bir maksat ile olamaz. Çünkü O'nun fiillerinde bir amaç aranması bir eksikliktir. Oysa Tanrı varlık olarak tam yetkindir. Bütün varlıklar O'nun zâtından taşar. Onlara göre maksat ancak fail-i muhtar olanın fiilinde olur. Allah'ın fiilleri zorunlu olarak meydana gelmektedir. [185]

1.4.3. Gâye ve Nizâm

Kelâmda gâye ve nizâm delili Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak kullanılmaktadır. Halkın anlayabileceği idraki basit olan bu delille, âlemdeki eşsiz ve

[180] Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 1967), 78.
[181] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd, 236.*
[182] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 151.
[183] Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabü Arâ'i Ehli'l-Medinetü'l Fazıla,* çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul:Litera Yayınları, 2018), 57.
[184] Ebû Ali İbn Sinâ, *Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu, (Ankara, Elis yayınları, 2019),72.
[185] Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 103.

mükemmel düzenden hareketle Allah'ın varlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır.[186] Özervarlı'ya göre ihtirâ, hikmet yahut inayet delili olarak da bilinen bu delil, evrenin varlığına, estetiğine, görünümüne, uyumlu işleyişine, belirlenen süre içinde fesada uğramadan devam etmesine ve sonsuz kudret sahibi bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Kur'an'da Allah'ın varlığı ve gücü vurgulanırken fazlaca kullanılan bu teolojik delil, geniş kitlelere hitap eden basit ve anlaşılır bir delildir. Sade yapısı nedeniyle Bağdadî (ö.429/1037), Gazzâlî ve İbn Teymiyye (ö.728/1328) gibi Selef ve kelâm âlimlerince diğer delillere nisbeten çok daha tercih edilen bir delil niteliğinde olmuştur.[187]

İslâm düşüncesinde âlemdeki nizâmı ifade etmek üzere nizâmü'l-âlem terkibi kullanılmaktadır. Eski Yunan felsefesinde kozmos, "âlem" anlamına gelmektedir. Kozmos, "düzen" demektir. Pisagor'a kadar giden bu kavramın bir düzen olarak âlemi ifade edişi Empedokles ile belirginlik kazanmıştır. Batı dillerindeki kozmetik kelimesi de kozmos kökünden gelmektedir. Bu durum kavramın süs ve güzellik ile münasebetini yansıtmaktadır. Âlem kelimesinin karşılığı olarak kullanılan Grekçe kûsmûs terimi "nizam" ve "süs" anlamını içermektedir. Dolayısıyla âlemin bir nizâm içinde yaratılmasının ve estetik bir âhenk taşımasının aynı kelimede ifadesi yansımaktadır.[188] Kur'an'da kâinatta mükemmel bir ölçü ve düzenin, hesap ve dengenin bulunduğuna tanıklık eden birçok ayet bulunmaktadır. Böylece kâinatın mükemmel nizâmına ve intizamlı bir dengesinin olduğuna dikkat çekilmektedir.

Gâye ve nizam delili inayet, hikmet, nizam-ı âlem, illet-i gaiyye, ibda', ihtira delili isimleriyle kullanılmaktadır. İmkân ve hudus delillerine göre açık ve seçik olduğu için anlaşılması daha kolaydır. Dolayısıyla İbn Rüşt, Kur'anda fazlaca yer alan bu delil için "güneşin duyuya nispeti kadar akla açık olan delil" tabirini kullanmaktadır.[189] Evreni dolduran sayısız varlığın sebepler ve gâyeler sistemi olduğu his ve müşahade ile görülmektedir. Hiçbir şey gâyesiz, abes ve boşuna değildir. Her şey ne sebep üzere yaratıldı ise o şey, belli bir gâyeye elbette yöneltilmiştir. Yani her varlığın var oluşu ile gerçekleştirilmek istenen bir gâyesi mevcuttur. Örneğin göz var olmakla birlikte onun varlığının bir de gâyesi vardır. Göz insanın güzelliğinin yanı sıra insana hizmet ederken

[186] Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 93.
[187] M. Sait Özervarlı, "*İsbât-ı Vâcib"*, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2000) 22/496.
[188] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el- Câhiz, *ed-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr* (Beyrut: y.y., 1988), 67.
[189] Özervarlı, "*İsbât-ı Vâcib"*, 22/497.

hiçbir zaman amacının dışına çıkmaz, ben görmek istemiyorum, tad almak istiyorum diyemez. Binaenaleyh insana verilen ve her biriyle başka bir gâye gerçekleştirilmek üzere yaratılan uzuvlar arasında öyle muntazam bir iş bölümü vardır ki, katiyen kaos ve düzensizlik bulunmamaktadır. Öyle ki birbirinin görevini ilhak söz konusu olmamaktadır. Allah, her şeyi büyük bir düzen ve intizam içinde en uygun vasıfta yaratmıştır. Dolayısıyla Allah'ın fiilerindeki gâyesi eserlerine ve yaratılanlara yönelik olmaktadır. İnsan, tabiat düzenini ve ilahi kanunların arka planındaki nizamı keşfettikçe hayretini gizleyememiştir. Böylece insan da her şeyin bir sebebi olduğunu ve kendisinin yöneltildiği gâyeyi gerçekleştireceğinin farkında olmuştur. Herşey olması gerektiği yerde, hikmet düzleminde ve gâye planında seyretmektedir.

Adâletle hükmetmek eşya ve varlığın hakikatlerini bilmek ve gereğine göre amel etmek, ilim ve amelde sağlamlık, söz ve fiilde isabet etmek, ilim ve akılla gerçeğin yerli yerinde olması anlamlarını ihtiva eden hikmet, Allah hakkında kullanıldığında eşyayı bilmesi, onu sağlam ve muhkem bir gâye ile yaratması anlamındadır. Bu tanıma baktığımızda gâye ve hikmet arasındaki ilişki Allah'ın ilmine, varlığına ve mükemmel bir şekilde yaratmasına delildir. Tam isabet eden, her şeyi olması gereken yer neresiyse oraya yerli yerince koyan nizâm sahibi Allah, eylemlerinde sağlam, fiillerinde kusursuz, tam isabetli ve yaratmasında ise hikmet sahibidir. Evren ve evrende bulunan her şey bir hikmete dayalı ve birbirleriyle ahenk içerisindedir. Her düzen bir düzenleyiciye muhtaçtır. İşte kâinattaki düzenin sahibi ve tüm bunları tüm düzenleyen Allah'tır. Hikmet ile gâyeye, nizam ile kâinatın mükemmel düzenine işaretler bulunmaktadır.

Akgüç'e göre, hikmetle ilgili kavram olan gâye, ilahi hikmet çerçevesinde varlık düzenine yönelik ilim ve iradeye dayanmaktadır. Çünkü niçin sorusunun karşılığında alınan cevaplar sonucunda ortaya çıkan gâye, öncesinde bir planı gerektirmektedir. Allah, bu âlemi niçin yarattı? Allah'ın âlemi yaratmasındaki gâyesi nedir? Gibi soruların karşılığı âlemin yaratılış maksadına, gâyesine yönelik sorulardır. Allah'ın zatına yönelik bir soru, bir sorgulama mahiyetinde olacağı için uygun görülmemektedir. Gâyedeki niçin sorusu eşyadaki gâyeliliği ve eşyanın özündeki düzeni oluşturan unsurları kapsamaktadır.[190]

[190] Ahmet Akgüç, "Gâye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 285.

1.4.4. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf, bir işi tüm güçlüğüne rağmen üstlenmektir. Kelef kökünden tef'il kalıbından türemiştir. Birine yapılması zor olan bir işi yüklemek, bu işin yapılmasını ondan istemektir. Mâ lâ yutâk ise "güç getirilemeyecek şey" mânâsındadır. Terim olarak "yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesi cezayı gerektiren, güç yetirilemeyecek bir işin imtihana çekme maksadıyla başkasından istenmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. İslâm âlimleri Cenâb-ı Hakk'ın, kişiyi güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutmadığı konusunda ittifak etmiştir. Çünkü bu, ilâhî hikmet ve adâletin zarûri neticesidir. Bununla birlikte bir tür fikir egzersizi olarak, bunun aklen mümkün olup olmadığı üzerinde düşünülmüştür. Eş'arîler bunu câizdir şeklinde değerlendirirken Mâtürîdî kelâmcıları konunun aklen de imkân dahilinde olmadığı savunmuştur.[191]

Teklîf-i mâ lâ yutâk konusunu hikmetle münasebetini şöyle bir soruyla açıklamak mümkündür. Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutması hikmet kapsamında değerlendirilebilir mi? Sınırsız kudret, irade ve ilme sahip olan yaratıcı karşısında sınırlı güce, bilgiye ve iradeye sahip olan insanın gücünün üzerinde birtakım şeylerle mükellef kılınması Allah'ın hikmet, adâlet ve rahmet sıfatlarına bakış açısını değiştirir mi? Allah tasavvurunu etkiler mi?

İslâm kelâmında ilahi fiiller bağlamında tartışılan bir diğer konu ise teklîf-i mâ lâ yutâktır. Bu konunun tartışılmasında altta yatan sebep, Allah'ın kudret alanının belirlenmeye çalışılmış olmasıdır. Konunun belirlenmesindeki önemli kilit nokta, kelâm ekollerinin ulûhiyet tasavvurlarıdır. Eş'arîler, kulların Allah'ın eylemlerini değerlendirme pozisyonunda olamayacağını savunmuşlardır. Bu görüşü, bir adım daha ileri boyuta taşıyan Eş'arîler, ilâhi fiillere bir anlam yüklemeyi dahi bir hadsizlik olarak algılamışlardır. Mâtürîdîler, ilâhi fiilleri gâye ve hikmetten soyutlamadıkları gibi diğer taraftan bunun ilâhi kudrete bir sınırlama getirmeyeceğine vurgu yapmışlardır.[192] Mu'tezîliler ise bu konuda farklı bir yöntem izleyerek adâlet prensibine bağlı kalarak meseleyi izah etmeye çalışmışlardır. Şöyle ki; Allah'ın fiillerinde (va'd, va'id, lütuf ve teklif gibi) adâletli olduğu görüşünden hareketle tabiri caizse Allah'a fiillerinde ahlâkî bir değerlendirme profili çizmişlerdir. Tevhidden sonra en çok adâlet ilkesine önem veren

[191] Topaloğlu-Çelebi, "Teklîf-i Mâ lâ Yutâk", 336.
[192] Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 11/385

Mu'tezile'ye göre adâlet ilkesi Allah ile insan ilişkisinin anlaşılmasında başat kavram olmuştur. Kâdî Abdülcebbar adâlet kavramını, fiil anlamında "başkasına ait hakkı tam olarak ona vermek ve ondan alınması gerekenleri de tam olarak almak", fail anlamında ise, "adlin gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan" şeklinde tanımlamıştır. O'na göre, ıstılahta; "Allah âdildir, denildiğinde onun bütün fiillerinin hasen olduğu, kesin olarak çirkin bir fiil yapmadığı ve kendisi için gerekli olan hiçbir şeyi ihlâl etmediği" anlamı kastedilmektedir.[193] Eş'arîler'in özel olarak vurgu yaptığı kudret sıfatı yerini Mu'tezile'de adâlet sıfatına bırakmıştır. Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle, düşünce sistemlerini farklı kavramlar üzerinden temellendirmiştir.

Zorluk, meşakkât, yükümlülük ve zorluğa rağmen üstlenmek, birine zor bir iş yüklemek anlamına gelen teklif, bir şeyi yapma zorunluluğu olan memur, aklen sorumlu olan kimse olarak tanımlanan mükellef sözcükleri birbiriyle bağlantılıdır.[194] Terim anlamıyla teklif, muhatabı yükümlülük altına sokmak, yapma ve terketme yönünden içinde meşakkât bulunan Şâri'nin isteğidir. Şari'den hikmet yoluyla gelen hitap, kulların fiillerine ilişkindir.[195] Teklif, menfaat sağlamak ya da zararı def etmek gayesiyle kendisinde zorluk bulunan bir eylemi yapaması veya yapmaması için başkasına dönütte bulunmasıdır. Bildirim ise ancak zarûri bilgiyle veya delilleri ortaya koymakla olmaktadır. Bu bildirimin ancak Allah tarafından olması gerekmektedir. İnsanda özgürlük ve tercih alanı oluşturmaya çalışan Mu'tezile'ye göre, hakikâtte teklif ancak Allah'tan olur. Ancak insanların teklifte bulunması mecazî olarak anlaşılmaktadır.[196]

Mu'tezile güç yetirilemeyen ilahi teklifin Allah'ın adâlet sıfatıyla örtüşmediğine ve zulüm olacağına dayanarak caiz görmemiş kabih görmüştür. Eş'ariler'in Allah'ın sınırsız irade ve kudretine vurgu yapması, O'nun irade ettiği şeyi dilediği şekilde yapması argümanı güç yetirilemeyen ilahi teklifin caiz olduğunu savunmaya itmiştir. Çünkü Eş'ariler tarafından ilahi teklifin caiz kabul edilmemesi Allah'a sınır tayin etmek anlamında yorumlanmaktadır. Bunlardan hareketle teklif-i mâ lâ yutak konusunda iki zıt fikirle karşı karşıya kalınmaktadır. Maviş'e göre, konuya aklî açıdan yaklaşan Mu'tezile mezhebi ve diğer taraftan da nakil merkezli düşünen Eş'ari mezhebi bulunmaktadır. Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutması bir açıdan O'nun hikmet,

[193] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/132.
[194] İbn Manzûr, "klf", *Lisânu'l-Arab*, 431.
[195] Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rifat*, 113.
[196] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/510.

adâlet, şefkât ve merhamet sıfatlarını gölgelemekte ve bertaraf etmektedir. Çünkü Hakîm olan Allah'ın er-Rahmân, er-Rahîm sıfatları âtıl kalmaktadır.[197]

Teklifi ahlaki bir değerlendirme şeklinde ele aldığımızda Allah ve insan ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Âdil ve Hakîm olan Allah'ın kullarına ve yaratılanlara karşı sevgi, merhamet ve şefkat ile muamele etmesi, mükellef tuttuğu konularda kullarına kolaylık sağlaması, onlara imkânları vermesinin yanında her yaptığını isabetli ve yerli yerinde yapması teklif ve hikmet arasındaki ilişkinin varlığının bir göstergesidir. İlahi vahye dayalı dinlerde insanın özgür irade sahibi olması, Allah ve insan ilişkisinde ahlaki bir münasebetin varlığının en bariz tezahürüdür. Maviş'e göre, ihtiyar alanı ve tercih hakkı bulunan insan, yetki ve sorumluluk alanına dâhil olan şeylerin sonuçlarını üstlenebilecek potansiyeldedir. Çünkü akıl, irade sahibi olan insanın din ve dünya işlerinde sorumlu tutulabilmesi için fiillerinde de özgür olması gerekir. İşte özgürlük yetisine sahip olan insan, bu amaçla var edilmiştir.[198]

Teklif konusunda kelâmî ekoller ulûhiyet tasavvurlarını hangi argümanlar üzerine bina etmişlerse Allah'ın fiillerine ilişkin detaylarıda aynen bu doğrultuda sürdürmüşlerdir. Eş'ariler göre, Allah'ın fiillerine anlam vermek hatta Allah'ın fiillerinde hikmet aramak haddi aşmak olarak düşünülmüştür. Mu'tezile ise adâlet anlayışından yola çıkarak Allah-insan ilişkisinde daha rasyonel daha pozitif bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Mâtürîdî kelâmcıları ise teklif-i mâ lâ yutâk'ı aklen ve şer'an caiz görmemektedirler. Bu görüşü kabul etmelerindeki en önemli sebep, ilahi fiillerinde hikmet olduğu için teklif-i mâ lâ yutâk sadedinde bir teklifin gerçekleşmemesidir.[199]

Eş'ariler, bir sınırlandırma olacağı ve mülk sahibi olan Allah'ın istediği gibi mülkünde tasarrufta bulunacağı düşüncesiyle ilahi irade ve kudret konusunda hayli hassas davranmıştır. Bu sebeple ilahi fiilleri ahlakî bir değerlendirmeye tâbi tutmamışlardır. Mu'tezile ise, aslahın Allah'a vacip olduğu ve yaratıcının teklif konusunda kullar için iyi olanı adl sıfatı ile yapmak zorunda olduğunu savunmaktadır. Mâtürîdîler, teklifi mâ lâ yutak caiz değildir noktasında Mu'tezile ile aynı görüşte olsa da dayandıkları argümanlar farklıdır. Mu'tezile teklifi ma la yutak'ı Allah açısında çirkin ve kâbih bulduğu için

[197] Nezir Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâlâ-Yutâk'ın Konumu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 90.
[198] Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâlâ-Yutâk'ın Konumu", 94-96.
[199] Abdulnasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (2015), 14.

mümkün görmemiş ve ahlaken dahi doğru bulmamıştır. Mâtürîdî ise teklifi mâ lâ yutak'ın ahlaken doğru bulmadığını Allah'ın, hikmetine, ilmine, adaletine ve kemaline aykırı olması argümanı üzerine bina etmiştir.[200] Örneğin Mâtürîdîlere göre, Allah'ın kullarına kudret yetiremeyeceği şeyleri teklif etmesi caiz değildir. Çünkü körü bakmakla veya kötürümü yürümekle mükellef tutması nasıl hikmetten uzak ise, âciz birini sorumlu tutması da aynı şekilde hikmekten uzaktır.[201] Böylece Mâtürîdî'nin teklifin her çeşidinin hikmet üzere olması esasını kabul ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

1.4.5. Salâh ve Aslâh

Düzenli, dengeli ve sağlam iş, hüküm ile hükmün bağlandığı durum arasındaki uygunluk, hükmün konulması ile hedeflenen sonuç, korunmak istenen fayda anlamına gelen hikmet ile hükmün ve olayın varlığı kendisine nispet edilen, hükümde ve olayda doğrudan etkili olan durumdur. Yüce Allah'ın varlıkları yaratırken veya dini hükümleri koyarken gözettiği faydalar, gerekçeler ve nedenler olan illet meselesi, salâh ve aslâh konusu ile yakından ilgilidir.[202] Salâh, iyi ve faydalı olma yani fesadın zıttı, aslâh ise en iyisi demektir.[203]

Aslâh, "kişi için faydalı olmak, onun haz duymasına vesile olmaktır." Salâh kelime kökünden gelmiştir. "Kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en hasen olan şey" demektir.[204] Aslah, Mu'tezile'nin "vücub alellah" görüşü üzerine bina ettiği temel argümanlardandır. Bu argüman Mu'tezile mezhebinde Allah'ın adâletini temellendirmede kullandığı önemli bir kavramdır. Onlara göre, Allah kulları için zararlı veya faydasız olan şeyleri yaratmamaktadır. Çünkü bunun zıttını iddia eden bir söylem O'nun âdil oluşuyla bağdaşmamaktadır. Aslâh kavramı ilk olarak İbrahim en-Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilîller tarafından kullanılmıştır. Söz konusu Mu'tezili âlimler kendi aralarında bu kavramı farklı anlamlarda değerlendirmişlerdir. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl'e göre, Allah'ın, kulları için en uygun (aslâh) olanı yaratması vâciptir. Nazzâm'a göre, en

---

[200] Abdurrahim Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Doğmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek -", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 263-264.

[201] Mâtürîdî, "Kitabu't-Tevhid", 438; Sâbûnî, *el- Bidaye fi Usuli'd-Din,* çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995),145.

[202] Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş,*191.

[203] İbn Manzûr, "Aslâh", 3/348; Avni İlhan , "Aslâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/495.

[204] Topaloğlu-Çelebi, "Aslâh", 35-36.

uygun değil, uygun (salâh) olanı yaratması zarurîdir. Dolayısıyla O, mevcut olandan daha güzelini de yaratabilir anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın âdil olduğunu kesinlik derecesinde kabul etmekle birlikte ilâhi adâletin beşere özgü dar çerçevede düşünülemeyeceği görüşündedir. Onlar, Allah'ın dilediğini yapan fâil-i muhtar olduğu düşüncesi üzerinden Allah'ın fiillerinin sınırlandırılamayacağını ve kendisine hiçbir şeyin zorunlu kılınamayacağını kabul etmektedirler.[205] Mu'tezile'nin âdalet prensibinin bir getirisi olarak ortaya çıkan bir doktrine göre, Allah kulun menfaatine ve yararına en uygun, en hayırlı olanı yaratmak zorundadır. Bunun tersi bir durumu düşünmek mümkün değildir. Mu'tezile'ye göre bu konu "vücub alellah" kategorisinde değerlendirilse de diğer kelâmi mezhepler Mu'tezile ile aynı doğrultuda düşünmemektedir. Bu konuda derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Salâh ve aslâh konusunun konumuz olan hikmetle bağlantısına gelince, bunu Mu'tezile açısından değerlendirdiğimizde Allah hayırlı olanı, elverişli olanı yaratmak zorunda olduğuna göre, O'nun hikmeti, kullarının iyiliğini gözetmesi yönünde olmalıdır. Allah'ın kullarının menfaatine ve hayrına olan şeyi yapmaması yani kullarının iyiliğini gözetmemesi diye bir şey düşünülemez. Çünkü bu durumda kullarına zarar veren bir ilah profili olur ki bu O'nu adâletsizlikle yani zulümle vasıflandırmak olur. Allah'ın âdil olmaması ve zulümle nitelendirilmesi O'nun gereksiz yani abes şeylerle meşgul olup, düzensiz iş yapmasını kabul etmek manasında imkânsız görülmektedir. O zaman hikmetli olmakta zorunlu olan yaratıcı kulları içinde en faydalı olan şeyi yaratmak zorundadır. Önermeyi tersten tekrar oluşturduğumuzda kulları için en uygun olanı yaratmakta zorunlu olan Allah, hikmetli davranmak zorundadır. Böylece Mu'tezile'nin Allah için oluşturduğu zorunluluk halkası daha da genişlemiş gözükmektedir.

Allah'ı dilediğini yapan (fail-i muhtar) bir ilah olmaktan çıkarıp, irade ve ihtiyarsız, zorunlu ve mecburî (mûcibün bi'z-zat) bir varlık haline getiren aslâh argümanını Ehl-i Sünnet kelâmcıları eleştirerek antitez olarak şu önermeleri getirmişlerdir:

1. Eğer kul için en iyi olanı yaratmak Allah için vâcip olsaydı, dünyada acı çekip, ahirette azap görecek olan fakir ve kâfiri yaratmazdı.

[205] Topaloğlu-Çelebi, "Aslâh", 36.

2. Aslâhı yaratmak Allah'a zorunlu olsaydı O, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunamaz, kullarına yaptığı ihsan ve lütuf zarurî olurdu. Böylece kulları O'na karşı şükretmek zorunda kalmazdı. Zaten böyle olsaydı Allah vâcip olanı yapması bir anlamıyla vazifesini yapıyor anlamında olurdu.

3. Eğer kul için aslâh olan Allah'a zorunlu olsaydı, Cenabı Hakk'ın Hz Peygamber'e olan fazl, lütuf ve ikramı, Ebu Cehil'e olandan fazla olmazdı. Çünkü bu takdirde Allah, kudretinin yettiği son aşamaya kadar, her ikisi için de en uygununu yapmıştır. Halbuki durum böyle değildir.

4. Aslah prensip kabul edildiğinde, kişinin günahtan sakınması için, başarıya ulaştırılması için, Allah'a dua etmesinin bir anlamı olmaz ve bu durum abes olurdu. Allah çünkü herkes için en uygunu yaratmıştır.

5. Allah'ın kullar için en uygunu yaratılması vaciptir denirse bunu terk etmesi mümkün olmazdı. Bu durumda Allah, hem zorunlu hem de âciz olurdu. Yahut da terk etmesi bilgisizlik, sefehlik ve hikmetsizlik sayılırdı. Allah ise bunlardan münezzehtir. Bu sebepler dolayısıyla Allah'a aslâhı yaratmak vacip değildir. Bilakis caizdir.[206] Mu'tezile ve Ehli Sünnet arasındaki hikmet görüş farklılığının altında yatan en önemli sebep, Mu'tezile'nin Allah'a zorunluluk yüklemesi paradigmasıdır. Ehl-i Sünnet, Allah'a zorunluluk yükleyen söylemlerden her zaman kaçınmıştır. Bu zorunluluk ilkesinin özellikle salâh ve aslâh konusunda da hâkim olduğu görülmektedir. Çünkü bu ilke, Allah'ın kudret sıfatıyla çelişmektedir. Zira Allah, ilâhi kudretiyle en iyi olanı değil her şeyi isabetli ve yerli yerinde yaratan, yarattıklarına benzemeyen, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve tüm yaratma imkânlarına sahip olan ilâhtır. Yani O, yarattıklarını da yarattıklarından başkasını da ve daha iyi ve hayırlı olanı da yaratma kudretine sahiptir. O, her türlü yaratmayı bilen hikmet sahibi ilahtır. Allah'ın hikmeti gereği kulları için en uygun olanı ve olmayanı var edebilmektedir. Kul için en uygun olmayanı yaratması Allah'ın kulunu imtihan etmek istemesi boyutunda da düşünülebilir. Hikmet sahibi olan Allah hakîmdir.

Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir gâyeye değil hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsân olarak kabul eden Ehl-i Sünnet, aslâh ve salâh kelimeleri yerine

[206] Sâbûnî, *el-Bidaye,* 155-156; Sırrı Paşa Girîdî, *Nakdü'l-Kelâm fi Akaidi'l-İslam* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1302), 237-238.

âdetullah, sünnetullah kavramlarını kullanmayı uygun görmüş ve vücûb fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Eş'ari ise aslahta gördüğü zıtlıkları meşhur üç kardeş (ihve-i selâse) meselesiyle ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnete göre, kul için en uygun olanı Allah için vâcip kabul etmek, başka itikâdî problemlere de sebep olmaktadır. Bunların başında Allah'ın mutlak ulûhiyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunma özelliğini ortadan kaldırmak, kudret ve irade-i ilâhiyeyi sınırlamak ve *"istikmâl bi'l-gayr"* mükemmelliğini başka şeyler sayesinde kazanmak gibi ulûhiyete noksanlık getiren yanılgılar yer almaktadır. Şayet aslâh Allah'a vâcip olsaydı kötüleri, inkârcıları, şeytanı ve cehennemi yaratmaz, peygamberlerini düşmanlarının eliyle öldürtmezdi. Mu'tezile, şer problemini, kullara kötü fiillerinin yaratıcısı rolü vermekle çözmeye çalışmıştır. Bu yöndeki yorumlar tatminkâr değildir. Çünkü Mu'tezilenin salâh ve aslâh görüşü, insanların fiillerini faydalı bir gâyeye dayanarak yaptıkları gibi şu halde de Allah'ın fiillerinin de aynen bir şekilde gâyeye yöneltilmesi gerekliliği argümanına dayanmaktadır. Oysa insanların fiillerine nispet ederek Allah'ın fiilleri hakkında hükme varmak hiç doğru bir fikir değildir.[207]

Allah âlem ve insan ilişkisinde O'nun hakîm ve fiillerinde hikmetli olduğu uzlaşılan bir konu olsa da Mu'tezile Tanrı tasavvurunu âdalet ilkesi üzerine bina ettiğinden dolayı Allah'ın iyi olanı (salâhı) yaratmamasını adâletsizlik olarak nitelendirmektedir. Mu'tezile burada kendine göre ahlâki bir prensip oluşturmaya çalışmış olsa dahi düşünce sistemini daha çok insanın güç sahibi bir varlık olmasına dayandırmıştır. Allah ile kul arasında benzerlik kurması ve kıyaslama yoluna gitmesi yaratıcı açısından indirgemeci tutum izlenimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdîler Allah'ın fiillerinde mutlak hikmet sahibi olduğunu, kullarının menfaatını gözettiğini kabul etmiş, salah ve aslah Allah üzerine vaciptir şeklinde bir söylemi asla kabul etmemiştir. Eş'ariler ise Allah'ın kul için daha uygun olan bir şeyin, terkedilmesini gerektiren bir hikmet olmasa da, Allah dilerse aslahı terk edebileceği görüşünü savunmaktadır. Böylece Eş'ari düşüncede Allah'ın kadir-i mutlak ve fail-i muhtar vurgusu baskındır. *"Keyfe mâ yeşâ"* paradigması üzerine Allah tasavvuru oluşturulmuştur.[208]

[207] İlhan, "Aslah", 3/496.
[208] Bayram Çınar, "Kelâm'da Salah-Aslah Tartışmaları*", Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* (2021), 202-203.

1.4.6. Hüsün ve Kubûh

Hüsün ve kubuh, insanlık tarihinde çok erken dönemlerde tartışılan ve kelâm ilminde de fikir ayrılıklarının gündeme gelmesine sebep olan bir konu olmuştur. Fiillerin bir niteliği olan iyilik ve kötülüğün aklî veya şer'î olması, ilâhi sıfat ve fiillerle irtibatı, yükümlülüğün kaynağı ve âlemde kötülüğün olup olmadığı tartışılagelmiştir. Allah'ın fiilleri kategorisinde değerlendirilen hüsün ve kubuh, hikmetle ile ilgili kavramlar arasında yerini almıştır. Bu mesele ilahi sıfat ve fiillerle münasebeti dolayısıyla konumuzla ilişkilidir.

Güzel, yani hasen; dünyada övülmeye değer, ahirette sevapla ilişkili olan kavramdır. Çirkin, yani kâbih, dünyada kötü nitelenen, yerilen, ahirette cezayla ilgili olan şeydir.[209] Hasen, güzel ve iyidir. Kâbih ise çirkindir. İnsan için gâye hasene, hayra ve güzel olana ulaşmaktır.

İslam literatüründe kullanılan hüsün ve kubuh kavramları estetik anlamdan ziyade eylemlerin, ahlakî ve dinî değerleri kapsamında ele alınmaktadır. Bu tabirler zaman zaman Türkçede "güzel" ve "çirkin" kelimeleri yerine kullanılmaktadır. Türkçedeki kullanım daha çok estetik değerleri ifade amaçlı olduğundan kelâmî ve ahlakî terim olarak hüsün ve kubh'un karşılığında kullanılması isabetli değildir. Bir şeyin kemâl vasfı hüsün, kusur ve noksanlığı ise kubûhtur. İlim ve cehâlet vasıflarından birincisi kemâli, ikincisi ise kusur ve noksanda karşılık bulmaktadır. Hüsün ve kubuh, ilâhi övgü ve yergiye yahut sevap ve cezaya ulaştıran işlerin mahiyetini belirleyen anlamıyla kelâm literatüründe anlam kazanmaktadır.[210]

Hüsün ve kubuh Kur'an'da ve kelâmda mânevî güzellik ve çirkinlik cihetiyle ele alınmaktadır. İyilik ve kötülükten maksat, dünya ve ahiret hayatı bakımından fayda ve zarar kastedilmektedir. Böylece hüsün ve kubuh "failini övülmeye veya yerilmeye layık kılan inanç, düşünce ve davranış olarak da tanımlanabilmektedir. İyilik ve kötülüğün ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, âlemde kötülüğün mevcudiyeti, nimet verene teşekkür etmenin iyi olduğu, hükmünün akıl ve dinle ilişkisi, akıl ile vahyin şer'i hükümleri bilmesi açılarından değerlendirilmektedir. Cehmiyye, Mu'tezile, Kerrâmiye ve Şia'ya göre, hüsün ve kubuh aklîdir ve akılla bilinmektedir. Selefiyye ve Eş'ariyye'ye göre ise, aklî değil

[209] Cürcani, *et- Ta'rifat*, 77-149.
[210] İlyas Çelebi, *"*Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/17 (1998-1999), 61.

ancak vahiy ile bilinebilir görüşündedir. Mâtürîdî âlimleri hüsün ve kubhu kısmen şer'i, kısmen de aklî kabul etmektedir. Esas itibariyle zâtî bir vasıf olan hüsün ve kubuh akıl ile idrak edilmekle birlikte, akıl bunların dinî bakımdan gerekliliğine ve tek başına karar verme yetkinliğine sahip değildir. Hüsün ve kubhun aklîliğini savunanlar bunların zâtî, şer'îliğini kabul edenler ise itibarî olduğunu düşünmektedirler.[211]

Kelâm mezhepleri hüsün ve kubuh konusunda akıl merkezli mi yoksa vahiy merkezli mi ele alınacaktır soruları üzerinden kutuplaşmışlardır. Cehmiyye, Mu'tezile, Kerrâmiye ve Şia akli kutupta yer almaktadır. Örneğin Mu'tezile âlimleri açısından değerler fiillerin zâtî vasıflarından olmasaydı dinin gelişinden önce iyilikle kötülük arasında fark olmayıp din anlamsızlaşırdı düşüncesi savunulmaktadır. Aralarında fark olmayan ontolojik olarak zıt iki söz ve davranıştan birinin farz diğerini haram kılmak anlamsız, faydasız ve hikmetsiz olurdu. Mu'tezile'ye göre, bir diğer yönüyle hüsün ve kubhun akılla bilinmemesi insanların mükellef kılınarak ahirette sevap ve cezaya hak etmelerini imkânsız hale getirirdi.[212] Değerler itibariyle Selefiyye ve Eş'ariyye ise muhafazakâr kanatta yer alıp konuyu vahiy merkezli olarak ele almaktadır. Mâtürîdî ise orta yol izleyip, eklektik bir tavır sergileyerek her insan merkezli hem de ilahi merkezli olarak konuya yaklaşmıştır.

Mu'tezile kelamcısı Kâdi Abdülcebbâr'a göre, fiil iki kısımda değerlendirilmektedir:

- Varlığı üzerine ziyade sıfatı olmayan fiil. Bu fiil iyi ve kötü, güzel ve çirkin olarak nitelenemez. Uyuyan kimsenin fiili gibi.
- Varlığı üzerine ziyade sıfatı olan nitelik sahibi fiil. Bu fiil, kendisinin kötülemeye ve övmeye lâyık olması bakımından ikiye ayrılır. Fiil failden meydana geldiğinde ya yergiye, ya da övgüye, layıktır. Bu, failin fiil karşısında karşılaşabileceği ilk durumdur. İkinci durum ise, failin yaptığı işten dolayı ne övgüye ne de yergiyi hak etmesidir.[213] Buradan çıkarılan sonuç failin zemme lâyık olmayan fiili hasen ve iyi kabul edilip medhe

[211] Topaloğlu- Çelebi , "Hüsün ve Kubuh", 148.
[212] İlyas Çelebi,"Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/62.

[213] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâb't-tevhîd ve'l-adl,* thk. Tevfik Tavil-Said Zayid (Kahire: Darü'l-Mısriyye,1963), 6/3-9.

lâyık görülür. Kâdi Abdülcebbâr, fiilin iyi ve kötü nitelendirilmesinde aklı ölçüt olarak görmektedir.

Eş'ari'ye göre, fiillerin iyiliği ve kötülüğü, Allah öyle bildirdiği içindir. Fiiller eşittir. Şeyin kendi zatında, özünde hüsün ve kubûh yoktur. Fiili yapanın övülmesi ve mükâfat alması, kötülenmesi ve ceza alması filin yani o şeyin özünde aranmamalıdır. Övülmek, mükâfatlandırmak ve ceza gibi sonuçlar, şâri olan Allah'ın emir ve yasak yetkisinin tezahürüdür.[214] Sonuç olarak Eş'ari, fiil ve eşyanın yapısındaki iyilik ve kötülük niteliğini kabul etmemiş, fiilin hasen ve kabih oluşunu belirlemede Allah'ın bildirmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Burada güzellik ve çirkinliğin aklen değil şeriatla bilindiği tezi savunulmuştur.

Mâtürîdîye göre, bütün söz ve fiilleri yerli yerinde olan Allah, ne bir faydanın celbi için ne de bir zararın giderilmesi amacıyla iş görmektedir. Allah ile imtihana tâbi tutulan yaratılmışlar istiğna ve hikmet açısından aynı kategoride olmadıklarından birbirleriyle kıyas etmek mümkün değildir. Hakîm olan Allah'ın rubûbiyyet ve hikmetine uygun olmayan bir kubhu işlemesi ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Mâtürîdîye göre Allah, mahlûkatı zararlı ve faydalı olmak üzere iki sınıf yaratmış ve her nesneyi hem acıya hem de hazza müsait kılmıştır. O, yaratılanlara verdiği bu niteliklerle, şüphe yok ki belli hedefleri amaçlamıştır: İnsanları acı ve elem verici şeylerle inzâr etmek ve haz verenlerle müjdelemek suretiyle sakındırma ve özendirme yöntemleri kullanılmıştır.[215] Kur'anda da sık sık bu anlamı teyid eden ayetler iyiliği emredip kötülükten sakınılması gerekliliği konusunda olmuştur. İyiliğin ve hayrın emredilip kötülüğün ve fâsidin nehyedilmesi de ahlaki hikmetleri içermektedir. Bu konularda kişisel ve toplumsal açıdan kurallar konularak ahlaki ilahiyatın oluşmasında da önemlidir. Diğer bir yönüyle de ahlaki hikmetler toplumsal nizamın tesisinde, fert ve toplum açısından kaosun bertaraf edilmesinde önemi elzem bir gâyedir.

Mâtürîdî, Allah'ın insanı bazı şeylerden nefret eden ve bazı şeylere de temayül eden bir varlık tabiatında yarattığını belirtmiştir. Bazen insan tabiatının hoşlanmadığı şeylerin övgüye layık sonuçlar vermesinden dolayı akıllara hasen; bazen de insanın tabiatının arzu edip yöneldiği şeylerin yergi gerektiren sonuçlar doğurmasından dolayı

[214] Şehristânî, *Nihâyetü'l- ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü'l- Mütebennâ, 1934), 370.
[215] Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd,* 350.

akıllara çirkin ve kabih olarak gösterilmiştir.[216] İnsan tabiatına hoş gelmeyen bir durum veya bir fiil sonucunda sağlamış olduğu faydalar sebebiyle övgüye layık olabilmektedir. Bunun tersi bir durumda insan tabiatına hoş gelen bir durum veya bir fiil sonucunda iki dünya saadeti açısından menfaat barındırmayabilir. Buradan iyi ve kötü değerlendirmesinde sonucun belirleyici etken olduğu görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, fiillerin iyi ve kötü övgü ve yergiye değer sonuçlar getirmesine göre belirlenmektedir. Nesefî, bu tespit doğrultusunda üstadlarının övgüye değer sonuçları olan şeyi hikmet, tam tersi olan övgüye değer sonuçları bulunmayan şeyleri sefeh olarak tanımladıklarını bildirmiştir.[217] Buradan hikmetle hüsün, sefehle kabîh arasında bir ilişkinin olduğu açıkça görülmektedir. Zira Mâtürîdî hikmet tanımında bu ilişkiyi belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Şöyle ki Mâtürîdî'ye göre hikmet, fiilin övgüye layık neticeleri olması, akılsızlık ve sefeh ise yerilmesine övülmeye değer sonuçlardan uzak bulunması şeklindedir.[218]

Nesefî *Tabsıratü'l-edille* eserinde konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde beyan etmiştir: Aklın fıtratında güzel olana bir eğilim ve çirkinliklerden hoşlanmama durumu vardır. Bu sebeple tek tek olmasa da genel anlamda iyilik ve kötülüklerin bilinebileceğini, kavrayabileceğini savunmaktadır. O, akılda bulunan tabiî yönelimin sahibini güzel şeyleri kazanmaya ve çirkin şeylerden uzaklaşmaya davet etmekle birlikte bunun emir ve nehiy olduğunu iddia etmektedir. Allah, aklı bu özelliği ile emir ve nehiyleri için burhan kılmıştır. Böylece fiillerin emredilmesinin veya nehyedilmesinin bu hükmün verilmesini gerektiren zâtî bir özelliğinin bulunmasına dayandığını savunmaktadır.[219]

Yeni ilm-i kelamcılardan Muhammed Abduh, insan aklının zararlı ve faydalı olanı ayırt ettiğini, ihtiyarî fiillerde iyilik ve çirkinliğin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre his ve akıl, amellerden güzel ve çirkin olanı temyiz etme kabiliyetine sahiptir. İnsan amellerinde mutlak olarak hüsün ve kubuh olmadığını iddia eden kimse, bizzat aklın gücünü tanımayıp akla değer vermeyen kimsedir. Fiilin zâtı itibariyle iyi olması onun emredilmesini gerektirmektedir. Çünkü amaç dünyevî veya uhrevî bir menfaati sağlamaktadır. Dolayısıyla emir olan iyidir, yasak olan fenadır.[220] Abduh'un iyi ve

[216] Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd,* 221.
[217] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* 2/252.
[218] Nesefî*, Tabsıratü'l-edille,* 2/164.
[219] Çelebi, *Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh,* 55.
[220] Muhammed Abduh, *Risaletü't Tevhid* çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınlar,1986), 57-64.

kötünün ayırt edilmesinde aklî yorumlar getiren Mu'tezile ile fiillerin aklen iyi ve fena oluşlarının idrak edileceğini savunan Mâtürîdî anlayış ortasında bir görüşü uzlaştırma yapmak istediği anlaşılmaktadır.

Hasen, dünyada övülmeye layık olan, ahirette sevap konusuyla ilgili olan kavramdır. Kâbih, dünyada kötü görülen, yerilen, ahirette cezayla ilgilidir. Hüsün ve kubuh meselesini daha iyi anlamak için bu konuyla ilgili olan adâlet ve zulüm anlayışı önemli unsurdur. Hüsün ve kubuh anlayışının arka planında Mu'tezile'nin adâlet ve zulüm meselesine nasıl yaklaştığı konunun anlaşılması açısından önemlidir. Mu'tezile'nin görüşüne göre, "Allah âdil ve hakîmdir. O'ndan çirkin iş sâdır olmaz. O'nun bütün yaptıkları güzeldir." "Allah çirkin işin çirkinliğini bilir ama onu tercih etmez." Mu'tezile'nin burada dayandığı argüman, insanın bir işin fenalığı bildikten sonra onu yapmaması ilkesi üzerine bina edilmiştir. Mu'tezile kıyastan hareketle, Allah'ın da işin kötü olduğunu bildiğini ve onu yapmayacağını iddia etmektedir. Allah'ın zulmü işlememesi insanın fiillerinde zulmün bulunması sebebiyledir. Dolayısıyla Allah, insanın fiillerinin yaratıcısı olmuş olsaydı, O'nun zâlim olması gerekirdi. O, bundan münezzehtir ve uzaktır.[221] Aşırı tenzihci yaklaşımda bulunan Mu'tezile, Allah'ın zulüm işlemeyeceği ancak ve ancak güzeli işleyeceği sonucuna ulaşmıştır. Mu'tezile, fiilin güzel veya çirkinliğinin bilinmesinde aklı ölçü alarak almış ve nakil ile olmadığını savunmuştur. Sebebine gelince aklın hem eşyanın hem de fiillerin iyi veya kötü olduğunu ayırt edebilecek potansiyel yetiye sahip olduğu düşüncesinden kaynaklıdır. Ona göre, aklen düşünüldüğünde övülen güzel, yerilen çirkindir sonucuna ulaşılmaktadır. Bu mantık çerçevesinde düşünen Mu'tezile, Allah'ın zulüm işlemeyeceğinden hareketle zulüm ve haksızlık nevinden olan fiilleri insan kaynaklı olarak düşünmektedir. Âdil, hakîm ve hikmet sahibi olan Allah, zulüm yapmaz. Âdil, hakîm ve hikmet sahibi olan Allah, faydalı ve yararlı fiiller yapar. Dolayısıyla bunlar da zaten O'nun hikmetine binaen hikmetli fiilleri kapsamındadır.

"Allah zulme kudreti olmakla vasıflanmaz. Çünkü muhal O'nun kudreti dahiline girmez" problemini aklî açıdan ele alan Mâtürîdîler, Allah'ın adâlet ve hikmet sahibi olmasını zulüm, taşkınlık ve haksızlık yapmaktan uzak oluşuna dayandırmaktadır. Bu konuda bir uyuşmazlık yoktur. Fiillerin iyi ve kötü olmasıyla ilişkili olan adâlet ve zulüm meselesinde Mâtürîdî ekolünün görüşü, Allah'ın yaptığı fiilin çirkinlikle vasıflandırılıp

[221] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/345.

vasıflandırılamayacağı konusunda şekillenmekte ve ilahi fiillerdeki bu vasfın aklen bilineceği yönündedir. Allah, zulmü ve adâletsizliği zatı için değil bilakis insan için yaratmıştır sonucuna ulaşılmıştır. Eş'ariler adâletsizliği insanlar için yaratan Allah, zulmü kendisine değil, başkasına zulüm olarak yarattığı için zâlim olmaz düşüncesindedir. Zira O, zulmü başkası için yaratmıştır. Böylece Allah adaletsizliği insanlar için yaratmıştır.[222] Eş'arîler açısından iyi veya kötü fiillerin oluşmasında insanın doğrudan etkin rolü yoktur. Bilakis fiillerin onları yapmaya yönelten motiflerin zihne doğmasıyla oluştuğu iddia edilmiştir. Bu görüşün devamında kişinin zihninde doğan motiflerin oluşmasında kişinin bir katkısının olmaması ve bu zihne doğan düşüncelerle iradesinin dışında hareket etmesi sebebiyle insan, irade dışı pozisyonda konumlandırılmaktadır. Böylece bu pozisyonda yer alan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın uygun olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.[223]

Hüsün ve kubuh meselesinde iki bakış açısını degerlendirdiğimizde, birinde bu meselenin sadece şer'î olduğunu diğer taraftan ise hem şer'î hem aklî olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Kâinatta her şeyin ilâhî iradeye göre gerçekleştiğini ve ilâhî fiillerin hikmet çerçevesinde sınırlandırılması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını savunan Eş'ariye ile Selefiye, Şâfiî, Mâlikî, Hanbeliyye'nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, hüsün ve kubhun sadece şer'î olduğunu savunmaktadır. Bu yönde düşünenlere göre, kâinattaki her şey ilâhi iradeye bağlı gerçekleşmektedir. İlahi fiillerin hikmetle sınırlandırılmasının mümkün olmadığını, hüsün ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilinebileceğini savunmaktadırlar. Diğer taraftan da kâinattaki herşeyin ilâhi iradeye bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve sebebi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdîyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimlerinin bu meseleye hem aklî hem de şer'î açıdan yaklaştıkları görülmektedir. Bu görüş açısı hem naslara hem de akla daha uygundur.[224] Akıl yürütmenin önemine binaen akıl bir teyit aracı olarak kullanılarak bu düşünce yapısı şekillenmiştir kanaatindeyiz. Aklî tahliller arttıkça insanın isabetli sonuçlar elde etmesi mümkündür. Bu durumun aksine aklın tek başına yetkin olduğu ve vahye ihtiyaç duyulmadığı manasında algılanmamalıdır. Çünkü akıl kapasite olarak sınırlıdır. Bu sınırı aşmak ancak vahiy sayesinde mümkün olmaktadır.

[222] Gölcük- Toprak, *"Kelâm Terimleri Sözlüğü",* 262.
[223] Taftâzanî, *Şerhu'l-Makâsıd,* 1/173-175.
[224] Çelebi,"Hüsün ve Kubuh", 19/62.

Akıl bütün ilâhi hikmetleri kavramaktan aciz olduğu gibi hüsün ve kubhun hepsini de kavramaktan acizdir.

Hüsün ve kubuh, adâlet ve zulüm anlayışında mezhepler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılıkların uzantısı hikmet anlayışına da yansımıştır. Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunanlar ilahi iradeye vurgu yapmaktadırlar. Dolayısıyla ilahi fiillerde hikmeti kabul etmeyenler hikmetin mutlak iradeye bir sınırlandırma getireceği düşüncesinden dolayı uygun görmemektedirler. Çünkü yine vurgu ilahi irade üzerine yoğunlaşmış ve aynı argümanlardan yola çıkılmıştır. Hüsün ve kubuhda olduğu gibi hikmet konusunda da bazıları aklî bazıları ise daha muhafazakâr argümanlar kullanmıştır. Aynı zamanda Mu'tezile açısından fail veya başkası için faydalı olan şey, Eş'aride failin kastına göre meydana gelen şey, Mâtürîdî'de ise övgüye değer bir sonuç, söz ve amelde isabet etmek, cehalet ve hatadan alıkoyan şey, her şeyi yerli yerine koymak, adalet manalarını ihtiva eden hikmet, hüsnün karşılığı olmuş ve bunların zıttı ise kubhun manasına tekâbül etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KELÂMDA HİKMET KRİTİĞİ

Birinci bölümde hikmet kavramının sözlük ve terim anlamları hakkında bilgi verilmiş ve konunun daha iyi anlaşılması için bazı ilgili kavramlarla münasebeti kurulmuştur. Bu bölümde ise kelâmda hikmetin arka planının görebilmek için ilk önce Mu'tezîli hikmet anlayışına yer verilecektir. Çünkü kelâmda hikmet kavramının ilk defa ele alınışı ve temel argümanları Mu'tezile mezhebine dayanmaktadır. Bundan dolayı Mu'tezile mezhebinde hikmetin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan temel argümanlar önemlidir.

Çalışmamızda amacımız hikmet kavramını detaylarıyla anlatmaktan ziyade hikmete yönelik eleştirileri değerlendirmektir. Bu sebeple Mu'tezile'nin hikmet yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Ehl-i sünnetin kritiğini yapmaktır. Dolayısıyla bu kavrama bakış açılarını ele almayı uygun bulmaktayız. Bu bölümde tarihsel perspektifiyle değerlendirilmek istenen ve birçok alana taalluk eden hikmetin klasik kelâmdaki yansımalarına ve dayandığı temel argümanlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Klasik kelâmdaki Mu'tezîli hikmet eleştirilerini ortaya koyabilmek için Ehl-i sünnetin bu kavrama bakış açısını bilmemiz, değerlendirmelerimiz açısından son derece önemlidir. Çünkü Ehl-i Sünnet kelâmında oluşan değerlendirmelerin birçoğunun Mu'tezîli hikmet görüşleri çerçevesinde oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla bu bölümde ilk önce Mu'tezîli hikmeti ele alacağız. Daha sonra Ehl-i sünnetin hikmet anlayışı ile Mu'tezîli hikmeti kritiğinde Selef, Eş'ari ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Mu'tezîle'de Hikmet

Mu'tezilede hikmet konumuz açısından son derece önemlidir. Çünkü araştırmalarımız netcesinde hikmet kavramına ilk anlam yükleyen mezhebin Mu'tezile olduğuna tanık olmaktayız. Bu sebeple Mu'tezilede hikmet başlığı altında kısaca Mu'tezile'nin doğuşu ve kelam tarihindeki yerini konu aldıktan sonra Mu'tezile persfektifinden hikmet sıfatının ne anlam ifade ettiği ele alınacaktır. Daha sonraki başlıklara temel teşkil edecek olan Mu'tezilede hikmet başlığı diğer mezhepleri

değerlendirme noktasında bize ışık tutacaktır kanaatindeyiz. Mu'tezile'nin hikmetle ilgili bağlantı kurduğu temel argümanları açıklamaya çalışacağız.

Mu'tezile, hiç şüphesiz kelâm tarihinde olduğu gibi İslâm kültüründe de önemli yere sahip olan bir mezheptir. Şöyle ki saf akılcı bir metod kullanarak, hür düşünceyi temsil ederek, felsefenin ışığında kelâm ilminde hikmette dahil birçok konuda ilklere öncülük etmiş bir ekoldür. Bu bakımdan özel bir yere sahip olan Mu'tezile'nin, konumuz olan hikmete bakışı bizim için önem arz etmektedir. Teşekkül ettiği dönem itibariyle itikâdî konularda cesaret gösterip İslâm karşıtlarının hücumlarına karşı ipi ilk göğüsleyen Mu'tezile, kelâm ilminin geçirmiş olduğu merhalelerde kendini fazlasıyla hissettirmiştir. Benimsemiş olduğu prensipleriyle ve Seleften farklı bir yaklaşım tarzıyla dikkat çekmiş bir mezheptir. Mu'tezile'nin itikâdî konularda seleften farklı argümanlar kullanmasında ortaya çıktığı dönemin şartlarını sebep olarak gösterebiliriz. Hz. Peygamberin müslümanların arasında bulunması hasebiyle zihinlerini meşgul eden sorularına cevap aldıkları dönem artık kapanmıştır. Nihayetinde İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ile doğal olarak farklı kültürlerin, dinlerin, felsefi cereyanların etkisi İslâm dünyasında kendini iyiden iyiye hissettirmiştir. Kur'an'ın düşünmeye, akletmeye, kâinatı, olayları, tabiatı anlamaya sevk etmesinin yanı sıra bahsedilen bu etkenlerin beraberinde Mu'tezile aklî temellendirmeler kullanmıştır. Bunların üzerinden bazen hayli felsefî yorumlara dalan Mu'tezile, gereğinden fazla aklî tutum sergilemiştir. Işık'a göre, Mu'tezile fırkası İslâm düşüncesinde rasyonalistlerin başını çeken, kelâm ilminin ilk esaslarını koyan ve sistematik hale getiren mezhep olma özelliğini yansıtmıştır. Bu fırkanın doğmasına zemin hazırlayan en büyük faktörlerden biri itikâdî diğeri ise siyasî birtakım ihtilaflardır. Bu ihtilaflardan bazıları: Kırtas hadisesi ile ilgili rivayetler, Hz Peygamberin vefatıyla defnedileceği yer, imâmet meselesi, imamın kureyşten olup olmayacağı meselesi, cemel ve sıffin savaşları ve sonraki dönemlerde de tartışıla gelen ve müslüman toplumunun başına gelen birçok gaileler örnek sadedindedir.[225]

Mu'tezile'nin doğuşunu hazırlayan sebepler arasında müslümanlar arasında cereyan eden birtakım dinî ve siyasî ihtilaflar yer almaktadır. Yukarıda değindiğimiz üzere Hz. Peygamber dönemindeki birlik beraberlik tablosu Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde devam etse de ilerleyen dönemlerde bu sükûnet yerini fitne olaylarına ve bazı kargaşalara bırakmıştır. Hz. Osman'ın şehadeti, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki olaylar,

[225] Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, 25.

Sıffin Savaşı birtakım fitne hareketleri ihtilafların ilk tohumunu atarak günümüzde hâlâ uzantısı devam eden olaylara müsebbip olmuştur. Bu gelişen olayların akabinde oluşan fikir ayrılıklar birtakım fırkaların teşekkül etmesine zemin oluşturmuştur. Müslüman kanının aktığı bu tatsız olaylar sonucunda büyük günah işleyen kişinin durumu tartışılagelmiştir. Bu kişiler, mümin mi kâfir mi münafık mı, yoksa haklarında hüküm vermeyip sonucu Allah'a mı havale edilmeliydi? Gibi zihin dünyasındaki bu sorular, yaşanan dönemde ve ilerleyen zamanlarda bir takım ihtilaflara neden olup tartışılagelmiş bu meyanda oluşan görüşler itikâdi mezheplerin çekirdeğini oluşturmuştur. Örneğin büyük günah işleyen kişinin durumu Hasan el Basri'nin talebesi olan Vâsıl bin Atâ (ö.131/748) tarafından farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Vâsıl bin Atâ, büyük günah işleyenin ne mü'min, ne kâfir olmayacağını, ancak onun iman ile küfür arasında üçüncü bir makamda bulunacağı (fâsık) görüşünü ortaya atmıştır.[226] Görüldüğü gibi İslam devletinin ilerleyen dönemlerinde vuku bulan bir takım ihtilaflar, yabancı din ve kültürlerin etkisi, itikâdî alanlarda da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte bu görüşlerden biri de Mu'tezile oluşumudur.

Mu'tezile ilklerin yaşandığı bir mezhep olma özelliğini yansıtmıştır. Mu'tezile'nin yabancı din ve kültürlerin yanı sıra bir sistem olarak doğuşundan önce, Hristiyan ve Yahudi dinlerini inceleyen ve bu dinlerle ilgili bazı itikâdî konuları ele alarak bunları münakaşa mevzuu yaparak müslümanların daha önce söylemeye cesaret edemedikleri bir takım görüşlere öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin kader ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, Allah'ın sıfatları, insanın yapma gücü (istitâa), irade hürriyeti fikir yürütülen konular arasında yer almaya başlamıştır.[227] Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarına bakış açısı ve adâlet sıfatını ön plana çıkarması, salah ve aslah, hüsün kubuh, insan fiilleri, kaza ve kader gibi meselelere yaklaşımı hikmet konusuna yaklaşımında da ön ayak olmuş ve bir zemin oluşturmuştur. Bu konular ekseninde hikmet konusunu ele alan Mu'tezile, özellikle Allah'ın fiillerinin hasen olup O'ndan kâbih bir fiilin sadır olamayacağını ve kulları için en iyi ve faydalı olanı yaratacağı ve konu devamında adâlet ilkesi ile birleşince Mu'tezile hikmet bakış açısını oluşturmuştur. Hüsün kubuh ve adâlet görüşlerinin temsilcisi olan Mu'tezile, hikmet konusunu ilk defa ele alan kelâm ekolü olmuştur. Şöyle ki Mu'tezile vücub alellah prensibine dayanarak faydaları Allah'a zorunlu tutmuş ve

[226] Ebu'l Hüseyin b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l- İntisâr* çev. Yüksel Macit (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 164.

[227] İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâli ve Şüphecilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 10 -11.

dolayısıyla buna paralel olarak hikmetin ilahi fiillere uygun olması gerekliliği üzerinden Allah'a zorunluluk (vucûb) yüklemiştir. Bu doğrultuda ilahi fiillerden hikmetin ayrılması aklen mümkün olamaz tespitine ulaşmıştır. Allah'ın hâkim ve hikmet sahibi olduğu, fiillerinde amaç ve anlam olduğu, yaptıklarında zulüm ve sefeh olmadığı konusunda kelâm âlimleri görüş birliği içerisindedir. Mu'tezile'ye göre ilahi fiillerde çirkinlik yoktur, Allah çirkin olanı dilemez, bu caiz olmaz ve Allah'ın yarattığı her şey yaptığı her şeyin hasen ve akla uygundur prensipleri çerçevesinde Mu'tezili kelamcıların çoğunluğu Allah'ın yaratmasında hikmeti kabul etmektedir. Allah'ın kudretine ve her şeye gücünün yetmesini önceleyen Mu'tezile, O'nu hikmetten yoksun bırakmayı eleştirmektedir. Salah ve aslah teorisi temelinde Allah kullarının menfaatine riayet etmek zorundadır. Yani Allah, kulları için hep iyi olanı yaratmalıdır. Bu görüş doğrultusunda Mu'tezile hikmeti Allah'a zorunlu tutmuştur. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın hiçbir fiilinin yaratılanlar için bir gaye ve faydadan uzak olamayacağı esasına uyulması zorunludur. Tersi durumda Allah'ın fiillerindeki hikmete, sanatındaki mükemmelliğe aykırı olması durumu sefehliktir. Allah için muhaldir. Allah'ın fiillerinde mahlûkat için menfaat ve amacın olduğunu kabul etmek O'nun abesle iştigalden münezzeh olduğunun yansımasıdır.[228]

Mu'tezile'nin beş prensibi, *et-Tevhid, el-Adâlet, el-Va'd ve'l-Vaid, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, el-Emr bi'l-Ma'ûf Nehy ani'l-Münker'*dir. Adâlet prensibine çok önem veren Mu'tezile, *"ulûmu'l adl"* ve *"Ashâb el-Adl"* isimleri ile anılmış ve tanınmıştır. Mu'tezile'de adâlet demek, Allah'ın bütün kötülüklerden tenzîhi ve tüm fiillerin hikmetli ve isabetli olması manasındadır.[229] Buradan Mutezîli kelâm sisteminde temel argümanlarının Allah'ın fiillerinin hikmet esasına dayandığı gözlemlenmektedir. Allah'ın kullarının menfaatine riayet etme zorunluluğu (salah ve aslah), hayırlı olanı irade edip yaratması, şerleri ve kötülükleri emretmeyip onları yaratmaması, fiilin hasen yönünde olması, hikmet sıfatına bakış açısını ortaya koymaktadır. Mu'teziledeki hikmet bakış açısını tespit noktasında bu mezhebin fayda teorisini anlamak kilit nokta mesabesindedir. Bunun en somut örneğini Mu'tezile kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebbâr'ın fayda tanımında görmekteyiz. Çünkü onun fayda tanımında zarar ifadesi yer almamaktadır. Mu'tezile'de zarar demek; "acı ve endişe ile bunlara veya birine götüren ve sonrasında daha büyük menfaate sebep olmayan şey'dir." Kâdî Abdülcebbâr, fiilin

[228] Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2010), 223-224.
[229] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 51.

hikmet ve adl olarak vasıflandırılmasında, iki kavramın aynı anlama geldiğini belirtmektedir. O'na göre adl, Allah'ın kâbih olanı yapmayacağı ancak ve ancak fiilini hikmetle yapacağı anlamına gelmektedir.[230]

Mu'tezile'de bir fiilin hikmetli olmasının o fiilin hasen ve faydalı olmasını gerekli kıldığını ve adâlet prensibine dayandığını görmekteyiz. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kâbih olanı bilmesi, buna ihtiyaç hissetmemesi ve bu ihtiyaçsızlığını bilmesi nedeniyle kâbih fiili işlemeyeceğini iddia etmektedir. Bu görüşünü ispatlamak için herhangi bir insanın iyilikle kötülük arasında bir tercih yapmak istediğinde, menfaat gibi diğer tüm şartlar eşitse iyiliği seçeceğini ve şahidi gaibe kıyas metodunun Allah içinde geçerli olacağını savunmaktadır.[231]

Mu'tezile, ilimde ve fiilde muhkemlik olarak hikmeti iki şekilde değerlendirmektedir. Birinci anlamda hikmet ilim, hakîm ve alîm manasındadır. Mu'tezilî âlimlerinden Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın hakîm olduğunu ve bu anlamdaki hikmet sıfatına da ezelde sahip olduğunu kabul etmektedir. "*O'na hikmet ve kesin hüküm selahiyeti vermiştik"*[232]*, "hikmeti dilediğine verir"*[233]*, "Allah Davud'a hükümranlık ve hikmet verdi"*[234] ayetlerinde Kitab'ın hikmet olarak yorumlanmasının sebebi, hikmet olan ilme ulaştırması sebebiyledir. İkinci anlamı fiilde muhkemlik, hakîm ise muhkem fiillerin failidir. Bu anlamdaki hikmet, fiili sıfatlardan olduğu için Mu'tezile, Allah'ın hikmet sıfatının ezelî olmadığını kabul etmektedir.[235] Allah'ın ilim sıfatına ezelde sahip olması konusunda hemfikir olunduğu için ilim manasındaki hakîm sıfatına ezelde sahip olduğu bütün mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Bu hususta ihtilaflı olan nokta, Allah'ın fiili olan hikmet sıfatına ezelde sahip olup olmayacağı konusudur. Mezheplerin ilahi fiiller kapsamında geliştirmiş olduğu argümanlar hikmete hangi perspektiften baktıkları hakkında bize önemli ipucu vermektedir. Örneğin Mu'tezile, Allah'ın fiil anlamındaki hikmet sıfatına ezelde sahip olmadığını savunmaktadır. Mu'tezile hikmeti, ilim manasında ve Allah'ın zâti bir sıfatı olarak değerlendirmektedir. Bu sıfat, Allah'ın fiilleri

[230] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 5/14.
[231] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/301-307.
[232] es-Sâd 38/20.
[233] el-Bakara 2/269.
[234] el-Bakara 2/251.
[235] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 5/222.

ile ilgili düşünüldüğünde ise Allah'ın tüm mahlukâtla ilgili faaliyetlerini kapsamakta ve Allah'ın her şeyi yerli yerinde yapmasını ifade etmektedir.[236]

Mu'tezili kelamcı Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın fiillerindeki hikmetin insan fiillerinin hasen ve kabih olması ile ilgili olarak sahip olunan bilgiler vasıtasıyla bilinebileceğini kabul etmektedir.[237] Buradan elde edilen bilgilerle Mu'tezile'nin fiildeki muhkemlik olan hikmetle ve iyi olanı (hasen) yapma anlamındaki hikmette bilgi şartını aradığını görmekteyiz. Mu'tezile, Allah'ın ya zâtı veya bir illet sebebiyle iradede bulunduğunu kabul etmektedir.[238]Böylece Mu'tezile'nin Allah'ın kâbih olanı tercih etmeyen hasen olanı tercih eden, bir yönüyle tercihte bulunan irade sahibi varlık konumunda olduğu iddia edilmektedir. [239]

Mu'tezile açısından, Hakîm olan Allah, bir fiili maksatlı olarak işlemektedir. Allah'ın maksatsız bir iş yapması boş ve anlamsızdır. Allah bir fiili iki amaçtan dolayı yapmaktadır: Bu amaçlardan birincisi, kendisini menfaatlendirmek, diğeri ise başkasına menfaat sağlamaktır. Allah için menfaatlenmek söz konusu olmayacağı için o fiili kullarının menfaati ve faydası için yapmaktadır.[240] Buna dayanarak Mu'tezile *"Vücûb alellah"* (Allah'ın üzerine bir zorunluluk) aslına dayalı faydaları gözetmeyi Allah'a zorunlu tutmaktadır. Böylece Allah'a kulları için aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı yapması zorunludur. İnsanların faydasına olan bir şeyde bu faydayı men edecek bir durum söz konusu olamaz.[241] Mu'tezile'nin hikmet ile ilgili görüşlerine baktığımız zaman maksatsız fiili anlamsız bulması, Allah'ın hikmeti gereği insanlar için en iyi, faydalı ve hasen olanı yapması zorunluluğu esastır. Allah'ın fiillerinde hikmetin gerekliliğini savunan Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olmasını bir eksiklik ve şanına yakışmayan bir davranış olarak kabul etmektedir. Böylece Allah'ın fiillerinde, kullarının menfaatine uygun olanı yapması Allah için zorunlu tutulmuş olmaktadır.

Mu'tezilî düşüncede, Allah adâlet sıfatının yansıması olarak âlemi bir hikmet amacıyla var etmiştir. Evrendeki her şey yerli yerindedir. Allah'ın yarattığı hiçbir şeyde bir abeslik ve düzensizlik bulunmaz.[242] Kelâm mezheplerinde ilâhi fiillerdeki hikmet

[236] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 5/222.
[237] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/60.
[238] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/136.
[239] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/301.
[240] Şehristâni, *Nihâyeti'l -ikdâm*, 397.
[241] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* 179.
[242] Ali Sami Neşşâr, *Nesefî fi'l-İslâm,* nşr. Dârü'l-meârif (Kâhire: y.y, 1995), 1/313.

nakille veya akılla bilinebilmektedir. Bu iki yöntemden birisi olan nakil yoluyla Allah'ın ilahi fiillerde hikmet sahibi ve hâkim bir varlık olduğu nakledilmektedir. Aklî yöntemde ise ilâhi fiillerdeki hikmet, aklî yöntemlerle tespit edilerek bu münferit fiillerde ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, vahyin ve yaratıcının varlığını, adaletli ve hikmetli oluşuna, nihayetinde ise yalancıların mucize göstermesine izin vermeyeceği düşüncesine isnat etmektedir.[243] Böylece vahyin geçerliliği, aklın Allah'ın adâlet ve hikmetini bilmesine bağlanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, kâfirlerin işlediği günahlar sebebiyle çocuklarının azap görmesini, "kişinin günahsız yere azap görmesi adâletsizliktir" prensibince reddetmiştir. Bu görüşüne "kimse başkasının günahını yüklenmez"[244]ayetini delil getirmiştir.[245] Böylece Mu'tezile, nakil yoluyla ilahî bir fiilin hikmet tespitinin veya nakille hikmeti tespit edilemeyen bir fiilin Allah'a nisbetinin söz konusu olamayacağını kabul etmiştir.

Mu'tezile mezhebine göre, kulların faydasına olan şeyleri işlemek Allah'a zorunlu tutulmuştur. O, iyi olanı yapmalıdır. Örneğin; bütün insanların imanını dilemesi, insanlara inanma kudreti ve iyilik yapma kuvveti vermesi, insanlara acı ve elem verdiği ve onları cezalandırdığı durumlarda, nimetlerle imtihan tabi tuttuğunda, onlara sevap vermesi, Allah'a vaciptir. Yine onlara göre, insanları hidayete ulaştırmak, karanlık ve sapkınlıkta bırakmamak Allah için gereklidir. Allah insanlara, karşılıksız ceza verirse, suçları olmayanlara acı verirse O, bu takdirde zulmetmiş olur. Çünkü suçsuz ve cezayı hak etmeyen insanlara zarar vermiştir. Sevap için faydasız elem vermek ise ahmaklıktır, hikmetsiz ve abestir.[246] Buradan Mu'tezile'de bir fiilin vasıflandırılmasında fayda veya zarar prensibinin elzem noktada olduğu görülmektedir. Onlara göre, faydasız ve amaçsız bir eylemde bulunmak abestir. Böylece abes iş yapmaktan münezzeh olan Allah'ın bütün fiillerinin bir hikmeti, amacı ve gerekçesi olmalıdır. Bu görüşle aynı paralelde olan Mu'tezile âlimlerden Kâdî Abdülcebbar'ın görüşünü vererek konuyu daha da pekiştirmek istiyoruz. Kâdî Abdülcebbar, illeti "fiili yapmaya neden olan gerekçe" anlamında kullanmıştır. O, bu görüşe bazı kelamcıların "bağlayıcı ve zorunlu bir sebep" diyerek karşı çıkmalarına anlam verememiştir. Onların böyle olumsuz bir tavır içinde olmamaları gerektiğini belirten Kâdî Abdülcebbar, bir varlığın Allah tarafından bir sebebe binaen

[243] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/355.
[244] En'am 6/164.
[245] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/479.
[246] Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi,* 180-181.

yaratıldığı söyleminde mahsur olmadığını iddia etmektedir. Ona göre böyle bir söylem ile "Allah mahlûkâtı illetsiz yarattı" gibi hikmetsiz ve anlamsız anlayışlardan da uzaklaşılmış olunacaktır. Bunun yanında Allah'ın yaratmasını Onun dışında bir nihai sebebe dayandırmak uygun olmamaktadır.[247]

Mu'tezile kelâmcıların çoğunluğu Allah'ın yaratmasında illetin varlığında hemfikir iken bu illetin ne olduğu konusunda uzlaşamamışlardır. Ebü'l Hüzeyl el Allâf, illeti irade ve sözle gerçekleşen "yaratma", Nazzâm "fayda", Muammer b. Abbâd birbiriyle bağlantılı "sebepler" şeklinde yorumlarken Abbâd b. Süleyman es-Saymerî Allah'ın yaratmasının illet olmadan da gerçekleştiğini ileri sürmektedir.[248]

Özervarlı'ya göre, Mu'tezile kelâmcıları konuyu illet manasında ele almışlardır. Şayet illetten kasıt "seçme imkânı vermeyen zorlayıcı şey" ise Allah'ın böyle bir sebebe bağlı olarak yaratma fiilini meydana getirdiği düşünülemez. O, fail-i muhtardır. Diğer durumda illetten kasıt "fiile sevk eden gerekçe ve amel" ise Allah'ın fiillerine illet nispet edilebilir. Sebebi; fiillerde hikmete işaret eden özellikler çok defa illet olarak isimlendirilir. Hikmet kastedilerek yaratmanın Allah tarafından bir illetten dolayı olduğunu kabul etmekte bir beis yoktur. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın yarattıklarını bir illete göre yarattığını söylemek caizdir. Çünkü illetten kasıt yaratmanın kendisinden dolayı güzel vasfını kazandığı hikmet yönüdür. Allah'ın varlığı illetsiz sebepsiz yarattığını söylemek doğru değildir.[249]

Mu'tezile, bir şeyin iyi ve kötü olmasını aklen bilinmesi lüzumuna dayandırmaktadır. Şöyle ki; hadiseler arasında sebep ve sonuç bağlantısı vardır. Allah, hikmeti gereği, bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yaratmıştır. Kâinatta olanlar nedensiz meydana gelmez. Akıl, bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi ve kötü olduğunu anlamaya ve tayin etmeye muktedirdir. Mu'tezile, Allah'ın fuzûli bir iş yapmadığını, her fiilinde bir hikmetli olduğunu ve bütün fiillerini hikmeti gereği yaptığını savunmaktadır. Allah'ın hikmeti, kullarına en iyiyi (aslahı) yapmasını icab ettirmektedir. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Bu ise, Allah'ın şanına yakışmaz. Dolayısıyla Allah'ın, kulları için iyi ve faydalı olanı yapması vaciptir.[250]

---

[247] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 1/91-93.
[248] El-Eş'ari, Ebü-l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (İstanbul: İmsak Ofset Basım Yayın, 2019), 246-252.
[249] Özervarlı, "Hikmet", 17/512; Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: Başak Matbaacılık, 2023), 114-115.
[250] Mâtürîdî, *Akaid Risâlesi*, 21; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmı Görüşleri,* 78.

Mu’tezile’ye göre, Allah'ın kötü fiili işlememesi, kötü olanı bilmesi, buna ihtiyaç hissetmemesi ve bu ihtiyaçsızlığını da bilmesinden kaynaklanır. Bu durumdaki bir varlık kötü bir fiili işlemeyi seçmez. Mu’tezile yorumuna delil olarak, şahitte benzer durumda olan insanın kâbih fiili yapmayacağı tezini kullanmaktadır. Doğru söylediğinde de yalan söylediğinde de aynı menfaati sağlayacak kişi, kötü olduğunu bildiği için yalan söylemeyi seçmez. Kâdî Abdülcebbâr, bunu şahit ile gaibin aynı yöntem ve delillerle değerlendirilebileceğine dayandırmaktadır.[251] Nehyetmesine rağmen Allah’ın kâbih olanı dilemesi caiz değildir. Akıllı kişi kötülükleri yaparsa kendisiyle alay edilir. Kötülükleri irade etmek ve böyle bir şey yapmak insan için dahi caiz olmadığına göre mutlak hikmet ve adalet sahibi olan Allah için hiçbir şekilde mümkün değildir.[252] Mu’tezile ilahi fiilleri adâlet kriterinde değerlendirmiş, Allah'ın asla kötülük yapmaması yönüyle hikmetsizlik yapmayacağı paradigmasından yola çıkarak O’nun bütün fiillerinin hasen ve hikmetli olduğu ve bunda da zorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. İlahi fiillerde daima muhkem ve hikmetliliği savunan Mu’tezile’nin rasyonel bir tutum izlediğini ve bu akılcı görüşlerini kendine ait bir mantık çerçevesinde sunduğunu gözlemlemekteyiz. Mu’tezile’nin Allah’a iyi olanı yaratmasını mecbur tutması ve bu durumu da hikmet olarak kabul ettiği görülmektedir. Allah'ın fiillerini bir hikmete binaen yapması ve yapacağı inancı ile Allah'ın böyle bir hikmete göre hareket etmek mecburiyetinde olması inancı birbirinden çok farklıdır. Bilindiği üzere cebir olan yerde iradeden, mecburiyet olan konumda hürriyetten bahsetmek mümkün değildir. Mu’tezile’nin ilahi fiillerin kapsamını sadece fayda ile ve hasen ile sınırlandırması tekrar olmaması anlamında Mu’tezile’nin hikmeti yorumlarken şahitten gaibe istidlâl metoduyla şahitte failine fayda sağlayan fiil hikmetlidir şeklinde görüşüyle Allah'ın fiillerinde bir sınırlandırma yoluna gitmiş olduğu kanaatindeyiz. Aynı zamanda Allah'ın kâbih olanı yaratmasının caiz görülmemesi hatta bunu irade etmesinin bile kötülük olduğu düşüncesi ilahi fiilleri sınırlandırma kapsamındadır. Bir diğer aşamada faydası, hikmeti bilinmeyen fiillerin Allah'a nisbet edilmesini engelleyerek ilahi fiillerde ekstra bir sınırlandırma yaklaşımı sergilenmiştir. Buradan Mu’tezile’nin ilahi fiillerdeki hikmeti fayda temeli üzerine üzerine bina ettiği sonucuna ulaşmaktayız.

Konuyu irade sıfatıyla genişletmek istediğimizde Mu’tezile’nin irade sıfatını Allah'ın fiili sıfatlarından kabul edip bir mekânda olmayan hâdis bir irade ile mürîd olarak

[251] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l- Usûli'l hamse,* 2/302.
[252] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l- Usûli'l hamse,* 1/463.

kabul ettiği görülmektedir.[253] Buna göre, Allah'ın işlemesi veya terkinde hiçbir engel olmadığı için Allah'ın kendi fiilini istememesi veya kötü nitelemesi caiz değildir. O'nun kendi fiiline ilişkin muradını mutlaka yapması gerekir. Çünkü o fiilin oluşması için bütün özelliklere sahiptir.[254] Bu iradeye binaen muhkem, düzenli, tertipli, sağlam ve konumuz olan hikmetli fiillerin cehalet, bilgisiz ve ihtiyaç sahibi bir varlıktan sadır olması mümkün değildir. Böylece Mu'tezilî düşüncede kâdir, hakîm, alîm ve âdil vasıflarına sahip olan Allah'a hikmet sıfatı zorunlu olarak tutulmuştur kanaatindeyiz. Bu görüşü Kâdî Abdülcebbar'ın görüşüyle desteklediğimizde daha iyi izah edeceğimizi düşünüyoruz. Şöyle ki: "İnsanların kendi kast, istek, tercih, güç ve bilgilerine hatta cahillik ve yanılmalarına göre meydana gelen yazma, şekillendirme, yürüme, kalkma gibi fiiller insanın yapıp ettikleridir. Fakat onların yapamayacakları veya onların bu durumlarına göre meydana gelmemiş cisimler, renkler, yiyecekler, kokular, manzaralar v.b. özellikler Allah'ın fiilleridir. Kâbih her fiilin insanın fiilidir. Allah ancak hasen olanı yapar. Allah'ın fiili olduğu sabit olan her fiilin hikmetli ve doğru olması gerekir."[255] Bu düşünceler yörüngesinde mutlak irade sahibi olan Allah'ın mutlaka hikmet ve doğru olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Kelâm tarihinde oluşturmuş olduğu aklî sistemlerle ve hür düşünceleri ile her zaman dikkatleri üzerine çeken Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını tevil etmiş, tevhidi akılla izah etmiştir. Allah'tan başka kadîmlerin kabulünün endişesiyle Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia etmiştir. En önemlisi de konumuz olan hikmet bağlamında Mu'tezile'nin illiyet prensibini kabul etmesidir. Örneğin Neşşar'a göre, mütevellid filler hakkında tabiatçı filozofların varlık felsefesi görüşlerinden etkilenen Mu'tezile'nin bu görüşe gitmesinde sebeplilik ve illiyet prensibini benimsemeleri etkin olmuştur.[256] Külli kanunlara göre âlemi, evreni ve bütün muhdesatı yaratan ve her şeyin son nedeni kâinatın yaratıcısı olan Allah, kâinattaki hadiseleri birbirinin sebebi olarak meydana getirmiştir. Böylece Allah'ın koymuş olduğu hikmet sebebiyle sebep ve sonuç bağlantısı kaçınılmaz olmuştur.

Mu'tezilede ilâhî adâlet (teodise) prensibi apayrı öneme sahiptir. Onların ilâhî adâlete büyük özen göstermesi, karakteristik özellikleri olmuştur. Mu'tezile'nin akılla

[253] Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımı Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar* 6/16 (Mayıs- Ağustos 2003), 60.
[254] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/215.
[255] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 203.
[256] Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/323.

kavranabilen nesnel iyilik ve kötülük anlayışı ile hür irade fikrini savunması, ilâhî adâlet üzerinde fazlaca durmasıyla ilgilidir. Mu'tezile mezhebinde, Yaratıcı'nın âdil ve hakîm olması, O'nun asla kâbih olanı yapmayacağı, kötülüğü seçmeyeceği, Kendisi için zorunlu bir görevdir. Bunu çiğnemeyeceği, bütün eylemlerinin hasen, değerli ve hikmetli olduğu esasına dayanmaktadır. Böylece bu anlayış Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin O'na asla nispet edilemeyeceğini benimsemek anlamına gelmektedir.[257] Bu düşüncelerden hareketle, Mu'tezile'nin birçok düşüncesini üzerine bina ettiği adâlet prensibi, hikmet kavramına bakış açısında da önemli bir role sahiptir. Adâlet konusundaki bu ayırt edici karakteristik özellikleri Allah'ın fiillerinde hikmeti de zorunlu kılmıştır. Allah'ın fiillerinde adâletli olanı, iyi olanı, hikmetli olanı asla çiğnememesi gerektiği düşüncesini cebrî bir yaklaşım olarak değerlenmek hiçte yanlış olmasa gerek.

Mu'tezîli düşüncede, ilâhi adâlet, Allah'ın sadece iyiliği değil, aynı zamanda iyi olanı zorunlu olarak yapması manasındadır. Buna göre yaratıcı, yaptıklarında daha iyi, daha elverişli ve daha yararlı olanı (aslah) yapmalıdır. Bağdat ve Basra Mu'tezile mektepleri, Allah için en uygun olanı yapma zorunluluğu konusunda farklı düşünmüşlerdir. Bağdat Mu'tezile mezhebine mensup kelâmcılar genel itibarıyla, Allah' ın hem dünya hem dinsel konularda insan için en iyi en uygun olanı yaratması zorunluluğu tezini savunmuştur. Bunların en iyiden maksatları Allah'ın tanrısal hikmet ve inâyet yönünden en uygun olanı yapmasıdır. Basra Mu'tezile mezhebine mensup kelâmcılar ise sadece dinsel konularda "aslâh"ı fayda olarak yorumlamaktadır.[258] Mu'tezile'de akıl kötülüğü belirleyen unsurdur. Dinin fonksiyonu ise akılla sabit olan kötülüğe delâlet edip onu açığa çıkarmaktır.[259] Birçok konuda aklı ölçüt alan Mu'tezile, hikmet konusunda da aklî argümanlar kullanmış ve konuyu aklî teviller üzerine inşa etmiştir. Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde hikmet sahibi olmasını, O'ndan manasız ve abes işler sadır olmayacağı, kullarının menfaatine uygun işler yapması zorunluluğu ilkesine dayandırmıştır. Tüm bunları adâlet prensibi doğrultusunda benimsemiş ve bu çerçevede hikmeti Allah için zorunlu bir vasıf olarak tevil etmiştir. Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin hep "hüsun" olduğu perspektifinden yola çıkarak Allah'ın fiillerinin hep hasen olduğu ve çirkin fiillerin Allah tarafından yaratılmayacağı iddiasında bulunmuştur. Mu'tezile,

[257] Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları* 6/1, (2008), 85.
[258] Seyfüddin el-Âmidî, *Gâyetü'l Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, 224- 225; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmı Görüşleri*, 78.
[259] Şehristânî, *Nihâyetü'l- ikdâm*, 371.

Kur'an'dan Neml suresindeki *"Bu her şeyi sağlam tutan Allah'ın işidir."*[260] ayetini delil getirmiştir. Buradaki sağlam tutma Mu'tezile tarafından muhkem olmak iyi ve güzel olmakla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, fayda ve menfaat anlamına gelen salah kavramının hikmet kavramı ile aynı gerçeği ifade ettiğini düşünmektedir. Allah'ın fiillerini fayda, lezzet, sevinç, salah ve aslah vasıflarıyla anlamlandıran Mu'tezile, kötü olan salah olmayan fiilleri Allah'a nispet etmemektedir. Çünkü Allah'ın fiilleri hikmete bağlı olup hepsi hasen kategorisinde değerlendirilmiştir.[261]

Özler'e göre, hikmeti iyi yararlı olan fiillerle ve adaletle temellendiren Mu'tezile, Allah'ın zulüm, kâbih, şer yapmaya muktedir olmadığını, bunları yaratmak O'na göre bir kötülük olacağından, Allah'ın kötü olanı yapmayacağı görüşünü benimsemektedir.[262] J. Meric'e göre Mu'tezile'nin bu söylemi, Allah'ın mutlak âdil varlık olması gereği O'nun asla kötülüğü tercih etmeyeceğini, zulüm istemeyeceğini, O'nun yaratılanlar için sadece en iyi ve faydalı olanı yapacağını ve kötülük işlemekten uzak olduğunu savunmak amacıyla oluşturulan "ahlâkî nesnelcilik" anlayışı oluşturmaya yönelik bir eğilimdir. Çünkü onlar, insanların hür iradeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü fiillerine bağlı olarak mutlak sûrette iyiliklerin ödüllendirilmesi (va'd) kötülüklerin cezalandırılması (va'id) eyleminin, O'nun adaletinin kaçınılmaz bir sonucu görmüşlerdir. Bunun ise ilâhi lütfa mazhar olarak sezgici ve yetkin bir akılla doğrudan kavranabileceğini öne sürmektedirler.[263]

Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın kötülüğü ve adaletsizliği yapma kudretinin bulunduğunu, fakat yapmayacağını iddia etmektedir. O, Allah'ın zulüm, yalan ve kötü fiil yapmaya muktedir olduğunu, fakat bunu hikmetinden ve merhametinden ötürü yapmadığını iddia etmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın kötülüğü doğasından, hikmet ve merhametinden dolayı yapmayacağını öne sürmektedir. Bu durum, O'nun kudretinin ve ilminin kısıtlaması anlamında değildir.[264] Mu'tezile'nin hikmete bakış açısının adâlet, salah aslah, husun, kubuh ve kötülük problemiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu konulara bakış açısı hikmet kavramına bakış açısını da etkileyerek şekillendirmiştir. Böylece, Allah'ın fiillerinde mutlaka hikmet olduğu hatta kulları için iyi olanı yapmak

[260] en-Neml 27/58.
[261] M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 150.
[262] Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997), 76.
[263] J.Meric Pessagno, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 460.
[264] Eş'ari, *Mâkâlât,* 577.

zorunda olduğu, adl sıfatıyla muttasıf olan Allah'ın bu prensip doğrultusunda zulüm, şer ve kötülükten münezzeh olduğu argümanları geliştirilmiştir. Kötülüğü Allah'a nisbet etmeyen bu anlayış, nihayetinde hikmeti Allah'a zorunlu kılmıştır. Çünkü bu doğrultuda kötülüğü yaratmak Allah için hikmetsizliktir. Hikmetsiz bir davranışta abes olduğu için Allah için asla düşünülemez.

Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu hikmet anlayışında kullanmış olduğu aklî yöntemin belirleyici olduğu görülmektedir. Çünkü akıl, hakikatin belirlenmesinde bir vasıta konumundayken aklın hakikat yerine konması, gerektiğinden fazla önemli noktada konumlandırılması amaçta birtakım sapmalara sebep olmuştur. Mutezîle'nin kurmuş olduğu aklî sistemin yansıması bir taraftan insana diğer taraftan da Allah'a birtakım zorunluluklar yüklemiştir. Zira insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmayıp bizzat insanın kendisi tarafından yaratıldığı iddiası bir taraftan insana hürriyet diğer taraftan da ağır sorumluluklar yüklemiştir. Çelebi'ye göre, Mu'tezile Allah'ın etkinlik alanına yani kudret-i ilahiye sınırlarına girme davranışı ile nisbî bir deizm, insanın tercih alanına kattıkları geniş yetki ile liberalizm, hüsün ve kubuh görüşleri ile objektivizm ve ahlak meselelerine yaklaşımı ile pragmatizm izlenimi uyandırmaktadır.[265]

Mu'tezile'ye göre eğer insan fiillerini Allah yaratılmıştır söylemi doğru olsaydı cahil ve bilgisiz insandan da muhkem eylemlerin meydana gelmesi gerekirdi. Örneğin yazmayı ve resmetmeyi bilmeyen kişiden bu fiillerin meydana gelmesi icap ederdi. Mu'tezile tarafından benimsenen insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı görüşünün konumuzla bağlantısı kötü fiilleri yaratması neticesinde Allah'ın yerilmesine sebebiyet vermemektir. Çünkü Mu'tezîli anlayışta Allah, zulüm haksızlık ve hikmetsizlik yarattığı zaman O'nu zâlim ve adaletsiz bir ilah konumunda vasıflandırmak zorunda kalınır. Bu şekilde bir vasıflandırma yerme ve küçümseme gibi hükümler olur ki Allah bu tür şeylerden münezzehtir.[266] Konumuz gereği Mu'tezile'nin Allah'a yüklemiş olduğu sorumluluklar; Allah'ın kabih yani kötü olanı yapmama, mahlukât için en iyi olanı yani salahı gözetme, iyileri mükâfatlandırma, kötüleri ve kötülükleri cezalandırma mecburiyet kapsamında değerlendirilmektedir. Mutezili âlimi Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah'ın kötü olan bir şeyi bir nevi hikmetsiz bir şeyi yaptığını kabul etmek O'nun tek tek diğer kötülükleri yapmış olmasından emin olunamayacağı anlamına gelmektedir. Örneğin

[265] Çelebi, "Risaleleri ve İtîkadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", 7.
[266] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 8/196.

vermiş olduğu haberlerde yalan söylemiş olabileceği, kötü olanı emredip iyi olanı yasaklayacağı, va'd ve vaîdini yerine getirmeyeceği, peygamberlerine azab edeceği, firavunları mükâfatlandıracağı endişesi yaratmaktadır.[267] Mu'tezile anlayış burada sorumluluğu tamamen insana vererek, Allah'ı kötülüklerden, hikmetsizliklerden, çirkinliklerden, abeslikten tenzih ederken diğer bir yönüyle de kendince ilahi hitabın güvenirliğini sağlama gayreti içerisinde bir tutum sergilemiştir. Özervarlı'ya göre, Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu bu aklî yorumların ve kendileri nezdinde oluşturdukları paradigmanın temeli, ulûhiyetin zedelenmesi endişesinden dolayıdır. Fakat gelinen nokta sınırlı konumdaki bir insanın akıl vasıtasıyla sınırsız güç sahibi Allah'a bir takım vücubiyetler nispet etmesidir. Bu durumun birtakım çelişkileri içinde barındırması kaçınılmazdır. Şöyle ki bir taraftan tevhid prensibine, yaratıcının yüceliğine, kudretine, birliğine devasa önem vermiş bir Mu'tezile, bir diğer taraftan da adâlet ve sorumluluk prensibi çerçevesinde insana tam bir yetki veren ulûhiyette sınırlandırmalar getiren indirgemeci anlayış benimseyen bir Mu'tezile.[268]

Mu'tezile'nin ilâhi fiillere bakış açısı, salah ve aslah, husun ve kubuh çerçevesinde şekillenmekte ve hikmet konusuna bir temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla hikmet konusunu Mu'tezile mezhebinin ilk olarak sistemli bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Böylece kelâm ilminde hikmet bir nevi ilk defa Mu'tezile'nin bakış açısıyla ele alınmış olmaktadır. Mu'tezile'nin yukarıda saymış olduğumuz konular çerçevesinde ilk defa ortaya koymuş olduğu hikmet bakış açısına ve bu çerçevede geliştirmiş olduğu argümanlara değinilmiştir. Buna karşı diğer mezhepler tarafından bir yönüyle onu destekleyici ve geliştirici adımlar atılırken bir diğer yönüyle onu eleştiren mezheplerde görülmüştür. Mu'tezile kelâmcıları, ilahi fiillerin muhtevasında çirkinliğin olmadığını, O'nun çirkin bir fiili irade etmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Her mükellef, ilahi fiillerindeki hikmetleri bilmese de O'nun yarattıklarının ve yaptıklarının güzel ve akla uygun olduğunu kabul etmektedir.

2.2. Selef'in Kelâm Yönteminde Mu'tezîli Hikmete Yaklaşım

İslâm düşüncesinde ve kelâm tarihinde önemli bir yere sahip olan Selef'in Mu'tezîli hikmete yaklaşımının ele alınması uygun görülmüştür. Mu'tezîli hikmete karşı

[267] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,* 8/202-203.
[268] M.Sait Özervarlı, *Mu'tezile Akılcılığı* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları: Erkan Matbaacılık, 1997), 106.

Selef düşüncesinin metodu ve kullandığı temel argümanlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Selef'in benimsediği yöntemlerden ipuçları elde edilerek Mu'tezîli hikmete yönelik bir tutum sergilemiş midir yoksa sadece kendi yöntemi üzerinden genel bir duruş mu ortaya koymuştur bunun tespiti yapılacaktır.

Hz. peygamberin vefatından sonra Arabistan yarımadası sınırları dışına çıkan İslâm, kimi zaman farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip olan insanlar tarafından benimsemiş kimi zaman ise kendisiyle mücadele edilen bir din odağı haline gelmiştir. H.2.(7.) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye-Mu'tezile İslam'ı eleştiren gruplarla fikri mücadelelere girişmiştir. Dolayısıyla karşı tarafın anlayabileceği dili kullanmak adına onların görüşlerine temas etmiş ve yanlışlıklarını ortaya koyan bir yöntem geliştirmiştir. Söz konusu olan dönemde kendilerini "ashâbü'l-hadîs" diye adlandıran Selef âlimleri ise bu yöntemi eleştirmişlerdir. Bir taraftan re'y taraftarları ve diğer taraftan ehli hadis taraftarları arasında fikri çatışmalarının yaşandığı bir süreç oluşmuştur. Çünkü entelektüel birtakım faaliyetler ve düşünce dünyanın şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan farklılıklar, psikolojik ve dogmatik nedenler, çatışmaya ve hatta kelâm ilminin zemmedilmesine kadar varmıştır.[269] Dolayısıyla rey tarafını temsil eden Mu'tezile ile Mu'tezile'nin temellerini attığı kelâm yöntemine karşı olan Selef, farklı iki düşünce dünyasının oluşmasına sebep olmuştur.

İlk dönem Selef âlimleri olan fakîhler kelâmî konularla meşgul olmaya pek sıcak bakmamışlardır. Hatta bu konuların tartışılması bir tarafa aynı zamanda tartışımada uygulanan yöntemler dahi bid'at olarak telakki edilmiş ve bu bağlamda reddiyeler yazılmıştır. Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr et Tâlibî bu reddiyeleri derlemiştir. Öyle ki Selef'in sıfatların te'vili gibi belli konulardaki yaklaşımları metotlarını bariz bir şekilde ortaya koymalarını sağlamıştır. Selef ile özdeş görünenler daha çok Hanbelî âlimleri olmuştur. İbn Hanbel, Selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuş ve diğer yandan mihne olayında sergilediği tutum ile bu ekolün sembolü haline gelmiştir.[270]

Selef âlimi olan Ahmed b. Hanbel, kelâm ilmine ve bu ilmin ilk nüvelerini atan Mu'tezile'ye karşı eleştirel tepkisini en şiddetli sergileyen kişi olmuştur. Mihne olayının ardından onun ve arkadaşlarının üzerine gidilmesi, kelama ve kelamcılara karşı daha çok

[269] Muhit Mert, "Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 194.

[270] Cemalettin Erdemci, " Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: y.y., 2012), 117.

cephe almasında etkili sebep olmuştur. Hadis ilminde otorite olduğundan karşı tarafın görüşlerine destek veren arkadaşlarını dahi kendinden uzaklaştırmış onların hadis yazmasını bile yasaklayarak bir yönüyle Mu'tezile'ye tepkisini göstermiştir. O, kadim dostu olarak bilinen Yahya b. Main'in mihne olayı sonrası fikirlerinde yumuşama ve müsamaha olduğu gerekçesiyle onun hadis yazmasını bile istememiştir.[271] Ahmed b. Hanbel, sünneti savunmuş olsalar dahi kelamcılarla oturup kalkmaktan ashabını men etmiştir.[272] Böyle bir tepki ancak psikolojik ve ideolojik savaşın yansıması olarak değerlendirilmektedir. Kelâm ilminin teşekkülü döneminde kelâm ilmine ve kelâmcılara yöneltilen bu şiddetli eleştiriler Selef'in Mu'tezile'ye karşı tepkisini apaçık ortaya koymaktadır. O dönemde kelâm ilmi denilince ilk akla gelen Mu'tezile ve Mu'tezile'nin temellerini attığı kelâm ilmidir. Bundan dolayı Kelâm ilmine tepki, Mu'tezile'ye tepkinin bir yansıması niteliğinde kabul edilebililir kanaatini taşımaktayız.

Selef'in dini anlama ve yorumlama yönteminde sadece Kur'an'ı ve nakli esas alması, literal bir yaklaşım sergilemesi ve aklî bir bakış açısı olan te'vilden yana uzak tavır takınması onların karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Sarmış'a göre Selef bu tutumu ile dini ve dînî hayatı sadece metinler üzerinden inşa etme çabası içerisine girmiştir. Öyle ki vahyin hayata ve insana dokunan insan merkezli yönü olan hikmet bakış açısını görememiştir. Selef'in kullandığı bu metotla Kur'an'ın hayatla bütünleşmiş canlı hali arka plana itilmiş ve hatta görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla Selef, aklî yöntemleri bidat olarak değerlendirmiş, insan merkezli aklî bakış açısını uygun görmemiştir. Çünkü dini anlamda aklı yetersiz gören Selef, aklın vahyi anlamada kriter alınmasına, araştırmalarda kullanmasına, vahiy ile buluşmasına karşı olmuştur.[273]Selef'in sorgulamadan uzak teslimiyet merkezli, lafızcı ve literal yönteminde aklı merkeze alan Mu'tezîli hikmet yaklaşımına karşı mesafeli olması metotsal anlamda gelişen doğal bir süreçtir. Çünkü Selef genel yapısı itibariyle re'yci yaklaşıma, felsefî ve akli te'viller kullanan kelâm yöntemine yani Mu'tezîli yaklaşıma karşı ciddi eleştirel tavır sergilemiştir.[274] Mu'tezile'nin hikmet yaklaşımı ve hikmet yaklaşımında kullandığı salah aslah teorisi ve vücûb alellah argümanı aklî tevillerden damıtılan yorumlardır.

---

[271] M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 56-57.
[272] Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", 200.
[273] Mustafa Sarmış, *"Selefî Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yanları",* Eskiyeni 44/ Eylül (2021), 439.
[274] Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik -Selefî İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-", İlahiyat Akademi 1/1-2 (2015) 71-90-75.

Kılavuz'a göre, Selef kelâm yönteminde Mu'tezile'yi Allah'ın zat ve sıfatlarına yönelik rivayetlerle yetinmeyip yoruma gitmeleri, muhaliflerinin görüşlerini naklederek avamın zihnini bulandırıp itikadı zedelemeleri, felsefi nazariyeleri kesin hakikat olarak görmeleri ve bu nazariyeleri desteklemek için ayet ve hadisleri hakiki anlamından çıkararak aşırı tevile gitmeleri iddiaları üzerinden eleştirmiştir. Selef açısından -Mu'tezile'nin temellerini attığı- kelâm ilmi insanın iman hayatını besleyemediği gibi insanı psikolojik ve duygusal yönden açıkta bırakmıştır. Çünkü Selef perspektifinden bu ilimde soyut zihinsel yapı hakimdir.[275] Görüldüğü üzere Selef'in kullanmış olduğu tüm bu yöntemler ve din anlayışında izlemiş olduğu genel tutumlar, Mu'tezîli hikmeti kabule uygun değildir. Çünkü Selef, Kur'an'ı zâhirî bir metotla literal, teslimiyetçi, sorgudan uzak bakış açısıyla ele almaktadır. Mu'tezîli hikmet ise te'vil üzerine bina edilen aklî bir bakış açısıdır.

Ehl-i hadisin Bağdat'taki temsilcilerden olan Ebû Bekir el- Halhâl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve İbn Batta el-Ukberî önde gelen isimlerindendir. İbn Batta, el-İbâne'inde kelâmcıların felsefî konularla meşgul olduklarını, bunları dinin esasları haline getirdiklerini dolayısıyla ihtilaf ve çelişkiye düştükleri için dini problemler çıkardıklarını iddia ederek eleştirmiştir. Öyle ki Selefin mütekaddimîni akâid bahislerinde akla, felsefi anlamda serbest tefekküre ve düşünmeye sıcak bakmamıştır. Onlara göre, nazar, tefekkür ve istidlâl, ancak nassın zahiri manası çerçevesinde mümkün görülmektedir.[276]

Mu'tezile'nin temsil ettiği kelâm metodu ise, tartışma içeren, rasyonel gerçekliklerden beslenen, nassın yanında akla fazlasıyla yer veren, tearuzlarında nakli te'vil eden akılcı bir geleneğin ürünüdür.[277] Bir taraftan itikâdi konularda aklı hakem kılmayı reddeden ilk dönem Selef âlimleri diğer taraftan da inancı rasyonel gerçekler üzerine bina etmeye çalışan Mu'tezîli kelâm yöntemi bulunmaktadır. Kelâm ilminin ilk çekirdeğini oluşturan bu ekolle Selef düşünce metodu birbirinden oldukça farklıdır. Selef metodunda nakil esas alınmakta ve naklin sınırları içinde hareket edilmektedir. Mu'tezile kelâm yönteminde ise, ispat ve izahta akla hayli yer verilmiş ve akıl aşırı rasyonalize edilmiştir. Bu oluşturulan teolojide akıl, başvurulacak önemli asıl konumuna yükseltilip

[275] Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 150-152.
[276] Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet b. Kudâme, *"Lum'atu'l-İ'tikâd", Kelâm İlmi: Giriş,* thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 25/1-43.
[277] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/517-520.

nakil, yalnızca onun yanında ikincil konumda destekçi olarak kalmıştır.[278] İlk dönem Selef âlimleri ise merkezi otorite olarak vahyi esas almıştır. Vahyin önünde ikinci bir otorite oluşturulması mümkün görülmemiştir.[279] Dolayısıyla bu dönem nakil yörüngeli teolojik sistemden beslenmiştir.

Selef âlimleri akaid alanında teslimiyeti ön plana çıkaran, Kur'an ve sahih Sünnette vârid olan müteşabihata Allah ve Resûl'ünün muradı üzere iman eden, bunlarda keyfiyyet araştırmayı öngörmeyen bir metodu ilke edinmiştir.[280] Selefin metot olarak genel anlamda şu şekilde değerlendirilmesi mümkündür: İnanç esasları ile ilgili konularda müteşabihlerde dahil olmak üzere ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinme, bunları aynen kabul etme, teşbih ve tecsime düşmeme, te'vile gitmemedir. Zamansal çerçevede ilk iki asırda var olan sahabe ve tabiin ile onlara tâbi olan muhaddis ve fâkihlerin yolunu ifade eden Selef [281] Kur'an ve sünnette geçen sıfatları, teşbih etmeksizin ve mahiyetlerini sorgulamaksızın olduğu gibi kabul etmiştir.[282] Selef, akla mesafeli durmayı kendisine düstur edinmiştir. Böylece inançları ispat etmek için aklı kullananlara karşı eleştirel bir tavır sergilemiştir. Selef için akıl, nassın emrinde olan bir meziyettir. Selef'e göre aklın, nassı tevil etme yetisi yoktur. İşte bundan dolayı akıl yetisini, nazar ve istidlâli kullananlar bir takım vasıflarla nitelendirilmişlerdir. Bu nitelemelerden bazıları şunlardır. Dine sonradan uydurmalar ihdas eden bid'at ehli, sapkın ehl-i dalâl, dinsiz mânâsına gelen zındık gibi sıfatlardır.[283] Görüldüğü üzere Selef'in kelâm yönteminde Mu'tezile'ye karşı eleştirel tavrı sadece düşünsel boyutta kalmamış psikolojik boyuta kadar taşınmıştır. Bu eleştirilerin hem dışlama hem de ötekileştirme tarzında olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Buraya kadar gelinen noktadan hareketle Selef yönteminde Mu'tezîli hikmet yaklaşımına yer açılmadığı izlenimi oluşmuştur.

Kelâmın akıl ile temellendirmeye çalıştığı imanı, çürük ve değersiz kabul eden Selef, bu temellendirmesini "akıl ve cedel ile din olmaz" prensibine dayandırarak eleştirmektedir. Sebebine gelince, "cedel, münakaşa ve aklî te'viller ile kurulan bir inanç

[278] Temel Yeşilyurt, "Fıkhu'l -Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 179.
[279] Fatih İbiş, "Eş'ari Kelâmının Dînî, Hissî ve Felsefî Karakterleri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Eylül 2014), 42.
[280] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Matsis Matbaası, 1981), 117.
[281] Mevlüt Özler, "Selefiyye", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012), 115.
[282] Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 56-57.
[283] Mehmet Evkuran, *Ebû Hanîfe* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021), 83.

sistemi yine bu metotlar ile yıkılmaya mahkûmdur"[284] görüşü üzerine bina etmektedir. Selef'in bu tutumunu öne çıkarması bir yönüyle akıl ve din arasında çatışmaya sebep olmuştur. Çünkü Selef aklı, kendi temel savlarını haklı çıkaracak zaviyeden görmeyi yeğlemektedir. Dinin özünü anlamaya yegâne kendilerini kâim kılmakta diğer çabaları bidat görüp zemmetmektedir. Mert'e göre bu söylem, ustalıkla kendini nasstan yana ilan ederken karşıtı olan rey ehlini, Allah'ın ve Resulünün hükmünü beğenmeyen heva ve heves ehli olarak göstermeye çalışmaktadır. Bundan dolayı onlar, İslam düşünce tarihinde ilk asırlardan itibaren zemmü'l-kelâm retoriğinin yerleşmesine sebep olmuşlardır.[285]

Selef âlimleri, dini konularda nasların dışında bir delille hüküm vermeyi ve yorumda bulunmayı uygun görmemiştir. Mu'tezile kelâmcıları ise, Selef'in aksi yönünde Allah'ın sıfatları (örneğin hikmet) konusunda yorumda bulunmuşlar ve Selef'in inancına aykırı görülen hükümler vermişlerdir.[286] Selef akidesi, dini konularda akla ve cedel yöntemine sıcak bakmamıştır. İtikâdi konularda tevakkuf yöntemini benimsemiştir. Kur'an ve hadislerde geçtiği üzere teslimiyet yöntemini tercih etmiştir.[287]

Kazanç'a göre, İslâm kelâmında bilgi kaynakları akıl, duyular ve haberlerden oluşmaktadır. Kelâmî epistemoloji bilgi kaynakları, akıl ve nakil ilişkisi, bilginin imkânı üzerine inşa edilmiştir. Selef'in dinî epistemolojisi ise sadece nas ve eserlere bağlılığı temsil etmektedir.[288] Selef âlimleri, fıkhi konularda aklı kullanmaya ve içtihada cevaz verseler dahi itikâdî meseleler için aklın kullanılmasını ve te'vîle başvurulmasını hoş görmemektedirler. Selef'in metodu bu konularda daha çekimser, daha ziyade suskun, teslimiyetçi, itaatkâr çizgide yer almaktadır. Sebebi ise, akâidî konulardaki ayrılık mahzûrlu ve tehlikeli kabul edildiğinden daha duyarlı daha dikkat tutum izlenmeli düşüncesinin baskın olmasıdır.[289]

Bunun sonucu olarak onlar re'y ve içtihadın dini konularda yaygınlaşmasını Hz. peygambere, hadislere hatta sahabeye karşı saygısızlık olarak anlamlandırmaktadırlar.[290]

---

[284] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (Dergâh Yayınları: İstanbul, 1999), 60.
[285] Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", 198.
[286] Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 41.
[287] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 209.
[288] Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 96.
[289] Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm 'an Fenni'l- Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l İlmiyye),157-159.
[290] Mert, *Kelâm ilminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma*, 197.

Selef düşünce sistemi ise sorgulayıcı ve eleştirel tavırdan uzak lafızcı-literal, gelenekçi-muhafazakâr epistemolojik bir yapıya sahiptir.[291] Selef, Kitap ve sünnette itikadî konularda ne varid olmuşsa onu, tevil etmeksizin almayı metot olarak kabul etmişlerdir.[292] Böylece Selef dinde aklın yerine nakli esas alıp, muhafazakâr ve teslimiyetçi yol izlerken Mu'tezile, hikmet yaklaşımında kelâmi metodun izinde akıl, cedel, ikna metodu kullanmayı yeğlemiştir. Böylece metot farklılığı konulara yaklaşımda önemi haiz olmuştur.

Bulut'a göre Selef, Mu'tezile'nin sıklıkla kullandığı akli yorumlardan rahatsız olan ve te'vilden kaçınan bir yöntem izlemiştir. Öyle ki onlar, aklın nasları te'vile yetkin olmadığını ve te'vilin Kur'an dışına çıkmak olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla aklî yöntemleri eleştirmişlerdir.[293] Gelenekçi literal ve muhafazakâr bir tutum sergileyen Selef, rivayeti temele alan bir zihniyetin temsilcisi olmuştur. Kırbaşoğluna göre, Selef düşünce metodu sorgulayıcı ve eleştirel mantıktan kaçışın bir çabasıdır. Böylece bu mantık, diyalektik ve Yunan felsefesine, nass dışı disiplinlere karşı çıkmıştır.[294]

İnsan aklını, iradesini, rolünü, merkeze alan rasyonel kimliği ile öne çıkan Mu'tezile bakış açısının, radikâl eğilimli ve çoğunluğunun hadiscilerden oluştuğu Selef âlimleri tarafından eleştirilmesi doğal bir süreçtir. Çünkü bilgi edinme yolu olarak haberi esas alan yöntemin karşısında insan düşüncesini hüküm verici bir pozisyona getiren Mu'tezile, Selef tarafından eleştirilmiştir.

Paçacı'ya göre, Selef'in kelâm yönteminde metot olarak dini anlamada öznenin hareket kabiliyeti kısıtlanmış, metni zâhirî manaya bağlanmanın gerekliliğine inanılmıştır. Çünkü akıl yürütme metodunun kesinlik sağlayamayacağı kanaati üzerinden ve hata yapma endişesinden hareketle nasların zahirine sarılarak böylece kendilerince güvenli bölgede olmayı hedeflemişler ve bu yöntemi tercih etmişlerdir.[295] Ateş'e göre, te'vile sıcak bakmayan ve nasları zahirine göre anlamlandıran Selef; nasların gâyesine, hikmetlerine, maslahatlarına ve amaçlarına dayanarak yeni hükümler çıkarılmasını uygun

[291] Zübeyir Bulut, "Selefiliğin, Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler", "Tarihte ve Günümüzde Selefilik" *Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: 8-10 Kasım, 2014), 292.
[292] İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-itikad*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: y.y., 1986), 12.
[293] Bulut, "Selefiliğin, Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler", 287.
[294] Hayri Kırbaşoğlu, " Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyât* 10/1 (2007), 144.
[295] Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", *İslâmî Araştırmalar* 8/2 (1995), 89.

bir yöntem olarak görmemiştir. Onlar, kulun iradesine ve özneye daha fazla serbestlik alanı tanıyan te'vili keyfilik ve zannilik olarak düşünmüştür.[296]

Selef âlimlerinden Ebû Hanîfe'nin takip ettiği metod ise "Allah'ın kitabında olanı alır kabul ederim, onda bulamazsam Rasulullah'ın mutemed âlimlerce mâlum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ashabından dilediğim kimsenin reyini alırım… Fakat iş İbrahim, Şa'bî, el-Hasen, Atâ… gibi zevata gelince, ben de onlar gibi ictihad ederim"[297] şeklindedir. Buradan Hanefî metodunun Kur'an'a, hadis ve sünnete, akla ve haberin kabulünde birtakım sahih olma şartlarına dayanarak oluştuğunu görmekteyiz.[298] Çelebi'ye göre Ebû Hanîfe, istidlâl yönteminde devrin şartları ve insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak dinin ilkelerinden sınırlı naslar ile sınırsız olaylara ulaşmayı hedeflemiştir. Böylece naklin hükmü ve aklın sentezi arasında makûl denge oluşturmaya çalışmıştır. Münakaşalarda nasları kabul edenleri naklî delillerle ilzam etmektedir. O, nasları kabul etmeyenler içinde aklî deliller getirmiştir.[299] Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin metot olarak akli ve nakli delillere dayanarak kendine özgü yorumlar geliştirerek sonuca ulaşmayı hedeflediği görülmektedir. O, meselelerin şer'i yönünü naslara dayandırırken diğer taraftan da nasların hikmetlerini akli olarak izah etme yolunu tercih etmiştir. Kur'an'ı merkez alan Ebû Hanîfe gâye, maslahat ve hikmetleri nazarı itibara alarak bütüncül yaklaşımla akıl ve nakil arasında dengeyi sağlamayı esas almıştır.[300] Özdeş'e göre, Selef âlimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin böyle bir yaklaşım sergilemesi ayetlerin akıl yoluyla tefekküre dayandırılmasını ve ahenkli yorumlara kapı aralanmasını sağlanmıştır. O, içtihat faaliyetlerine son derece önem vermiştir. Öyle ki hakkında nass olmayan meselelerle yetinilmemiş, bütüncül metodla hükmün maslahatlarına, gâyelerine, illet ve hikmetlerine değinilmiştir. Bu sayede hükümlerin hayatla bağlantısının sağlanması hedeflenmiştir.[301]

---

[296] Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/193.

[297] Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1996), 13/1.

[298] İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 28-42.

[299] İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtîkadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 65.

[300] Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (Beyrut: y.y., 1987) 1/65-70.

[301] Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 350.

Gelenekçi anlayışın temsilcisi olan Selef, her yeni şeyin bid'at ve her güzel şeyin geçmişte olduğuna inanmaktadır.[302] İşcan'a göre Selef, alışılagelmiş dünyanın düzeninin bozulmaması adına her türlü değişime cephe alan, yeniliğe ve rey'e mesafeli duran oluşumun temsilcisi olmuştur. Onlar nezdinde değişim, yorum, değerlendirme, yargılama tarzı, insan kaynaklı eylemler mesabesinde değerlendirilmektedir.[303]

Kazanç'a göre Selef, metinlerin aklî yorumlarına karşı çıkmaktadır. Sadece literal (lafızcı) yöntemi benimseyen Selef, nakli sadece nakille yorumlayan bir metot geliştirmiştir. Bu düşünce sisteminde Kur'an ve Kur'an'ı açıklayan sünnetten başka kurtuluş yolu yoktur. Bu yüzden, akıl naklin karşısında yer alamaz. Esas olan nakil olup aklın görevi idrak ve tasdik edici konumdadır.[304] O yüzden Selef düşünce dünyasında ve metodunda Mu'tezîli hikmet bakış açısına yer yoktur.

Baktır açısından Selef, inanç konularında akli, felsefi ve mantıkî yorumlara gitmeden sadece ayet ve hadislerle delilendirme yaparak muhatabı iknadan ziyade sadece naklî deliller sunma amacındadır.[305] Selef'in karşı çıkmış olduğu kelâm metodunu inşa eden Mu'tezile, nesneyi nesne ile karşılaştırma yerine gaibi şahide kıyas ederek fizîki âleme benzeyen bir metafizik düşünce sistemi oluşturmak istemiştir. Akıl ilkelerinin ve inanç sisteminin müsaade etmediği konularda kıyası reddederek tenzihe yönelmiştir. Selef ise ister mesail ister vesail türünden olsun Kur'an ve sünnette yer almayan bir kavram veya konunun itikadî alana taşınmasını kabul etmemiştir.[306]

Çelebi'ye göre, Selef'in alışkın olduğu taklide dayalı statik metot ile Mu'tezile'nin akıl ile bütünleştirmiş olduğu dinamik yöntem birbirinden çok farklıdır.[307] Kıyas, aklî istidlâller, te'vil, nazar, tefekkür, re'y, cedel, kelâmî yöntem Mu'tezile'nin kullanmış olduğu argümanlardır. Nakli olduğu gibi kabul edip hiçbir surette te'vil yöntemine yanaşmayan ve ilk nesillerin dini anlayışını muhafaza etmek amacında olan gelenekçi Selef, Mu'tezile'den apayrı farklı bir yöntem ve perspektif geliştirmiştir. Selef, benimsemiş olduğu metodu mutlak doğru olarak kabul etmiştir. Böylece İslam'a farklı

[302] Nilüfer Göle, "Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık", *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 36.
[303] Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 243.
[304] Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", 106.
[305] Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", 37.
[306] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 7.
[307] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", 11.

din, kültür, felsefe ve medeniyetlerden gelmiş insanların problemlerine çözüm üretmek yerine menfî bir bariyer oluşturmuştur. Bu sebeple Mu'tezile, Seleften farklı bir yöntem izleyerek değişim, dönüşüm, inşa, problemlere ve ihtiyaçlara binaen çözüm üretme yani insani bir çaba olan hikmet çabasına girmiştir. Netice itibarıyla Selef, Mu'tezile'nin kullandığı yöntemlere karşı mesafeli durmuş ve eleştirel bir tavır sergilemiştir. Metot olarak nasları te'vil etmemiş, ulûhiyet ile ilgili konuları tartışma sahasına dahil etmekten bile imtina etmiş ve bu konularda çok titiz bir tutum sergilemişlerdir. Dolayısıyla Selef'in metodu Mu'tezîli hikmet yaklaşımından çok farklı düşünsel bir metot içermektedir.

Kılavuz'a göre, Selef'in nassın zâhirine bakan vurgusu nasları anlamada ve kelâmî problemleri çözmede sığ kalmasına neden olmuştur. Halbuki Allah, insanların hakikatlere ulaşabilmesi ve kurtuluş yollarını bulabilmeleri için Kur'an'ı göndermiştir. Bu hikmetleri ve gayeleri barındıran yüce Kitab'ın bazı yerlerinin hiçbir kişi tarafından anlaşılamamasının kabulü Peygamber gönderme ve ilahi kitapları indirme zaviyesinde hikmetin gerçekleşmemesi, hikmetsiz (abesin) bir şeyin tercihi demektir. Oysaki hikmetin gerçekleşmemesi abestir. Allah, bundan münezzehtir. Yabancı kültürler karşısında aşırı korumacılık ruhu ile ihtilaflara sebep olmama içgüdüsü inanç meselelerine ve güncel tartışmalara ne kadar ışık tutulabilir ki? [308]

Literal, taklitçi, lafızcı yaklaşım sergileyen Selef'in te'vile mesafeli olması, düşüncelerini din dilinden soyutlayarak tek yanlı deliller üzerine inşa etmesi metodunu yansıtmaktadır. Kur'an'ın mecaz, teşbih, istiare, soru-izah gibi anlatım yöntemlerini görmezden gelerek, bilimsellikten ve tarihin gerçeklerinden uzak bir şekilde kendilerine göre bir hakikat dünyası oluşturma çabası içine girmişlerdir. Tüm bunlar neticesi Selef'in kullandığı metotla Mu'tezîli'nin yöntemi ve hikmet yaklaşımı iki farklı düşünsel perspektiften oluşturmuştur sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde Selef yönteminde Mu'tezîli hikmet konusunun doğrudan ele alınmadığı kanaatine varılmıştır. Selef'in daha çok kelâm yöntemi temelinde Mu'tezile eleştirisine tanık olunmuştur. Çünkü Selef'in genel yöntemi itibariyle sadece nassı temele alan tutumu dini sabit bir forma dönüştürmesini sağlamıştır. Dolayısıyla nas ve olgu arasında inşa edilen te'villere (örneğin Mu'tezîli hikmet) ve aklî yaklaşımlara mesafeli tutum sergilenmiştir. Selef'in yöntemi Mu'tezile kelâm yöntemi ile taban tabana zıttır. Mu'tezile'nin hikmet yaklaşımında kullandığı argümanlar aklî te'villerin bir ürünüdür. Dini anlamda aklî

[308] Kılavuz- Kılavuz, *Kelâma Giriş,* 156.

yorumlara sıcak bakmayan Selef, izlediği yöntemde Mu'tezîli hikmet yaklaşımını kabul etmemiştir kanaatine ulaşabiriz.

2.2.1. Selef'in Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi

Bu başlıkta Selef'in hikmet konusunda Mu'tezîli eleştirisini ortaya koymaya çalışacağız. Selef'in Mu'tezîli hikmet eleştirisinde ilk dönem Selef âlimlerinden olan Muhammed İdris eş- Şâfiî, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden faydalanarak bu isimler üzerinde bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Genel olarak Selef'in hikmet konusunda Mu'tezîli hikmeti eleştirisinde etkin olan en önemli husus, akaitte ve nasta varit olanı aynen kabul edip teşbih ve tecsime düşme endişesinden dolayı te'vile sıcak bakmamaları üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı kelâm metodu, te'vil yöntemi Selef âlimleri tarafından zemmedilmiş ve kıyasıya eleştirilmiştir. Bu iki kelâm ekolü yöntem açısından birbirlerinden farklı bakış açısına sahiptir. Her bir düşünce ekolü konuya kendi perspektiflerinden yaklaşmış ve kendi metotlarını kullanmıştır. İslâm düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an'da önemli yere sahip olan hikmet kavramı, sadece salt ve nazari bilgi olmaktan ziyade hem teorik, hem tecrübi hem de amelî yönü olan bir kavramdır. Selef'in yöntemsel bakış açısı onların Mu'tezîli hikmete bakış açısına yaklaşmasında önemli rol oynamaktadır. Nakilci ve lafızcı metoda sahip olan Selef'in Mu'tezîli hikmeti eleştirisinde etkin olan metot farklılığı yani Mu'tezile'nin aklî yöntemlere ağırlık vermesi, cedel, ikna, istidlâl gibi kelâmi yöntemleri kullanması meselenin yönünü ve rengini belirlemiştir. Yöntem farklılığının konumuz olan hikmete bakış açısına da yansıdığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu konuda farklı çizgide oldukları kanaatini taşımaktayız.

Selef âlimleri bilindiği üzere hadis ve fıkıh ilmine ağırlık veren şahsiyetlerdir. Bu kişilerin ortak ve en bariz özellikleri ilk iki asrın tecrübelerini dikkate almaları ve daha çok nakil merkezli bir yöntemi tercih etmiş olmalarıdır. Bu şahsiyetler ilk dönemden itibaren Ebû Hanîfe gibi bazı istisnalar dışında Ashâbü'l hadis ya da Ehl-i sünneti hâssa diye nitelendirilmişlerdir.[309] Kelâm ilmi, dini naslarla birlikte aklı ve aklî temellendirmeleri esas alan nakli akıl süzgecinden geçiren tabiri caizse re'y sistemi üzerine bina edilen bir yapıdır. İşte bu yapıya karşı olan Selef, genel itibariyle sıfatlar, insan fiilleri, hüsün-kubuh, kader, sünnet vb. teolojik ve kelâmî konularda kendi

[309] Osman Demir, *Kavram Atlası Kelam I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 224.

görüşlerini yine kendi metotları düzleminde ortaya koymaya çalışmışlardır. Çelebi'ye göre Ebû Hanîfede bu yönde Allah'ın mü'min kullarına lütfu, kâfirlere adâleti ile muamelede bulunduğunu ve kul için aslah olanı yapmak zorunda olmadığını kabul etmektedir.[310] Bunun karşısında ister herhangi bir düşünce sistemi olsun, ister hikmet düşüncesi olsun, ister salah ve aslah düşüncesi olsun, Allah'a zorunluluk atfeden Mu'tezile anlayışı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, kul için aslah olanı veya hikmetli olanı yapmak Allah için zorunlu tutulamaz düşüncesini savunmaktadır. Her ikisinin konuya bakış açılarının aynı olmadığı görülmektedir. Mu'tezile bakış açısında Allah'a zorunlu tutulan bir durum Ebû Hanîfe düşünce sisteminde bir lütuf kapsamında karşılık bulmaktadır. Fikir ayrılığı eleştirinin diğer türü olarak algılandığında ilk dönem Selef âlimi Ebû Hanîfe'nin ilahi fiillere yaklaşım tarzında Mu'tezile ile aynı çizgide olmadığı gayet açıktır.

Keleş'e göre, H.2. asrın ikinci yarısında Muhammed İdris eş-Şâfiî İslâm geleneğinin ve aynı zamanda fıkhî ve itkâdî ekollerinin oluşmasına canlı olarak şahit olmuş bir kişiliktir. Selef gelenegini temsil eden Şâfiî, problem çözümünde mümkün olduğunca Kur'an ile temellendirmeyi esas almıştır. Buna binaen o, Sünnetin bağlayıcılığını Kur'an'a dayandırmıştır.[311] Şafiî, Mu'tezile tarafından benimsenen kelamî metoda karşı kişinin ayağını her an kaydıracağı endişesiyle mesafeli durmuştur. Kelamla meşgul olmayı, kelamla birlikte anılmayı hiç hoş görmemiş talebelerine de dönemin kelamcılarına karşı mesafeli durmayı öğütlemiştir. Şafii, kelâm ilmi metodunu benimseyenleri ve onların kelam anlayışlarını eleştirmiştir.[312] Koçyiğit'e göre Şafii kelâm ilmine yönelik yapılan eleştirilerde daha acımasız olmuştur. Çünkü bu ilmin itîkâdi konuları içermesi ve bünyesinde felsefî unsurları barındırması münasebetiyle fıkıh re'y ekolüne yapılan eleştirinin çok daha fevkinde olmasına neden olmuştur. İlk dönme Selef âlimleri, özellikle itikadî konularda tartışmaya girmemeyi metot olarak benimsemişlerdir. Çünkü bu yöntemin insanı haktan saptıracağı ve helâka götüreceği düşünülmektedir.[313] Buradan genel olarak Şafii'nin Mu'tezile tarafından benimsenen metoda sıcak bakmadığı kanaati oluşmaktadır. Öğüt'e göre Şafii, gözün bir görme sınırının olduğu gibi aklında

[310] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", 72.
[311] Ahmet Keleş, "İmam Şâfii'nin Fıkıh Usulünde Sünnet ve Vahiy İlişkisi", *Eskiyeni* 37 (2018), 40.
[312] Ebu Âsım el- Abbâdî, *Tabakaâtü'l-Fukahâ'i'ş-Şâfî'iyye,* nşr. G. Vitestam (Leiden: y.y., 1964), 34; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el- Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirûn, 1401-1405/ 1981), 10/18; Sübkî, *Tabakât*, 2/174.
[313] Talat Koçyiğit, *Hadisciler ile Kelamcılar Arasında Münakaşalar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1989), 252.

erişebileceği bir sınırının olduğunu başta itikadi meseleler olmak üzere tüm dini meselelerin vahiy kaynaklı olması gerektiğini savunmaktadır. Şafii, Mu'tezile'nin itikâdi meseleleri vahiy ve sünnetten bağımsız sırf rasyonel bir zeminde ele aldığını düşünmektedir. Mu'tezile'yi ve kelâm yöntemini eleştiren Şâfiî, daha çok toplumsal sorunların çözümüne dair fikirler üretmek istemiştir. Şâfiî gibi diğer mezhep imamları, ilk dönem selef âlimleri, hüküm verirken hikmete dayanmışlardır. Fakat onların bu metodu mutlak anlamda hikmetle ta'lile yönelmeleri şeklinde değildir. Şâri'in maksadına uygun olduğu takdirde maslahat ve hikmet prensibine göre hareket etmeleri yönündedir.[314] Şafiî, itikâdi esasların naslarda ifade edildiği şekli ile benimsenmesini ve teslimiyet gösterilmesini savunmuştur. Çünkü o, felsefi izahlara girilmesini uygun görmemiş ve bunların pratik bir yararının olmadığını düşünmüştür. Bu düşünceler üzerinden Şafiî'nin Mu'tezile yöntemi ile aynı paralelde olmadığı aşikârdır. Şafiî, Allah'ın rızasını bırakıp da Allah hakkında konuşmanın haddi aşmak olduğunu savunmaktadır. Allah hakkında konuşmanın dahi uygun görülmediği bu anlayışta Allah'ın Hakîm sıfatı ve hikmet kavramına yüklenen manalar, Allah'ın ilmi ve fiilleri kapsamında fiillerinin muallel olup olmayacağı hatta muallel fikrinin zorunlu tutulması anlayışı onların pek sıcak bakmayacağı yönünde şekillenmektedir. Şafiî, Allah'ın Kur'an ve Sünnet ile haber vermiş olduğu isim ve sıfatlarının var olduğunu bunların deliller ile sabit olduğunu bu hususları reddetmenin caiz olmayıp delil getirilmesine rağmen inkâr eden kişinin kâfir olduğu görüşünü savunmuştur.[315] Bu bilgilerden hareketle Selef'in Mu'tezile'yi sıfatlar konusunda da eleştirdiğine tanık olmaktayız. Zira konumuz olan hikmet Allah'ın sıfatlarından biridir. Mu'tezile'nin sıfatlara bakış açısının Seleften farklı yönde olduğu bilinmektedir.

Bir diğer farklılık ise Şafiî, kaderle ilgili bir soru karşısında "Allah, hayrın da şerrin de yaratıcısıdır" cevabını vererek yine Mu'tezile'den farklı düşüncesini ortaya koymuştur. Hikmet konusuyla doğrudan bağlantılı olmasa da hikmetle ilgili çok önemli kavram olan hayır ve şer konularına bakış tarzı, konumuz olan hikmete bakış açısı hakkında da bize ipucu niteliğindedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre, kötülük olarak değerlendirilen eylemler bu fiili yapanın zâlim olarak değerlendirilmesini gerektirdiğinden adâlet ilkesi temelinde Allah şerrin yaratıcısı değildir şeklinde bir aklî

[314] Sâlim Öğüt, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* (Ankara: Hitit Kitabevi, 2009), 38-39.
[315] Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*,10/79-80.

istidlâllle çıkarıma ulaşmıştır.[316] Şafiî ise vahiy ürünü olan verilerin müslümanların bütün ihtiyaçlarına çözüm getireceği görüşündedir.[317] Cansız'a göre Şafiî, hüküm verirken objektifliği esas alarak subjektif bilgiye göre hüküm verilmesini uygun görmemiştir. Fakat Mu'tezile hikmet tanımında geçen fayda ve hasen ifadesini araştırma ve akıl yürütmeyle elde etmiştir.[318]

Mu'tezile, Allah'ın kabih fiil yapmayıp hasen fiiller yapacağı yönündeki görüşünün dayanağını, O'nun kabihi ve ihtiyaçsızlığı bilmesine dayandırmaktadır. Böylece bu durumdaki bir varlık, kabih fiili yapmayı tercih etmez. Mu'tezile bu yaklaşımına delil olarak da şahitte benzer durum olan insanın, kabih fiili yapmayacağı yönünü esas alarak getirmiştir.[319] Burada Mu'tezile, şahitle gaibe istidlâl yaparak aynı yöntemle insandan hareketle Allah'ın da hasen fiiller yapacağı düşüncesine bir nevi kendine göre kıyas yaparak ve insanî değer yargılarını ölçüt yaparak ulaşmıştır. Kabih fiilinden açılım yaparak konumuz olan hikmete transfer ettiğimizde hikmetsiz fiillerin de Allah tarafından yaratılmayacağı yönünde bir sentez geliştirilebilir. Zaten bu anlayışı geliştirdiği için Mu'tezile, Allah'a hikmeti zorunlu tutarak şerrin yaratıcısı olmaktan O'nu bertaraf ederek bu düşüncesini kanıtlamıştır. Dolayısıyla Mu'tezile şerrin ve hikmetten yoksun fiillerin Allah tarafından yaratılmasına tenzîhi açıdan yaklaşmış ve aşırıya giderek şer fiilleri yaratmayı Allah adına reddetmişlerdir. Bu unsurların Allah'a isnad edilmesi endişesi onların ilahi fiillerde hayra ve hikmete yoğunlaşmasına, şer ve hikmetten uzak gibi gözüken anlayıştan şiddetle uzaklaşmaya ve bu problemlerin gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Bu durum Mu'tezileyi bir nevi çıkmaza sürüklemiştir. Şer problemi ve hikmetten yoksunluk gibi telakki edilen olgularda çıkmaza girilmesi muhtemel bir durum olmuştur. Çünkü şer vasfında olan ve hikmetten yoksun bir fiilin insan tarafından fiiliyata geçirilmek istendiğinde bunları yaratacak olan kimdir? Fiillerin yaratıcısını insan olarak değerlendiren Mu'tezile, şerri ve hikmetten yoksun fiillerin yaratılmasını insana yükleyerek kendine göre bir sistem kurmuştur. Oysa tüm bunları yaratan Allah'tır. Şer ve hikmetsiz bir fiilin yaratılması, Allah'ın ne hikmetsiz ne de kabih olduğunu göstermektedir. O yapan değil yaratan konumunda olduğu için bunlardan

[316] Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi", 26.
[317] Bilal Aybakan, "Şafiî",Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/227.
[318] Hasan Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 34.
[319] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/302-303.

münezzehtir. Kâinatta sudur eden ve insanda hikmetsiz olarak değerlendirilen durum, fiil ve yaratılış unsurlarını içeren özellikler, bazen keşfedilebilen bazen de hâlâ gizemini koruyup keşfedilmeyi bekleyen hikmetleri barındırmaktadır. Hakîm ve hikmet sahibi olan Allah hayrın da şerrin de hikmetin de ve insan düşünce dünyasında hikmetsiz olarak anlamlandırılan şeylerin de yaratıcısıdır.

Şafiî, dini hükümlerin tespitinde Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyasa başvurulması gerektiğini esas bağlayıcı olanın nasslar olduğunu yüce Allah'ın âdaletle emretmeyi buyurduğunu ve bunları da Kitab ve sünnete koymuş olduğunu iddia etmektedir. O'nu başka yerde aramak hakkın dışına çıkmak olup istihsân, zevke göre fetvâ ve keyfiliktir görüşünü savunmaktadır.[320] Şafiî, kıyasta yeni meselelerin nas ölçü alınarak çözüme kavuşturulmasını keyfi bir muhakeme biçimi olarak görmektedir.[321] Bu noktada aklî yorumlara karşı olan ilk dönem Selef'in bir yönüyle Mu'tezilî hikmetin altyapısını oluşturan akli çıkarımlara karşı olduğu kanaatini taşımaktayız. Aynı zamanda Şafiî Kıyamet suresindeki *"İnsan başıboş (sudâ) bırakıldığını mı sanıyor?*[322] Ayetini delil getirerek Şöyle ki insanın bilakis hiçbir konuda başıboş bırakılmadığını, heva ve hevesine göre istidlâllerde bulunan insanın naslar karşısında bu yasaklanmış olan şeylere gittiğini iddia etmektedir.[323] Şafiî, dini hükümlerin tespitinde Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyasa başvurulması gerektiğini esas bağlayıcı olanın nasslar olduğunu, Yüce Allah'ın âdaletle emretmeyi buyurduğunu ve bunları Kur'an ve Sünnete koyduğunu savunmaktadır. O'nu başka yerde aramanın hakkın dışına çıkmak olduğunu ve bunun istihsân, zevke göre fetvâ ve keyfilik manasına geldiğini savunmaktadır.[324] Buradan yönteme paralel olarak içeriğin nasıl şekillendiğini görmekteyiz. Selef'in Mu'tezilî hikmet eleştirisine birebir rastlamazsak da hikmetle ilgili bir takım konularda ve kullandığı yöntemlerde akılcı olduğu ve keyfi bir yöntem oluşturduğu gerekçesiyle Selef kanadından Mu'tezile'nin eleştirildiği kanaatindeyiz.

Bir diğer ilk dönem Selef âlimlerinden Ebû Hanîfe bağlamında konumuzu genişletmek istiyoruz. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe Selef metodunu benimseyen önemli bir şahsiyettir. Daha ziyade fıkıh ve kelam meselelerinde Kur'an ve sünnetten kaynağını alarak birtakım meselelerle ilgilenmiş ve bunlara çözüm getirmeye çalışmış bir Selef

[320] Şafiî, *İptâlu'l-İstihsân, el-Umm,* 7/298.
[321] Şâfiî, *er Risâle,* nşr. Ahmet M. Şâkir (Kahire: y.y., 2005), 495.
[322] Kıyâme 75/36.
[323] Şafiî, *Risâle*, 13
[324] Şafiî, *İptâlu'l-İstihsân el-Umm,* 7/295.

âlimidir. Metot olarak genel anlamda Ebû Hanîfe'nin konulara kısaca ve özet olarak temas ettiği, akli açıdan da tartışmaya girmediği bilinmektedir. Örneğin *el-Fıkhu'l Ekber* eserindeki üslubu Mu'tezile, Havâric ve Mürcie gibi fırkaların görüşlerini reddetmek ve fasih özet tarzında oluşturulmuştur. Konumuz gereği Ebû Hanîfe'nin sıfatlara bakış açısı hikmet sıfatı hakkında bize ipucu verecektir. Ebû Hanîfe sıfatların zatın ne aynı ne de gayri olduklarına temas etmeyip sadece sıfatların ezeli olduklarını belirtip sonradan yaratılmadıklarına vurgu yapmaktadır. O'na göre Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olmuş olduklarını söyleyen ve aynı zamanda bu hususta şüphe ve tereddüt eden kimse Allah'ı inkâr etmiş olmaktadır.[325]

Ebû Hanîfe'ye göre sıfatlar konusunda Kur'an'da geçtiği üzere Allah'ın eli, yüzü ve nefsi vardır. Bunlar "bila keyf"tir. Elden maksat; Allah'ın kudreti ve nimetidir denilmesi düşünülemez. Çünkü ona göre, böyle bir söylem Allah'ın sıfatlarını iptal etmektir ki, bu anlayış ancak Ehl-i Kader ve i'tizâl'in sözüdür. Özler'e göre görüldüğü üzere o, sıfatlar konusunda Selef metodunu takip etmiş ve te'vile mesafeli tavır koymuştur.[326] Ebû Hanîfe'de birebir Hikmet sıfatı hakkında görüş ortaya konmasa da sıfatlar konusundaki yaklaşımdan te'vile karşı olduğu görülmektedir. Te'vil metodunu benimseyen Ehl-i Kader, itizâl'i anlayış benimsediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Aynı zamanda ona göre, Mu'tezile'nin; "Allah'ın sıfatlarının tümünün -ilim, kudret ve diğerleri- O'nun mahlûku olduğu" şeklindeki bâtıl olarak ileri sürdükleri sözün söylenmesi apaçık küfürdür. Çünkü bu durumda "ilim" bir "şey" "kudret" bir "şey" ve "hayat" bir "şey" olur ve bunların hepsi umum ifade etmektedir. Bu takdirde bunların, Allah yokken var olmuş olmaları gerekirdi. Oysa Allah onların bu söylediklerinden berî'dir.[327] Ebû Hanîfe'nin sıfatlar konusunda te'vile gitmeden yol izlemesi yine Allah'ın sıfatı olan hikmet sıfatına yaklaşımının bir yansımasıdır. Sıfatlarda te'vil yöntemini benimseyen Mu'tezili hikmetin eleştirilmesi beklenen tepkidir.

Ahmed b. Hanbeli örnekliğinde konumuzu genişletmek istiyoruz. Önemli Selef âlimlerinden olan Ahmed b. Hanbel'de de kutsal metnin keyfiyetini yorumlamadan doğrudan kabul anlayışı hâkimdir. Bu doktrin bi-lâ-keyf diye kavramsallaştırılmıştır. Laoust'a göre, bu doktrinin köken itibariyle Hanbelilere ait olduğu düşünülmektedir.

[325] Ebû Hanîfe, el- Fıkhu'l Ekber; *Aliyyü'l Kârî Şerhi,* çev. Sabit Ünal (Ankara: y.y., 1957), 167.
[326] Mevlüt Özler, "İki Akâid Metni el-Fıkhu'l Ekber ile Nesefi Akaidinin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 56.
[327] Fethi Ahmet Polat, "Şerhu'l Akideti't- Tahâviyye, Kur'an Allah'ın Kelâmı Olup Mahlûk Değildir", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 510.

Kabul edilen bu anlayışta Allah'ın "niçin" ve "nasıllığı" konusunda yoruma gidilmeksizin, peygamberin ve O'nun vasıflandırdığı şekilde vasıflandırılması esastır. Konuyu bu noktadan ele almamızın sebebi Selef âlimi olan Ahmed bin Hanbel'in sıfatlar konusunda bakış açısını ortaya koyarak Selef âlimleri'nin hikmet konusunda Mu'tezile eleştirisine ulaşmak istemekteyiz. Selef'te Hakîm olan Allah'ın hikmet sıfatına yaklaşım metoduna birebir ulaşılamazsa da sıfatlar konusunda izlenen yol bize bu konuda ipucu vermektedir. İlk ipucuna bi-lâ-keyf anlayışında rastlamaktayız. Bu doktrinde Mu'tezile tarafından benimsenen te'vil anlayışının reddedildiği ilk etapta göze çarpmaktadır. Abrahamov'a göre, te'vil anlayışı Selef cephesinde Kur'an ifadelerinin manasını değiştirmektir ve küfre götüren unsurdur. Selef'in benimsemiş olduğu bu metodla Allah'ın aşkınlığı ön planda tutulmuş teşbihe ve te'vile karşı tepki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yine Mu'tezile tarafından benimsenen ta'til anlayışına yani Allah'ı sıfatlardan tecrit eden anlayışa karşı Kur'an'ın otoritesi ortaya konularak bunun aşılması hedeflenmiştir.[328]

Evkuran, bu eleştiri örneğinin benzerinin müteahhirin dönemi Selef âlimi Teymiyye'de (ö.728/1328) de görüldüğünü savunmaktadır. Çünkü ona göre, Teymiyye sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi abartılı ve haksız tavırla eleştirerek Yahudi ve Hristiyanların sapık gruplarına benzeterek psikolojik yönü ağır basan rasyonalitesi olmayan bir anlayış ortaya koymuştur.[329] Aynı eleştirel tutum Dârîmi'de (ö.225/869) de görülmektedir: O, sıfatullah konusunda kendisine ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği hatırlatıldığında, sıfatları reddeden Mu'tezile'nin müşriklerle aynı konumda olduğunu söylemiştir.[330]

Doğrudan lafza, nakle ve kıyasa binaen çözülmesi mümkün olmayan güncel problemlerin çözümüne dair farklı alternatifleri kullanmanın yolunu kapatmak, sorun teşkil edebilmektedir. Nass ile olgu arasındaki bağlantıyı kuran, bağlantı vazifesi gören, derin ve dikkatli bakışa elbet ihtiyaç hissedilebilmektedir. Olgu ve nassı birbirlerini nötürlemeden aralarındaki hassas dengeyi oluşturarak günlük hayata dair çözüm üretmek ihtiyaca binaen bir durumdur. Evkuran'a göre bunun en güzel örneği Selef âlimlerinden re'y ekolünün temsilcisi olan Ebû Hanife'nin temellerini attığı istihsân yönteminde

[328] Bünyamin Abrahamov, "Bi-Lâ-Keyfe Doktrini", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 215.
[329] Evkuran, *Ebû Hanîfe Doğruyu Anlayanların Önderi*, 85.
[330] Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdıka ve'l Cehmiyye,* 93-94.

bulunmaktadır. İstihsânı çürütmeye çalışıp zahire göre hüküm verilmesi gerektiği üzerinde ısrarla duran Selef âlimlerinden Şafiî, kıyas ve içtihat ile çözülemeyecek bir sorun olmadığını ve kıyasın istihsana aykırı olduğunu savunmaktadır. Oysa istihsân esas itibariyle nassın delalet ettiği genel hükümlerden hareket eden, nass ile olgu arasında insan aklı tarafından doldurulan ara bir bölge olup, din ve toplum anlayışının izlerini sunan, örf ve âdete kapı aralayan uzlaştırıcı bir yöntemdir. Buraya kadar gelinen noktadan hareketle Selef'in dini hükümlerdeki taabbüdîlik ilkesi, yani tüm hükümlerin ibadetler gibi kayıtsız şartsız yerine getirmesi gereken bir emir olduğunun benimsendiği görülmektedir. Bundan dolayı dinî bir delile dayanmaksızın dinî hükümlerde ta'lîle gidilmez. Bunu konumuz olan hikmet konusu üzerinde somutlaştıracak olursak, hipotez olarak: Yüce Allah adalet ve hikmet sahibidir. Hikmet ve adâlet bir şeyi yüce bir amaca göre yapmaktır. Selef'in dinî hükümlerde taabbüdîlik anlayışı doğrultusunda hükümlerdeki temel amacın insanların kulluğa alıştırılmasını sağlamak, insanları emir ve nehiy altına almaktır. İşte tam buradan can alıcı nokta olan Selef'in hikmete yaklaşımı konusunda şöyle bir sonuca ulaştıkları görülmektedir: "Bütün bunlara binaen hükümlerde bir illet ve akılla kavranacak bir hikmet aramak boşunadır." Selef'e göre dinî hükümler taabbüdî ve tahakkümî olarak vaz edilmiş olup bunları bir illete bağlamak gereksizdir.[331]

Selef'in bu doğrultuda düşünmesine sebep olan anlayış, Yüce Allah her şeyin yaratıcısı, varlık O'nun mülküdür ve mülkünde dilediği gibi hükmeder, tasarrufta bulunur ilkesidir. Yani buradan ilahî fiillerde tevil yapmayı keyfîlik olarak düşünmektedir. İnsanlar, Allah'ın kulları olduğu gibi aynı zamanda da mülküdür. Her şeyin sahibi olan Allah, mülkünde yani insanlar üzerinde de dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır. Bundan dolayı da Mâlik olan Allah, illet ve nedenlere dayanmak zorunda değildir.[332]

Selef'in ta'lil yerine taabbüd ilkesini savunmasında önemli etken dinî hükümlerde aklı dahil etmek istememesidir. Biraz önce yukarıda bahsettiğimiz üzere Şafii'nin özellikle istihsan karşısında sergilemiş olduğu katı tutumu Selef'in genelinde görmekteyiz. Nass ile olgular arasındaki aklî tevillere sıcak bakılmamakta lafızcı yaklaşım ön planda tutulmaktadır. Hükümleri illete ve maslahata dayandırmak akla bir rol vermek olarak düşünülmektedir. Bu Selef için hiçte tasvip edilmeyen bir roldür. Dolayısıyla bunların akılla bilinmesini kabul etmek, reyi dine müdahil etmektir. İşte

[331] Evkuran, *Ebû Hanîfe Doğruyu Anlayanların Önderi*, 92.
[332] Ebü'l-Menakıb Şihabeddin ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-Usûl ale'l-Furû,* thk. Muhammed Edib Salih (Dımaşk: Camiatu Dımaşk, 1987), 38-40.

Selef, bu gerekçelerle rey yönteme karşı çıkmıştır. Böylece Selef, rey taraftarlarının görüşlerini çürütmek için dini hükümlerde amaçsızlığı ve keyfiliği savunmuştur. Çünkü onlara göre, Allah, hüküm koyarken bir gâye, bir illet, bir maslahat gözetmiş değildir. Bundan dolayı Allah, bazen yerine getirilmesi imkânsız olan emir de verebilmektedir. Selef, bu görüşünü tahaddî ayetlerine dayanarak vermiştir.[333] Ta'lîlilik ilkesini tümüyle ortadan kaldıran Selef'in argüman olarak temel düşüncesi: "Din benzer şeyler arasında farklı; farklı şeyler arasında ise benzer hükümler vererek bunları birbirine karıştırır. Kıyasta benzer şeyler arasında yapılır. Fakat dinî hükümler arasında böyle bir benzerlik kurulamayacağına göre akla hiçbir yer bırakılmamıştır."[334]

Selef âlimlerinden olan Ahmed b. Hanbel kelâm metodunun özünü oluşturan te'vil yöntemine karşı çıkarak Mu'tezile'ye yönelik eleştirisini zaten ilk başta ortaya koymuştur. Mu'tezile'de, Hakîm sıfatıyla muttasıf olan Allah anlayışında yaratıcı, bir fiili ancak bir hikmet ve bir maksat dolayısıyla işlemektedir. Maksatsız fiil boş ve anlamsızdır. Hakîm olan, bir fiili, iki hususta biri için yapar; ya kendini menfaatlendirmek için, ya da başkasını faydalandırmak için yapmaktadır. Allah, faydalanmaktan uzak olduğuna göre, o fiili başkasının faydalanması için işlemektedir.[335] Ay'a göre, Mu'tezile adâlet ilkesine dayanarak insan için en yararlı, en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu düşüncesini oluşturmaktadır. Onlar, bu argüman temelinde Allah'ın hikmetini insanların iyiliğine riayet etmeyi gerektirecek şekilde ele almışlardır. Böylece Allah, âdil olmasının bir gereği olarak, insanda kötülüğün çıkmasına doğrudan sebep olmamaktadır.[336] Mu'tezilîler, Allah'ın bir şeyi sebebe dayalı ve maslahata uygun olarak işlediğini kabul etmektedir. Onlara göre, sebepleri kabul etmek tevhide aykırı olmadığı gibi maslahat terkibinde de başkasıyla olgunlaşma söz konusu değildir. Fiilin hikmet ve maslahatı kapsamış olması bir eksiklik değil bilakis olgunluktur. Bir fâil ne derece kemâli haiz ise fiilleri de o derece hikmeti içermektedir. Çünkü kemâl kemâli gerektirmektedir. Cenab-ı Hak ise mutlak kemâli haiz bulunmaktadır. O halde O'nun fiilleri kemâli ve hikmet-i bâliğaya şâmildir.[337] Akılcılığı ve reyi benimseyen Mu'tezile'nin, hikmet görüşü çerçevesinde şu değerlendirmelere ulaşmaktayız: Allah abes iş yapmaz. O, hikmet ve adalet sahibidir. O'nun yaptığı her işte hikmet vardır. O, hikmetsiz, illetsiz, nedensiz iş

[333] Evkuran, *Ebû Hanîfe Doğruyu Anlayanların Önderi,* 94.
[334] Gazzâlî, *el- Mustasfâ,* 2/246-264.
[335] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 397.
[336] Ay, "Kelamda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 31.
[337] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 127.

yapmaz. Allah hüküm koyarken hikmete ve illete binaen koymuştur. Allah hüküm koyarken kullarının maslahatını düşünmek zorundadır. Selef âlimleri Allah'ın bir illete göre fiilde bulunmayacağını ileri sürerek O'nun meşîet, irade ve kudret sıfatlarına vurgu yapmaktadırlar. O'nun fiillerine tesir edecek harici bir faktörlerin müdahil olmadığını kabul etmektedirler. Bu yönüyle de Mu'tezile ile örtüşmemektedirler. Dinî hükümlerde aklın fonksiyonelliğini kabul etmeyen Selef yöntemde olduğu gibi hikmet konusunda da Mu'tezile ile aynı paralelde değildir. Gelenekselci, lafızcı ve nakilci olan Selefin kelâm yöntemini kullanan ve akılcı çıkarımlar yapan Mu'tezîli hikmet ile aynı paralelde olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Öğüt'e göre ilk dönem Selef âlimleri itikâdî konularda teorik tartışmalara girmemiştir. Dolayısıyla bu dönemde hikmet ve ta'lil meselesine dair tartışmalara rastlanmamaktadır. Fakat kendi aralarında insanların karşılaştıkları dinî ve fıkhî problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla fetva ve içtihat yapmışlardır. Hikmetle ta'lil arasında sahip oldukları kanaat, şer'i kurallara ve esaslara uygunluk metodu üzerine şekillenmektedir. Fakat mezhep imamlarının bu konudaki görüşlerinin tam tespiti yapılamamaktadır. Çünkü Zerkeşî'nin hikmetle ta'lilin caiz olmadığı yönünde zayıf görüş Ebû Hanife'den rivayetin dışında bize diğer mezhep imamlarından herhangi bir bilgi ulaşmış değildir. Daha sonraki bilginler mezhep imamlarının bu konuda "adem-i cevaz" olduğu yönündedir. Bu mezhep imamlarının hikmetle ta'lilden kaçan genel tavırları vardır. Fakat çok az olsa dahi bazı durumlarda hikmete itibar ettikleri tarzında örneklerine rastlanmaktadır. Onların yöntemlerini şu şekilde izah etmek daha uygundur: "Hükmü hikmete bina etmedikleri yerlerdeki hikmetler, muhtemelen zuhur (açıklık) ve indıbât (istikrar) şartlarını taşımamaktadır." Hükümlerde herhangi zâhir vasfın illet olarak alınmadığı sadece hikmet ve maslahata dayandığı da görülmektedir. Fakat hükmü hikmete bina ederlerken oldukça hassas davranmışlardır. Müctehidin vicdanında sağlam kanaat oluşmadan zann-ı galibe göre hüküm vermezlerdi. En küçük şüpheye bile mahal vermeden hassas tavır sergiledikleri görülmektedir.[338]

Muhammed Şelebî hikmetle ta'lilin sonraki dönemlerde yasaklanmasının sebebini şöyle izah etmiştir: Müctehid imamları, fıkıh bilginleri fer'i hükümleri ve tikel fetvaları kendi açısından sağlam görerek zabtu rabt altına almada hırsta aşırı gitmişlerdir. Çünkü fıkhî münazaralarda söz konusu hükmün illetlerinde herhangi bir tenakuz olmadığının

[338] Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, 35-44.

ispatı ancak mümkün olabilirdi. Böylece hükmün hikmet ve maslahatlara göre değil zâhir ve munzabıt vasıflara dayandırılmıştır.[339] İlk dönem Selef âlimlerinin Allah'ın fiilleri konusunda itikâdi açıdan tartışmaya girmedikleri ve sakındıkları bir gerçektir. Fakat dini hükümlerde hassas bir metod izleyerek sosyal problemlere ve ihtiyaca binaen çok az olsa dahi bazen hükümleri hikmet ve maslahatlar ile ilintilendirdikleri görülmektedir. İlk dönem Selef âlimlerinin içinde bulunduğu grubun hikmet konusunda veya genel olarak yürüttüğü metodun daha çok muhatabı kınama ve zemm üzerine inşa edildiği görülmektedir.

Allah'ın din gönderme, emir ve nehy etmedeki amacı boş ve anlamsız değildir. İhtiyaçtan müstağni olan Allah, dini göndermede kulların maslahatını ve mutlu olmasını amaçlamıştır. Emir ve nehiy, bir yararı sağlama zararı def etme gâyesi üzerine inşa edilmiştir. İşte dinî hükümlerin dayandığı hikmetleri ve nedenleri barındıran illetler belki tam manasıyla anlaşılmayabilir. Fakat bunlar üzerinde anlamaya, akletmeye düşünmeye sevk eden ayetler çerçevesinde yorumlar geliştirilebilir. Böylece emir ve nehiylerin gerisinde yatan zarar ve faydaların niçinlerini ve murâd-ı ilâhiyi anlama gayreti sarf edilebilir. Buraya kadar geldiğimiz noktada Eş'ari ve Mâtürîdîlerin öncüsü olan Selef'in Mu'tezîli hikmet kritiği yapılmaya çalışılmıştır.

2.3. Eş'ariler'in Kelâm Yönteminde Mu'tezîli Hikmete Yaklaşımı

Ehl-i Sünnet'in iki önemli gövdesinden birini temsil eden bir diğer oluşumda Eş'arî ekolüdür. Ekolün kurucusu İmam Eş'ari, hayatının çeşitli merhalelerindeki kelâmi birikimi ustaca kullanarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in önderlerinden biri olmuştur. Eş'ari'nin ve Eş'ariler'in Mu'tezîli hikmet kritiğini yapmak için Eş'ariler'in kelâm yönteminde kullandığı argümanların anlaşılması önemlidir. Zira kelâm yönteminde kullanılan argümanlar, ilkelerin belirlenmesinde öne çıkan en önemli unsurlardır. Eş'ariler'in Mu'tezîli hikmete yaklaşım izlerini hem kelâmi yöntemlerinden hem Mu'tezile'ye bakış açılarından elde edeceğimiz izlenimlerden oluşturmaya çalışacağız. Bundan dolayı Eş'ariler'in kendine özgü oluşturduğu kelâm yöntemlerinde Mu'tezîli hikmete bakış açısı nasıl olmuştur? Sorusunun cevabı meselenin açıklığa kavuşturulması açısından önem arz etmektedir.

[339] Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*, 76.

Eş'ari bir yönüyle Mu'tezile'nin kaynağından kopan bir kişilik olmasının yanı sıra diğer bir yönüyle Mu'tezile'ye karşı geliştirdiği kelâm yönteminde nasıl bir tutum izlemiştir? O, hem itikâdî görüşleri ile hem de yöntemleriyle yıllarını verdiği düşünsel geleneğin izlerini kökten silebilmiş midir? Yoksa bu metodu Selefîn akidesini anlamak ve açıklamak için bir araç olarak mı kullanmıştır? Bu soruların cevabı Eş'ari kelâmının ve geleğinin metodunu ortaya koyma ve Mu'tezîli hikmete karşı düşünce planında tepkilerinin boyutunu görme açısından önemlidir.

Mutezîli gelenekten ayrılan Eş'ari, Sünnî cenahta Selef'in itikâdi esaslarını kelâm yöntemiyle meczeden, onu yeni forma döken ve İbn Küllâb ile başlayan kelami metodu geliştiren bir şahsiyettir. O, kelâm metodunu naklî ve aklî temeller üzerine inşa etmiştir. Eş'ariler'in ve bu geleneğin takipçilerinin naklî ve aklî temeller üzerinde geliştirmiş olduğu kelâm yönteminde en dikkat çeken husus tenzih anlayışına yapılan vurgudur.[340] Tenzih, terim olarak "zat-ı ilahiyenin kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden berî ve yüce olduğunu benimseme aynı zamanda bunu ifade etme" şeklinde tanımlanmaktadır.[341] Tenzih anlayışı birçok mezhep ve fırkada yer bulmakla birlikte fırka ve mezheplerin kendine ait öncelemiş olduğu argümanlar konuya yaklaşımlarında etkin rol oynamaktadır. Eş'ari, oluşturduğu kelâm sisteminde tenzih anlayışına fazlasıyla ehemmiyet vermiştir.

Uludağ'a göre, Eş'ari metot olarak nakli esas almasının yanı sıra aklı aktif araç olarak kullanmıştır. O, dönemin hâkim akılcı cenahı Mu'tezile ile hem de katı cenahın temsilcisi geleneksel Selef arasında orta noktada yer almış ve gerektiğinde her ikisiyle mücadele etmek zorunda kalmıştır.[342] Şık'a göre, Eş'ari itikât konusunda kelâmî yaklaşımın Kur'ânî olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki kelâm ilminin imkânı meselesini, usûlü't- tevhid, öldükten sonra dirilme, cisimlerin son bulması, cüzün parçalanıp parçalanmaması gibi vb. birçok konu ile ilgili tartışmaların cevabının Kur'an'da olduğunu söylemiştir. Böylece Eş'ari, kelâm ilminin konularının aslının Kuran'da yer aldığını savunmuştur.[343]

[340] Özdemir, "Eş'arî Kelamının Eleştirisi Üzerine" (Görüşme: Mart 2019).
[341] Topaloğlu-Çelebi, "Tenzih", 339.
[342] Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 77.
[343] İsmail Şık, "*Eş'ari'nin Kelâm Metodu*", Dini Araştırmalar, 8/24 (2006),220.

İlâhi Kelâmın beşeri kalıplara dökülmesiyle artık vahiy karşısında konumlanan insanoğlu dini düşüncesini aktifleştirmek için aklileşme sürecine girmiştir.[344] Dolayısıyla bu süreçte yer alan Eş'ari akıl ve nakli uzaklaştırmış, nakli esas alarak aklı naklin hizmetinde kullanmıştır.[345] Aklı, naklin hizmetinde kullanan Eş'ari, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde Kur'an'dan hareket ederek kıyas yöntemi ile çözüm üretme yolunu benimsemiştir.[346] Eş'ari'nin kelâm metodunda bir konuyu ele alırken ön bilgi verdiği ve daha sonraki aşamada tartışmaya girdiği görülmektedir. Bunun yanında akla ve aklî bilgiye dayanan görüşler, asıl ana kaynak olmayıp nakli desteklemek ve açıklamak için araç olarak kullanılmıştır.[347] O, görüşlerini açıklamak, savunmak ve karşı tarafın iddialarını çürütmek için birtakım akli ve nakli deliller kullanmıştır. Eş'ari kelam metodolojisinde nazar ve istidlâle önem vermiştir. Örneğin, Allah'ın ilim sıfatı açıklanırken, "hikmetli fiiller hikmet bilgisine sahip failden çıkar istidlâline ulaşmıştır. O'nun Allah'ın fiilleri hikmetli olduğuna göre Allah'ta hikmet bilgisi vardır."[348] şeklinde aklî te'vil yaptığı görülmektedir. Eş'ari, diğer taraftan "Allah'ın kitabına, Hz. Peygamberin Sünnetine, sahabe ve tabiinden gelen nakillere ve hadis imamlarının sözlerine sıkıcı bağlıyız" düsturuyla sünnî çizgisini ortaya koymuştur.[349]

Kelâm yönteminde kimi zaman bir Kur'an ayetini asıl alan, kimi zaman da bir hadisten hareketle sonuca giden bir Eş'ari modeli oluşmuştur. Bu model temelinde Mu'tezile'ye bakış açısı eleştirel yönde şekillenmiştir. Eleştirisi yanlış inanca sahip olduğu ve dalâlet içerisinde bulunduğu gerekçesiyle "Ehlû'z-Zeyğ ve'l-Bid'â"yı tenkidi ile somutlaştırılmıştır. Öyle ki Eş'ari kendi perspektifinden Ehlû'z-Zeyğ ve'l-Bid'â'nın yanlış olduğunu düşündüğü görüşleri ifşa ederken bir takım deliller sunmuştur. Eş'ari, Mu'tezile'yi sahabe sözünden çıktıkları, Allah'ın muradının dışında Kur'an'ı tevilde bulundukları, kendi heva ve heveslerine göre hareket ettikleri gerekçesiyle eleştirmiştir. O, ru'yetullah, kabir azabı, peygamber şefaati vb. konularda da Mu'tezile'nin hata yaptığı, ayetlerin zahiri dışında te'vil yaptığı ve yanlışa saptığı yönünde görüşler beyan etmiştir. Örneğin Eş'ari mütekellimlerinden İbni Fûrek (ö.406/1015) de Mu'tezile kelâm yönteminin aksi yönünde görüşlerini ortaya koymuştur. İbni Fûrek, Eş'ari kelam

[344] İlyas Çelebi, *İslami İlimlerde Metodoloji /Usul Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 248.
[345] Çelebi, *İslami İlimlerde Metodoloji /Usul Meselesi,* 253
[346] Talat Koçyiğit, "Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 172.
[347] Şık, "Eş'ari'nin Kelâm Metodu", 224.
[348] Eş'ari, *el-Lüma',* 18.
[349] Eş'ari, *el-İbane,* 43.

yönteminde sözlerin gerçek anlamlarının olduğunu, mecazın ise tarih olduğunu iddia etmiştir. O, mecazın vahiy vasıtasıyla ona ilişen bir hal ile veya akıl ile bilinebileceğini iddia ederek Mu'tezile kelâm yöntemini eleştirmiştir.[350]

Eş'ariler, Allah'ın ahirette görülmesi konusunda "*Rabb'lerine bakarlar*"[351] ayetindeki ifadeyi Allah'ı gözle görmek şeklinde zahiri anlamı ile kabul etmekte iken Mu'tezile'nin Allah'ın sevabını beklemek şeklindeki tevile dayalı yorumunu reddetmektedir. Eş'ari'nin oluşturmuş olduğu kelamî yöntemde "kelimelerin lügât anlamlarını kendi görüşleri lehinde kullandığı" gerekçesiyle Mu'tezileyi eleştirdiği görülmektedir. Eş'arilerin kelam yönteminde hakkında kesin delil olmayan hiçbir Kur'an ayeti zahiri anlamının dışına çıkartılmamıştır. Zahiri anlama ağırlık veren Eş'ari, Kur'an ayetlerine bâtınî anlam vermekten kaçınmış bu konuda da Mu'tezile'ye eleştirel yaklaşmıştır. Örneğin Mu'tezile'nin Allah'ın ahirette görüleceği konusundaki ayeti "O'nun nimetleri görülür" şeklindeki yorumlamasını bâtınî yorum ve yanlış olduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir. Eş'ariler, istitaatın fiilden önce olduğunu kabul eden Mutezilî bakış açısını da yererek ayetlerin nüzul sebebini görmezden geldiklerini buna binaen de yanlışa düştüklerini iddia ederek eleştirmiştir.[352]

Eş'ari kelâmında Mu'tezile'ye yönelik diğer bir eleştiri konusu ise ümmetin geneli tarafından benimsenen sahabe kaynaklı rivayetlerin Mu'tezile tarafından önemsenmemesi hatta hiçe sayılması yönünde olmuştur.[353] Mu'tezile'nin ümmetin genel inancından ayrı bir tutum izlemesi bu adla anılmasında da etken rol olmuştur.[354] Eş'ari kelâm yönteminde icma önemli konumda yer almış, uymayanlara büyük tepki gösterilmiştir. Hakkında icma olan kabir azabını inkâr eden Mu'tezile, isim verilmeden eleştirilmiştir.[355] Bilgi, varlık ve hakikât arayışı yolculuğunda ideolojisini ve değer yargılarını farklı pencereden yansıtan Mu'tezilî ve Eş'ari kelam ekollerinin yöntemlerinin farklı olması yadsınamayacak bir gerçektir. Eş'ari oluşturmuş olduğu kelâm metodunda aklî ve nakli delilleri ortaya koyarken, diğer taraftanda hasımlarının görüşlerini eleştirmiş, tenkît etmiştir. O, aslında kendine özgü kelâm metodolojisinde cedel yöntemini ve savunmacı kimliğini kullanarak yeni bir form ortaya koymak istemiştir.

---

[350] İbn Fûrek*, Mücerred*, 24.
[351] el-Kıyâme 56/23.
[352] Eş'ari, *el-Lüma'* , 61
[353] Şık, "Eş'ari'nin Kelâm Metodu", 219- 244; Eş'ari, *el-İbane,* 38.
[354] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", 55.
[355] Eş'ari, *el- İbane,*39.

Teolojik öğretilerin ve kavramların temel kaynağı olan Kur'an ve devamında sünnet, icma, kıyas, sahabe, tabiin ve hadis taraftarlarının rivayetleri Ahmed bin Hanbel'in görüşleri Eş'ari'nin kullandığı deliller arasında yer almaktadır. Eş'ari kelam geleneğinden Mu'tezile tarafına yapılan diğer bir eleştiride Seleften gelen rivayetlere muhalefet etmeleri yönünde olmuştur.[356] Eş'ari ve Mu'tezile ekollerinin öğretilerinin ilk temelini Kur'an oluşturmakla birlikte yorumsal metodolojilerine göre te'vilde bulunmaları, kavramları kendilerine özgün perspektiften şekillendirmeleri bu farklılığa neden olmuştur.

Eş'ari gelenek, hikmet konusu bağlamında insan fiilleri, fiile ilişkin güç konusunda Mu'tezile ile farklı düşünmüştür. Yine Allah'ın ilmi, kudreti, kelâmı, iradesi ve haberi sıfatlar konusunda Mu'tezile ile farklı konumda olmuş ve eleştirel tutum izlemiştir. Özellikle hikmete illet, fayda ve birbiriyle bağlantılı sebepler gibi analamlar yükleyen Ebu'l Huzeyl el-Allâf, İbrahim en Nazzâm ve Muammer İbn Abbad es-Sülemi (228/842) gibi Mu'tezilî bilginler düşüncelerinde ciddi şekilde tenkit edilmiştir.[357] Eş'ari kelâm geleneğinde, Mu'tezîli görüşler eleştirilirken, onların hevâlarının atalarını ve kendinden öncekileri taklit etmeye sevk ettiği savunulmaktadır. Allah, kesin bir kanıt ve açıklayıcı bir delil indirmediği halde ve Allah'ın elçisinden, Seleften nakledilmediği halde Kur'an'ı kendi heva ve heveslerine uyarak tevil ettikleri iddia edilmektedir.[358] Kur'an'ın zahiri, gerçek ve lügat anlamlarından anlaşılması gerektiğini, zahiri anlamından ancak bir delil ile vaz geçilebileceği ilkesini benimseyen Eş'ari, bu konuda Mu'tezile'yi hayli eleştirmiştir.[359]

Eş'ari'nin kelâm metodunda tartışmalarda muhaliflerin isimleri bazen zikredilmezken bazen Mu'tezile'den ve diğer gruplardan bahsedilirken şahısların isimleri zikredilmektedir. Eş'ari'nin üslubu ve benimsemiş olduğu ahlaki normlar çerçevesinde küçük düşürücü, aşağılayıcı, hakir görücü söylemlerden uzak durduğu izlenimini vermektedir. Fakat Eş'ari'nin Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılması konusundaki görüşünü eleştirirken nadiren de olsa "müşriklerin kardeşleri" ifadesini kullandığı görülmektedir.[360] Eş'arîler'in kelâm yönteminde Mu'tezile'ye tepkili olduğu ve eleştirel tavır sergilediği

[356] Erkan Yar, "Eş'ari ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 39.
[357] Nadim Macit, "Eş'ari'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (1994), 97.
[358] Eş'ari, *el-İbane*, 22.
[359] Eş'ari, *el-İbane*, 31.
[360] Eş'ari, *el-İbane*, 39.

hususlardan bazılarını zikrettiğimizde: İlahi sıfatlar, Kur'an'ın mahlûk oluşu, insanın fiillerinin kendi tarafından yaratılması, Allah'ın kulu hakkında iyi olanı tercih etmesi gerekliliği hatta üzerine vacip olması prensibi ve ru'yetullah gibi vb. konuları sayabiliriz. Mu'tezile'nin hiçbir şekilde delile dayanmadan âlemlerin Rabbi olan Allah'ın elçisinden ve O'nun takipçilerinden rivayet nakletmeden Kur'an'ı kendi görüşü açısından yorumlaması,[361] şefaati kabul etmemesi[362], insanın hürriyeti problemi[363], büyük günah işleyen kişinin durumu[364] Eş'arî'nin kelâm yönteminde Mu'tezile'yi eleştirdiği konular arasında yer almıştır. Her iki mezhepte kabul ettikleri görüşlerini kendine özgü delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat düşünce sistemi olarak görüş açıları birbirlerinden farklıdır. Dayandıkları argümanlar, kullandıkları paradigmalar düşünce dünyalarının değişik yönde şekillenmesinde etkili olmuştur kanaatine ulaşılmaktadır.

2.3.1. Eş'ari'nin Mu'tezilî Hikmeti Eleştirisi

Eş'ari'nin Mu'tezili hikmet eleştirisi birtakım konular düzleminde şekillenmektedir. Eş'ari kelâm geleneğinde Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi subûtî sıfatlarının mutlaklığı, diğer bir ifade ile bu sıfatlarda hiçbir şekilde sınırlandırma yapılamayacağı görüşü benimsenen temel bir kaidedir. Bu görüşün benimsenmesi birtakım önermelerin geliştirilmesini elzem kılmıştır. Şöyle ki; Allah herşeyi bilir, bilgisine uygun olarak irade eder, ilim ve irade sıfatlarına uygun olarak yaratır. Eş'ari kelâmında benimsenen ilâhi irade anlayışı Eş'arilik kelam sisteminde husun/ kubuh ve ilahi adâletin tanımında belirleyici rol oynamıştır. Şöyle ki; Allah'ın belli ölçütler dahilinde husun ve kubhu belirlemesi demek O'nun mutlak iradesinin sınırlandırılması anlamında düşünülmüştür. Bilindiği üzere Eş'ari gelenekte belli bazı ölçütlerin Allah tarafından baz alındığını kabul etmek ilâhi iradeye bir müdahale ve sınırlandırma olarak telakki edilmektedir. Bundan dolayı husun ve kubuh konusunda genel kabulleri, bir şeyin kendi zatından dolayı veya vasfından dolayı değil sadece Allah'ın dilemesine bağlı olarak iyi veya kötü olarak kabul edilmesi şeklindedir. Bu konunun devamı niteliğinde olarak beşerî anlamdaki adâlet ölçütlerini ilahi adâlet çerçevesinde geçerli görmeyen bir anlayışla geliştirmişlerdir. Bu anlayışın benimsenmesi demek bir anlamıyla onlar için ilahi iradeyi beşeri ölçütlerle sınırlandırmak demektir. Buna binaen temelini

[361] Eş'ari, *el-İbane,* 6.
[362] Eş'ari, *el-İbane,* 64.
[363] Eş'ari, *el-İbane,* 7.
[364] Eş'ari, *el-İbane,* 10.

oluşturdukları ilahi adâlet prensibini Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması argümanı üzerine inşa etmişlerdir. Onların bu düşünceleri üzerine geliştirmiş oldukları subjektif realite ile cenneti hak eden mümin bir kulun, Allah tarafından cehenneme atılabileceği kabul edilmektedirler. Buna binaen Mu'tezile, ilahi adâlete aykırı olduğu argümanı üzerinden Eş'ari hikmeti şiddetle eleştirmektedir. Çünkü bu durum adaletsiz ve hikmetsiz olarak değerlendirilmektedir. Mu'tezile kelâmının adâlet prensibi üzerine inşa edilmesi onları bu düzleme çekmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile açısında kötülük olarak değerlendirilen fiiller, her hususta bu fiili yapanın zâlim olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.[365]

Özdemir'e göre, Eş'ari kelâmında benimsenen tenzihî yaklaşımın gereği olarak ilahi fiillerde bir ölçü veya Allah'ın iradesinin bir sınırının söz konusu olmasının kabulü halinde son noktayı şu cümle ile daha ileri boyuta taşımaktadırlar. "Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde sınırlandırılamayacağı" anlayışıdır.[366] Karaman açısından, bu anlayışın kabul edilmesindeki sebep, Allah'ı bu fiilleri işleyen herhangi bir fail olarak görmemeleri argümanı üzerine inşa etmelerinden kaynaklıdır. Sorgulanması mümkün olmayan, kudreti sınırsız olan Allah'ın insanların değer yargılarıyla yargılanması söz konusu olamaz.[367] Eş'ari'nin benimsemiş olduğu bu anlayışın bir yönüyle Allah'ın bütün fiillerini sadece ilim, irade ve kudret sıfatına irca edilip dayandırması ilahi fiillerin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan ilahi hikmeti gözden kaçırıp heba etmesine sebep olmuştur. Çünkü bazı hususlarda aşırılık göstermek, bazı şeyleri gereksiz kılmış ve gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Hikmeti kabul etseler dahi onların kabul ettikleri bu mutlak tenzihci anlayış, hikmeti yani ilahi fiillerin bir hikmet veya gâyeye binaen gerçekleşmesi Allah'ın iradesine karşı mülkünde bir sınırlandırma ve hadsizlik olarak kabul edilmiştir.

Eş'ari düşünce sisteminde hikmetli fiilin, ancak ilim ve irade sıfatı ile izah edileceği kabul edilmektedir. Eş'ariler, Mu'tezilî hikmete eleştiri getirirken şu söylemde bulunmaktadırlar: Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu kabul eden Mu'tezile'ye yönelik "eğer O'nun fiillerinde hikmeti kabul ediyorsanız, O'nun ilim sıfatını da kabul etmek zorundasınız" şeklindeki bir söylemle eleştirisini ortaya koymaktadır.[368] Eş'ariler bu eleştirisini muhalefetin delili ile aklî çıkarımda bulunma yönteminden yararlanarak

[365] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/221-222.
[366] Özdemir, "Eş'arî Kelamının Eleştirisi Üzerine" (Görüşme: Adem Özçelik, Mart 2019).
[367] Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi" 20.
[368] Eş'ari, *el-Lüma'* , 18.

yapmaktadırlar. Şöyle ki, Eş'ariler ve Mu'tezile arasında meydana gelen hikmet konusundaki düşünsel farklılığın temel sebebinin sıfatlar konusundaki görüş ayrılığına dayandığını düşünmekteyiz. Kanaatimizce Eş'ariler'in bu eleştirisinde söylemek istediği husus, sıfatları zatta birleştiren Mu'tezile'nin eleştirilmesi söz konusudur. Şöyle ki Allah âlimdir ama zatıyla âlimdir. İlmiyle değil. Allah kâdirdir ama zatıyla. Fakat kudretiyle değil. Allah hakîmdir ama hikmet sıfatıyla olmaması gerekirken, Allah hâkimdir sıfatını neden zatında birleştirmeyip hikmet sıfatıyla kabul ediyorsunuz yönünde eleştiri getirilmektedir. Çünkü diğer sıfatlarda uygulanan yöntem bu sıfatta uygulanmamıştır. Hakîm sıfatı hikmet vasfı ile kabul edilmiştir. Âlim sıfatını kabul edip ilim sıfatını niçin kabul etmiyorsunuz? Halbuki Hâkim sıfatını hikmet sıfatıyla kabul ediyorsunuz. Âlim sıfatını kabul ettiğiniz halde ilim sıfatını niçin kabul etmiyorsunuz? Sorusuyla eleştiri yöneltilmiştir. Madem hikmet sıfatında yaptığınız uygulama niçin ilim sıfatında kabul edilmemektedir? Mu'tezile'nin Allah zatıyla âlimdir şeklinde görüş ortaya koyması kısacası sıfatları zatta birleştirmesi hikmet sıfatı üzerinden genişletilerek eleştiri almıştır.

Eş'ariler'in Allah'ın fiillerinde hikmeti kabul etmesi, hikmetli fiili irade, kudret ve ilim sıfatlarına dayandırması şeklinde meydana gelmektedir. Onlar bu sıfatlarla muttasıf olmayı kemâl ve olgunluk, bunların zıddını ise eksiklik olarak değerlendirmektedirler.[369] Eş'ariler'in çoğunluğuna göre, Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri hikmetlerle, maksatlarla ve kulların menfaatleri ile iletilendirilmez. Onlara göre Allah, herhangi bir illet veya maksada binaen fiil işlerse, bu durum onun eksikliğine işaret etmektedir. Allah'ın bir fiili maksat ve hikmete binaen yapması demek, o maksat ile eksikliği tamamlaması anlamına gelmektedir. Bu durumda fail bir maksatla tamamlanacaktır. Tamamlanan ise zâtı bakımından eksik konumdadır. Fakat Allah bu gibi eksikliklerden berîdir.[370]

Mu'tezilî kelamcıları ise, Allah'ın fiillerinde hikmetin mutlak olması gerektiğini, Allah'ın fiillerinin bir hikmete, illete, gâye ve amaca binaen olduğu görüşünü savunmaktadır. Çünkü hakîm olan Allah bir fiili mutlaka bir hikmet ve maksada ilişkin işlemektedir. Bir fiil maksatsız olduğunda boş ve anlamsızdır. Hakîm olan Allah, fiili ya kendi menfaatine veya başkasının faydasına uygun olarak yapmaktadır. Allah, faydalanmaktan münezzeh olduğuna göre fiili başkasının menfaati ve faydası için

[369] Eş'ari, *el-İbane,* 19.
[370] Taftazanî, *Şerhu'l -Makâsıd,* 4/301; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/538; Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", 52.

yapmaktadır.[371] Eş'ariler'in ve Mu'tezile'nin görüşlerini karşılaştırdığımızda farklı olduklarını görmekteyiz. Allah'ın bütün fiillerini hikmetle illetlendirmekten kaçınan Eş'ariler ve diğer tarafta Yüce Allah'ın fiillerinde mutlaka bir illet ve gâye bulunması gerektiğini ve tersi durumu amaçsız, abes ve çirkin kategorisine değerlendiren Mutezilî hikmet anlayışının oldukça farklı olduğu müşahede edilmektedir. Böylece Eş'ariler, Mutezilî hikmeti eleştirmişlerdir. Çünkü Eş'arilere göre, "ilahi irade ve kudret her koşul ve ölçütün (belirlemenin) üzerindedir ve mutlaktır."[372] Eş'ariler'in hikmet konusuna irade ve kudret sıfatları perspektifinden yaklaştığı görülmektedir. Allah'ın mutlak irade ve kudret sıfatına sınırlama getireceği endişesiyle fazlasıyla tenzihî yaklaşım segilediği ve Mu'tezîli hikmeti bu argümanlar üzerinden eleştirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Mezheplerin çoğunda tenzihî yaklaşım merkezî konuma alınsa dahi argümanların farklı olması düşüncelerin farklılaşmasını beraberinde getirmiştir.

Hikmet konusu temelinde Mu'tezile ve Eş'ariler'in düşünsel anlamda farklılaştığı diğer bir mesele de önceden ifade ettiğimiz üzere salah ve aslahtır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü, Allah'ın zâtı itibariyle hiçbir şeye muhtaç olmamasından dolayı yaratmadaki asıl gâyesi ve hikmeti bizzat yarattıklarını faydalandırma amacı üzerine oluşmuştur. Böylece Mu'tezile hikmeti kulların menfaati üzerine bina etmiştir. Eş'ari anlayışta ise hikmet, kulların maslahatları ile değil, ancak Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesiyle açıklanmaktadır. Mu'tezile'nin hikmet anlayışında kulun menfaatine vurgu yapılırken Eş'ari gelenekte, Allah'ın ilmi ve iradesine vurgu yapılmakta ve irade ve kudret sıfatları ön planda tutulmaktadır. Görüldüğü üzere düşünce farklılıklarında ön plana çıkarılan hususlar ve kullanılan metotlar konunun mahiyetini belirlenmede önemli etken olmuştur.

Eş'ari, hikmeti kulların zorunlu faydası, menfaati ve maslahatı açısından değerlendirmemektedir. Çünkü o, Allah'ın fiillerinin O'nun ezelî bilgisine, mutlak iradesine uygun olarak meydana geldiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla ilahi fiiller O'nun iradesinden başka hiçbir şeyle kayıtlı olmadığı için hikmetlidir argümanı geliştirilmiştir. Mu'tezilî hikmetten oldukça farklı düşünülmüştür. Böylece Eş'ariler'in hikmet konusundaki bu görüşleri bir yönüyle Mu'tezîli hikmete bir eleştiri niteliğindedir kanaatine ulaşabiliriz.

[371] Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 397.
[372] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hâtemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 230.

Buraya kadar geldiğimiz noktadan hareketle şu tespitlerde bulunabiliriz: Allah'ın mutlak irade ve kudretine sınırlandırma getireceği düşüncesi ile Allah'ın fiillerini hikmet ve gâyeye bağlamaktan kaçınan Eş'ari bir düşünce hakimdir. Diğer taraftan Allah'ın fiillerinin bir hikmet gâye ve amaca dayanması gerekliliğini savunan, sebep ve hikmeti Allah'ın mutlak iradesinin içinde bizatihi bir sınırlandırma niteliğinde gören ve hikmeti zorunlu bir illet olarak değerlendiren Mu'tezilî anlayış vardır. İki zıt görüş hakimdir. Her mezhebin kendine uygun argümanlarıyla hikmet konusuna bakış açılarının şekillendiğini görmekteyiz. Eş'ariler, Allah'ın iradesinde sonsuz ve sınırsızlığı üzerinde hayli katı bir yaklaşım sergilemiştir. Onların bu tutumu ilâhi hikmeti gözden kaçırmalarına sebep olmuştur. Tıpkı filozofların hikmet konusundaki aşırı vurguları sebebiyle Allah'ın irade sıfatını gözden kaçırması gibi. Dolayısıyla Eş'ariler, ilahi irade sıfatına yoğunlaşarak hikmet sıfatını kaçırmışlardır. Eş'ariler hikmeti, te'vil etmişlerdir. Öyleki hikmet sıfatı onlarda sadece ve sadece göstermelik olarak kalmıştır.[373] Tüm bu bilgilerden hareketle Eş'ariler'in hikmeti göremezden gelen tavırları bu sıfatı mutlak ilim ve iradeye irca etmeleri hayli eleştirilmelerine sebep olmuştur sonucuna ulaşabiliriz.

Görüldüğü üzere kullanılan yöntemler ve ağırlık verilen argümanlar, düşüncenin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Düşüncelerin biri hikmetçiler diğeri iradeciler safında yer almıştır. Uludağ'a göre hikmetçi olan Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde ve ilahi emirlerinde hikmetleri dikkate almıştır. Bu maksatlar, istihsal edilerek ilahi fiil ve emirler tezahür edilir görüşüne ulaşmışlardır. Yaratma ve emirden önce ne gibi şeyler terettüp edeceğini Allah'ın ezeli ilmiyle bilmekle kalmadığını bilakis bunun hikmet istikametinde oluştuğunu iddia etmektedir. Bu istikamet, ilahi iradeyi ne tahdîd eder, ne de takyîd eder görüşündedir. Çünkü hikmet sıfatıyla Allah, kendi iradesini sınırlandırmamaktadır. Kendisinin sıfatı olan hikmet sıfatı Allah'a dışarıdan ne zorunlu müdahale ne de sınırlama değildir. Tenzih, takdis düşüncesiyle de çelişmemektedir. Çünkü hakiki sebebin Allah kabul edilmesinin beraberinde diğer sebepleri de kabul etmek şirk olamaz. Zira kudret ve iradesiyle sebep ve hikmetleri yaratan yine Allah'tır. Örneğin insanın açlığını gidermesi için sebep mahiyetinde çalışıp çabalaması Allah'ın rezzak ismine zıt düşmemektedir. Çünkü müsebbebatı sebeplere bağlama tekniği bilakis Kur'an'ın yöntemidir. Hikmeti ahenk, uyum, gâye ve düzen olarak telakki eden hikmetçiler tarafında yer alan Mu'tezile, hikmetsizliği bir gâyesizlik bir tesadüfîlikten ve bir rastgelelikten öte düşünmemektedir.

[373] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 33.

Onlara göre, dağınıklık, perişanlık olarak anlamlandırılan hikmetsizlik tertip, gâye ve nizama aykırı düşünce sistemidir. Hakîm-i Mutlak olan Allah, hikmetsizlikten abes iş yapmaktan uzaktır.[374]

Eş'ariler, hikmete vücub ve zaruret yükleyen Mu'tezîli hikmet düşüncesini hoş karşılamamışlardır. Dolaysıyla Mu'tezilî hikmeti eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre hikmet, ilahi iradeyi takyid ve tahdîd olarak telakki edilmiş ve eleştirilmiştir. İlâhi fiillerin hikmet ve illetle muttasıf olması O'nun iradesinin üzerinde bir irade olması manasına geleceği için tenkit edilmiştir. Hikmetin kabul edilmesi demek onun ilk muharrik olarak algılanması olur ki bu durum ilahi iradenin hikmetten sonraya atılıp arkalanması anlamında değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir.[375] Böylece Mu'tezîli hikmet anlayışı, muhtar olan Allah'ı ve iradesini muzdar konumuna düşürme gerekçesi ile Eş'arilerîler tarafından eleştirilmiştir. Hikmetsizlik üzerine konuşlandırılan Eş'ari düşünce sistemi, parola olarak hikmetsizliği hikmet, hatta en büyük hikmet olarak kodlamıştır. Hikmeti ilâhi iradenin önünde prangalar olarak gören Eş'ariler, sebep ve neticeyi bütünüyle mecazî sebeplerden arındırarak sadece Allah'a bağlamaktadır. Sebepleri bir alâmet olarak görmektedir. Şer'i ve dini asıl olarak telakki eden Eş'ariler'e göre hakiki sebep sadece ve sadece Allah'tır. Diğer taraftan da aklî ve maddi sebepleri kabul edip, hikmeti mutlak ve vücub yoluyla benimseyen Mu'tezîli hikmet anlayışı yer almaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'den farklı düşünce yapısına sahip olan Eş'ariler, düşünce sistemlerini, fikirlerini tenzih, mutlak irade ve kudret üzerine bina etmişlerdir. Tüm bu söylemlerin sonucunda Eş'ariler'in Mu'tezîli hikmetten farklı düşündükleri ve eleştirilerini bu karşıtlık yönünde oluşturmuşlardır kanaatine ulaşmaktayız.

2.3.2. Eş'ari Sonrası Geleneğin Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi

Eş'ari sonrası bu geleneğin temsilcilerinden bir takım şahıslar örnekliğinde konuyu genişletmek istiyoruz. Böylece Eş'ariler'in Mutezîli düşünceye yönelik hikmet eleştirilerinin kapsamını ortaya koymaya çalışacağız.

Eş'ari geleneğin müteahhirun dönemi temsilcilerinden biri olan Cürcânî'ye göre "ilahi fiillerin hiçbir maksadı ve sebebi yoktur."[376] Ona göre Allah, bütün evreni hiçbir sebep ve zorlayıcı olmaksızın yaratmıştır. O, yaratışında kendisi için yarar gözetmediği

[374] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 34.
[375] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti,* 28.
[376] Râzi, *el- Muhassal*, 202.

gibi eşya içinde herhangi bir yarar gözeten değildir. Çünkü Allah'ı eyleme sevkeden hiçbir sebep yahut âmil yoktur. Her şeyin sebebi, O'nun yaratmasıdır. O'nun yaratmasının hiçbir sebebi yoktur.[377] Her şey, herhangi bir gâyeye yönelik sebepten değil, sadece yaratma olarak var edilmiştir. Gâye gözeterek yapılan bir iş eksiklik göstergesidir. Allah ise bu eksiklikten münezzehtir. Bu anlayışta her şeyi yaratmaya dayandıran, sebepliliğe mesafeli duran bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Yani ilahi fiillerde hikmet, maslahat olsa dahi bu fiiller bir hikmete, sebebe veya maslahata binaen gerçekleşmemiştir. Özdemir'e göre, Cürcânî bu iddiasına Kur'an'dan bir ayet eşliğinde delil getirmiştir: "*Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"* ayeti insanların ve cinlerin ibadet etme ve Allah'ı tanıma hikmetine yönelik yaratılmamış bilakis sadece yaratılışlarının hikmetine binaendir şeklinde yorumlanmıştır.[378] Cürcânî hikmet düşüncesini temel olarak aşağıdaki geçen şu ilke üzerine bina etmiştir.

> *"Allah'ın yaptığı bütün her şey hikmet ve adâletin ta kendisidir. Kim ilahi fiilleri bizim aramızda geçerli olan hikmet ve adâlet anlayışına uygulamak isterse dinden çıkar, hata eder, sapıtır ve Allah'ı yarattıklarına benzetmiş olur… Allah'ın fiilleri, izzet, kudret, hâkimiyet (ceberût) ve ululuk esasına dayanır. O'na teslimiyet gerekir. O yaptıklarından sorguya çekilmez"*[379]

Hikmet anlayışını genel manada yaratma olarak değerlendiren Cürcani, Allah'ın fiillerini bir manadan dolayı değil, kudret, hâkimiyet ve ululuk esasına dayandırmakta ve zatından (li'aynihî) dolayı adâletlidir, ilkesi çerçevesinde ele almaktadır. Bu sebeple Allah'ın zatından gayrı gâye ve hikmete binaen bir fiil yapmasını eksiklik olarak telakki etmiş ve kabul etmemiştir. O, böylece Mu'tezîli hikmet düşünceden farklılığını ortaya koymuştur. Aynı zamanda Eş'ari geleneğin temsilcisi Cürcani'nin Eş'ari hikmet çizgisinden sapmadan ilerlediği görülmüştür. Çünkü Mu'tezîlilere göre, hikmet sadece ilim manasında olduğunda Allah'ın zâti sıfatıdır. Allah'ın fiilleri ile ilgili düşünüldüğünde ise Allah'ın mahlûkâtla ilgili bütün faaliyetlerini kapsamaktadır.[380] Aynı zamanda hikmeti ilahi fiillerde bir eksiklik değil kemâlât ve gerekçe olarak telakki eden Mu'tezile, hikmeti olmazsa olmaz zorunlu bir vasıf konumunda değerlendirmiş ve Eş'ari gelenekten eleştiri almıştır.

---

[377] Şehristânî, *Nihâyetü'l- ikdâm*, 397.
[378] Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 123.
[379] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbni Hazm, *el-Fasl fil-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal,* Yayına Hazırlayan, Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017) 3/210-211.
[380] Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/222.

Hikmet konusunda Cürcânî'nin yorumunun Eş'ari ile aynı paralelde örtüştüğü ve İbn Fûrek'in şu açıklamalarının Cürcânî'yi destekler mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Fûrek, Eş'ariler'in ve sonrası geleneğin hikmetle ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

> *"Allah'ın bütün fiilleri adâlet, hikmet, hak, isabet ve güzeldir. Nasıl ki muhaliflerimize göre ilahi fiillerin hepsi hikmet olup bu fiillerde bulunan şeylerde hareket, siyahlık, ölüm, hayat, taam, ve koku bulunamıyorsa, aynı şekilde onlar da çirkinlik, sefehlik, kötülük ve zulüm de yoktur. Allah'ın bu özel olumsuz sıfatların hiçbiriyle nitelendirilmemesi, bunların olumlu yanlarıyla vasıflanamayacağı anlamına gelmez. Allah'ın fiilleri bir manadan dolayı değil, zatından (li'aynihî) dolayı adâlettir, hikmettir, haktır ve iyiliktir. Hangi vecihte gerçekleşirse gerçekleşsin Allah'ın hiçbir fiili ancak âdalet, hikmet, güzel ve hak olabilir…"* [381]

Eş'ari âlimi İbn Fûrek, Eş'arinin ilahi fiillerdeki Allah'ın değişime tabi olmayan aslî yönüne vurgu yapmaktadır. Böylece o, Allah'ın yaptığı her şeyin zaten hikmet olduğunu ve bunun dışında hikmet aramanın anlamsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

İbn Fûrek, Eş'ari'nin Allah'ın eylemleri hakkında şöyle düşündüğünü beyan etmektedir: "Yüce Allah'ın fiilleri bir manadan dolayı değil de "özlerinden kaynaklı" adl, hikmet hak ve hasendir. Ne sûrette mevcut bulunursa bulunsun, eylemlerinden hiçbir şey yoktur ki, O'nun açısından ancak adl, "hikmet" ve hasen ve hak olmamış olsun."[382] Böylece İbn Fûrek, ilahi fiillerin bir manadan dolayı değil Allah zatından dolayı hikmet vasfını kazandığına vurgu yapmıştır.

Eş'ari geleneğin temsilcilerinden biri olan İsferâyinî'ye göre, "ilâhi fiillerdeki hikmetin hakikati onların ilahi ilim ve iradeye uygun olarak gerçekleşmesi ile meydana gelmektedir. Bu durum dünyadaki hakîm kimselerin fiillerindeki hikmetin hakikati içinde geçerli olmaktadır.[383] Bu tanımdan hareketle İsferâyinî'nin Eş'ari hikmet ile düşünsel anlamda mutabık olduğu görülmektedir. Yine İsferâyinî'nin hikmet tanımında ilahi ilim ve iradeye vurgusu dikkat çekicidir. Bunun doğrulamasını şu tanım daha iyi izah etmektedir.[384] "Hikmet, fiilin failinin niyetine uygun olarak meydana gelmesidir."[385]

---

[381] Ebû Bekr Muhammed b. el- Hasan İbn Fûrek, *Mücerred-ü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1987),140.
[382] İbn. Fûrek, *Mücerradü Makâlâti'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'ari,*140.
[383] Ebû Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1988), 156.
[384] Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,*130.
[385] Nesefî*, Tabsiratü'l- edille,* 505.

Eş'ari geleneğin temsilcilerinden olan Râzî, Mu'tezîli hikmet görüşünün aksine Allah'ın herhangi bir amaç (*garaz*) için bir şey yapmasının caiz olmadığını savunarak görüşüne şu delili getirmektedir:

Bir amaç için fiil yapan o şeyi yapmakla yetkinliği talep etmektedir. Başkası dolayısıyla yetkinliği talep eden zatı gereği eksikliktir. Ayrıca farz edilebilen her amaç, mümkünlerdendir. Allah, onu doğrudan yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla o fiilin aracılığı saçma (*abes)* olur. "O amacın o fiil olmaksızın elde edilmesi mümkün değildir" denilemez. Çünkü ona göre: Amaç olmaya uygun olan ancak kula hazzın ulaştırılmasıdır. Bu ise hiçbir vasıta olmaksızın Allah'ın kudretinin yapabileceği bir şeydir.[386]

Râzî açısından "fiilin bir gâye için yapılması" bir noksanlık olarak değerlendirilmektedir. Her şeyi yaratmaya kâdir olan Allah için fiilin aracı kılınması saçma bulunmaktadır. Mu'tezile'nin perspektifinden amaç (*garaz*) olmadan yapılan bir şey ne kadar saçma ise Eş'ari geleneğin temsilcisi Râzî içinde amacın o fiil olmaksızın elde edilmesi mümkün değildir söylemi de bir o kadar saçma olarak telakki edilmektedir. Râzî'nin Eş'ari gibi doğrudan yani dolaysız yaratma sıfatına vurgu yaptığını görmekteyiz. Şöyle ki Mu'tezile'nin "amaç için yapılmayan bir şey abes olup hikmetli kimse hakkında saçma fiil (abes) ve caiz değildir" deliline Râzî'nin verdiği cevap: Farz edelim ki saçma fiil ile amacı olmayan bir fiil kast ediliyorsa bu, zaten bir şeye kendisiyle delil getirmektir. Cevabının devamında eğer başka bir şey kast ediliyorsa Mu'tezile'den bunu açıklaması istemektedir.[387] Görüldüğü üzere Eş'ari geleneğin takipçisi Râzî'nin hem Eş'ari, hem de geleneğin izinde ilerlediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Gazzâlî, Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyi ve en güzel olduğunu kabul ederek bu düşüncesini şöyle izah etmektedir: "Olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir." Gazzâlî, âlemde görülen düzen ve gâye fikrini Allah'ın bütün sıfatları ile ilintilendirmektedir. Böylece Gazzâlî, Eş'arî tarafında kâinatla ilgili iyimser tutumu sergilemektedir.[388] Çelebi'ye göre Gazzâlî her ne kadarda olsa Mu'tezile'nin gaiyyet meselesinden etkilenmiştir. Çünkü ona göre Gazzâlî yaratılmışlardaki hikmet ve gayeyi ön plana çıkararak bütün yaratılmışların belirli fonksiyonu yerine getirmek üzere yaratıldığını savunmaktadır. Çelebi'ye göre ayrıca

[386] Râzî, *el- Muhassal,* 182.
[387] Râzî, *el- Muhassal,* 182.
[388] Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", 88.

Gazzâlî Eş'ari'nin aksine ilahi iradenin hikmetten bağımsız olamayacağı ve fıtratın hikmete en uygun olan olduğunu vurgusu ile Burhanüddin el-Bikaî'nin de dikkatini çekmiştir. Hatta bu dikkat onu "Gazzâlî, Mu'tezile'nin dümen suyuna gitmiştir" tabirini kullanmaya kadar götürmüştür.[389]

Eş'ari ve sonrasında Eş'ari geleneğin temsilcilerinde genel kabul, Allah'ın fiillerinin bir maslahata dayandırılmaması gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mu'tezîli anlayışta ise, Allah her ne fiil işlerse bunda bir maksadı vardır. Maksatsız bir fiil boş ve anlamsızdır. Birinci eleştiri ve fikir farklılığı olarak bunu sayabiliriz. Diğer bir eleştiri konusu ise Mu'tezile'de benimsenen şu anlayıştır: Allah'ın bir fiili işlemesi ya kendi menfaati için ya da başkasının menfaati içindir. Ancak Allah için menfaatlenmek söz konusu olmayacağından kullarının faydası için fiil işlemektedir. İşte Allah'ın kulları için faydalı olanı ve en iyi olanı yapmasını zorunlu tutan bu anlayış, hem Eş'ari hem de sonra ki temsilciler tarafından bu argüman eleştirilmiştir. Çünkü Mu'tezile'de Allah'ın hikmeti, insanlar için en iyi olanı yapmayı yani kullarının menfaatine uygun durumu gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Eş'ari ve sonrasında benimsenen anlayışta malikül mülk olan Allah'a hiçbir şeyi zorunlu tutulamaz. Bu konuda Gazzâlî örnekliğinde Mu'tezîli eleştiriyi somutlaştırabiliriz. Gazzâlî'ye göre Allah'ın bütün fiilleri caiz hükmündedir. Hiçbir şey Allah'ın fiillerini zorunlu yapamaz. Bu düşüncelerinin devamında Gazzâlî, "Allah'ın kullarını hiçbir teklif ile yükümlü kılmamasını, onları güçlerinin dışında olan şeylerle sorumlu kılmasını veya herhangi bir karşılık vermeksizin onlara eziyet vermesini ve sıkıntı vermesini caiz olarak değerlendirmektedir. Yani ona göre, kulları için en iyi olanı (aslah) yapması, günahı cezalandırıp, itaati mükâfatlandırması vacip değildir. Allah dilerse kâfirler affedebilir, dilerse bütün müminleri cezalandırılabilir. Bu durum O'nun hiçbir sıfatına aykırı değildir.[390] Halbuki Mu'tezîliler, Allah'ın hakîm olmasını manasız iş yapamayacağına ve adl sıfatına bağlarlarken bu bağlamda geliştikleri argümanları ise kullarının menfaatine riayet etme zorunluluğuna dayandırmaktadırlar.[391]

Mu'tezile hikmet görüşünü adâlet paradigması üzerine inşa etmiştir. Mu'tezile açısından Allah'ın maslahata binaen fiil işlemesi bir eksiklik değil olgunluk olarak değerlendirilmektedir. Eş'ari ve sonraki temsilciler ise bu anayışı eksiklik olarak telakki etmektedirler. Örneğin Râzî'nin görüşü açısından -Mu'tezile'nin aksine- Allah'a hiçbir

[389] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri, 5-6.
[390] Gazzâlî, *el- İktisad fi'l-i'tikâd,* 117-136.
[391] Yüksel, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", 49.

şey zorunlu değildir. Râzî'nin bu konudaki delili: "Hükmün ancak şeriatla sabit olduğu, şeriatın üstünde hiçbir hâkim olmadığı ve dolayısı Allah'a hiçbir şeyde zorunlu tutulamaz" şeklindedir. Râzî'nin düşünce dünyasında Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ne hikmette ne de dünyadaki acıların karşılığının ahirette verilmesi meselesinde ne de kul için en uygun olanın yaratılmasında zorunluluk söz konusu değildir. Zira lütuf, zorlama sınırına ulaşmayacak bir şekilde fiile sevkeden saik ve mümkün olan bir şeydir. Çünkü Allah, bütün mümkünlere kâdirdir. Herhangi bir vasıta olmaksızın o saiki var kılmaya güç yetiren Allah'tır. Eğer ki ivaz (dünyadaki acıların karşılığını ahirette verme) zorunlu olsaydı acının giderilmesi o büyük faydaların giderilmesi olurdu. Dolayısıyla kast etmeyi engellemenin çirkin olması gibi acının başkasından giderilmesinin çirkin olması zorunlu olurdu. Allah, kullarına sayısız nimetler karşısında kendisine itaati sorumlu tutması güzeldir. Bundan dolayı itaate karşılık ödülün zorunlu görülmemesi uygundur. Aslah dünyada zorunlu olmayıp kulların cennette yaratılmaları, onların güzel ve iyi şeyler vasıtasıyla çirkinlikten müstağni kılınmaları içindir.[392] Bu düşünceler bağlamında Râzî'nin Mu'tezile'nin iddiaları ile aynı paralelde olmadığı açık ve nettir. Mu'tezile, Allah'ın fiillerindeki hikmeti insan açısından hak- hukuk- adalet olarak değerlendirirken, Eş'ari ve temsilcileri hikmeti Allah'ın dokunulamaz ve sorgulanamaz mülkü ve yaratmadaki kudreti olarak açıklamaktadır.

Eş'ari düşünce sisteminde ilahi irade ve kudret ön planda tutulmuş bu sıfatlara bir sınırlama ve bir eksiklik getirmemek için aşırı tenzihî bir yaklaşıma daima vurgu yapılmıştır. Eş'ari sonrasında ve Eş'ari geleneğinde Mutezîli hikmet anlayışıyla farklı düşünce sisteminin şekillendiği kanaatindeyiz. Çünkü Mu'tezîli düşünce sisteminin odak noktasını temsil eden anlayışta ilahi adâlet ve hikmete eksiklik ve zarar vermeme hassasiyeti ön plandadır. Eş'ari örnekliğinde verdiğimiz isimler ve Eş'ariler'in çoğunluğuna göre de Allah'ın fiillerinin bir maksada, maslahata ve bir menfaate binaen olduğunu kabul etmek Allah'ın şanına yakışmayan bir düşüncedir. Dolayısıyla Allah, maksatla tamamlanmayan zatı bakımından eksiksiz bir ilâhtır. Eş'ari düşünce yapısında Allah'ın eylemlerinde hikmet ve amaç aramak sanki Allah'a eylemlerinden sorgulama tabiri caizse O'nu beşeri aklî ölçütlerle değerlendirmeye tabi tutma anlamında değerlendirilmektedir. Eş'ari'nin bu düşüncesinin altında yatan en önemli husus "bütün

[392] Râzî, *el- Muhassal*, 181.

mülkün Allah'a ait olması ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur" kaidesidir. Bu düşüncenin devamında Allah'ın fiillerinde hikmet aramak beyhude bir çabadan ibarettir. Öyle ki Eş'ari düşüncede en büyük hikmet, hikmetsizliktir.

Eş'arî gelenekte, Allah'ın fiilleri bir hikmetle muallel olmayıp bir sebep ile de ilişkili değildir. Çünkü bu şekildeki bir anlayış Allah'ı yaptıklarından sorumlu tutma mahiyetinde algılanmaktadır. Oysa Allah yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Eş'ariler, ayetlerdeki hikmeti Allah'ın ilim ve iradesine irca etmektedir. Onlar Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını zorunluluk olarak değil cevaz yoluyla kabul etmektedir. Diğer bir anlatımla Allah mahlûkâtı yaratmamış olsaydı da hikmetten beri olmazdı. Çünkü hikmetli oluşu mahlûkâtın varoluşuna bağlı değildir. Bu anlayış, Eş'ariler'in Allah'ın sıfatlarına bakış açısı ile ilgilidir. Allah'ın zati sıfatlarını ezelî kabul eden Eş'ari anlayış fiili sıfatları izafi olarak kabul etmektedir. Bu anlayıştan kaynaklı olarak hikmet sıfatı zâti bir sıfat olarak değil Allah'ın ilim ve iradesinin mahlukâta taalluk ve tasarrufundan ibaret hakiki sıfat (ezelî) olarak değerlendirilmemektedir.[393]

Mu'tezile'nin hikmete getirmiş olduğu yorumlar Eş'ari ve Eş'ari sonrası kelamcıları tarafından tenkide uğramış, Allah'ın dilediğini yapma ve Allah'ın adâlet sıfatına aykırı görülmüştür. Hikmet, Eş'arilere göre vacip değil caizdir. Çünkü onlara göre gerek filozoflar gerekse Mu'tezile gibi doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a zorunluluk isnat etmek O'nun irade sıfatının inkârı manasındadır.[394] Eş'ari sonrası Eş'arilik içerisinde Mutezîli hikmet düşünce eleştirisini ortaya koymaya çalışırken Eş'ari çizgisinin bu geleneğin temsilcileri tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Eş'ari sonrası geleneğin hikmet konusunda Mu'tezile ile farklı düşündükleri ve hikmete yaklaşımlarında kullandıkları argümanların tamamen farklı olduğu kanaatine ulaşmaktayız. Buraya kadar geldiğimiz noktadan hareketle Eş'ari sonrası geleneğin hikmet yaklaşımının Mu'tezile'ye cevap niteliğinde olduğunu görmekteyiz. Eş'ari sonrası geleneğin hikmet yaklaşımına kendi tezleri artı Mu'tezile'ye tepki ve cevap mahiyetinde oluşturulan argümanlar etkili olmuştur. Dolayısıyla bu argümanlar onların Mu'tezile hikmet eleştirisinin temelini oluşturmuştur.

[393] Özler, "Selefiyye", 165.
[394] Yüksel, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", 72.

2.4. Mâtürîdîler'in Kelâm Yönteminde Mu'tezilî Hikmete Yaklaşımı

Mâtürîdîler, itikâdi açıdan Ehl-i Sünneti temsil eden iki kelâm ekolünden biridir. Hz. Peygamber ve ashabının yolunu savunma gâyesi taşıyan Mâtürîdîler, Ehl-i Sünnet'in temel taşını oluşturmaktadır. Mâtürîdîler kelâm yöntemlerini birtakım argümanlar üzerine bina etmiştir. İşte Mâtürîdîler'in benimsedikleri bu kelâm yöntemleri üzerinden Mu'tezîli hikmete bakış açısına dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü kelâm ilminde kullanılan yöntemler, içeriğin rengini belirlemede ve konulara bakış açısında önemli etkendir. Bundan dolayı Mâtürîdîler'in kelâm yöntemi hakkında bilgi vererek bu ekolün Mu'tezîli hikmete yaklaşımın metoduna ulaşmaya çalışacağız.

Mâtürîdî kelâm ekolü Mâtürîdî ile vücut bulmuş fikrî bir harekettir. Mâtürîdî kelâm ekolü fikrî ve tarihi kökenleri itibari ile Ebû Hanîfe'ye kadar dayanmaktadır.[395] Bu sünnî ekole Mâtürîdîyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî'nin medeniyetlere beşiklik eden Maveraünnehir bölgesinde yaşaması, değişik dinî, itikadî, felsefî, siyasî ilişkilerin yoğunlaştığı atmosferde bulunması düşünce ufkunu geliştirmiş ve diğer taraftan da mücadeleci bir ruha sahip olmasında etkili olmuştur. Râzî'nin, Maveraünnehir âlimlerinin tâbi olduğu bir önder olarak bahsettiği Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmi geleneğe bağlı âlimlerce benimsenmiştir.[396] Bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini ve dini anlayışını sistemleştirmiştir. Öncelikle Türkler arasında yayılan sünnî bir kelâm mektebi olmuştur. Mâtürîdî, aklı ve nakli uzaklaştırarak nassı ihmal etmeden İslâm'ın bütün ana ilkelerini aklî bilgilerle temellendirmiştir. Mâtürîdî düşünce yapısı, nas, akılcılık ve hikmet felsefesi üzerine bina edilmiştir.[397] O'nun nassın yanında akla önem vermesi akla verdiği değeri göstermektedir. Çünkü ona göre akıl, eşyadaki hikmeti ve onun yaratılışındaki âhenk ve sağlamlığı araştıran en önemli melekedir.[398] Mâtürîdî, metot olarak aklı hikmete ulaşamada bir vesail konumunda değerlendirmiştir.

Mâtürîdî'nin aklî bilgilere güvenip bunları dini temellendirmede fazlaca kullanmıştır. O'nu akla önem vermesi Mu'tezile'nin kelâm yöntemini aynen benimsediği anlamında değerlendirilmemelidir. Çünkü Mâtürîdî, kelâm yönteminde i'tizâlî görüşleri

[395] Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlîk", *Usûl İslâm Araştırmaları* 2/6 (2006), 200.
[396] Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 343.
[397] Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 50.
[398] Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid*, 3-4.

titizlikle eleştirmiş ve bu konuda eserler vermiştir. Örneğin günümüze ulaşmasa dahi Mâtürîdî'nin i'tizâlî yönde kaleme aldığı bazı eserler *Beyânü Vehmi'l-Mu'tezile, Reddü Evâ'ili'l Edille li'l-Ka'bî, Reddü'l-Ka'bî fî Va'îdi'l-Füssâk, Reddü Usûli'l-Hamse li-Ebî Amr el-Bâhilî'*dir.[399] O aynı zamanda Şia'nın imamet merkezli din anlayışını da eleştirmiştir.[400] Mâtürîdî, dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip aklı öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışlarını isabetli bulunmamıştır. O, kelâm yönteminde nakille aklı uzlaştırmış bu yöntemi özgün bir şekilde uygulamış ve kelâm ilmine bir bilim hüviyeti kazandırmıştır. Onun benimsediği kelam yönteminde nas ihmal edilmemiş itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın tüm ana ilkeleri aklî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır.[401]

Mâtürîdî kelâm alayışında akıl, dini öğrenmekte bir vasıta olarak kabul edildiği gibi nakil ve haberde hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan müstağni kalamayacağı yöntemlerden biri olarak kabul edilmiştir. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan peygamberlerin haberininde doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruri kabul edilmiştir. Âhâd haberler zan ifade ettiğinden dini bir esası belirtmek için tek başına yeterli kabul edilmeyip sahih yolla Peygambere isnat edilen mütevatir naslara ve aklî bilgilere aykırılık taşırsa nassın zahiri gibi mütalaa edilerek yoruma tâbi tutulmuştur. Kur'an'da kapalı bir şekilde işaret edilen itikadi konulara sahih olması şartı ile âhâd haberlerle istidlâlde bulunulabilmektedir.[402]Aklî ve naklî ilimleri derinlemesine tahsil eden Mâtürîdî, bunların temel inceliklerine vâkıf olmuş ve usulü kesin delillerle desteklemiş, fürûu da güçlü kanıtlarla tartıştıktan sonra ilmî diyaloğu ve tartışmayı şüpheden arındırıp burhanlarla sistemleştirmiştir.[403] O'nun dini temellendirmek için aklın ve naklin inceliklerine derinlemesine nüfûz etmeye çalışması ve bunları hikmetin diğer bir manası olan delil ve burhanlarla güçlendirmesi hikmete ne kadar değer verdiğinin bir göstergesidir. Böylece itikadı sağlam kanıtlar üzerinden isbata gayret etmiştir. Tam isabet etmek için delilleri yerli yerinde kullanmaya özen göstermesi onun düşünce dünyasındaki hikmetin önemine işaret etmektedir.

[399] Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 8/166.
[400] Yavuz,"Mâtürîdîyye", 8/165.
[401] Nesefi, *Tabsıratü'l-edille,* 1/359.
[402] Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid*, 79.
[403] Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, thk. Saffet Köse (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 129; Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhîd,* 29.

Mâtürîdî kelamının gelişmesine katkıda bulunan Ebû'l Yüsr Muhammed b. Abdülkerim el- Pezdevî (493/ 1100) *Usûlü'd-dîn*'i yazarak Mâtürîdî'nin kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhîd*'de yer alan yer yer zor anlaşılan ibareleri, uzatmaları açıklamaya çalışmış ve bir diğer yönüyle de Mâtürîdîyye'nin ekolleşmesine katkı sağlamıştır. Mâtürîdî geleneğin temsilcisi olan Pezdevî, kelâm yöntemiyle kelâmî problemleri ele almış ve incelemiştir. Bunun yanısıra Pezdevî'nin, Mâtürîdî kelâm metodunda olduğu gibi metodolojik ve sistematik yöntemi kullandığı gözden kaçmamaktadır. Pezdevî kelâm nazariyesi genel manada Mu'tezile eleştirisi, özelde ise Ehli Sünnet dışı kelâm ekollerinin yanlışlığını kanıtlama çabası üzerine bina edilmiştir. Pezdevî'nin metodolojisi Mâtürîdî'nin yöntemine uymakla birlikte ayetlerin literal anlamları öncelenmekte ve mecazî anlamlar bir delile bağlı olarak kabul edilmektedir. Pezdevî'nin kısa ve özlü bir üslubu vardır. Değindiği sorunlara bakış açısı yönüyle öncelikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in yani Hanefî-Mâtürîdî düşüncesine yer vermektedir. Onun kelâm sisteminde Kaderiyye, Mu'tezile, Hariciler ve Râfizîler tenkit edilmektedir.[404] Mâtürîdî ve Mâtürîdî sonrası geleneğin temsilcileri kelâm yönteminde eleştirel bir usluba sahiptir. Bunu Mâtürîdî'nin i'tizâlî yönde kaleme aldığı bazı eserlerinde gördüğümüz gibi geleneğin temsilcilerinde de görmekteyiz. Örneğin Semerkantlı el-Hakîm es-Semerkandî, el-İyazî, el-Pezdevî, en-Nesefî'ninde içinde bulunduğu birçok Mâtürîdî âlimi Mu'tezîli şahsiyetleri eleştirmiş ve karşıt istidlâllerde bulunmuştur.[405]

Pezdevî'nin bilgi kuramında akıl, sadece salt bilginin kaynağı değil hem genel bilginin hem de ahlakî bilginin kaynağıdır. Pezdevî, aklı bir nur olarak kabul ederek eşyayı ve nesneleri tanımak için bir vasıta olarak anlamlandırmaktadır.[406] Pezdevî'nin bu düşüncelerinden -Mâtürîdî gelenekte olduğu gibi- akla ne kadar önem verdiği görülmektedir. O'nun eşya ve nesnelerin sırrına vâkıf olmak için yani hikmete ulaşmak için aklı aracı olarak kullanması dikkate değerdir.

Ebu'l Yusr Muhammed el- Pezdevî'den sonra Ebu'l-Mûin en-Nesefî (ö.508/ 1115) *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn* eserini kaleme alarak mezhebin temel kaynağını oluşturmuştur.[407] Diğer taraftan Ebu'l-Mûin en-Nesefî'nin Necmettin Ömer en Nesefî (ö.537/1142), Alaeddin es-Semerkandî (ö.539/1144) gibi önemli şahsiyetleri yetiştirmesi

[404] Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 12.
[405] Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 166.
[406] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 297.
[407] Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhîd,* 31.

mezhebe büyük katkı sağlamıştır.[408] Mâtürîdîyye kelâm metodunda en dikkat çeken husus, itikadî problemlerin sistematik bir yöntemle çözülmeye çalışılmış olmasıdır. Böylece bu sayede zamanımızda önem kazanan "dil felsefesi çözümlemelerine" benzer bir tarz ortaya konulmuştur.[409] Birçok manaya gelebilen müteşabih nasların anlaşılabilmesi için, konu ile ilgili muhkem ve aklî delillere başvurulmuştur. Böylece nasların birbirleriyle ve akıl ilkeleri ile çelişmezliği ortaya konulmak istenmiştir.[410] Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre, umumi hükümlerin dışında kalan içtihadî meselelerde müctehid âlimin isabet edebileceği gibi aynı zamanda hataya düşmesi muhtemel görülmektedir. Mâtürîdîlerden bazıları ise delillere dayanması sebebiyle her müctehidin içtihadında isabet ettiğini ileri sürmüştür. Böylece çoğunluğu dünyevi konularda olmak üzere daima yeniliğe ve gelişime açık tutum sergilenmiştir.[411] Bu sayede beşer düzleminde insanın hakka ve hakikate ulaşmasının bir çabası hikmet, içtihatla fonksiyonel hale gelmektedir. Her dönemde vukû bulan problemlere yeni bakış açısıyla güncel çözümler üretme becerisi olan hikmet ile içtihat arasındaki ilişki burada apaçık görülmektedir. İşte Mâtürîdîler'in içtihada önem göstermesi hikmete önem verdiklerinin bir tezahürüdür.

Mâtürîdî kelâmında naslar, akılcılık ya da "hikmet felsefesi" yönteminin ışığında yorumlanmıştır. Bu yorumlama aklı önceleyen, nakli ihmal eden bir hengame olmamış aksine her ikisine hakkını veren bir yöntem olmuştur. Böylece iki vasıta birbiriyle çeliştirilmeden hedefe ulaştırılmıştır. Yani hikmet üzere her bir vesail olması gerektiği yerde kullanılmıştır. Mâtürîdî kelâmında bilgi salt bilgi oluşu yönüyle önemsenmiş bilginin kuramsal yönü tespit edilmeye çalışılmıştır. Entelektüel bilgi birikiminin mahsulü olan Mâtürîdî kelam yönteminde Kur'an ve sünnetin hakikî ve mecazî anlamlarından hareketle Resulullah'ın ve ashabının akaid anlayışları benimsenmekle birlikte aklî istidlallerde kullanılmıştır.[412] Mâtürîdîyye'nin bilgi kaynakları arasında duyular, doğru haber yanında akıl, özel bir konuma sahiptir. Aklın eksik bıraktığı noktalar

[408] Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Muîn en Nesefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/569.
[409] M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur ve Ebü'l-Muîn Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1988), 281-298; Kutlu Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 162).
[410] Nesefi, *Tabsıratü'l-edille,* 1/182.
[411] Hayâlî, *Şerhu'l Kasîdeti'n Nuniyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279), 88.
[412] Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel ilkeler", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2012), 137.

diğer bilgi kaynakları ile giderilmeye çalışılmıştır.[413]Böylece bütüncül bir yaklaşım tarzına ulaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdîlikte oluşan düşünce sisteminde üç temel gâye vardır: Birincisi: İnanç esaslarının doğruluğu tespit ederek ulûhiyeti temellendirmek, ikincisi: İslâm dışı din ve felsefe taraftarlarına karşı İslâm inancını müdafaa etmek, üçüncüsü ise dinin akıl ve sağduyuya uygun olduğunu ispat ederek aklı işlevsel hale getirmektir. Akıl süzgecini vasıta olarak kullanan Mâtürîdî kelâmının bir diğer yöntemi ve ilim dünyasına katkılarından bir diğeri ise hiç şüphesiz ıstılahlara anlam kazandırılmasıdır. İşte Mâtürîdî düşünce dünyasında anlam kazanan ıstılahlardan biri de hiç şüphesiz konumuz olan "hikmet" kavramıdır.[414] Mâtürîdî'nin yöntem olarak Eş'ari ve Mu'tezilî kelâm metodu arasında mu'tedil bir yol izlediği görülmektedir. Böylece diyalektik düşünce yapısı, fikir yoğunluğu, analiz ve sentezlerin örüntüsü Mâtürîdî kelam yönteminde karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan bu kelam yöntemindeki birtakım aklî yönelişler Mu'tezîli yöntemin benimsendiği anlamını taşımamaktadır. Mâtürîdî kelâm yönteminin Eş'ari kelâm yönteminden farklı çizgide ilerleyerek kendine has bir denge unsuru oluşturduğu kanaatindeyiz. Mâtürîdî'nin bu yöntemi ifrat ve tefrit arasında dengeli bir bakış açısı olan hikmetin yansımasıdır.

Mu'tezile itikâdi konularda aklı naklin önüne geçirmiştir. Selef ve Ehl-i Hadis ise nassa sımsıkı sarılıp kitap ve sünnette olmayan hiçbir yolu tercih etmemiş ve akla mesafeli durmuştur. Mâtürîdî kelâm yönteminde ise hem Mu'tezile'den hem de Seleften farklı bir metotla akıl ve naklin arasının bulunduğu ve bu iki kaynağı uzlaştırma çabasına girildiği görülmüştür. Mâtürîdî, semantik yöntemi kelâm sisteminde başarıyla uygulamıştır.[415] Semantik yöntem denildiğinde kelimelerin anlamını art zamanlı ve eş zamanlı inceleyen bir disiplin akla gelmektedir. Böylece kelimenin tarihsel süreçte maruz kaldığı anlam değişimleri ile kelimelerin belli bir eserdeki anlamı ve eserdeki diğer kelimelerle olan anlamsal ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.[416] Mâtürîdî'nin kullandığı semantik yöntem ile kelâmi problemleri anlama ve yorumlama konusunda önemli çalışmalar yapılmış daha sonraki gelenekte bu yöntemin izleri devam ettirilmiştir.

---

413 Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel ilkeler", 143.
414 Öğük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri Mâtürîdî Örneği,* 30.
415 Serdar- Işık, *Kelâm Tarihi*, 223.
416 Mustafa Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Art Zamanlı ve Eş Zamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/2 (2017), 313-363.

Mâtürîdî'nin kelam ilmine getirmiş olduğu diğer bir yenilik de "bilgi kuramı"dır. Mâtürîdî, kelâm ilmindeki önemine binaen bilgi kuramına müstakil bir konu olarak yer ayırmıştır. O, akıl, duyular ve peygamber haberlerini de doğru haber kaynakları şeklinde değerlendirerek bilgi kuramını oluşturmuştur.[417]

Mâtürîdî'nin anlayışında aklın hem duyulur âlemde hem de duyular ötesinde algılama gücü olduğu kabul edilmiştir. Bu sayede gayba dair şeyler insanın aslî tabiatına mâlum olduğundan insanın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri aynı anda değerlendirme imkânı doğmuştur. Böylece hem somut şeylerin ve olayların aracısı olan söz ve ifadelerin güzelliğini ve çirkinliğini belirlemede temel görevi üstlenen akıl olmuştur. Mâtürîdî bu örnekte olduğu gibi görüşlerini savunurken veya karşı tarafın fikirlerini eleştirirken sık sık istidlâl yöntemini kullanmıştır.[418] İstidlâl yöntemi beşerî düzlemde kişinin aklî bir çabasıdır. İnsanın hakikate ulaşmak için akıl yürüterek tefekkürde bulunması ve delil getirmesi hikmetle istidlâl arasındaki ilişkiyi mükemmel bir şekilde ortaya koymuştur. İşte Mâtürîdî bu yöntemi hikmete ulaşmakta vasıta olarak kullanmıştır.

Kelâm ilmini sistematize eden Mâtürîdî'nin İslam düşünce dünyasına kazandırmış olduğu yeni bir yöntem ise "teolojik akılcılık"tır.[419] Mâtürîdî kelâmındaki eserlerde hem Eş'ari hem de Mu'tezile kelâmından farklı ıstılahî kavramlar kullanılmıştır. Mâtürîdî, bu iki geleneğin kavramlarını kullanmamaktadır. Onun bazı felsefi yeni terimler kullanması ve kelâmî tabirleri terimleştirmesi, çağdaşı olan Eş'ari'ye göre daha teknik olduğunun en bariz göstergesidir. Mu'tezile ile Eş'ari gibi ortak bir geçmişi olmayan Mâtürîdî, bu sayede yeni ıstılah ve kavramlara imza atmayı başarmıştır. Bu ıstılahlardan birisi de konumuz olan hikmet kavramıdır.[420] Mâtürîdî'nin aklî istidlâlle yeni ıstılahlar üretmesi onun hikmet bakış açısına sahip olduğunun bir göstergesidir. Çünkü bir amaç uğruna akıl yürütmek hikmetin tâ kendisidir.

Mâtürîdî yaratılanlarda hikmet arayan, hükümlerin dayandığı gâyeleri önemseyen bir kişilik olmayı başarmıştır. Bu kişiliğin yansıması hükümlerin mesnetsiz ve hikmetsiz olmayacağı yönünde şekillenmiştir. O'nun dünyasında hükümler, fiiller ve hikmetler her daim merkezde vurgulanmıştır. Sadece görünen zâhir ile yetinmemiştir. O, hükümlerin

[417] Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003) , 6.
[418] Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları", *Kader* 16/2 (2018), 247.
[419] Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 23.
[420] Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 353.

ve ilahi fiillerin ruhunun derinliklerine sızarak hikmetleri keşfetmeyi amaçlamıştır. Mâtürîdî, Kur'an'ın maksatlarıyla hayatın gerçekleri arasında hikmet felsefesine ulaşmak isterken itidalli korumasıyla ön plana çıkmıştır. Madde ve mâna, zihinle ruh, akıl ile nakil onda dengelenmiş ve adeta hikmet pınarları fışkırmıştır. Böylece o, bütüncül, dengeli, uzlaştırmacı, pragmatik metoduyla Kur'an'ın gâyesini hikmetle gerçekleştirmek istemiştir. Nassın özünden kopmayarak hüküm ve ilahi fiillerin gâyelerini akılla maksatları hikmet ile ilintilendirerek meselelere yaklaşmıştır. Din ile insan arasında aklı ve tefekkürü inşa ederek hikmet anlayışını anlamlı zemine taşımıştır. Onun düşünce dünyasında İlâhi ve insâni unsur dinin gâye ve maksatları ile orijinal hikmet yorumlarıyla canlandırılmak istenmiştir. Kur'an'ın nesnelliği ile insanın öznelliği hikmet düşüncesiyle anlamlandırılmış tabiri caizse meczedilmiştir. Özne ve nesne hikmet yükleminde mânâ bulmuştur.

Geleneğin önemli temsilcilerinden olan Nesefî Mâtürîdî'nin kullandığı gibi felsefî terimlere ve bu tarz tabirlere yer vermemiştir.[421] Ancak Mâtürîdî'nin sıkça kullandığı semantik metot ve problemlere dilin inceliklerini dahil etmek ve o konuyla ilgili kavramları vererek çeşitli tanımlar üzerinde anlam analizlerine ulaşmak ve dil mantığı Nesefi'nin kullandığı kelâmî bir yöntem olmuştur.[422] Nesefi'nin kullandığı bu yöntemi iman meselesini ele alırken daha somut şekilde görmekteyiz. Şöyle ki o, iman kelimesinin tasdik sözcüğü ile eş anlama geldiğine hükmederek "iman tasdikten ibarettir" hükmüne varmıştır. İmanın terim manası ise Hz Muhammed'in Allah'tan getirdiği hükümleri tasdik etmektir. Tasdikin zıttı yalan olup kendisinde tereddüt olmaz. Buradan anlaşılan Nesefi iman ve tasdiki eşleştirerek kendisinde tasdik olan kimsenin imanı olduğuna hükmetmektedir. Tasdikin mahiyeti önem taşısa da nasıl meydana geldiği ve ne şartlarda oluştuğunun önemi olmayıp delile dayanmadan tasdik eden kişi mü'min sayılmıştır. İman kelimesinin kök ve etimolojik yapısından ziyade tasdik kelimesinin delaletinden yola çıkılarak mukallidin imanı meselesi böylece çözümlenmiştir.[423] Görüldüğü üzere Mâtürîdîler'in kelâm yönteminde problemlerin izahında bir sistem ve düzen hakimdir. Öyle ki problem ortaya konulup sonra muhaliflerin çeşitli naklî, aklî ve bilime dayalı delilleri ele alınmaktadır. Daha sonra bağlı oldukları mezhebin görüşleri de aynı şekilde

[421] Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur ve Ebü'l-Muîn Nesefî", 185.
[422] Mustafa Yüce, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010), 111.
[423] Nesefi, *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 17-18.

nakle akla ve bilime dayalı bir şekilde ortaya konulmaktadır.[424] Mâtürîdîler'in kelâm yönteminde problemlerin çözümünde sisitemli bir düzen oluşturmaları, nakli, aklı ve bilime dayalı delilleri göz önünde bulundurmaları dengeli, bilimsel, akli bir güç olan hikmete işaretin yansımasıdır..

Çelebi'ye göre, Mâtürîdîler'in eşyanın hakikatini kabul eden varlık anlayışları, bilgi teorisinde zemin bulmuştur. Onların kelâm yöntemi, bilgi ve varlık üzerindeki araştırmalara dayanmaktadır. Onlar, tekçi ve indirgemeci bilgi teorisinden ziyade "terkip metodunu" benimsemiştir. Bu metodla bilgi akıl, duyu ve haberlerle elde edilmektedir. Bilginin mahiyetine göre, bilgi vasıtalarından biri ön plana geçmektedir. Senkronize olmanın gereği bir dayatma söz konusu olmamaktadır. Aksine uzlaşma ve ikna yöntemi hakimdir. Doğru haber, nesnel veri üzerine inşa edilen bilgi hurafe, taklit ve kehanet gibi din ve bilimin kapsamı dışında kalan gizilci, okültist yaklaşımlardan uzaktır.[425]

Mâtürîdîler'in sisteminde akıl, bilgiyi oluşturan ve üreten güç merkezi olmuştur. Hiçbir zaman ilâhî kaynaktan koparılmayan, maddedende soyutlanmayan bu güç, birçok pozisyonları belirlemede aktif konumda yer almıştır. Örneğin akıl bu işlevler arasında kalp ve beyin arasındaki koordinatörlükte, idrak ve temyizde güçlü bir denge unsuru olmuştur. Bunun yanı sıra ahlâkî manada önemi haiz bir konumda değerlendirilmiştir. Onlara göre, bilgi ve akıl arasında tesis edilen akıl yürütme, sahih şartları taşıması halinde doğru bilgiye ulaşılmaktadır. Ulaşılan bu doğru bilginin ilâhi âdete bağlı olduğunun vurgusu Mâtürîdîyi ve takipçilerini diğerlerinden ayırmaktadır. Çünkü bilgi ve akıl arasındaki ilişki ne mantıkî bir zorunluluk olarak telakki edilmiş ne de doğal bir üretim (tevlîd) olarak değerlendirilmiştir.[426] Mâtürîdîler'in kelâm yönteminde aklı işlevsel kullanmaları hikmet bakış açısına sahip olmalarının göstergesidir. Akla temyiz gücü verilmesi, ahlâkî anlamda akla rol biçilmesi ilmin amele, bilginin pratiğe dökülmesi olan hikmetin apaçık yansımasıdır.

Mâtürîdî ile temelleri atılan akıl ve vahiy dengesi üzerine kurulan hikmet metodu Mâtürîdîlerin kelam yöntemini oluşturmuştur. Mâtürîdî'nin kurduğu bilgi kuramı, istilahi kavramlar, teolojik akılcılık, kelâm ilmine kazandırmış olduğu bilim hüviyeti, İslâm

[424] H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 74-75.
[425] İlyas Çelebi, "İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık", *Marmara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayınları* (2018) ,44.
[426] Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife Dergisi 3* (2005), 245.

düşünce dünyasına özel bir mirastır. Böylece bu geleneğin temsilcilerine hikmetle bezenmiş güzîde bir yöntem bırakılmıştır. Mâtürîdîlerin kelam yöntemlerinin temelinde hikmet hep var olmuştur. Çünkü varlığın var olması nedenleri, varlıkta var olanları keşfetme ilmi hikmetin en bariz tezahürü olmuştur. Yani varlık ve bilgi hikmetle can bulmuştur.

2.4.1. Mâtürîdî'nin Mu'tezîli Hikmeti Eleştirisi

Her şeyi yerli yerine koyma, eşyayı kusursuz bir şekilde yaratma[427] anlamına gelen hikmetin Mâtürîdî düşünce sisteminde, özel bir yeri vardır. Ona göre, Allah'ın meşiyet ve irade sıfatlarının yanı sıra hikmet sıfatıda mevcuttur. Hikmet sıfatı, bu gelenekte irade sıfatından ayrı yani müstakil değerlendirilen aynı zamanda irade sıfatını tamamlayan ve onu ahenkli bir şekilde sınırlandıran bir sıfat kategorisinde özgün bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Böylece irade ve hikmet sıfatları arasında zıtlık ve uyumsuzluk olabileceği anlayışı bertaraf edilmektedir. Aksine yekdiğerine şümülünü tahdit etmeleri sebebiyle ilahi fiillerdeki tenasüp ve nizâmın hâsıl olması mümkün olmaktadır. Bunun adı zaten hikmettir.[428]

Mâtürîdî Mu'tezile gibi Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu kabul eden mezhepler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla her ikisini bu açıdan ortak paydada değerlendirmemiz mümkündür. İlahi fiillerde, yaratmada, emirlerde, hikmetin varlığını kabul edenler tabiatta ve dinde mecâzi ve âdi manada değil gerçek anlamda bir takım illetler, sebepler ve maksatlar olduğu görüşündedir.[429] Bunun tersi bir durum yani ilahi fiillerde ve emirlerde hikmetin bulunmaması abes olup bir diğer yönüyle tesadüfilik manasına geleceğinden Hakîm-i Müteal olan Allah için hikmetsizlik olacağından düşünülemez. Çünkü rastgelelik veya gâyesizlik kusur mahiyetindedir. Aksine sebep ve hikmeti kabul etmek tevhide, tenzihe ve takdise aykırı bir durum değildir. İllet ile malul, eser ile müessir arasında muazzam bir münasebet vardır. Bu münasebet, abesliği ortadan kaldırmakta tertip ve nizamda aynı zamanda gâyeliliği doğurmaktadır. Dini emirler ve yasaklar hem akla hem tabiata mutabık olmanın yanında içinde birtakım maslahatlar,

[427] Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 176.
[428] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32
[429] Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 151.

menfaatler, maksatlar barındırmaktadır. Bu maslahat ve menfaatler, insanlara râci olup Allah'a ait değildir.[430]

Mâtürîdî'ye göre, tevhîd ehli Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ve O'nun fiillerinin hikmet dairesinde bulunduğunu savunmaktadır. Çünkü dünyada insanı, hikmet dairesinden cehalet, acizlik ve ihtiyaç gibi özellikler çıkarmaktadır. Allah ise âlimdir çünkü O, câhil değildir. Güçlüdür çünkü vadettiğini yapmaktan acizliğe düşmez, zengindir çünkü muhtaç değildir. Hikmet çizgisinin dışına çıkmanın vâki olduğu sebepler Allah açısından mevcut değildir. Dolayısıyla O'nun fiillerinde hikmet bulunmaktadır.[431]

Mâtürîdî, Mu'tezîli hikmet eleştirisini ortaya koyarken ilk olarak konuya Seneviyye'den ve Dehrîler'den örnekler vererek Mu'tezile'nin bunlardan etkilendiğini ve aynı hataya düştüklerini iddia ederek başlamıştır. Ona göre, Dehrîler dünyada zâhiren abes değerlendirdikleri birtakım şeyleri inkâr etmişlerdir. Bu durum onları öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmeye hatta eşyanın bir yaratıcısının olduğunu bile inkâra kadar sevketmiştir. Oysa hikmet fiili abes olarak tahakkuk etmez. Hikmeti akıllarıyla idrakten aciz kalan ve aklederek de bulamayan Dehrîler, Allah'ın fiillerinde hikmeti inkâr yoluna gitmişlerdir. Çünkü dünyada zâhiren abes şeklinde algıladıkları bir takım tasavvurlara dayanarak o fiilde hikmet olmadığını düşünmüşler ve nihayetinde ise hata etmişlerdir. Örneğin Dehrîler ölümden sonra dirilmeyi bir bina yapıp onu tekrar yıkıp ve önceki haline uygun, tekrar yeniden yapan kimsenin haline benzeterek bu kimsenin hikmet sahibi olamayacağından hareketle dirilmenin abes olduğunu sonucuna ulaşmışlardır. Dehrilerin birtakım hususlarda akıllarıyla hikmete ulaşamamaları onların inkâra kadar sürüklemesine neden olmuştur. Böylece Mâtürîdî, ilk önce Dehrîleri eleştirmiştir. Daha sonra Mâtürîdî, Seneviyye'nin iki ilah fikrini benimsemesini ve sebeplerini abes düşüncelere bağlamalarını eleştirmiştir. Aynı zamanda Mâtürîdî, Seneviyye'nin bir fiilin failine faydalı olmadıkça hikmetli olmayacağı görüşünü şiddetle eleştirmektedir. Halbuki Seneviyye, ışık karanlığa karıştığında karışma fiilini hikmet (ışık) cevheriyle ispatlamaktadır. Böylece sefeh cevherinden kurtulmasını ve fiilinin şahit ölçü alınarak hikmet olmasını gâye edinmektedir.[432] Diğer taraftan Dehrîler, hayır ve şer, salah ve fesat, karanlık ve ışık cevherinin aynı olmasının mümkün olmayacağı inancı üzerinden fikir yürütmüşlerdir. Onlar, hikmet sahibinin fiilinin birbirlerinden farklı ve çelişik eylemlerde

[430] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 34.
[431] Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 486.
[432] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 236.

olamayacağı çıkarımı üzerinden akli bir önerme oluşturmuşlardır. Böylece netice olarak kötülüğün ve hayrın yaratıcısı farklı olmalıdır sonucuna ulaşmışlardır.[433]

Mâtürîdî'nin Mu'tezile hikmet eleştirisini Dehrîler'den ve Seneviyye'den başlatmasının sebebi Mu'tezile mezhebinde kabul edilen ve hikmet konusu ile yakından ilişkisi olan "kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılması inancının inkâr edilmesi"[434]fikrinden dolayıdır. Çünkü fiil bazen hayır bazen şer olduğu gibi bazen hikmetli bazen ise bilinmeyen hikmetleri barındırabilmektedir. Şer kapsamında değerlendirilen, kul için uygun olmayan veya görünürde faydasına olmayan hususlar görmezden gelinerek (tıpkı Dehrîlerin dünyada zâhiren abes değerlendirdikleri hikmetine vâkıf olamadıkları birtakım şeyleri inkâr etmeleri gibi) şerri Allah'ın yaratmayacağı düşüncesine ulaşmak için kul fiilinin yaratıcısıdır argümanına sığınmalarının yanlışlığına değinilmiş ve eleştirilmiştir. Mâtürîdî açısından herhangi bir şeyde altında yatan hikmetlere akılla ulaşamamak bazı şeylerin inkârına sebep olmamalıdır. Mu'tezile'nin şer olarak değerlendirdiği ve içinden çıkamadığı hususları doğrudan kul fiilinin yaratıcısıdır şeklinde formülize etmesi maalesef bazı hikmetleri de gözden kaçırmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü hikmet konusu çerçevesinde omurga görevi üstlenen çeşitli konular aynen bu bakış açısı etrafında şekillenmiştir. Aynı bu bakış açısı zamanla şer probleminin varlığına da neden olmuştur. İnsanı haddinden fazla yükün altında ezen yaklaşımla birlikte diğer taraftan da yaratıcıyı tenzih etmekten ziyade indirgemeci pozisyona iten bir anlayış hakim olmuştur. Haddizatında bu yaklaşım beraberinde farklı sorunları sürüklemiştir. Oysa Mâtürîdî kelâmında her şeyin hayrında, şerrinde yaratıcısı Allah'tır. Bu konuda Mâtürîdî, "Allah herşeyin yaratıcısıdır"[435] ayetini delil getirmektedir. Çünkü Allah insanı ve insanın yaptıklarını yaratandır.[436] Mu'tezile ise bu ayeti te'vile tabi tutmuş ve insan fiillerini Allah'ın yaratmadığını iddia eden tefvizci yaklaşımın savunucusu olmuştur. Böylece şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti mecaz iledir yorumuna ulaşmıştır. Dolayısıyla onlara göre hakiki manada Allah'a şer isnad edilmemektedir. Hayrı Allah'a şerri insana hasr etmektedirler. Buradaki gayeleri, kula sorumlulukta yol açma çabasıdır.[437]

---

[433] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 16/264.
[434] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68.
[435] el-En'âm 6/102.
[436] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 422.
[437] Hayyat, *Kitabu'l-İntisâr*, 86; Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Cambridge University Press, 1932), 57-58; Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 34.

Çelebi'ye göre, Mutezilî düşünce sistemi, Dehrîler'den ve Seneviyye gibi düşünce yapılarından etkilenerek ve sadece aklı kılavuz yaparak âlemde her şeyin yerli yerinde olduğu ve hikmete dayandığı argümanı üzerinden Allah'tan kaynaklanan bir kötülüğün olmadığı sonucuna ulaşmıştır.[438]

Mu'tezile, kötülüğü yaratmanın Allah'a nispetinin caiz olmadığı ve dolayısıyla uygun olmayan kötü, şer, hikmetten yoksun fiilleri yaratmanın Allah'a nisbet edilmesinin caiz olmadığı çıkarımına ulaşmıştır. Mu'tezile bu çıkış noktasından hareketle Allah'ın şerri emretmeyeceği, irade etmeyeceği argümanını temellendirmek üzere ilahi fiillerin hikmete binaen zorunlu olması prensibini geliştirmiştir. Böylece ilahi fiillerde hikmetin varlığı konusunda ve Eş'arileri tenkitte Mâtürîdî ve Mu'tezile ortak paydada yer alsalar da hikmet sıfatına bakış perspektifleri oldukça farklıdır. Bu bakış açısının farklılığı doğal olarak da tenkidi beraberinde getirmiştir. Mâtürîdî anlayışta Allah'a hiçbir şekilde vucubiyet yüklenmediği gibi ilahi fiillerde hikmet lüzum yoluyla olup caizdir. Diğer bir anlatımla ilahi fiillerde hikmet Allah'ın bir lütfu, ihsanı ve rahmetinin tecellisidir. Mu'tezilî anlayışta ilahi fiillerde hikmet vaciptir, zorunludur.

Mu'tezîli geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Kadı Abdülcebbâr, hikmet kavramını açıklarken konuyu adâlet, salah ve aslah, hüsün ve kubuh kavramlarıyla ilişkilendirmektedir.[439] Kadı Abdülcebbâr hikmet görüşünü adâlet vasfına sahip olan yaratıcının tüm işlerinin yerli yerinde ve güzel olması, fiillerinin çirkin olmaması argümanına dayandırmaktadır. Bu çıkarım kötülük problemi gibi bir sorunu karşımıza çıkardığı gibi bu konunun izahında bazı çıkmazların yaşanmasına da sebep olmuştur. Zâhiren insana güzel gelen bir şey veya bir durum hikmet bakış açısıyla kötü olabildiği gibi tam tersi de olabilmektedir. Kadı Abdülcebbâr'ın âdil Allah anlayışında, O'nun tüm fiillerinin güzel olduğu çirkin bir şey yaratmayacağı ve üzerine gerekeni zorunlu yapması paradigması üzerine bina edilmiştir. Eğer kullarına ilimlerinin ve güçlerinin dışında bir yük yükleyip onlara ceza vermişse bu kulun menfaatine olan bir durumdur.[440] Çünkü Allah kulunun iyiliğini en iyi bilendir.[441] Hikmet sıfatına âdalet, menfaat, husun ve kubuh, vücub alellah penceresinden bakan Mu'tezilî anlayışın karşısında bu sıfata lütuf gözüyle bakan Mâtürîdî anlayış hâkimdir.

[438] Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", 6.
[439] Kadi Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/132.
[440] Matûrîdî Sonrası Geleneğin Mu'tezîli Hikmet Eleştirisi Bölümüne bkz.
[441] Kadi Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,* 2/133.

Mâtürîdî, O'ndan gelen her şeyin bilgisi ve hikmetinin insan aklı ve bilgisi tarafından kavranamayacağını belirtmektedir. İnsan kapasitesini aştığı bu durumlarda işi Allah'a havale etmeyi uygun görmüştür. Mâtürîdî, insanın hikmetine vâkıf olamayacağı bir konuda şu örneği vermektedir: O, Allah'ın nesnelere hayat verdiği suyun özelliğini kulların akılları ve düşünceleri ile kavramak isteseler dahi başaramayacağını iddia etmiştir. Fakat ona göre, bir şeyin özelliğinin bilinememesi ve hikmetine ulaşılamaması onun inkârını gerektirmemektedir.[442] Yani şerlerdeki hikmeti bilememek veya anlayamamak Allah şerri yaratmaz sonucuna ulaştırmamalıdır. Mâtürîdî, bu konuda Eş'ari gelenekte fazlasıyla üzerinde durulan ilâhi irade ve Mu'tezilî gelenekte ise kilit noktada olan ilâhi adâlet konusunda orta yol tutmayı kendine düstur edinmiştir.

Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde aklî yöntemlerin en önemli savunucusu olan Mu'tezile, akıl ve nakil çatışması söz konusu olduğunda nakli değil aklı tercih eden, aklın kaideleri ile tenakuz halinde olduğunu düşündükleri nasları ayet ve hadisleri tevil ederek farklı manalara yorumlayan bir anlayışa sahiptir.[443] Mu'tezile'nin hikmeti ve en uygun olanı Allah'a yaratmasının vacip tutulması iddiası Mâtürîdî, tarafından "*Dileseydik onu kuru bir çöpe çevirdik"*[444] *ve "Dileseydik onu tuzlu yapardık.*"[445] ayetleri delil getirilerek eleştirilmektedir. Bu durumda Allah'ın bahsettiği işi yapmaması yahut kullar için en uygun olanı yapmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü dileseydi onu şöyle yapardı buyuruyor, fakat öyle yapmamaktadır. Bu durumda da Allah uygun olanı yapmadı anlamı çıkmaktadır. "Diğer bir durumda suyun böyle yaratılması kullar için en uygunu ve en iyisidir. Bu anlamda Allah dileseydi hak ve âdil olanı zulme çevirirdi. Cenab-ı Allah zulmetmeyi dileseydi mutlaka zulmederdi demek ise asla caiz değildir." Bu ayet hangi manaya yorumlanırsa yorumlansın Mu'tezile'nin iddiasını çürütmektedir.[446]

Mâtürîdî'ye göre, Allah ilmiyle ne yapacağını ve yerinin neresi olacağını bilendir. Yaptığı işlerde hikmetli olan şanı yüce Allah, bu âlemi kendi ihtiyacı veya şahsi menfaatleri için değil, insanların kendi menfaatleri ve ihtiyaçlarına binaen yaratmıştır.[447] Çünkü kendisi için bir nesneyi yaratan, onu yararlanılamaz şekilde acı ve tuzlu olarak

[442] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 16/264.
[443] Topaloğlu, *"Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri";* Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 22-23.
[444] el-Vâkıa 56/65.
[445] el-Vâkıa 56/70.
[446] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an,* 14/341.
[447] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an,* 13/403.

yaratmaz, bilakis lezzetli tatlı ve en faydalı şekilde yaratandır. Allah nesneleri kendi ihtiyacı için değil bir sebepten dolayı ve insanların anlamaları için yaratıp hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığını haber vermek amacıyla yaratmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu iddialarla Mu'tezile'nin iddiaları çürütülmektedir. Çünkü Mu'tezîliler: "Allah faydasız hiçbir şey yaratmamıştır. Allah'ın insanlar için yaptığı hiçbir şey yoktur ki o şey dinde onlar için en uygun olmasın" görüşü üzerine bina edilmektedir. Allah'ın kendisinden istifade edilemeyen acı ve tuzlu suyu yaratması insanlar için ibret alınması açısındandır.[448] Buraya kadar gelinen noktada Mâtürîdî Mu'tezile'nin Allah faydasız hiçbir şey yaratmamış, her şey iyidir, faydalıdır, hikmetlidir, anlayışını aklî istidlâller ve Kur'an'dan getirilen delillerle eleştirmektedir. Çelebi'ye göre de Mâtürîdî hikmet teorisini özellikle aslah ve teklîf-i mâ lâ yutak nazariyelerine karşı geliştirmiştir. O, gücü dışında bir şeyi insandan istemeyi Allah'ın adalet ve rahmetine aykırı bulduğu gibi, aslah görüşünü de O'nun için uygun görmemektedir. O'na göre ilahi hikmet en iyi (aslah) olan işleri değil, her şeyi kendi değeri çerçevesinde yerli yerine koymayı ifade etmektedir. Dolayısıyla kul için geçerli ve iyi olanı Allah'a teşmil etmek uygun değildir.[449] Mâtürîdî ve Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde hikmet sahibi olduğu paydasında birleşmiş olsalar dahi Mâtürîdî'nin eleştirdiği hususlara dayanarak bakış açılarının farklı olduğu bariz şekilde görülmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre ilahi fiiller failine veya başkasına fayda sağlamak, ondan bir zararı defetmek veya bir aslahı yapma şeklinde gerçekleşmemektedir. Aynı zamanda ona göre, Allah'ın fiillerini başkalarının fiileri ile mukayese etmek ve değerlendirmeler yapmak yanlış bir tutumdur.[450]

Mutezilî düşünce sisteminde kötülüğün Allah'a nispetinin caiz olmadığı kendisinde hikmet ve uygunluk olmayan fiilin Allah'a nisbet edilmesinin caiz olmadığı çıkarımı şer problemine sebep olmuş ve bu bakış açısıda Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. "*Kesinlikle ben cehennemi, sen ve bütün sana uyanlarla dolduracağım"*[451] ayetini delil getiren Mâtürîdî bu yönüyle Mu'tezile'nin Allah şerri murad etmez iddiasını çürütmektedir.

[448] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 12/33.
[449] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 425-426; Hülya Alper (ed.), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Çelebi, "İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık", 41.
[450] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 343.
[451] es-Sâd 38/85.

Şöyle ki: "Allah vaadini yerine getirmeyi ve olacağını haber verdiği şeyin doğru çıkmasını murad etmiş midir, yoksa vaadini yerine getirmeyi ve verdiği haberin doğru çıkmasını murad etmemiş midir? Eğer murad etmemiş derlerse çok büyük laf etmiş olurlar; Çünkü onlar Cenabı Hakk'ın vaadinden döndüğünü ve verdiği haberde yalan söylediğini iddia etmiş olurlar ki bu büyük vebâldir. Çünkü Rablerini beyinsizlikle itham etmektedirler. Bunu ileri süren birinin aklından zoru var demektir. Onlar şayet, Allah vaadini yerine getirmeyi ve verdiği haberin doğru olmasını murad etmiştir derlerse kendilerine şöyle denilir: Allah insanların iblise tabi olmalarını mı istemiş, yoksa kendisine iman edip ona uymalarını mı istemiştir? Eğer kendisine iman edip iblise uymamalarını murad etmiştir derlerse kendilerine şöyle denir: O zaman sizin iddianıza göre Allah haksızlık yapmış olur ve zulmetmiş olur. Çünkü hak etmedikleri halde onları cehenneme doldurmayı kastetmiştir."[452]

Bu açıklamalarla Mâtürîdî, Mu'tezile'yi şer konusunda ve bir diğer yönüyle hikmete bakış açısından dolayı eleştirmiştir. Çünkü Mâtürîdî insan fiillerinin, hayrın, şerrin, fiillerde hikmetin, güzel ve çirkin de dahil her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla insana irade ve tercih hakkı veren Allah, şer ve hikmet yolu derecelerini de tabii olarak farklılaştırmıştır. Bu farklılaşma kulluk adımında bir göstergeye işaret etmektedir. Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi sadece tek yönlü olarak iyiliği, faydayı ve güzeli yaratmamıştır. Hayrı ve şerri, faydalı ve zararlıyı yaratan Allah iki durumu da hikmetlerle donatmış, hem de kulun seçimde imtihan aracı kılmıştır. Bu sayede insan irade hürriyeti anlam kazanmıştır. Kötülüklerin ve şerrin olmadığı bir dünyada iyinin, hayrın ve hikmetin anlamsızlaşması kaçınılmaz bir sonuçtur. Zaten bu zıt kavramlar nihayetinde birçok hikmeti doğurmuştur. Mâtürîdî hikmet sıfatını kulların yararına bir lütuf ve bir ihsan kabul ederek bu sıfatı Allah için zorunlu tutmayarak O'nun fâil-i muhtâr özelliğini ve aşkın yönünü zedelememiş bilakis korumuştur. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi hikmet konusunda eleştirdiği husus, Allah'ın fiillerinde kullar için en iyi yapmasının bir zorunluluk olarak yüklenerek fail-i muhtar anlayışının bertaraf edilmesidir. İlahi fiillerde kullara ait maslahatlar ve hikmetlerin olması Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin ortak faydası olsa da İlahi fiillerin ve ahkâmın hikmet ve maslahatlarla illetlendirilmesi Allah'a Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kemâl ve olgunluk sıfatını kazandırmaz. Çünkü Allah, her şeyden müstağni olduğu gibi her türlü hikmet ve faydadan

[452] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 12/308.

müstağnidir. O, Allah ki, sadece kendisi kadim ve ilah olan, sadece kendisi daim ve rab olan, aydınlatıcı burhan ve büyük hükümran sahibi, yaratıkları kudretiyle yaratan, varlığa sebkat eden bilgisi ve iradesi üzere onları "hikmetle" çekip çeviren, yaratıkları Kendi mevhibelerinde ve ihsanında dönüp durduğu eşyayı dilediği gibi yaratandır.[453] Böylece aklen kabul edilemeyen bir şeyi Allah'ın hikmeti ile bağdaştıramayan telakkilere karşı çıkan Mâtürîdî, insan aklıyla çelişen durumların çıkacağını söylemiştir. Fakat bunların hikmet açısından kötü olduğu anlamına gelmeyeceğini iddia etmiştir.[454]

Mu'tezile'nin hikmet anlayışında her fiilde, ister fâili, ister başkası için olsun menfaat bulunmak zorundadır. Fiilin menfaatten uzak olması akılsızlık yani sefehliktir. Mâtürîdî hikmet anlayışı, fiilin övülmeye değer sonuçları barındırmasıdır. Akılsızlık ise övülmeye değer sonuçlardan uzak bulunma halidir.[455] Mâtürîdî, Mu'tezile'nin hikmet anlayışında olmazsa olmazlardan menfaat düşüncesini zorunlu tutmayarak, övülmeye değer sonuçlar şeklinde bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu farklı düşünce çizgisi ile Mu'tezile'nin menfaat argümanına tabi olmayarak farklılığını ortaya koyarak eleştirisini yapmıştır.

Mu'tezile'nin menfaat üzerine bina ettiği hikmet analayışına Mâtürîdî şu ayetle bir eleştiri getirmiştir. *"Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak istiyorduk."*[456] Mâtürîdî bu konuda şöyle delillendirme yapmaktadır: "Allah'ın kullarına din hususunda en uygun olanı yapması gerekir, böyle yapmaması halinde zâlim olur" görüşünü savunan Mu'tezile aleyhine delilleri vardır. Çünkü insanların dini ihtiyaçları konusunda en uygun olanı yapması Allah'a vacip olsaydı yeryüzünde güçsüz düşürülenlere onları önder yapmasına, yerlerinde bırakmasına, kendi yönetimlerine hâkim kılması ve mallarına varis yapmasına dair lütfunun bir anlamı kalmazdı. Onların iddialarına göre, Allah zaten yapması gerekli olanı yapmıştır. Çünkü bu, dinde onlar için daha uygundur. Kendisi için zorunlu olan fiili yapan kimse karşısındakine lütufta bulunmuş olmaz. Ayette ilahi fiilin yerine getirilmesine ilişkin bir lütuftan bahsedilmesi zorunluluğu ortadan kaldırıp bu fiilin lütufta bulunarak yapıldığına işaret edilmektedir. Allah'ın bu lütfu yapmaması da mümkündür.[457]

[453] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 500.
[454] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 312.
[455] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 164.
[456] el- Kasas 28/5.
[457] Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 11/19.

Mu’tezile, hikmet kavramı yerine gâi illet anlamında kullanılan “garaz” deyimini kullanarak Mâtürîdîlerden farklılık göstermektedir. Çünkü Mâtürîdîler, ilk müslümanlar tarafından bu anlamda kullanılmayan garaz kelimesi yerine Kur'an'da geçen “rahmet ve hikmet” kavramlarını kullanmışlardır. Ardından dîni edebe ve terbiyeye riayet ederek “Allah'ın hikmete riayet ve sebebe itibar etmesi lütfunun eseridir” iddiasında bulunmuşlardır.[458] Mu’tezile’de zorunluluk, hak, adâlet, menfaat gibi sert kavramlara yer verilirken Mâtürîdî gelenekte daha yumuşak, estetik ve naif kavram olan lütuf gibi kavramlara vurgu yapıldığı görülmektedir. Çünkü bu geleneğin mimarı olan Mâtürîdî, lütuf ve hikmet kavramları arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Şekeroğlu, Mâtürîdî’nin Allah’ın Allah ve insan ilişkilerine dair yerlerde hâkim sıfatına değil hakîm sıfatına vurgu yaptığına dikkat çekmektedir. O, Mâtürîdî’nin buradaki amacının Rab ahlakiliği, ikramı, cömertliği argümanlarını ön plana çıkarmak ve saygı duyulması gereken bir Allah tasavvuru ortaya koymak olduğunu iddia etmektedir.[459]

Mâtürîdî’ye göre, Mu’tezile’nin fayda ve aslah teorisi üzerine konumlandırdığı hikmet teorisi Mesûsîlerin hikmet anlayışı ile ortak paydada buluşmaktadır. Çünkü Mecûsîler hikmeti, sahibine Mu’tezile ise, başkasına fayda sağlayan unsur olarak tanımlamaktadırlar. Dolayısıyla hem Mesûsîlerin hem de Mu’tezile’nin ilahi fiiler için illet belirttikleri görülmektedir. Mâtürîdî ise yaratıcının fiillerinin tümünü bir illete bağlamaktan kaçınmakta ve tenkit etmektedir. Çünkü ona göre Allah, illetsiz olarak fiiler işleyebilmektedir. Daha başka ifade ile Allah hikmet sıfatı ile insan aklının sınırını kavrayamayacağı işler yapabilmektedir. Allah’ın iradesi sınırlanamaz; O’na acz nispet edilemez. Mâtürîdî âlemin kıdemine inanan ve bunu illiyet prensibi ile temellendiren anlayışlara son derece karşıdır. İlliyet prensibi evrenin yaratıcı tarafından zorunlu olarak var edildiği argümanı üzerine kurgulanmaktadır. Halbuki Allah’ın fiillerinin kendisine bağlı olarak gerçekleştiği kriter bir illet değil bilakis hikmettir. Çünkü Allah’ın fiilleri hakkında gayeliliği ve illeti zorunlu görme Mâtürîdî hikmet bakış açısına terstir.[460] Fakat Allah’tan zuhur eden her bir fiil bir nedene bağlıdır. Ama bu zorunlu bir neden değildir. O hakîmdir her yaptığı iş hikmetlidir.

[458] Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 36.
[459] Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Hikmet-Ahlak İlişkisi,* 140.
[460] Matürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 344-350.

2.4.2. Mâtürîdî Sonrası Geleneğin Mu'tezîlî Hikmeti Eleştirisi

Mâtürîdî sonrası Mâtürîdîlik içerisinde Mu'tezîli hikmete bakış açısı bölümünde konuya sınırlama getirme açısından Mâtürîdî mütekellimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Pezdevi örnekleminde bu şahısların konu ile ilgili görüşlerine yer verilerek mesele izah edilmeye çalışılacaktır.

Mâtürîdî sonrası Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin belirginleşmesinde ve Mâtürîdî düşüncenin anlaşılmasında, yayılmasında çok önemli katkısı olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Tabsıratü'l-edille'yi* kaleme alarak Mâtürîdî'nin güçlü izi olmuştur. O, Mâtürîdî geleneği takip ederek, "mahlûkatı sağlam ve iyi yapmak" anlamında fiil türünden "acı" nın "acı veren" anlamında olması gibi, hakîmi de mahlukâtı sağlam ve iyi yapan, yaratan muhkîm manasında değerlendirmektedir. Ona göre, hikmet ister ilim türünden olsun -zıttı cahilliktir- ister fiil türünden olsun - zıttı sefehtir- sonuç değişmez. Allah, ezelde hikmet sıfatına sahiptir. Nasıl ki ilim sıfatının ezelî olması gibi "tekvîn" manasındaki fiili de ezelîdir. O, ezelde âlim, kâdir, hâlik, rezzâk olduğu gibi aynı zamanda hakîmdir.[461]

Nesefî, hikmetin biri lügat manası diğeri ise kelâmcıların görüşleri olmak üzere bir takım anlamlara geldiğini ifade etmektedir:

a) O, bu konuda lügâtçıların ihtilaf içinde olduklarını belirterek İbnü'l- Arabî'nin hikmetin ilim, hakîmin ise âlim anlamına karşılık geldiğini ifade etmektedir. Hakîm, bir şeyi sağlam kılan, nefsini hevâ ve çirkin şeylerden alıkoyan, eşyanın hakikatlerini bilen ve onları yerlerine koyan anlamlarında hem ilim hem de fiili kapsamaktadır.
b) Ona göre, bu konuda kelâmcıların görüşlerinden Eş'arilere göre, fiilde hikmet, failin fiilinin kastına uygun olarak gelmesidir. Sefeh ise failin fiilinin maksadına aykırı olarak fiilin meydana gelmesidir. Mu'tezîlilere göre ise hikmet her fiilde, ister faili için ister başkası için olsun menfaatin bulunmasıdır. Sefeh ise, her fiilin, ister faili için ister başkası için olsun menfaatten uzak olmasıdır. Mâtürîdîlere göre fiilde hikmet, fiilin övülmeye değer sonuçlarının olması demektir. Sefeh ise, övülmeye değer sonuçlardan uzak olmak demektir.[462]

[461] Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* Derleyici, Ali Tarık Ziyat Yılmaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2022) 60.
[462] Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 45.

Mâtürîdî ve Mu'tezîliler arasındaki hikmette anlayış farklılığı Mâtürîdîlerin bu sıfatı Allah'ın hem zatî hem de fiili sıfatını içeren ezelî bir sıfat olarak kabul ettiği Mu'tezîliler'in ise fiillerinde hakîm olan Allah'a kullarının menfaatine uyma zorunluluğu argümanlarına dayanmaktadır. Bu genel farklılık çerçevesinden hareketle Mâtürîdî sonrası Mâtürîdîlik içerisinden Mu'tezîli hikmeti eleştiren Nesefi'nin konuya yaklaşımı önem arz etmektedir. Şöyle ki Nesefi, Mu'tezîli hikmeti eleştirirken kul için en uygun olanı yaratma (aslah) görüşünün yanlışlığı eleştirilerek Mu'tezîli hikmeti eleştirisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, kulun fiillerinin yaratıldığı, küfrün ve günahın kâfirler ve âsîler zarar görse de -Yüce Allah'ın yaratması ile meydana geldiği konusunun kesinleşmesi ile- kullar için en uygun olanı ve maslahatı yaratmanın Allah'a vacip olmadığı da böylece kesinlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Nesefî açısından Mu'tezîle'nin "kul için en uygun olanı yaratması Yüce Allah üzerine vaciptir" düşüncesinin yanlışlığı da ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü onlara göre, yaptığı takdirde kendisinin zarar görmeyeceği, kulun ise yararlanacağı; yapmadığı takdirde kendisinin fayda bulmayacağı, kulun ise zarar göreceği bir şeyi yapmasıyla, Allah cimri ve sefih olurdu.[463]

Mu'tezîle anlayışında Allah cihetinden kullar için en uygun olanın ve maslahatların yaratılmaması cimrilik olarak değerlendirilmektedir. Nesefî, kul için en uygun olanın yaratılmasını lütuf olarak değerlendirerek bir yönüyle Mu'tezîle'yi eleştirerek şu açıklamalarda bulunmaktadır: Lütuf Allah'ın kudreti dahilindedir. Eğer kâfirlere bununla muamele etseydi, onlar da imanı tercih ederlerdi. Fakat Allah, böyle yapmamaktadır. Bu şekilde yaparsa ihsânı ile fakat yapmazsa adâleti ile muamele etmiş olur. Aynı zamanda bu zulüm de değildir görüşünün savunmaktadır. Sebebine gelince Allah, bir başkasının kendisi üzerindeki bir hakkını esirgemiş değildir. Mu'tezile'ye göre ise, böyle davranmak Allah'ın kudretinin dahilinde değildir. Çünkü gücü dahilinde bulunmuş olsaydı; cimri, zâlim ve gaddar olurdu. Allah küfrün ve mâsiyetin yaratıcısı olduğuna göre -ki bu, insanlar için kötü ve hiçbir fayda içermemektedir- kul için en uygun olanın yani maslahatı yapmanın Allah üzerine vâcip olmadığının bir sübûtudur.[464] Mu'tezîli kelâm anlayışında Allah'a bazı şeyler zorunlu tutulduğu için bu anlayış geliştirilmiştir. Bu zorunluluk çerçevesinde gelişen hem aslah anlayışını hem de bununla ilişkili olan hikmet kavramının uzantısını görmekteyiz. Mu'tezîle'de Allah'a insanlar için en faydalı ve en uygun olanı yapmayı zorunlu tutan anlayışın devamında hikmette zorunlu

[463] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 123.
[464] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 124.

tutulmuştur. Meseleye adâlet, hak, hukuk ve sadece insanî boyuttan bakan Mu'tezile, bu paradigmayı geliştirmiştir.

Mâtürîdî geleneğin takipçisi olan Nesefî'ye göre, Allah, kul için en uygun olmayanı da yaratabilir. Çünkü ona göre, Mu'tezile'nin savunduğu görüş (zorunluluk) çerçevesinde Yüce Allah'ın kullarını hidayete erdirme lütfu yok sayılmaktadır. Zira yaptığını, Kendisi üzerine vâcip bir hakkı yerine getirmek için yapmıştır. Böyle kabul edilirse bu durumda ne lütuftan ne de ihsandan söz edilmektedir. Nesefî, iddiasını ayet üzerinden delil getirerek kuvvetlendirmiştir. *"Allah büyük lütuf sahibidir"*[465] ayetinde ve diğer başka ayetlerde Allah'ın kullarına olan lütfunu zikretmesi ile o halde hatalı ve yersiz övgü yapmış demektir. Çünkü kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde ne lütuftan ne de ihsandan söz edilebilir.[466] Oysa Mâtürîdîler açısından hikmet, fiilin övgüye değer sonuçlarının olması anlamında kabul edilmektedir.[467] Mu'tezîli kelâm anlayışındaki bu zorunluluklar hem lütuf, hem ihsan, hem de övgü kavramlarını boşa çıkarmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezîli hikmet, Nesefi tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır.

Nesefî, şükür kavramına yüklediği anlam içeriğinde Mu'tezîli hikmete yine şu şekilde bir eleştiri yöneltmektedir. Şöyle ki; Mu'tezile'nin iddiasına göre, Yüce Allah'ın Hz Peygamber'e (s.a) Allah'ın lanetini hak eden Ebu Cehilden daha fazla bir nimeti ve lütfu yoktur. Çünkü her birine yapabileceği en uygununu yapmıştır. Bu anlayış perspektifinden şu anlam çıkmaktadır: Sunduğu nimetlerin şükrünü talep etmekle Yüce Allah hikmetsiz davranmış bulunmaktadır. Halbuki Nesefî'ye göre şükür, bir hakkı yerine getirmekten dolayı değil ihsandan dolayı hak edilmektedir. Nesefî, bu konudaki düşünce yapısının Yüce Allah'ın kudretinin sınırlandırılması anlamında olduğuna hükmetmektedir. Sebebi, Allah'ın biri için yarattığından daha uygununu yaratmaya muktedir olmadığı anlamı çıkmaktadır. Aynı zamanda ne kudretinde ne de rahmet hazinesinde, onlara verdiğinden daha faydalı olan kalmamıştır anlayışının çıkarılmasına da sebep olmaktadır. Bu ise inkâr ve aynı zamanda dalâlettir.[468] Nesefî, Mu'tezile'yi lütuf ve şükür kavramlarına bakış açıları üzerinden onları hikmetten yoksunlukla eleştirmektedir. Hatta Nesefî'nin Mu'tezile'yi inkârcılıkla itham ettiği görülmektedir.

[465] el-Hadîd 57/29.
[466] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 124.
[467] Yüksel, *İlahi fiillerde Hikmet*, 45.
[468] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 125.

Mu’tezîli düşüncenin yanlış yöne evrildiğini akli istidlâllerle ortaya koymaya çalışan Nesefî, onların içinde bulunduğu durumu dalâlet olarak değerlendirmiştir.

Nesefî, Mu'tezile'nin “Allah’ın aslahı esirgemesinin Allah için cimrilik olarak düşünülmesi” argümanını asılsız ve mesnetsiz olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Nesefî, delillendirme yaparak Mu’tezîli hikmet anlayışına yönelik şu açıklamaları getirmektedir.“Eğer bu cimrilik olsaydı, Allah yapmazdı. Zira esirgemesi hikmet olanı esirgemek -ki o esirgeyenin hakkı olup bir başkasının O‘nun üzerine bir hakkı değildir. Bu hiçbir şekilde cimrilik olmadığı gibi tam aksine adalettir. Üstelik cömertlik hak edilmiş bir şeyi yerine getirmekle olmaz, lütufla gerçekleşir.” Mu’tezile’nin aksine Nesefî’ye göre, Allah'ın cömertliğinin kabulü vardır. Allah vererek lütfedicidir, cömerttir, muhsindir. Kendisine olan bir hakkı esirgemeyen Allah aynı zamanda da âdildir.[469]

Böylece Mu'tezile'nin yaklaşımında hiçbir lütuf söz konusu olmamakla birlikte “aslah” kula ödenmesi gereken bir hak olarak görülmekte ve Allah tarafından yerine getirilmesi gereken bir ödev anlayışının bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda Mu'tezile'ye göre cömertlik nedir ve nasıl gerçekleşecek? Görüldüğü üzere Mu’tezilede lütuf ve şükür gibi kavramların yanı sıra cömertlik kavramının da içi boşaltılmıştır.

Allah'ın esirgemesini hikmet olarak değerlendiren Nesefî, kul için en iyi olanı yaratmamayı cimrilik olan düşünen Mu’tezilî düşünceyi eleştirmektedir. Mâtürîdî anlayışın temelinde Allah yaptığı bir şeyden dolayı sorgulanamaz. Çünkü O’nun fiili sefeh olmaktan yücedir. Emir ve yasağa tâbi olmayan, başkası için var olmaktan münezzeh olan Allah yücedir ve sorgulanamaz.[470] Konuya akli yaklaşan Mu’tezile, Allah’a zorunluluk yükleyerek kendine göre bir düşünce yapısı oluşturmuştur. Bu düşünce yapısı ile ne lütfeden ne cömert olan ne esirgeyen ne de Muhsin bir Allah tasavvuru oluşmaktadır. Bu kavramların içeriğinin boşaltılması yönündeki iddialar Mu’tezîli hikmet düşüncesine eleştiri niteliğinde kabul edilmektedir. Her şeyi ödev gibi yapması zorunlu olan, yapmadığı zaman birtakım vasıflarla itham edilen, tenzîhi anlayıştan uzak düşünce yapısı karşımıza çıkmaktadır. Hak-borç ilişkisi ile sürdürülen lütuftan nasibini almayan, fayda ve menfaat temellendirmesi yapan Mutezilî hikmet

[469] Nesefî, *Kitâbü’t-temhîd li-kavâidi’t-tevhîd,* 126.
[470] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd,* 240.

yaklaşımı, Mâtürîdî sonrası Mâtürîdîlik içinden gelen Nesefî tarafından birçok yönleriyle eleştirilmiştir.

Nesefî, aslah temelinde Mu'tezîli hikmete eleştirel yaklaşımına bir soru üzerinden devam ederek: "Yüce Allah çocuklara acı çektirmiyor mu? Bu acı onlara zarar vermekte oysa böyle yapılmaması onlar için daha uygundur" demiştir. Mu'tezile, bu durumun onlar için "en uygun" olduğu cevabını vermektedir. Çünkü Mu'tezile buna karşılık Allah'ın sürekli sevap verdiği iddiasında bulunarak meseleyi bir teşbihle açıklamaktadır. Tıpkı müşfik bir babanın oğluna hacamat yaptırması gibi. Bu durumun onlar için iyilik olduğu savunulmaktadır. Bu örneğe itiraz eden Nesefî, Allah'ın önceden acı çektirmeden de âhirette onlara vereceğini vermeye kâdir olduğu ve bu şekilde vermesinin daha faydalı daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Nesefî, bu durumun farklı olduğunu çünkü babanın hacamat yaptırmadan hastalığı yok etme gücüne sahip olmadığını eğer iyileştirme gücüne sahip olsa buna rağmen hacamat ile çocuğa eziyet etse bunun maslahat olmadığını savunmaktadır. Mu'tezile cevaben, Yüce Allah'ın buna gücü yettiğini ancak ahiret nimetlerinin insanların çektiği ıstırapların karşılığı olduğunu beyan etmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre, karşılık olarak gelen şeylerde, nimeti bulandıran minnet bulunmaz. Oysa ihsan sonucu elde edilen şeylere nimeti bulandıran minnet bulaşmaktadır. Böylece bu yolla elde edilenden daha lezzetli ve hoştur. Nesefî bu iddialara itirazen: Minnet kendisi ile aynı seviyede ve derecede olan birinden geldiğinde nimetin tadı kaçmakta mihnete katlanmak ve boyun eğmek zor gelmektedir. Bilakis bu yüce Allah'tan gelen minnet ise nimetin güzelliğini artırmaktadır. Tüm bu eleştirilerin ardından Nesefî, "ne var ki bâtıl görüşlerinin kabul göreceği ümidiyle, dinden çıkma, bilinenleri yok sayma ve gerçekleri reddetmenin Mu'tezile'nin âdeti olduğu söylemleri üzerinden eleştirisinin boyutunu bu iddiaları üzerinden bir kat daha yükseltmiştir. [471]

Nesefî, Mu'tezile'nin maslahat iddiasını başka bir örnek üzerinden şu sözleriyle tekrar eleştirmek istemiştir. Örneğin, çocuğuna ticaret yapması maksadıyla mal verip bir yere gönderen baba, çocuğunun yol güzergâhının eşkıyalar tarafından kesileceğini veya bu malı gayri meşru fiiller için harcayacağını bilmesi halinde, sadece çocuğuna ticaret imkânı sunmak için her hâlükârda çocuğunu göndermesinin çocuk için faydalı olmadığını söylemektedir.[472] Mu'tezîle ise, Allah'ın hakîm olmasını ve manasız bir şey

[471] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 126-127.
[472] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 2/627-628.

yapmayacağını kulların menfaatine, maslahatına uygun olması gerektiği "zorunluluğu" ile ilintileyerek bir savunma getirmiştir. Diğer bir yönüyle de Mu'tezile hacamat örneğinde ezeli kudretle hâdis kudreti, sonsuz meşîyetle eksik meşîyeti kıyaslayarak Allah'ın kudretine, iradesine, ulûhiyetine, otoritesine uygun bir tasarrufta bulunmamıştır. Allah hakkında indirgemeci bir anlayış sergilenmekle beraber insan için seviyenin fevkinde bir mertebe oluşturulmuştur. Aynı zamanda Allah ve insan arasında bir kıyaslama yapılması uygun değildir. Mâtürîdî anlayışa göre Allah, ilim, kudret, yücelik hayat sıfatlarına zatı sebebiyle sahiptir. Bu sıfatların hakîm kimselerde zatî olarak bulunması mümkün olmadığından Allah'ın fiilleri şahitte bulunan hakîmlerin fiilleriyle kıyaslanarak değerlendirilemez. Çünkü şahitte her hakîm sefehe açıktır. Allah'ın fiilleri hakkında birtakım temelsiz iddialarda bulunmak yanlıştır. Zira insan, eşyanın çoğunu bilemediği gibi çoğu şeyde muhtaç ve aciz kalmaktadır. Böylece tam olarak Allah'ın ilmini, kudretini, hikmetini kavramaktan aciz olan insanın, Allah'ın fiillerinde tümel veyahut tikel olarak kıyas yapması ve sorgulama içine girmesi beyhudedir yani boş ve anlamsızdır. [473]

Mu'tezile'nin "kulların fiillerinde kötü olanlar vardır ve kötü "yaratmak" da kötüdür" iddialarına karşı Nesefî, kulların fiillerinde iyi olanlar olduğu gibi kulun yaratma kudretinin olmayıp "fiillerin yaratıcısı sadece yüce Allah'tır" şeklinde delillendirme yapmaktadır. Bunun konumuzla ilgisi Nesefî'nin bu meseleyi hikmetle ilintilendirerek bir taraftan da Mu'tezile'yi eleştirmesinden dolayıdır. Nesefî anlayışta fiillerin yaratıcısı sadece yüce Allah'tır. Allah'ın sefeh olmayıp hakîm olduğu kesin olunca, kötü yaratmanın bilakis kötü değil tam tersi bunun hikmet olduğunun kesinlik kazanmasıdır. Nesefî sözünün devamında Mu'tezile'nin ne hikmetin ne de sefehin gerçek anlamını bilmediğini hatta bu konuda Mecûsî ve Senevî dostlarından alacağını aldıklarını söyleyerek fazlasıyla yererek eleştirisini yapmaktadır. Bu eleştirisine soru yağmuru ile öyle devam etmektedir:

- Hikmet övgüye değer bir sonucu bulunan, sefeh ise övgüye değer bir sonucu bulunmayandır. Niçin küfrün yaratılmasında övgüye değer bir sonuç yoktur diyorsunuz?
- Küfrün yaratılmasının hikmetten yoksun olduğunu ne ile bildiniz?
- Yoksa siz ondaki hikmeti anlayamadığınızdan mı böyle söylüyorsunuz?
- Sizin anlayamadığınız şeylerde hikmet bulunmayacak mı?

[473] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239-240.

- Yüce Allah'ın küfür ve günahı yaratmasında zayıf akıllarınızın anlamaktan aciz kaldığı bir hususta hikmet olduğunu niçin inkâr ediyorsunuz?

Nesefî, bu sorular neticesinde Mu'tezile'nin inatçılıklarının açığa çıkmış olduğunu ve değil "rabbani hikmetler" "beşeri hikmetlerin" çoğuna bile akıllarının ermediğini iddia etmiştir. Nesefî, Yüce Allah'ın küfür ve günahları yaratmasında sayılamayacak kadar ve künhüne vâkıf olunamayacak hikmetlerin var olduğunu iddia ederek fiillerin iyisinin de kötüsünün de Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve bunların hepsinin hikmetli olduğunu savunmaktır. Sadece O, bir çeşiti yaratan mecbur statüsünde bir ilâh değil bilâkis birbirine zıt veya birbirinin alternatifi olan şeyleri yaratan ve kudretinin kemâline meşîyetinin enginliğine delalet eden ilâh'tır. Bundan dolayı cisimlerde iyi kötü, temiz ve pis, faydalı ve zararlı, elem ve haz gibi alternatiflerin olması apaçık bir hikmet ve doğru bir tasarruftur. Hayrı ve şerri iyi ve kötüyü bütün fiilleri yaratan Yüce Allah, onları ne bir ihtiyaç sebebiyle ne de bir zararı engellemek arzusu ile yapmaz ve yaratmaz. Buradan Yüce Allah'ın yaratılmışlardan müstağni, zâtıyla galip, dost ve kendisine uyanların çokluğuyla üstünlük elde etmeyen, planları sağlam hükümranlığında erişilmez olduğu anlaşılmaktadır. Nesefî, Allah'ın küfrü çirkin, bâtıl kötü ve fesat gibi sıfatlarla yaratmasının hikmet olduğunu, sefeh ise kâfirin kastettiği gibi, küfrü hikmet iyi ve doğru olan diye yapmadır anlamında değerlendirmektedir.[474] Nesefî'nin hikmet konusundan Mu'tezile'yi eleştirdiği husus, övgüye değer bir sonuç taşımamasından dolayı kötü fiillerin yaratılmasını insana yükleyip bu kötü fiilleri hikmet olarak değerlendirmemesi ve zâhirde kötü gibi telakki edilen olayların hikmete aykırı olduğu düşüncesidir. Halbuki Nesefî'ye göre zıtlıklarda, alternatiflerde pis maddelerin yaratılmasında, kötü fiillerin yaratılması hepsi Allah'ın yaratması iledir. Bunlarda bizim bilemediğimiz aklımızın sınırlarının ulaşamadığı birçok hikmetler vardır. İnsan aklının aciz kaldığı hususlardaki idraksizlik bunlarda hikmet olmadığı anlamına gelmemelidir.

Mu'tezile'nin "Eğer küfrün yaratılmasını üstlenen Allah olsaydı O'nun kınanması caiz olur, zira yaratma kesb etmekten daha üstündür" iddiası karşısında Nesefî şöyle cevap vermektedir: Kınanmayı hak etmenin hikmetli bir fiilden dolayı değil sefeh bir fiilden dolayı olacağını savunarak Yüce Allah'ın yaratmasında hakîm olduğunu vurgulayarak Mutezîli hikmeti yine eleştirmiştir. Kul, küfrü iktisab etmekle hikmetin gerektirdiği sıfatların aksine yönelerek hem sefih olmakta hem de kınanmaya müstahak

[474] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 101-103.

olmaktadır. Allah bütün övgülere lâyıktır.[475] Nesefî, Yüce Allah'ın hakîm sıfatına ve yaratma vasfına vurgu yapmıştır. Sefehlik hikmet sıfatının zıttını kesbeden bir insan davranışı olduğuna göre kınanma sonucuna da katlanmak zorunda olan bilakis insandır. Nesefî, Mu'tezîli hikmeti eleştirirken Mu'tezile'nin Allah'ın kul için en uygun olanı yaratmak zorunda olduğu, Allah'ın kötü fiilleri yaratmayacağı görüşleri üzerinden, şükür ve lütuf kavramına yüklediği anlamlar çerçevesinde oluşturduğu argümanlarla eleştirmiştir.

Pezdevî, hikmet kavramına Ehli Sünnet'in: Allah âlemi dilediği anda yaratmıştır ve O'nun yaratması bir illetten dolayı değildir görüşünden hareketle Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Mu'tezîlî anlayışa göre, Allah'ın yaratmasının bir illetten dolayı olmaması mümkün değildir, Allah bir sebebe bağlı olarak yaratmıştır. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın bir fiil yapması hem hikmetten dolayı hem de hikmeti de; fiilinde başkası için yarar olan bir iş anlamındadır. Mu'tezile'ye göre Allah hakîmdir, hakîm olduğu için de kullarının menfaat için fiil yapmak zorundadır. Pezdevî'ye göre, Mu'tezile bütün meselelerini bu anlayışa dayandırmakla kalmamış hatta onlara göre, Allah'ın saptırma fiilini yaratması da mümkün değildir, O'nun bir kimsenin küfrünü ve isyanını dilemesi caiz olmaz, O'nun için caiz olan, kulların ancak "aslahına" olan şeyi yapmasıdır, Allah'ın geçmiş bir sebep ve uygun bir menfaat olmaksızın birini azap etmesi caiz değildir.[476] Pezdevî, Mu'tezîle'nin hikmeti zorunlu illet ve menfaat anlayışı üzerinden değerlendirmesini eleştirmektedir. Mu'tezile'nin Allah'ın yaratmasını zorunlu illet kapsamında hikmetle temellendirmesi aslah düşüncesi üzerinden kulların menfaati ilkesine dayandırması Pezdevî tarafından uygun bulunmamıştır.

Mâtürîdî sonrası Mâtürîdîlik geleneği çizgisinden olan Pezdevî, Mutezîli hikmete eleştirel yaklaşmakta ve şu iddiaları öne sürmektedir: Allah dilediğini yapar, istediğine hükmeder. Allah'ın üzerinde hiçbir kimsenin ne hücceti, ne velayeti ne de yasaklaması olabilir. O, hakîmdir. Hakîm ise kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan değildir. Aksine hakîm sanatı hikmet dolu olan ve yaptığında hikmet olandır. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah kulu için en uygun olanı yaratmak zorunda değildir. Çünkü Allah kullarına azap verir, çocuklar, akılsızlar veya hayvanlar gibi geçmiş günahları olmadan yarattıklarını çeşitli sıkıntılarla imtihan etmektedir. Bunlar da hiç kimseye yarar yoktur.

[475] Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd,* 103.
[476] Pezdevi*, Usulu'd-Dîn,* 196.

Onlara ahirette sevap verse dahi burada onlara faydası yoktur. Acı çekmede, azap görmede kişiye menfaat bulunmaz. Suç olmadan nimet vermedeki menfaat de azap çektirmeden başka bir şey değildir. İblis'i yaratıp onu bırakması hiç kimsenin menfaatine değil aksine zarardır. Ehl-i Sünnet'e göre, zulüm, yalan ve vaadinden (mükâfat) dönme Allah hakkında muhaldir. Allah'ın vaîdden (ceza) dönmesi, vaadinden vazgeçmek anlamında değil belki bir lütuf ve keremdir.[477]

Mâtürîdî kelâm sistemine genelde bağlı kalan Pezdevî, geleneksel kelâmda çok tartışılan ve hikmet kavramıyla son derece ilişkili olan kulun faydasına olan şeyleri yaratma -salah ve aslah- konusunda ve Allah'a hikmeti zorunlu kılma düşüncesinde Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Mu'tezile'nin konuya beş prensibinden biri olan adâlet ilkesi ile yaklaşması etkili olmuştur. Çünkü âdalet ve kerîm sahibi olmasında sınırsız olan Allah'ın kulları için iyi ve faydalı yapması gerekliliği benimsenmiştir. Aksi türlü durumun cimrilik olacağı kanaatinin oluşması hâsıl olmuştur. Bir taraftan Allah'ı bu şekilde zorunlu tutan bir anlayış hâkimdir. Diğer taraftan da Mâtürîdî ve sonrası Mâtürîdîlik içerisinde Allah'ın fiil ve eylemlerinde ne tür olursa olsun bir zorunluluğun ve vucûbiyetin bulunmasını reddeden bir anlayış hâkimdir. Çünkü ulûhiyete terstir. Çünkü Allah, kulları hakkında dilediğini yapan, dilediği gibi de yaratan mutlak irade sahibi malikü'l mülktür. Bundan dolayı O'na hiçbir şey gerekli olmadığı gibi zorunlu da değildir.[478]

Görüldüğü üzere, Pezdevî'nin Allah tasavvurunda herhangi bir şeyi yapma konusunda Allah'a vacip koşulmaz. Çünkü Allah her şeyi kendi fazlı, lütfu ve keremi ile yapmaktadır. Dolayısıyla en iyiyi yaratmak Allah'a vacip tutulamaz. Allah'ın fiillerinde mutlaka bir illet ve gâye bulunması gerektiğini savunan bunun tersi durumun amaçsız ve illetsiz yapılan işler olduğunu düşünen ve bunları abes, çirkin kategorisine değerlendiren Mutezili hikmet anlayış eleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi Pezdevî'de Mu'tezile'nin bu iddialarının kabul edilemeyeceğini çünkü vacip kılanın, emir verenin ve yasaklayanın Allah olduğunu ve Allah'ın herhangi bir şeyi yapma yükümlülüğünün ve zorunluluğunun olmayacağını dile getirmektedir. Çünkü ulûhiyet kendisine yüklenecek zorunluluklarla çelişmektedir. Allah yaptıklarından sorgulanamaz ancak insanlar yaptıklarından sorgulanmaktadır.[479]

---

[477] Pezdevi, *Usulu'd-Din,* 197.
[478] Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l- Usûli'l hamse,*133; Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 179; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* 2/425; Sabûnî, *el- Bidâye*, 74; Nesefî, *Temhîd*, 84-85.
[479] Pezdevî, *Usulu'd-Din,* 181-183.

Allah hakkında vücûb anlayışını geliştiren, Allah için aslahı zorunlu tutan ve bunu yapmadığı takdirde yaratıcıyı cimrilikle suçlayan Mu'tezile, Mâtürîdî gelenekten gelen Pezdevî tarafından hayli eleştiri almıştır. Aynı zamanda Mâtürîdî gelenek Mu'tezile'yi ecel konusunda ve insan fiillerini kendisi yaratır görüşü üzerinden de eleştirmiştir. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri Allah'ı muhtaç, yalancı, vaadinden dönen, sefeh konumuna düşürmektedir. Böylece Mu'tezile'nin Allah'ın kudret ve rububiyetini kudret ve tedbir altına alması eleştiri konusu olmaktadır.[480]Allah hakkında ne aslahın vücûbiyeti ne de hikmetin vücûbiyeti düşünülemez. Çünkü Allah'a hiçbir şey gerekmez, O her şeyden müstağnidir.

Öyle ki hikmeti anlamayan Seneviyye, âlemde faydalı ve zararlı şeylerin yaratılmasındaki hikmeti idrak edememiştir. Bundan dolayı şer problemini iki tanrı anlayışıyla çözmek istemiştir. İşte Mu'tezilede bu hataya düşmeme kaygısından dolayı hikmeti Allah'ın aslah olanı yaratmasına bağlayarak bu argümanı kullanarak geliştirmiştir. Allah'ın kullar için en faydalı olanı yaratması bir nevi doğru olsa dahi Mu'tezile'nin ısrarla kullandığı ve üzerine bina ettiği hikmet anlayışında "Allah'a aslah olanı yaratmak vaciptir" savunusu doğru değildir. Çünkü bu anlayış, Allah'ın iradesini ve kudretini gölgelemektedir. Allah'ın yaratmasının niteliği zaten hikmettir. Buna ilaveten hikmetin Allah için uyulması gereken bir kural ya da tercihe zorlayan bir etken olarak kullanılması yanlıştır.[481]

Pezdevî'de Mâtürîdî düşüncesinin izinden giderek aynı bakış açısıyla eleştirilerini yapmıştır değerlendirmesinde bulunuyoruz. Görüldüğü üzere her iki mezhebinde kendilerine ait düşüncelerini temellendirdiği argümanlar bulunmaktadır. Mu'tezile'de hikmetin bina edildiği argüman iyiyi veya en iyiyi yapma salah ve aslah yani Allah'ın kulunun faydasına olan şeyleri yaratması üzerine temellendirilmiştir. Mu'tezile görüşünü buradan daha ileri safhaya götürerek bunu Allah'a mecbur tutması ve bu konuya âdalet prensibi ile açılım getirmesi dikkat çekicidir. Allah'ın kerîm, cömert olmasından hareketle aslah prensibine uymadığı takdirde O'nun sefih ve cimri olacağı bunun da Allah hakkında düşünülemeyeceği gerekçesi Allah'a hikmeti zorunlu tutmasında etkili olmuştur. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen Pezdevî ise, mutlak irade sahibi olan Allah'a bir vucûbiyet ve zorunlulukla vasfedilmesini imkânsız bulmakta hatta bunun ulûhiyet tasavvuruna

[480] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239.
[481] Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'an,* 18/217-218.

yakışmayacağı argümanı üzerinden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. İki düşünce yapısı meseleye farklı yönlerden yaklaşmıştır. Hedeflerinde Allah'ı tenzih anlayışı olsa dahi yaklaşım metotları oldukça farklıdır. Mu'tezile'nin menfî vasıfları (örneğin kötülük, kulun menfaatine uygun görülmeyen şeylerin yaratılması, hikmetsiz algılanan birtakım özellikler) yaratmada Allah'ı tenzih etmek için bunları insanlara yüklemesi bir takım kavramları âtıl hale getirmiştir. Diğer taraftan da Allah'a hikmeti ve kullarının menfaatine uygun yaratmayı zorunlu tutan anlayış Ehl-i sünnet tarafından kabul görülmemiş ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Zorunluluk ilkesinin ulûhiyetle bağdaştırılması Ehl-i Sünnet anlayışında kabul edilmesi mümkün olmayan bir düşünce sistemidir. Mu'tezile işte saymış olduğumuz bu argümanlar temelinde eleştirilmiştir sonucuna ulaşmaktayız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ İLM-İ KELAMCILARDA HİKMET KONUSUNDA GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Hikmet konusu klasik kelâmda olduğu gibi yeni ilm-i kelamda da yer alan kapsamlı bir konudur. Pek çok ana mevzularla uzantısı bulunan hikmet konusunun ulûhiyyetle bağlantısı olduğu gibi ilahi sıfat ve fiiller, hüsün kubuh, teklif, kaza ve kader, salah ve aslah, insan iradesi ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu bölümde farklı konularla paydaş olan hikmetin yeni dönemdeki içeriği ve klasik kelamdaki hikmet anlayışına yönelik eleştirileri üzerinde durulacaktır. Bu eleştiriler Türkiye, Mısır ve Hindistan örneklemi üzerinden ele alınacaktır.

Kelâm ilminin inkişafını sağlayan Mu'tezile'nin hikmet konusuna yaklaşımı, Ehl-i Sünnet'in hikmet yorumuna ve doğal süreç olarak antitez geliştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu bağlamda gelişen eleştiriler, bir yönüyle Ehl-i Sünnet hikmet anlayışına zemin oluşturmuştur. Yeni ilm-i kelâma baktığımızda ise kuruluşunun temelinde bir gelenek eleştirisinin varlığı da görülmektedir. İşte yeni kelâmın hikmet yaklaşımı, temel argümanları, Mu'tezile ve klasik kelamdaki hikmete yönelik eleştirileri ve konu çerçevesinde değerlendirmeleri bu bölümde konu alınacaktır.

Konu ile ilgili ayrıntılara girmeden önce dönemin bazı hususiyetlerinin belirlenmesinin meselenin anlaşılması sadedinde faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız. Yeni ilm-i kelâm adı verilen bu oluşumun niçin, nasıl ve hangi amaçla ortaya çıktığı ve hikmet konusuna yaklaşımları çerçevesinde konu ele alınacaktır.

3.1. Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sebepleri

18. yüzyıla kadar etkisini sürdüren müteahhirûn kelâmından sonra 19. yüzyıl sonlarında kelâm ilminde hem metotsal hem de muhteva bakımından yenilenme fikri, müslüman ilim adamları tarafından o dönemin ihtiyacına binaen gündeme gelmiştir. Bu ihtiyacın hissedilmesinde şartlar gereği birtakım faktörler etkili olmuştur. Zamanla modern düşünce dünyasının köklü değişimlere kapı aralaması, konuların ve problemlerin değişik boyutta şekillenmesine ve olaylara bakış açısının farklılaşmasına neden olmuştur. Çünkü itikâdî alana ışık tutan kelâm ilmi, zamanın ve şartların değişmesi neticesi

yenilenme ihtiyacı hissetmiştir. Bu söz konusu yeniliği vesailler bağlamında yapmak istemiştir.[482] Zamana karşı değişim olgusu, yeni ilm-i kelâmdan önce kelâm tarihinde de (vesail) metot olarak yer almıştır. Böylece geçmişten tekâmül eden bir süreç başlamıştır.

Yeni ilm-i kelâm, 19. yüzyılda toplumun mevcut durumu karşısında değişen zaman ve şartlar gereği oluşan problemlere karşı İslam inancını müdafaa görevini hissetmiştir. Böylece eşrefu'l-ulûm vasfıyla nitelendirilen kelâm ilminde bir değişim arayışı oluşmuştur. İşte yeni bir anlayışla yeni bir ruh ve gayretle ihtiyaca binaen bu fiili arayış neticesinde Osmanlı ve İslâm dünyasında yeni bir hareket gündeme gelmiştir. Bu hareketin ismi adından anlaşılacağı üzere "yeni ilm-i kelâm" hareketidir.[483] 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarına tekabül eden bu değişim hareketinin amacı bazı ihtiyaçları karşılamak, bunun yanı sıra Osmanlıların bir bilim zihniyeti ve araştırma ruhu oluşturmasına katkı sağlamaktır.[484] Bu yönüyle bir uyanış, bir tecdîd ve hem bireysel hem de toplumsal manada farklı dönemeçtir.

19. yüzyılda Avrupa'da Rönesansla birlikte düşünce yapısında bir takım değişimler meydana gelmiştir. Batı düşünürü Thomas, bu düşünce değişimlerinin altyapısını ticari amaçlı pratik hedefler, ölçme ve bilme ruhunun aktif hale gelmesi şeklinde yorumlamıştır. Ona göre, bu değişimler bir taraftan da insanoğlunun tabiata doğrudan yönelme ve hükmetme isteğinin hâkim olmasında, bilimin mutlaklığına inanan düşünce yapısının oluşmasında etkili olmuştur. Özellikle astronomi ve fizik gibi bilimlerin gelişmesi sonucu akıl baskın konuma gelmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri sebepler dünya düzleminde olduğu gibi Osmanlı bilim ve düşünce dünyasında da değişimleri beraberinde getirmiştir.[485] Tylor'a göre, 19. yüzyılda bilimin ölçülebilir olması, kesin ve objektif değerlere dayanması gerektiği inancı evrende mekanik bir düzenin olduğu yargısına ulaşmaya neden olmuştur. Öyle ki akılcılığın ön plana alınması ile olayların akışında şaşmaz bir zorunluluk prensibi benimsenmiştir.[486]

---

[482] Ramazan Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a Giriş: "M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri (Sempozyum): Bildiriler Tartışmalar [Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu,* haz. A. Bülent Ünal-A. Bülent Baloğlu (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 131.

[483] M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/427.

[484] Ekmeleddin, İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat* (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1992), 390.

[485] Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: The Unıversıty of Chıcago Press, 1977), 44.

[486] F. Sherwood Taylor, *A Short History of Science* (London: The Scientific Book Clup, 1940), 133-140.

Topaloğlu'na göre, aydınlanma çağı ve modern dönemin etkisi ile bilim tek hareket noktası kabul edilmiştir. Öyle ki evren, sadece bilimsel biçimde incelenmek ve yorumlanmak istenmiştir. Dünyada olup biten her şey pozitif bilimle açıklanmaya, incelenmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır. 19. yüzyılın ortalarında bilim ve din arasında ideolojik karşıtlık oluşturulmuştur. Hatta modern bilim adına dini reddeden düşünürler dünyayı tek düzleme çekme, olup biten her şeyi sadece pozitif bilimle izah etme yarışına girmişlerdir. Dinin evren ve yaşamla ilişkisini reddeden bu tasavvurlar her fırsatta karşıtlıklarını yinelenmiştir. Ateizmin etkisi ile 19. yüzyılda bazı çevreler tarafından bilimsel çalışmalar dinin aleyhinde görülmüştür. Diğer taraftan pozitif bilimlerdeki birtakım araştırma ve varsayımlar dini inançların çürütülmesi gayesiyle kullanılmıştır.[487]

Böylece 19. yüzyıl Avrupasında meydana gelen söz konusu gelişmeler ve beraberinde düşünce dünyasındaki birtakım fikrî oluşumlar yeni ilmi kelâmın oluşmasında, aristo mantığının etkisinin zayıflamasında, batı dünyasındaki bir takım felsefi akımların ve modern mantığın oluşmasında etkili olmuştur. İzmirli, 5/11. yüzyıl'da Cüveynî (ö.478/1085) tarafından kelâmda Aristo mantığına zemin hazırlandığını ve bu mantığın bir terminolojisinin oluşturulduğunu söylemektedir. Ancak İzmirli yeni ilm-i kelâm dönemine gelindiğinde Cüveynî'nin oluşturduğu Aristo mantığının etkisinin giderek zayıfladığını iddia etmektedir.[488] İzmirli tarafından tespit edilen bu zayıflamanın etkisi Rönesans ile değişen düşünce yapısına dayandırılmaktadır.[489] İzmirli'nin de ifade ettiği üzere Cüveynî tarafından kurulan Aristo mantığı klasik kelâmın temelindeyken yeni ilm-i kelâmda yerini modern mantığa bırakarak değişiklik göstermiştir. Böylece modern mantığa evrilen bir dönem başlamıştır. Dolayısıyla değişen zamanla Aristo mantığının yerini modern mantığa ve bilime bırakması yeni ilm-i kelamın doğmasına, yeni metotlar ve cevaplar üretmesine sebep olmuştur.

Modern mantık etkisiyle oluşan dönem, felsefi düşüncede yeni akımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece yeni ilm-i kelâmda metot değişimi beraberinde gelmiştir. Dolayısıyla aristo mantığının yerini alan, öz ve yüklemleri bir kenara atan, fonksiyonlarla ilgilenen modern batı mantığı çoğu şeyi nesnel ve bilimsel bir düzlem üzerine bina etmiştir. Çünkü varlık değerlerinin münasebetini ele alan aristo mantığı, öze ve yüklemlere dayanan sınıflamalar mantığını kapsamaktadır. Bu mantık, tecrübe dünyasını,

[487] Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 44.
[488] İzmirli, *Muhassalu'l- Kelâm ve'l- Hikme,* 13.
[489] İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2000), 15.

hükümler arasındaki tüm bağlantıları ve fonksiyonları temsil etmekten yoksun görülmüştür.[490]

Amerikalı bilim felsefecisi olan Kuhn'a göre, Avrupa'da modern bilim adına Copernicus, Johann Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Kant, David Hume, Bacon gibi bilim adamları bilimde kesinliği ifade eden matematiği kullanmış, maddenin objektif özelliklerini ön plana çıkarmış, Aristo fiziğini ve mantığını çoktan tarihe gömmüşlerdir.[491] Çünkü bu modern bilim insanlarına göre, Aristo mantığı filozofların kendi yargılarından ibaret olup ne tabiatla ne de gerçekte bir bağlantısı olan mantıktır. Bacon'a göre, gözlem ve tecrübeye dayanmayan, sebep-sonuç zinciri olmayan aksine hurafe olan Aristo mantığından ve yeni Eflâtunculardan bir an önce kurtulmak gereklidir.[492] Her şeyi matematiksel bir düzlem üzerine temellendiren modern bilimde daimi ve zorunlu otomatik düzen, katı bir sebep sonuç ilişkisi hâkimdir. Bu anlayış tabiri caizse dünyayı sanki otomatik sistem gibi çalışan bir saat konumunda görmektedir. Öyle ki kainâtın başlangıç itibariyle Tanrı tarafından yaratıldığı fikri kabul edilse dahi çekim kanunundan sonraki süreçte artık ilahi bir müdahaleye ihtiyaç duyulmadığı kanaati geliştirilmiştir. Bu durumda Tanrı, sadece mekanik sistemin başlangıç safhasında yer alan sadece bir mimar konumunda yer alan etken olarak değerlendirilmiştir.[493] Aydınlanma çağı ve pozitivist akımın oluşturduğu aşırı özgüven metafiziği baskılamış hatta metafiziğe karşı şüpheciliği beraberinde sürüklemiş insanlar dinden uzaklaşmıştır. Pozitivizmin etkisiyle akla aşırı güven, insanın kendi kendine yetebileceği inancı ancak delile dayalı inancın savunulmasını beraberinde getirmiştir. Böylece (foundationalist) temelci epistemoloji kaynaklı teolojik yaklaşım öncelenmiştir.[494]

Modern batı dünyasında hâkim olan bu mekanik tabiat anlayışı düşünsel platformda etkili olmuştur. Çünkü buna paralel olarak bir takım akımlar doğmuştur. Bütün dünyayı etkisi altına alan bu bilimsel ve düşünsel anlamdaki değişimler İslâm dünyasında da etkisini göstermiştir.

---

[490] İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe- Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 368.
[491] Kuhn, *The Essential Tension*, 178.
[492] Francis Bacon, *The New Organon* (Indianapolis: y.y., 1960), 40-50.
[493] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley-Los Angeles: y.y., 1951), 107.
[494] Alvin Plantinga, "Reason and Belief ın God", *Faith and Rationality: Reason and Belief ın God*, ed. A. Plantinga-N.Wolterstorff (London: y.y.,1983), 59-62.

Modern Batı düşüncesinde, gözlem ve deneye dayalı nesnel bilgi anlayışı öne çıkmıştır.[495] İslâm dünyasında düşünsel etkilerin izlerinin yansıması birtakım akımlarla görülmüştür. Bu akımların ortaya attığı fikirler, felsefî boyutta Pozitivizm, Darwinizm, Materyalizm, Determinizm, Psikanalizm adını almıştır. Modern batı dünyasında oluşan akımlar inkârcı felsefî cereyanların oluşmasında etkili olmuştur. Akımların içerikleri hakkında bilgi vermeyi konumuz açısından faydalı görmekteyiz. Çünkü yeni bir kelam ilminin oluşmasında etkin olan sebeplerin başında bu akımlara karşı İslam'ın esaslarına uygun delillerle mücadele verme isteği hâsıl olmuştur. İslâm'a meydan okuyan modern çağ ve inkârcı materyalist akımlar kelâm ilminde yeni bir ivmenin kaynağı olmuştur. Auguste Comte (ö.1798/1857) tarafından oluşturulan Pozitivizm 19. yüzyılda ilk defa temel kavram haline getirilmiştir. Bu akımla beraber deneye dayalı bilim yegâne evrensel gerçek olarak kabul edilmiştir. Comte, bilimle teoloji arasını tamamen ayırarak bilimle dinin uyuşmadığını iddia etmiştir. Diğer taraftan bütün dinleri reddetmesine karşın "insanlık dini" adı altında düzen oluşturmak istemiştir.[496] Charles Darwin (ö.1908/1882) modern evrim nazariyesini kurarak insanı tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret olduğunu savunarak kendince canlıların gelişiminde bir mekanizma kurmak istemiştir. Aslında yapmak istediği şey tabiattaki gâyelilik fikrine karşı materyalistlere karşı malzeme üretmekten başka bir şey değildir.[497] Çünkü Modern dönemde Materyalizm çeşitli biçimlerde savunulmuştur. Materyalizmin iddiaları Marksist çevreler tarafından yenilenmiş ve bilimsel ateizm kisvesi adı altında savunulmaya devam edilmiştir.[498] Karl Marx, (ö.1818/1883) Hegel'in diyalektiğini materyalizm ile uzlaştırıp her şeyi maddeye dayandıran bir anlayış geliştirmiştir. Maddeyi değişmez, aktif ve dinamik bir prensip kabul eden bu anlayışın devamında tabii ve sosyal olaylarda zorunlu değişime kapı aralanmış ve katı bir determinizm ortaya çıkmıştır.[499] Sigmund Freud, (ö.1856/1939) insan şuurunu ve bilinçaltını araştırarak ahlakî ve dinî duyguları benliğin güdülenmesinden ibaret sayan anlayışı geliştirmiştir. Bu yönelimin devamında dinin kaynağını korku ve benzeri duyguların şuur altına yansımaları olarak görmüştür.[500] Freud ise din duygusunu çocuksu bir yanılgı olarak değerlendirmiştir. Ona göre Tanrı inancı,

[495] Kasım Küçükalp- Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: İsam, 2014), 117.
[496] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* (Paris: y.y., 1983), 103.
[497] Roland Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (New York: y.y., 1966), 280.
[498] Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 44.
[499] Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, 462.
[500] Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınları, 1999), 54.

çocuktaki baba imajının yüceltilmiş bir yansımasıdır.[501] Freud, Tanrı inancını kendine göre felsefî bir zeminde kanıtlama arayışına girmiştir. Öyle ki bu inancı psikolojik tahlillerle açıklayan Freud, din duygusunu, insanlığın en eski, güçlü ve kaçınılmaz arzusu olarak tasvir etmiştir.[502] Marx ve Freud, dini ahlak için gereksiz hatta zararlı görmüştür.[503] Bacon, ampirik -deneysel kuram ve yasa fikri ile bilimi değişmez, mutlak, sabit düzleme çekmiştir.[504] Dolayısıyla batı dünyasında oluşan katı determinist anlayış ve inkârcı akımların etkisi sonucu seküler, agnostik, şüpheci ve dine karşı mesafeli bir düşünce yapısı gelişmiştir. Yeni ilm-i kelâm döneminde ahlâki ve varoluşsal gerekçelerle Tanrı'yı inkâr eden, dinî ve ahlâkî değerleri tarumar eden, ulûhiyet ve sahih Allah tasavvuruna cephe olan akımlara karşı doğru bir din anlayışı biçimi ortaya konulmak istenmiştir. Tüm bu sayılan etkenler yeni ilm-i kelâmcıların İslâm'ın temel prensipleri merkezinde, dinin insan hayatındaki önemini vurgulamasına ve çağın sorunlarına çözüm üretmesine sebep olmuştur.

3.1.1. Yeni İlm-i Kelâm'ın Gâyesi ve Hikmet Arayışı

Kelâm âlimleri o günün ihtiyaçlarına binaen dönemin inkârcı akımlarına karşı İslâm akîdesini müdafaa etmek istemiştir. Yeni oluşan inkârcı fikir akımları ve yeni Batı modern felsefesi etkisiyle düşünce yapısı hayli farklılaşmıştır. İşte bu akımlardan ve dönemin inkârcı felsefi düşünce yapısından kaynaklı sorunlara karşı yeni dönem kelam âlimleri cevap arayışı içine girmişlerdir.

Yeni ilm-i kelamın oluştuğu süreçte Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda siyasi, ekonomik ve iktisadi anlamda geçirmiş olduğu kriz bilimsel ve düşünsel alana hayli aksetmiştir. Bu krizden kurtulabilmek için hem maddi hem manevi sahada bir takım adımlar atılmış ve birçok hipotezler geliştirilmiştir. Örneğin Tunuslu Hayrettin Paşaya göre, dünyevi maslahatlar için Avrupa'dan alınması gereken esaslar ona göre müminin yitirdiği hikmet türünden şeyler olarak düşünülmüştür. Bu anlamda Hayrettin Paşa, kalkınmak için bütün imkânları seferber ederek araştırmaya teşvik etmiştir. O'nun halka uyarısı, diğer milletlerin iyi şeylerini almaktan çekinmeme hususunda olmuştur.[505] Cemaleddîn Afgânî'nin görüşü ise Batı emperyalizmine karşı İslâm dünyasının ayakta

[501] Sigmund Freud, The Future of an Illusion, çev. W. D. Roson -Scott (London: y.y., 1934), 42-50.
[502] Freud, *The Future of an Illusion* ,55.
[503] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999).
[504] Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1986), 18-19.
[505] Hayrettin Paşa, *Mukaddime-i Akvemü'l- mesâlik*, çev. Abdurrahman Efendi (İstanbul: El-Cevaib Matbaası,1296), 90.

durabilmesi için İslâm dininin akıl ve bilimle tamamen örtüştüğü, müslümanların ilim ve içtihada sarılmaları gerekliliği yönünde düşünsel projeler oluşturulması yönünde şekillenmiştir.[506]

İslâm düşünce dünyası Batıdaki yeni gelişmeleri ve sonucunda geliştirecekleri hedefleri fark etmiştir. Buna binaen İslâm düşüncesinde yenilenme fikri gündeme gelmiştir. Dolayısıyla tefsir, fıkıh gibi alanlarda yeni bir usül ve sistem arayışı çabasına girilmiştir. Kelâm ilminde ise metodsal alanda yenilikler gündeme gelmiştir. Çünkü İslâm itikâdının muhafazası açısından önemli bir konumda olan kelam ilmi ihtiyaca binaen harekete geçmiştir. Yeni inkârcı fikir akımları, yeni felsefi düşünceler bir nevi bu ivmeyi zorunlu hale getirmiştir. İslâm itikâdının muhafazası için milli değerlere sarılarak taklitten uzak kalarak birçok alanda yenilik adımları atılmak istenmiştir. Böylece birçok alanda olduğu gibi kelam ilminde hem içerik hem de metotsal değişikliklerin kapısı aralanmıştır.

Kelâm ilminin tarihsel konumdaki yeri bu dönemde de değişmemiştir. Dolayısıyla İslâm itikâdının muhafazası gayesini gerçekleştirmek isteyen kelâm ilmi metod ve içerik değişikliği yapmıştır. Böylece inanç alanındaki ilkeleri koruma altına almayı hedeflemiştir. Çünkü kelâm ilmi Ehl-i Sünnet akidesini korumayı ve akideyi karıştırmak isteyen inkârcı akımlara ve sapkın fikirlere karşı koymayı kendine vazife edinmiştir.[507] Böylece yeni ilm-i kelâm itikadî alana yönelik saldırılara karşı savunma üslubu geliştirmiştir. Bu üslup bir taraftan geleneksel kelâmı muhafaza etme diğer taraftan ise inkârcı akımların saldırısına karşı İslam itikadını koruma adına geliştirilmiştir.[508]

Yeni ilm-i kelâm itikâdı koruma görevinde Modern Batı felsefesi ile yakından ilgilenmiştir. Çünkü Modern Batı felsefesinde oluşan içerik, vahye dayalı inanç, değerler sistemi ve İslâm dünyası için bir tehdit unsuru oluşturmuştur. Bu tehdit unsurları arasında dini dışlayan birtakım akımlar, bilimde benimsenen sert ve katı çizgileri olan "nedensellik" en temel postülatlardan biri olarak görülmüştür. Diğer bir taraftan da İslâm için tehdit unsuru olan akımlar gün geçtikçe aydınları etkisi altına almıştır. Böylece bu olumsuz etkilenme karşısında o dönem kelâm âlimleri çözüm yolları üretmek istemiştir.

---

[506] Abduh, *el-Urvetu'l-Vüskâ,* 85.

[507] Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Munkizu Mine'd Dalâl*, Haz. Abdürrezzâk Tek (Ankara: Ketebe Yayınlar, 2023), 6.

[508] Bülent Ünal- Bülent Baloğlu (haz.), "Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri", *Eğitim Öğretim Koordinasyon Toplantısı 4/ 24- 25 Eylül (*İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 55.

İçinde bulundukları çağın problemlerine çözüm yolları üretmek isteyen yeni ilm-i kelâm âlimleri bunun için içtihat yoluyla bu son dönemde toplumsal ihtiyaç ve gelişen durumlar karşısında hükümlerin istinbatında illete değil hikmet yoluna müracaatla çözüm bulacaklarını düşünmüşlerdir. Böylece yeni dönem kelâm âlimleri hikmet kavramını ön plana çıkarmıştır. Öğüt'e göre bu yola başvurulmasındaki en büyük sebep, illet esasına dayalı istinbat yolunun yani daha açık ifade ile içtihat kanallarının tıkalı olduğu düşüncesinden kaynaklıdır. Çözüm arayışı içinde olan bu yeni dönemde tıkanan içtihat kapılarının tekrar canlanması ve dinî hükümlerin günün şartlarına göre fonksiyonel hale gelmesi için konumuz olan "hikmet" bir can suyu olmuştur. Çünkü kuruyan içtihat kanalları hikmet marifetiyle tekrar açılmak istenmiştir.[509]

Büyük bilgi donanımı gerektiren ve kendisiyle yeni bir çığır açılması hedeflenen hikmet, yeni ilmi kelamda benimsenen ve önemi haiz bir kavram olmuştur. Öyleki İlahi fiillere, dini hükümlere ve insan fiillerine konu olmuştur. Bu konu klasik kelâmda olduğu gibi teferruatlı, hararetli ve tartışmacı bir tarzda ele alınmamıştır. Örneğin ilahi fiillerde hikmetin zorunlu olduğu veya olmadığı ve sıfatlar gibi vb. tartışmalara girilmemesi buna örnek gösterilebilir. Muhammed Abduh'un somut ifadesi üzere bu dönem, Allah'ın zatı ve sıfatları üzerinde yahut muhtelif görüşlere saplanıp kalmaktan ziyade, O'nun fiilleri, yarattıkları yani mahlûkatı, dinin maksatları üzerinde düşünme becerisi ile önem kazanmıştır. Çünkü bu yöntemin insan ihtiyacına yönelik daha uygun olacağı düşüncesi baskın olmuştur.[510] Hakîm ve hikmetli olan Allah'ın fiillerinde hikmetli olduğu temel argümanından başlangıç noktası alınarak ilahi fiillerde, dini hükümlerde ve düşünce dünyasında ihtiyaca binaen hikmetli fikirler üretilmek istenmiştir. Bu şekilde 19. yüzyıl dünyasında değişen problemlere karşı cevap niteliğinde içeriği yenilenmiş bir kavram oluşturulmak hedeflenmiştir.

Böylece hızlı değişen ve gelişen dünya düzleminde mesafelerin şaşkınlık uyandıracak şekilde açıldığı zaman diliminde hikmet fikri öne çıkmıştır. Bu reform niteliğindeki fikrî ivme ile hikmet yeniden muhtevalandırılmıştır. İşte yeni ilm-i kelâmda anahtar sözcük mesabesinde kullanılan bu kavramla dini hükümler ve ilahi fiiller yeni bir bakış açısıyla yeniden canlandırılmak ve fonksiyonel hale getirilmek istenmiştir. Çünkü hikmetle hükümleri bina etme, çok özgün ve özel olmanın yanında devamlı düşünce ve

[509] Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. (Sonuç bölümünden alınmıştır.)
[510] Abduh, *Risâletü't-Tevhîd,* 26.

fikir üreterek canlı kalmanın diğer adresi olmuştur. İşte yeni ilm-i kelâm tüm bu değişimler neticesi hikmet öncülüğünde yenilik fikrine talip olmuştur. İşte bu yenilik hareketinde yer alanların bir kolu Mısır'da, bir kolu Hindistan'da diğer bir kolu da ise Osmanlı Türkiye'sinde cereyan etmiştir. Mısır'da: Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Hindistan'da: Seyit Ahmet Han (1817-1898), Şiblî Nu'manî (ö.1857/1914), Muhammed İkbâl (ö.1938/1877); Osmanlı Türkiye'sinde: Abdullatif el-Harpûtî, İsmail Hakkı İzmirli, Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) gibi vb. âlimler etkili olmuştur. Bu şahsiyetler önderliğinde artık yeni bir döneme girilmiştir. Böyle yeni bir döneme adım atıldığının sinyallerini veren İzmirli şu sözleri ile bunu daha da somutlaşmıştır. Şöyle ki:

> *"Yeni İlm-i Kelâm, Cumhur-u mütekellimînin bab-ı nübüvvette tarîkleri olan havârk-ı hissiyenin (duyu organları), felsefe-i hâzıra (günümüz felsefesi) ile imkânını ispat eylemiş; mucizât-ı hissiyeden ziyade mucizat-ı mâneviyeye atf-ı ehemmiyet vermiştir. Fen ile tecrübe ile ispatı kâbil görülmeyen hususâtın imkânını akıl ile yeni mantık ile ispat ettikten sonra vukûunu Muhbir-i sâdık sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz hazretlerinin katî haberlerine bina kılmıştır.(...) Garp mütefekkirînin efkâr ve intikadâtını (eleştirilerini) nazar-ı itibara alarak usul-i İslâmiyye'ye muvaffak olanları an- burhan kabul, bilâkis mugayir olanları yine an-burhan red etmiş; bu babda yeni bir tarz takip eylemiştir. Kâffe-i ulûmda hakim olan (yeni) menâhic (metodoloji) kavâidi ile yürüyerek skolastik müdafaa yerine metot dairesinde müdafaayı ikame etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûrîyi, hem de mantık-ı maddîyi elde tutmuştur.(...) Müteahhirînin kelâm-ı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâya göre Garp Felsefesi ile lüzumu derecede beraber gitmiş, Tabiiyyât ve Felâkiyâtı yine müteahhirîn ilmi kelâmında olduğu gibi daire-i şumûlünde tutmamıştır."*[511]

İsmail Hakkı İzmirli bu düşünceleri ile yeni ilm-i kelâm mütekellimlerinin o dönemde etkin olan felsefeye önem verdiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda fen ve tecrübe ile ispat edilmeyen hususların akıl ve modern mantığın ışığında ispat edilmesini benimsemiştir. Tüm bu ispatlardan sonra vukuunu kat'i haberlerle temellendirmeyi kabul etmiştir. İzmirli yeni ilm-i kelâmcıların Batılı mütefekkirlerin düşünce ve eleştirilerini dikkate aldıklarını İslâm'a uyan yönlerini kabul ettiklerini uymayan yönlerini ise reddettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla bu yöntemin yeni bir tarz olduğunu iddia etmiştir. Çünkü skolastik metod yerine yeni metodoloji yerini almıştır. Böylece mantık ilmi elde tutulmuştur.(…) İzmirli, yeni ilm-i kelâm döneminde batı felsefesine lüzumu oranınca önem verildiğini Müteahhirin kelâm döneminden farklı yöntem benimsendiğini savunmuştur. Çünkü müteahhirin dönemi kelâm ile felsefenin meczedildiği dönemdir.

[511] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 17- 19.

İzmirliye göre yeni ilm-i kelâm dönemi, müteahhirin kelâm dönemindeki gibi felsefenin fazla girift olmadığı dönemin bir yansıması olmuştur.

3.1.2. Yeni İlmi Kelâmda Metod

19. yüzyılda Osmanlı Türkiye'sinde yeni ilm-i kelâm ile ilgili ilk teklif ve ilk proje Abdullatif Harpûtî'den gelmiştir. Daha sonra ilk somut adım İsmail Hakkı İzmirli tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu revizyon ve güncelleme hareketinde kelâm ilminin geleneksel yapısına ve ana konularına müdahale edilmeden metot bağlamında yenilik meydana getirilmek istenmiştir. Böylece yeni kelâm ilimde o dönemin ihtiyacına binaen modern bilim ve felsefî verilerin, yeni mantık ve metodolojilerin kullanılması esas alınmıştır.[512]

Bilindiği üzere kelâm ilminin ana konuları (mesâil) ve gâyeleri (makâsıd) esas alınmakta vahye dayalı temelleri her zaman aynı ve değişmeyen esasları barındırmaktadır. Yeni ilm-i kelam ise zamana, ihtiyaçlara ve şartlara binaen metotsal (vesâil) sahada bir değişim hareketidir. Zîra İzmirli'nin ifadesi üzere yöntemin ihmal edilmesi fıtrî ve makûl olan İslâm dininin nüfuzunu zayıflatan en önemli etkendir.[513] Çünkü 19. yüzyıl'da Batıda hakim olan bilgi problemi bağlamında vahye dayalı bilgiyi inkâr eden mantıkçı pozitivist bilim müslüman toplumları etkilemeye başlamıştır.[514]

Abdullatif Harputi, yeni ilm-i kelâmdaki bu metotsal değişikliği ilk dönem mütekaddimin kelâm âlimlerinin de yaptığına dikkat çekerek bu değişim benzerliği ile aralarında ortak münasebet kurmuştur. Yeni ilmi kelam geleneğinde felsefe, elemeye tabi tutulmuş ve İslam'a uyan görüşlerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Böylece felsefe tamamen etkisiz bırakılmamıştır. Diğer taraftan felsefenin uymayan görüşleri, tevil ve uzlaştırmaya tabi tutulmuş müsait olmayan yönleri reddedilmiştir.[515]Felsefeden yararlanılmaya çalışılan bu yeni dönemde Türkiye'de yeni ilm-i kelâmın mübdii olan İzmirli yeni kelâmı felsefe ile birleştirmiştir.[516]

---

[512] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 86.
[513] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 428.
[514] Ramazan Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhyacı' Tepkisi/Cevabı: 'Muhammed Abduh Örneği' ", *Eskiyeni* 7 (2007), 51.
[515] Abdüllatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 111.
[516] Mehmet Şeker- Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu", *Cemaleddin İzmirli,"İzmirli İsmail Hakkı" 24-25 Kasım* (Ankara: y.y., 1995), 249.

Felsefenin beraberinde doğru bilgiye ve hakikate ulaşmada mantık ilmi esas alınmıştır. Yeni ilm-i kelâm için mantık ilmini metodolojik alet ilimler arasında zikreden İzmirli, kelâmda yeni mantığın ölçü olarak alınmasını ve felsefî bahislerin sonuçlarına yer verilmesi gerekliliğini savunmuştur.[517] Aslında bu taktik yönteminin Eş'ari kelamcısı olan Gazzâlî tarafından yapıldığınada şahit olmaktayız. Ardoğan'a göre, müteahhirin döneminin başlangıcı sayılan Gazzâlî de dinin esasını muhafaza etmeyi önemli bir vazife sayarak felsefe ve mantığın faydalı olan taraflarını alarak zararlı olan taraflarını ayıklayarak bu yöntemi kullanmıştır. Gazzâlî'nin bu model yönteminde yunan felsefesinden faydalanılmakla beraber, Kur'an'dan temellendirilen bir felsefî anlayış var edilmiştir.[518] Gazzâlî'nin bu örnek yöntemine yeni ilm-i kelâmda da tanık olmaktayız. Öyle ki felsefeyi kökten reddetmek yerine araştırarak, inceleyerek, zararlı yönlerinin ayıklanıp faydalı yönlerinin alınması suretiyle yenilik adımında aynı yöntemler kullanılmıştır.

Yeni metotların benimsendiği yenilik hareketinin öncüsü olan yeni ilm-i kelamcılara gelindiğinde ise Allah'ın fiilleri konusunda klasik kelamdan farklı görüşler serdedilmiştir. Bu dönemde Allah'ın fiilleri konusunda ittifakla kabul edilen görüş, Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olmadığı ve olmayacağı genel kanaati üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla bu dönem yeni ilm-i kelâmcıların genel metodu teferruatların yer almadığı, mezhep görüşlerinin yer yer tenkît edildiği, daha çok sade üslubun damgasını vurduğu bir dönem olmuştur. Batının da etkisiyle bu anlayışın benimsenmesinde, modern mantık ve akılcılığın hakim olması, bilimin katı nedensellik zeminine bina edilmesi etkili olmuştur.[519]

Yeni ilm-i kelamcıların benimsediği sade üslubun örneğini yine yeni ilm-i kelamın temsilcilerinden biri olan Muhammed Abduh'ta bariz şekilde görmekteyiz. Çünkü o, hikmet konusunda teferruattan uzak, genel ve sade üslubu benimsemiştir. Abduh, Allah'ın bütün işlerinin hikmetli olduğunu ümmetin bu konuda hemfikir olduğunu, sonradan ortaya çıkan tâli ve önemsiz fikir ayrılıklarının doğal olduğunu belirtmiştir. O, *"Akıl sahibi insanların fiillerinde gâye bulunurken, aklın yaratıcısı, bütün ilim ve hikmetlerin kaynağı olan Allah'ın fiillerinde gâye olmaz mı?"*[520] sorusu üzerinden

[517] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*,147.
[518] Recep Ardoğan, *Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2017), 4/592.
[519] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 158.
[520] Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 58.

düşüncesini net bir şekilde yansıtmıştır. Abduh'un Allah'ın fiillerinde hikmetin olduğuna dair görüşüne aklî istidlâlden yararlanarak ulaştığını görmekteyiz. Aynı zamanda Abduh'un felsefî yorumlara ve teferruata girmeden sade bir üslupla görüşünü açıkladığına tanık olmaktayız.

Özervarlı'ya göre, yeni ilm-i kelamcılar genel metod olarak Allah'ın sıfatları konusunda aklı dışlamadan Selef metoduna yakın sade bir yöntem benimsemişlerdir. Onların bu yöntemi benimsemelerindeki en önemli etken, tâli derecedeki ihtilafların üzerine düşülmesinin faydalı olmadığı kanaatidir. Bundan dolayı tartışmalara mesafeli durulmuş ve olumsuz tavır sergilenmiştir. O dönem kelamcılarının böyle metot geliştirmesinin diğer bir önemli sebebi içinde bulunulan sıkıntılı dönemden kaynaklıdır. Çünkü İslâm dünyasının bu dönemi siyasi, kültürel, ekonomik ve düşünsel açıdan birçok alanda kritik zaman dilimi olmuştur. Öyleki ihtilaflar gereksiz enerji sarfiyatı olarak görülmüştür. Aynı zamanda o dönemdeki şartlar ve koşullar neticesi müslümanların hiçbir ihtilafı kaldıramayacak konumda olduğu düşüncesi hakim olmuştur. Özervarlı, o dönemde yeni ilm-i kelâmcıların genel metod olarak Allah'ın sıfatları hakkında aklı dışlamadan Selef metoduna yakın sade bir metodu benimsedikleri iddiasında bulunmuştur. [521]

Yeni ilm-i kelâmcıların bu genel metodu benimsemelerindeki bir diğer önemli etken, 19. yüzyılda bilindiği üzere tabiat kanunları temelinde katı sebep ve sonuç ilişkisinin benimsenmiş olmasıdır. Bütün bu etkenler karşısında yeni ilm-i kelamcılar hikmeti o dönemde hakikâte ulaşmada en güçlü referans kabul etmişlerdir. Bunun önemine binaen İslâm dünyasında makûl izahlar ve fikirler geliştirilmesi muhakkak gerekli olmuştur.[522] Çünkü insan olmanın ayırt edici karakteristik özelliği olan düşünme ve akletme erdemi harekete geçirilerek herşeyi bilimin sebep sonuç mutlaklığı çatısı altında açıklayan modern batı bilimine karşı İslâm dinini merkeze alarak, insan ihtiyacını gözerek fikirler üretilmek istenmiştir. İşte bu cevap niteliğinde olan o izah ve açılım, hikmet olgusu üzerinden yapılmıştır. Çünkü yeni kelâm âlimleri kâinattaki düzen ve ahenkten hareketle Allah'ın yaratma ve fiillerindeki hikmet olgusuna hassasiyetle önem vermişlerdir. Onlar hikmet konusunu öyle önemli eksen üzerine bina etmek istemişler ki

[521] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları,* 158.
[522] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 160.

evrenin yaratılış ve işleyişi saat gibi işleyen makina konumundan alınıp ilâhi düzleme çekilip anlamlandırılmak istenmiştir.

Yeni ilm-i kelamcılar için hikmetin önemli olduğu açıkça görülmektedir. Yeni ilm-i kelamcılar tarafından ele alınan böyle bir önemli konuyu o dönemi temsil eden bazı örneklemler eşliğinde klasik kelâmdaki hikmet kavramına yöneltilen eleştirilerle ortaya koymaya çalışacağız. Şimdi Osmanlı Türkiye'sinden İsmail Hakkı İzmirli örnekliğinde konuyu incelemeye çalışacağız.

3.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Hikmet Anlayışında Geleneğe Yönelik Eleştirisi

İzmirli, 19. yüzyılın sonlarından itibaren ilmî ve felsefî değişikliğe binaen yeni bir kelâma ihtiyaç duyulduğu fikrini gündeme getiren ilim ve fikir adamıdır.[523] Kelâmda yenilik hareketlerinin başlamasında etkili olan İzmirli, Osmanlı Türkiye'si için karakteristik bir isimdir. O, söz konusu yeniliğin Osmanlı Türkiye'sindeki en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.

3.2.1. İzmirli İsmail Hakkı'nın Hikmet Anlayışı

Osmanlı Türkiye'sini hem ilmî hem de fikrî alanda temsil eden yeni ilm-i kelâmcı İzmirli İsmail Hakkı'nın hikmet anlayışına geçmeden önce hayatı hakkında bilgi vermeyi yerinde buluyoruz.

İzmirli İsmail Hakkı, İzmir'de İkiçeşmelik mahallesinde doğmuştur. Bir taraftan medrese diğer taraftan rüşdiye eğitimi alan İzmirli, hayatının ilerleyen dönemlerinde muallim, müderris ve müdür olarak görev yapmıştır.[524] Kelâm ve felsefe tarihi dersleri veren İzmirli, 1915'te Süleymaniye medresesinin açılmasına mukabil Kelâm Şubesi'nin felsefe-i İslâmiyye tarihi (sonraki adıyla hikmet-i ilâhiyye) müderrisliği yapmıştır. İzmirli aynı zamanda Darülfünun felsefe müderrisiliği ve Hukuk Fakültesinde usul-ü fıkıh müderrisiliği yapmıştır. O, medresetü'l mütehassısında felsefe müderrisi ve Edebiyat Fakültesinde İslâm Felsefesi Müderrisi Üniversite teşkilatında ise ordinaryüs profesör olmuştur.[525]

---

[523] Bayram Ali Çetinkaya, "İzmirli İsmail Hakkı", *Çağdaş İslâm Düşünürleri,* ed. Kemâl Sözen, vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 93.
[524] Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1.
[525] Şeker- Baloğlu "İzmirli İsmail Hakkı", 242.

İzmirli İslâmî ilimlerin tüm sahalarında iyi yetişmiş ve bu alanlarda birçok eserler vermiş bir yeni ilm-i kelâm âlimidir. Aynı zamanda akaid konuları ve bu konulardaki fırkaların görüş ayrılıklarını ortaya koyan eserler de kaleme almıştır.[526] Kelam alanında *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme, Mülahhas İlm-i Tevhîd, Yeni İlmi Kelâm, el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dinî't-tevhîd, Nârın Ebediyat ve Devamı Hakkında Tedkîkat, Dürzî Mezhebi, Dîn-i İslâm ve Dîn-i Tabîî, el- Furkan beyne't- tevfîk ve'l-hızlân* eserlerini kaleme almıştır.[527]

İzmirli, 19. yüzyıl döneminde Batı'daki bilim ve teknolojik gelişmeleri takip etmiş onlardan faydalanmaya çalışmıştır. Ender münevver kişiliğe sahip olan İzmirli, o dönemde İslâm düşünce dünyasının geri kalma sebeplerini araştırarak gerekli mütalaalar yapmıştır. Sonuç olarak eğitim sisteminin ve ilimlerin içinde bulunduğu tıkanıklığın giderilmesi gerektiği izlenimine varmıştır.[528]

Tanzimat ve I. II. Meşrutiyet döneminde yetişen İzmirli[529], Osmanlı'nın duraklama ve gerilemesini durdurmak için ıslah faaliyetlerinin gerekliliğine inanmış bir kişiliktir.[530] O, Osmanlı'nın son dönemlerinde oluşan İslâmcılık akımının modernist kanadını temsil etmiştir.[531] 19. yüzyılın sonlarından itibaren ilmî ve felsefî değişikliğe binaen yeni bir kelama ihtiyaç duyulduğu fikri kelâmda yenilik hareketlerinin başlamasında etkin sebep olmuştur. İşte söz konusu olan bu yeniliğin Türkiye'deki en önemli temsilcilerinden biri İzmirli olmuştur.

Özervalı'ya göre İzmirli, inkârcı akımlara karşı kelâm ilminin amacı ve konularının değiştirilmeden zamanın ihtiyaçlarına binaen İslâm dinini savunmada modern metodolojinin kuralları çerçevesinde birtakım değişikliklerin, (uyarlamaların)

---

[526] Avni İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995 içinde)*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 76.

[527] Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/530.

[528] Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, haz. Adnan Bülent Baloğlu-Mehmet Şeker (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 106.

[529] Sabri Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 3.

[530] Himmet Konur, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Tasavvufi Yönü ve 'Hakkın Zaferleri' Adlı Eseri", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995),157.

[531] Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 93.

yapılacağına inanmış ve buna dair somut adımlar atmıştır.[532] Çünkü İzmirli görüşlerini ortaya koyarken dönemindeki ilim ve felsefeden yararlanılması gerekliliğine inanmıştır.[533] Hizmetli, İzmirli'nin bu gerekliliğe inanmasında onun Çağdaş batı düşüncesini ve felsefesini yakından tanıma imkanına sahip olmasına dayandırmıştır.[534] İzmirli, dönemin felsefesini tanımayı ve yararlanmayı düstur edinmiştir. O, bu metodu İslâm'ı mudafa için benimsemiştir. Örneğin Şener'e göre İzmirli, *el- Furkan beyne't-tevfîk ve'l-hızlân* eserinde Kur'an'a, Hz. Peygambere ve müslümanlara küstahça dil uzatan Dr. Louis'e gereken cevabı bu metodla vermiştir.[535] İzmirli bu reddiyesinde Dr. Louis'in İslâm'ın teslimiyet dini olduğu, fikrî gelişmelere olanak sağlamadığı, huruf-u mukatta'anın çözülemediği Kur'an'ın nasıl hidayet kaynağı olacağı, mezhep ihtilaflarının dine verdiği zarar vb iddialarına karşı onların yöntemini antitez olarak kullanmış ve eleştirel cevaplar sunmuştur.[536]

İslâm felsefesinde, Kelâmda ve Fıkıhta yeni metotlar kullanan İzmirli, bu özelliği ile çağdaş düşünce dünyasında önemli bir karakter olmuştur.[537] Bu yönüyle bir nevi İslâm felsefesinin kurucusu sayılan İzmirli, yeniliklerin yapıldığı müteahhirin kelamını da aynı zamanda İslâm felsefesi olarak değerlendirmiştir.[538] Çünkü bu dönemde mütekaddimin kelâmından farklı düşüncelerin, metotların ve yeniliklerin inşâ ve inkişâf edildiği bir dönem olmuştur. Müteahhirin döneminde ise bu bakış açısına yeni düşünceler ve metotlar eklenerek yeni ilm-i kelam'a kapı aralanmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî ve Razî'nin h.5/6. yüzyılda yaptıkları inkılabı İzmirli yeni ilm-i kelâm döneminde yapmıştır.[539]Bu bağlamda İzmirli, çağın gelişmelerine ayak uydurmak için bidatçı ve inkârcı muhatabın metotlarına karşı kelâm ilminde yeni vesailler geliştirmiştir. Baloğlu'na göre İzmirli, *"Her asra göre*

---

[532] M. Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 23/533.

[533]Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 94.

[534] Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti", 3.

[535] Abdülkadir Şener, "el- Furkan beyne't- tevfîk ve'l-hızlân Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*", İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 133.

[536] Ali İhsan Yitik, "İzmirli İsmail Hakkı ve Diğer Dinlerde Oruç", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 215.

[537] Mehmet Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasnif-i Ulûm", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995),149.

[538] İsmail Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşri* (İstanbul: y.y., 1328), 47.

[539] Şeker-Baloğlu, "Cemaleddin İzmirli", 249.

yeni bir kisve iktisâ eden hasımları iskât için o asra yarayan silahla müdafaa faide bahşolur" görüşünü savunmuştur.[540] İzmirli, hasımları yenebilmek için o döneme ait unsurları kullanmanın gerekliliğine dair işaretlerin sinyallerini vermiştir.

Yeni ilm-i kelamda çağın gereklerine göre yeni fikirler geliştiren İzmirli, bazı filozofların kozmolojik delillere yaptığı itirazlara karşı sebep sonuç ilişkisinin sadece tecrübe alanı ile sınırlandırılamayacağını bilakis teoridede geçerli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ancak bu şekilde düşünmenin aktif hale geleceğini savunmuştur. Örneğin gâye ve nizam delilinin sadece yaratıcıyı ispat etmek olmadığını, aynı zamanda âlemi düzenleyen varlığın düzeni sayesinde bu âlemin ayakta durduğunu savunmuştur.[541] İzmirli, burada hem yaratma fiiline hem de âlemdeki düzene vurgu yapmıştır. Dolayısıyla âlemdeki her şeyin yerli yerinde olduğu, âlemin olması gerektiği şekilde yaratıldığı manasına gelen hikmetle gâye ve nizâmın ilişkisini kurmuştur. O, bu münasebetle yaratılışı ilâhi düzleme çekmiş ve önemine vurgu yapmıştır.

İslâmi deliller arasında hikmete hassasiyetle yer veren İzmirli, âlemdeki güzellik, uyum ve gâyenin hikmet gözetilerek oluştuğunu her fırsatta dile getirmektedir. Aynı zamanda hikmet delilinin Kur'an-ı tarafından da kullanıldığını, felsefe tarafından da illet-i gâiyye ya da nizam-ı âlem ismiyle adlandırıldığını savunmaktadır.[542] İzmirli, Kur'an tarafından kullanılan hikmet delili ile Kur'an'ın tüm ayetlerinin insanlar için maslahat ve faydalar barındırdığını iddia etmiştir.[543]

Hizmetli'ye göre akılcı bir bakış açısına sahip olan İzmirli, Allah'ın varlığını ispat etmede bir sınır tanımamıştır. O, her ferdin akli kapasitesine göre şerî tariflere uygun her vasıtanın mübah olduğu fikrini kabul etmiştir. Hizmetli'ye göre İzmirli, bu fikri ile dinin kat'i hükümleri, emirler ve nehiyleri dışında kalan hususlarda müslüman âlimlerin görüşlerine uymada tüm müslümanların serbest olduğunu düşünmüştür. Hüküm ve kanun koymanın öneminden bahseden İzmirli, her şer'i hükmün muhakkak delili olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla İzmirli düşünce dünyasında hükümlerin illet, sebep, maslahat ve hikmetlerini kapsayan bu özel ilmin adı "Hikmet-i Teşri" ismini almıştır. Ona göre bu ilimle İlâhi teklifin hikmeti bilinmiştir. Dolayısıyla Şer'i kanunların nedenleri,

[540] Şeker-Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı", 97-98.
[541] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 229
[542] Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", 114.
[543] Mehmet Şener, "İzmirli'nin "İlm-i Hilaf" Adlı Eseri", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu,* haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 144.

hükümlerin hikmetleri, emir ve nehiylerin sebepleri "*Hikmet-i Teşri"* ile açıklığa kavuşmuştur.[544] Çünkü ancak bu ilim aracılığı ile hükümlerin, emir ve nehiylerin, ceza ve mükâfatların sebepleri ve hikmetleri açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.[545]

Hikmetle ilgili aralarında yakın münasebet bulunan sebep kavramı, hikmeti anlamada kilit bir kavram mesabesinde olmuştur. Hikmetle ilgili önemli bir kavram olan sebep, varlıklar arasındaki irtibatı ve olaylar arasındaki sebep ve sonuç zincirini anlayıp doğru değerlendirmeler yapmada büyük öneme haizdir. Ancak bu sayede her şey yerli yerinde olmakta ve hikmet tam anlamı ile gerçekleşmektedir. İşte bu noktaya işaret eden İzmirli, sebep ve sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasından değil bu âlemin dışında da bir anlam ifade ettiğini kabul etmektedir. İzmirli, illiyet kanunlarının yalnızca tecrübe dünyası ile sınırlı olmadığı görüşünü savunarak felsefî çevrelere de itirazını ortaya koymuştur. Çünkü ona göre, gâye ve nizam delilinin âlemin nizamına işaret etmesinin yanı sıra âlemdeki düzenin âlemin kendisinden ayrı olmadığını, Nâzım ile Hâlık'ın bir olduğunu kabul etmiştir. İzmirli, böylece âlemdeki hikmet üzere oluşan nizâm ile âlemin kendisini ortaya koymak eş değer şeylerdir değerlendirmesinde bulunmuştur.[546]

İzmirli,*"isabetli söz ve fiil, olayların sebep ve sonuç münasebetlerini görebilmek"* manasına gelen hikmetle bunları yaratan Allah arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Bu düşünceleriyle o, tabiatın tesadüfi oluştuğu tezine veyahut dünyayı kendiliğinden oluşan mekanizma gibi görenlere karşı çıkmıştır. Çünkü evrende görülen düzen bir sebep, buradaki intizam ve hikmette yaratıcıya ulaşmak için bir vasıta ve sonuçtur.

İzmirli, din ile fen arasındaki hikmeti şu sözleriyle ifade etmiştir:

> *"Filhakika din ile fen her ikisi beşerin başka başka ihtiyaçlarını tatmin eder. Hayattan bir şekil alır iken fen ile din birbirlerine muarız olmak şöyle dursun, birbirlerine el verirler. Fennin gâyesi hiçbir vecihle garez-u avaza tabi olmaksızın vaki' hâdisât-ı tabiiyeyi ve tabiat kanunları hakkında mâlûmâtı tekâmül ettirmektir. Dinin vazifesi ise beşerin vicdan, mefkûre ve emellerini tekâmül ettirmektir." Zaten fennin bildirdiği tabiat kanunları Allah'ın tekvinine, din kanunları da teşri''ine ait kanunlardır. Her ikisi de elzemdir, hiçbiri diğerinden müstağni olmaz. Her iki kanunların hepsi Allahu Zülcelâl ve Hakîm-i Müteâl'in emri ve tedbirine râcidir… Din Allah'ın inzâl ettiğini, fen ise Allah'ın yarattığını gösteren kanunlardır. Allah'ın bir kanunu diğer kanunda nasıl karşı durur! Kavânîn-i tabiiyye insanların ibretlerini tahrik, tevhid-i Bârî'yi tezekkür etmekle*

[544] Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti",4.
[545] W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü,* çev. Osman Demir (Ankara: Ketebe Yayınları, 2020), 220.
[546] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 52-55.

dindarlar herhalde kitâb-ı tabiatı ellerinde tutmak, ulûm-u tabiiye ile mücehhez olmalıdırlar."[547]

Görüldüğü üzere akıl ve vahiy uygunluğunun önemine dikkat çeken İzmirli, din ile fennin uyumlu, birbirlerini destekler mahiyette olduğunu her ikisinin yekdiğerine zıt olmasının tasavvur edilemeyeceğini savunmuştur.

Parladır'a göre, İzmirli, İslâm'ın akıl ve nakil dini olduğunu savunmuştur. Zira İzmirli'ye göre, Batılı filozoflar tarihlerinde yaşadıkları ilim ve din çatışmasını ve zulümleri neden göstererek dini ilerlemede engel kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu etki onların dine mesafeli yaklaşmalarına sebep olmuştur. Halbuki ona göre İslâm dini vehim, hurafe ve taklitten uzak, insan tabiatına uygun fıtrî bir dindir.[548] Aynı zamanda İzmirli, İslâm'ın akla rehber olduğunu ilahi hükümlerin akla hitap ettiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre İslam, dini tabiat kanunlarından ibret almaya ve tabiatı araştırmaya teşvik etmektedir.[549]

İzmirli, fen bilimlerini konu alan tabiat kanunlarını, kelâm ilminin konu aldığı tekvin konusunu ve din kanunlarını içeren teşri ilmini tam anlamıyla birbirleri ile uyumlu bulmuş ve bunların hepsini Allah'ın hikmeti, emir ve tedbirlerinin kapsamı mahiyetinde değerlendirmiştir. İzmirli'ye göre, birbirlerine hasım olması asla düşünülemeyen din ile bilim ikilisinden din; Allah'ın kanunu, bilim ise Allah'ın yarattığını gösteren kanunlar manzumesidir. İki kanunda kaynağı itibariyle Allah'a dayanmakta ve birbirleriyle çelişmesi asla mümkün olmamaktadır. Ona göre, tabiat kanunları diğer bir hususta insanların ibretlerini harekete geçirerek Tevhide yönelmelerine ve bu ilimlerle onların mücehhez olmalarına sebep olmaktadır.[550]

İzmirli, tabiat kanunlarının insanların ibretini harekete geçirdiğini ve bu sayede tevhide ulaşmasında aracı olduğunu iddia etmiştir. İbret kavramıyla insanları harekete geçirmekten maksadın ne olduğu daha iyi anlamak için ibret kavramının manası önem arz etmektedir. Sözlükte "geçmek, aşmak" mânâsına gelen "abr" kökünden türeyen ibret kelimesi görünenden görünmeyene geçmek, nesnelerin ve olayların dış yüzüne bakıp

[547] İsmail Hakkı İzmirli, "Mütefenniler Dindar Olabilir mi?", *Takdim Yazısı,* nşr. İbrahim Hilmi (İstanbul: Selamet Matbaası,1928).

[548] Selâhattin Parladır, "İzmirli'nin Ahlâk ve Eğitim Görüşü", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu,* haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995),182.

[549] Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-i Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabii" Adlı Eseri", 86.

[550] Bayram Ali Çetinkaya, "İzmirli İsmail Hakkı", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed.Kemal Sözen vd., (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 102.

onlardaki *hikmeti* kavramaya çalışmaktır.[551] İzmirli'ye göre "eşyanın ve nesnelerin hakikâtini araştıran ilim manasına gelen hikmet" ibretleri harekete geçiren önemli bir unsurdur.[552] Böylece ibret kelimesinin amacının olaylardaki hikmeti anlamakla ve keşfetmekle irtibatlı olduğu ortaya çıkmaktadır. İbret, insanın tabiatın kuruluş ve işleyişini ortaya koyan birçok nesne ve olaylarla, sosyal hayatta tecelli eden derin seziş ve kavrayışlarla, zihnî ve kalbî kabiliyetlerin topyekün harekete geçmesiyle mümkündür.[553] İşte bu hareketi sağlamaya çalışan İzmirli, vahiy ile bilimin birbirleri ile uyumlu oldukları fikri üzerinde özellikle durmuştur. Bu ikisinin barışık olmasının kabulünün akabinde kavrayış ve düşünce hareketliliği meydana gelmiştir. Bu düşünsel hareketliliğin sonucunda temelleri atılan hikmet köprüsüne ve ona uzanan işaretlerin izlerine rastlamak mümkündür. Örneğin insanın ulaşabileceği bu hikmetlerden bazıları: Allah'ın birliğine yönelmesi, tabiat kitabını okuması, ibret alması, tesadüfîlik ve rastgeleliği düşünce dünyasından bertaraf etmesi, eşyanın hakikatini tanıması, güzel ve isabetli amellere yönelmesi, kâinatı gerçek yönleriyle bilmesi ve keşfetmesidir.

İzmirli'nin akıl ve din arasında inşa ettiği ve benimsediği bu imaj, halihazırda içinde bulunulan dönemde din ile bilim arasında çatışma olduğuna dair oluşturulabilecek spekülatif yorumların önüne geçmiştir. O, böylece vahyin öncülüğünde ve bilimin ışığında somut adımların atılmasını hedeflemiştir. Din ve bilim arasında tesis edilebilecek sağlam adımlar hikmet zeminine bina edilmek istenmiştir. Çünkü din ve bilim insanın sahip olduğu en önemli değerlerdir. İşte bahsedilen hikmetle; sağlam bilgi, dakik kavrayış, akl-ı selim ile vahiy ve aklın beraberliğinde, din ve bilim kardeşliği hedeflenmiştir. Çünkü din ve bilimin kardeşliği çok önemlidir. Bilimle evren hakkında açıklığa kavuşturulan ve tecrübe edilen hususlar dinin lehine bir hizmettir. Görülen ve tecrübe edilenden, görünmeyen ve tecrübe edilmeyene, evrenin işleyiş ve yasalarına hikmetli bir yolculuktur. Bu yolculukta yaratıcının varlığına ve hikmet sahibi olduğuna dair işaretler ve deliller tüm ihtişamıyla âşikârdır.

Din ve bilim arasında oluşturulacak sağlam zeminle hikmet arasında ilişki kuran İzmirli, diğer taraftanda ilahi fiiller konusundaki hikmete de dikkat çekmiştir. İzmirli, Allah'ın fiillerinde abes bir durum olmayacağı ve ilahi fillerin hikmete binaen olduğu

[551] Kutluer, "Hikmet", 17/ 503.
[552] Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti", 17.
[553] Süleyman Uludağ, "İbret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/367.

konusunda bütün müslümanların ittifak halinde oldukları şeklinde genel ve sade bir görüş beyan etmiştir. İzmirli, bu konudaki farklılığın sebebini hikmet sıfatına bakış açısındaki farklılıklara dayandırmıştır. Ona göre, iki değişik tarzda gelişen bu farklı düşüncenin birincisinde hikmet sıfatının Allah'ın ilim sıfatına ve mutlak iradesine hasreden anlayış etkili olmuştur. Yani diğer bir ifadeyle ilahi fiillere bakış açısı sadece ilim, kudret ve iradeden ibaret görülmüştür. Böylece bahsedilen birinci anlayışın devamında ilahi fiilleri bu sıfatlardan başka bir sıfatla ispat etmek mümkün olmamıştır. Diğer taraftan kabul edilen hikmet anlayışı ise birinci görüşten farklılık arz etmektedir. Bu düşünce hikmeti sadece ilim ve mutlak irade ve kudret olarak kabul etmemektedir. Çünkü bu düşünce yapısına göre ilim, irade ve kudret sıfatlarından başka bir de hikmet sıfatının varlığı kabul edilmektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre hikmet sıfatı öyle bir sıfattır ki Allah'ın yaratmasında ve emrinde; fiilinde ve sözünde, yasa koymasında, birtakım sevilen, istenilen sonuçlar ve hedefleri barındıran yüce bir sıfat statüsündedir. Fiiller gâyeye matuftur. Şöyle ki; hikmet, fiili yapana ait bir maslahat ve menfaat şeklinde algılanırsa ilahi fiiller hikmetler ve maslahatlardan dolayı eksik olmamaktadır. Tam tersi kullara ait hikmetler menfaat ile yorumlanırsa, ilahi fiiller hikmetten uzak olamaz yani maslahatlarla ilintili olmaktadır.[554] İzmirli, birbirinden farklı iki görüşü de sunmuştur. Bu birbiriyle zıt iki görüşün kendine göre birtakım geliştirmiş oldukları argümanlarına yer vermiştir. İzmirli'nin bu iki görüşteki söz konusu ihtilafı sıfatlar konusundaki bakış açısındaki farklılığa dayandırdığı dikkate değerdir.

İzmirli, meşiyyet (irade) taraftarlarının sunmuş olduğu deliller üzerinden kendine has geliştirmiş olduğu argümanlarla görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre, irade taraftarları iki ana delil üzerinden beslenmişlerdir. İzmirli, iradecilerin karşı tarafında yer alan hikmetçilere sunduğu delilleri şu şekilde izah etmiştir:

İzmirliye göre, iradecilerin öne sürdükleri birinci delil: Allah'ın bir fiili bir maslahata binaen yapması halinde bir takım önermeler geliştiren iradeciler, birinci önermede "Allah'ın bir fiili maslahatla gerçekleştirmesinin gerçekleştirmemesine eşit olması" ikinci önermede ise "maslahatı gerçekleştirmek gerçekleştirmemekten daha iyidir" iddiası üzerinden sunmuşlardır. Ona göre bu önermeleri nötralize eden iradeci anlayış bu çerçevede bir sonuca ulaşmıştır. Şöyle ki maslahatın gerçekleştirilmesi gerçekleştirilmemesi eşit ise bu durumda biri diğerine üstün değildir. Bundan dolayı da

[554] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 376.

maslahatı gerçekleştirmek imkânsızdır görüşüne ulaşmışlardır. Velev ki maslahatı gerçekleştirmek gerçekleştirmemekten uygun ise yapılan işle zaten söz konusu maslahat gerçekleşmiş olmaktadır. Bir maksada binaen maslahatı gerçekleştiren fail bizatihi mükemmel olmaz. Çünkü başkasıyla tamamlanan eksiktir. İzmirli'ye göre bu görüşler idarecilerin hikmet taraftarlarına sunduğu iddialardır. İzmirli, iradecilerin iddialarına bir takım sorular yönelterek bu sorular üzerinden meselenin rengini şekillendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki,

Birinci soru: Hikmet, "Allah'tan gayrı bir şeyden mi ortaya çıkmıştır." ?

İkinci soru: Hikmet, "Yüce Allah'tan başka mıdır" ?

Farazi sorular üzerinden cevap geliştiren İzmirli, cevabı da kendi vermektedir. Allah'tan başka Râb ve Hâlık olmasının mümkün olmaması gereği O'nun varlığı başkasından olmadığı gibi mükemmelliği de bi-zatihidir. Âlemdeki mükemmellikler kaynağını Allah'tan almaktadır. Dolayısıyla hikmette bi-zatihi kendisinindir. Hikmet, "Allah'tan gayrı bir şeyden ortaya çıkmıştır." anlamında değildir.

İkinci soruya cevap: Şöyle ki Allah'ın ilim sıfatı, işitme sıfatı ve görme sıfatı O'nda bilen, işiten ve gören olarak mevcut bulunuyor ise hikmet sıfatı da hakîm olan Allah ile kâimdir. Peki hikmet nedir? Hikmet, kendisinden ayrı bulunan ve başkasıyla tamamlanma mıdır? Allah'ın zati sıfatları ile mükemmelliği başkasından kazanıp tamamlanması mıdır? Bilakis hikmet, öyle bir sıfattır ki Allah'ın sevdiği ve arzularını gerçekleştirdiği yani Cenab-ı Hakk'ın sevdiği bir mükemmelliktir. İstediği her şeyi istediği anda yapabilme kudretine sahip olan Allah mükemmeldir. Her yönüyle mükemmel vasfa sahip olan Cenab-ı Hakk'ın herhangi bir işi maksatsız yaptığı düşünülebilir mi? Maksatsız bir iş deli, şuuru bozuk ve uyuyan birinde görülen davranış niteliğidir. Mürîd ve mücib-i bizzat olan Allah'ı hikmet ile vasıflandırmak bir eksiklik değil bilakis O'nun mükemmelliğinin bir tezahürüdür. [555]

İzmirli'ye göre, iradecilerin diğer bir iddiası da Allah'ın bir fiili hikmete binaen yapması ve bu hikmetin de kadîm olması hükmünün de öncesizliğini gerektirdiğinden fiilinde öncesiz olması gerekeceği iddiası üzerinden şekillenir ki bu imkânsızdır. Diğer türlü hikmet, fiilin ortaya çıkmasından sonra var olursa bu da teselsül-i hudus'tur. Teselsül-i hudus olmasının sebebi hikmetin de bir fiil olması münasebetiyle sonradan var

[555] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 381-382.

olan bir fiilin hadis bir hikmetle gerçekleşmesi şeklinde vuku bulması düşüncesidir. Sonsuza dek sürecek bu durum olamaz. İzmirli'nin bu iddialar üzerinden iradecilere cevabı: Hikmetin öncesizliğinden fiilin de öncesiz olması gerekmez. Çünkü fiilin sonradan var olmasına rağmen hikmetin öncesizliği mümkündür. Ezeli iradenin sonradan var olma esnasında olması gibi ezeli hikmetin de sonradan var olma zamanında hâdis fiile taalluk etmesi gibi. Böylece irade ve hikmet öncesiz, istek ve fiil hâdistir. İradenin öncesizliği, isteğin öncesizliğini; hikmetin öncesizliği de fiilin öncesiz olması manasına gelmez. Yani iradecilerin iddia ettikleri gibi hikmette teselsül meydana gelmez. Allah'ın bir fiili bir hikmet ve sebep dolayısıyla yaratması, sebebin de bir fiil olmasından ötürü ona da bir sebep gerekecektir. Daha sonra bu sebepler öyle bir sebebe bağlanır ki bu ilahi iradeden başka bir şey olamaz. Sebepler zincirinin sona erdiği nokta artık hikmetler zincirinin de sona ermesi manasındadır. Bu öyle bir noktaya ulaşılır ki işte ondan ötesi mümkün değildir. Bunun adı en büyük hikmet olan *"aksa'l- gâyât"* tır.[556] İzmirliye göre, *aksa'l-gâyât* gâyelerin en büyüğüdür.[557] İzmirli, hikmeti reddeden iradecilere karşı, geliştirmiş olduğu iddialar üzerinden cevaplar üretmiştir. Bu anlamda hikmetin önemini vurgulamış ve kendine göre deliller sunmuştur. O, hikmetin sonradan var olma bir şey olması dahilinde bile teselsül olmadığını düşünmüştür. Ona göre, sebeplerin ve hikmetlerin ilahi iradede sona ermesi teselsülü yok eder. Bu durum ötesinde ise hiçbir hikmetin bulunmadığı son gâye olan *"aksa'l- gâyât"* vuku bulmaktadır.

İzmirli, hikmet konusuna bakış açısını şer ve kötülük gibi kavramlar üzerinden de genişleterek konuya açıklık getirmiştir. Şer kavramını halli müşkil bir konu olarak değerlendiren İzmirli, Allah'a şerrin nispet edilip edilmemesi hususunda şöyle bir açıklama getirmiştir. Şer ve kötü olanı yaratmakla kötü olan bir fiili işlemenin arasındaki farkın görülmesiyle bu meselenin çözülebileceğini savunmuştur.[558] İzmirli'nin buradan yaratma ve kesb ayrımına gittiğini görmekteyiz. Kötü nefislerin varlığının var olması yönünden hayırlı olması ve bunda da hikmetlerin bulunması açısından bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, bu bakımdan vücuda gelen yani var olan şeylerde iyilikler bulunduğu gibi birtakım kötülüklerin bulunması da pek tabi doğaldır. Allah, ne yaratmış ise onun varlığının yokluğundan önce olması hikmetine binaen yaratmış olduğunun bir tezahürüdür. Kötülükler küllî iyiliğe oranla cüz'î miktarda kalırlar. Eğer böyle olmasaydı

[556] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 381-384.
[557] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 386.
[558] Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", 118.

ne hikmetler, ne de ondaki büyük yararlar meydana gelemez eksik kalırdı. Örneğin şirk ve küfür bu hususta misâldir. Ona göre, bu misâller bağlamında birtakım açık hikmetler hasıl olmuş ve bu konuda ayetlerin gönderilmesine sebep olarak yine birçok hikmetler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla o, kötülük olarak addedilen şirk ve küfür olmasaydı ne bu hikmetlere şahit olunurdu ne de bu sebepten ötürü gelen ayetlere tanık olunurdu iddiasında bulunmuştur. Eğer ki küfür ve şirkin fiili varlığı olmasaydı Allah'ın kelâmı nasıl yüce olurdu? İzmirli bu sorusu ile kötü fiillerin varlıgındaki hikmeti ortaya koymuştur. Ona göre buradaki hikmet, bazı ayetlerin nazil olmasıdır. Bu zıt vasıfların karşılaştırılması metodu ile zıtlıklardan faydalanarak hikmetli olanı ve hikmetteki kıymeti ortaya koyan İzmirli bir aklî istidlâl ortaya koymuştur. Bu örnekleri daha da çoğaltan İzmirli, Nuh kavminin küfrü olmasaydı tufan mucizesinin, Âd kavminin küfrü olmasaydı âkim rüzgârının, Firavunun küfrü olmasaydı söylenegelen ayetlerin hikmeti anlaşılmazdı kanaatini taşımaktadır.[559] Böylece kötülükleri tamamen reddetmeyen İzmirli, birtakım kötülüklerin ve zararların olduğuna dikkat çekmiştir. Kötülük ve şer konusunda kesb teorisine vurgu yapan İzmirli insanın cüzi iradesini de ön plana çıkarmıştır.

İzmirli, şer ve kötülük gibi görünen bir takım hususların birçok hikmetler barındırdığına işaret etmiştir. Buradan iyimser insan psikolojisine geçiş yapan İzmirli, hoşlanılmayan fakat büyük lezzetlere ulaşmak için köprü olan acıların, sıkıntıların ve güçlüklerin insanda birtakım beşeri olgunluklara sebep olan hikmetleri doğuracağını iddia etmiştir. Örneğin bunlar: İlim, şecaat, züht, iffet, hilm, mürüvvet, sabır ve ihsan gibi hasletlerdir.[560]

İzmirli, yaratılan bu zıtlıkların yok sayılmasını esma-i hüsnâ ile yüce sıfatların eserlerini, hükümlerini ve tecellilerini yok saymak anlamında olduğunu belirtmiştir. Ona göre, mükemmelliğin ve hikmetin anlamı ilahi isim ve sıfatlarının her birinin eserinin ve hükmünün ortaya çıkışıyla anlam kazanmaktadır. Örneğin rızıklandırılan, bağışlanan, merhamet edilen, yaratılan olmazsa Hâlık, Rezzâk, Afüvv, Rahîm esmaları nasıl ortaya çıkar ve nasıl karşılık bulurdu? İnsanların hepsi itaatkâr, âbid ve hamd eden olsaydı Allah'ın sıfatlarından isimlerinden pek çoğu esersiz kalırdı. Hoşgörü, izz ve kahr, af ve bağışlanma olmasaydı ne adaletten ne hikmet sıfatından ne de bunların eserinden bahsedilebilirdi.[561] İzmirli, ilahi isim ve sıfatların ilişkisini hikmet temelinde

[559] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 450.
[560] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 452.
[561] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 388.

anlamlandırmıştır. İsim ve sıfatların mükemmelliğinden, bunların hükümlerine uygun bulunan mahale etki etmesinden ve aralarındaki ilişkinin hikmetinden bahsederek esmalarla hikmetin münasebetini kurmuştur.

Allah'a şükretmekle hikmet arasında münasebet kuran İzmirli, "Şekûr" isminin mükemmelliğinden ve Allah'a şükretmenin birçok hikmetinden bahsetmiştir. Bu hikmetleri İzmirli şu şekilde değerlendirmiştir: Ona göre, Allah'ın en çok sevdiği haslet olan şükür kavramının hikmeti; muhabbet, nimet ve iyilikleri hatırlama, saygı gösterme, büyüklüğünü dile getirme, alçak gönüllülük, nimetlerin kıymetini bilme ve bazı şeylerin değerini anlamaktır.[562] İzmirli, insanın iyi yönde iradesini ortaya koyarak Allah'a şükretmesinin sebeplerini hikmet dairesinde yorumlamıştır. İzmirli, şükürle hikmet arasında münasebet kurarken insana sorumluluk yükleyerek fıtratındaki iyiliğe dikkat çekmiştir. O, insan fıtratının gereği olan şükür vazifesini olması gerektiği anlamlı yere koyarak hikmete vurgu yapmıştır.

Kötülüğü (şerri) yapmak ile yaratmak arasındaki farklılık İzmirli'de hikmet ve şer konusu bağlamında ele alınmıştır. Fiilde iki yönü vurgulayan İzmirli, insanda iyi ve kötü davranışları kesbetme özelliğine dikkat çekmiştir. Böylece cüz'i iradesi ile seçim yapan insan sorumludur. İzmirliye göre, Allah'ın rızası olmasa da şerri irade eden ve yaratandır. Çünkü kâinatta tek mutasarrıf O'dur. Mâlik ve mutlak kudret sahibi O'dur. Dolayısıyla bu görüşlere sahip olan İzmirli, Mu'tezile'nin Allah'ın şerri irade etmeyeceği ve yaratmayacağı tasavvurunu eleştirmiştir.[563]

İzmirli, yeni ilm-i kelâm eserindeki hayır ve şer bölümünde insanın fıtraten hem hayıra hem de şerre donanımlı ve meyyal bir kabiliyette yaratıldığı üzerinde durmuştur. Böylece ruhen bu iki melekeye yani hayır ve şerri istemenin doğal bir yaratılışına dikkat çekmiştir. O, bu düşünceler ile hikmet anlayışı gereği şerri insanla ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla İzmirli, kötülüğü halk etme bağlamında değerlendirerek tenzihî bir yaklaşım sergilemiştir.[564] O, insanı melek ve şeytanın fıtrî vasıfları ile karşılaştırmıştır. İnsan hayır ve şerre meyyal olsa da melek sadece hayır şeytan da sadece şer odaklı yaratılmıştır. Hem melek hem de şeytanî vasıflardan bir rol alan insan yaratılış farklılıklarının getirisi olarak farklı edinimler ortaya koymuştur. Böylece İzmirli insanın hem iyi hemde kötü fiilleri

[562] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 388.
[563] Hande Nur Bozbuğa, *İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020), 406.
[564] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,448.*

işleyebilme istidâdına vurgu yapmıştır. O, bu düşüncesiyle insanın kesbî özelliğine hemde fıtrî özelliğine vurgu yapmıştır.[565] İşte İzmirli bu görüşleri ile yaratılıştaki harikulade hikmetlere işaret etmiştir. Böylece o, insanı insan yapan fıtrî hikmetlerinden müstağni olmayacağını düşünmüştür. Zira hikmet, akıl ve şuurdan müstağni değildir. Yaratılıştaki farklılıkları (hayır ve şerre meyyal olma) ve hikmetleri akıl ile kalp gözüyle gören insanoğlu bu sayede hikmet menbaından akan hakikatleri akıl ve şuurunun yardımıyla keşfedip anlamlandırabilmektedir.[566] Hakîm olan Allah'ın ve hikmet eseri olan yüce Kur'an'ın amacı ise insanı bu hedefe ulaştırmaktır.

İzmirli'nin evrendeki zıtlıkları hikmetle anlamlandıran yaklaşımının Mâtürîdî cizgi ile aynı paralelde olduğu görülmüştür. Çünkü Mâtürîdî, Allah'ın tüm fiillerini ezeli hikmeti çerçevesinde değerlendirmiş ve ona göre her şey kusursuz olup yerli yerindedir. Mâtürîdî *Kitabü't Tevhîd* eserinde "Zararlı Nesneleri Yaratmanın Hikmeti" konusu bağlamında meseleyi ele alınmıştır. Bu konu bağlamında Mâtürîdîye göre varlıklar zararları ve faydaları yönünden farklı tabiatta yaratılmıştır. Her şeyi hikmete göre yapan Allah, her şeyi bilen, tek nesne gibi onları uyum içinde bulunduran ve planlayandır. Tüm bunlar Allah'ın birliğine delildir.[567] İzmirli *Felsefe-i Ûlâ* eserinde Azamet-i ulûhiyye sahibi Allah'ın azametini izhar etmek için evrende bir düzen var ettiğinden bahsetmiştir.[568] Ona göre, Allah'ın evrende bir düzen tayin etmesi Hakîm olmasının bir tecellisidir.[569]

İzmirli ilahi fiillerin hikmetten uzak olmayacağını düşünmüştür. O, İlahi fiillerin ve ilahi emirlerin hikmetsiz olmayacağını iki esas üzerinde yorumlamıştır. Birincisi menfaat elde etmek diğeri kötülükten uzaklaştırmaktır. Bozgunculuk ve fayda tüm yaratılmışlara ait bir vasıftır. Farklı bir ontolojik ve fizyolojik düzeyde yaratılan insan kendisine verilen bir takım özellikler sayesinde akıl ve vicdan öncülüğünde özgür tercihleriyle iyi veya kötüyü seçerek bunun sonucuna tâbi tutulur ve sorumludur. Sonucunda ceza ve mükâfatın olmadığı tercihler anlamsızlaşır. Boş ve düzensizlik hikmetsizlik sonucunu doğurmaktadır. Bir diğeri ise Allah'ın fiillerinde ve keza emirlerinde elde edilen maslahatlar ya hâlisa ya da râciha yararları kapsamaktadır. İzmirli

[565] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 393.
[566] Bayram Ali Çetinkaya, *Hakikat Arayışında Akıl ve Kalp* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 131.
[567] Mâtürîdî*, Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM/İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 136-137.
[568] İsmail Hakkı İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ* (İstanbul: Hukuk Matbaası,1329), 214-215.
[569] İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ,* 214.

ilahi hikmette esasları belirlerken Allah'ın emirlerindeki fayda ve maslahatları bir takım ibadetler örnekliğinde temellendirmektedir. Örneğin saf fayda yani mesalihi hâlisa olarak nitelendirdiği namaz ibadetini bu kategoriye yerleştirmektedir. Çünkü ona göre, namazda saf fayda var olup hiçbir şekilde kötülük yoktur. Diğer taraftan namaz salt ta'zim olduğundan onun emredilmesinde hiçbir fayda elden çıkarılmış olmamaktadır. Böylece saf fayda olarak nitelendirdiği hususta hiçbir şekilde fayda elden gitmez. En üstün fayda olarak nitelendirdiği mesâlihi raciha, mesâlihi hâlisadan farklı kategoridedir. Mesâlihi râcihada iki maslahat vardır. Birincisi mercûha maslahat, diğeri raciha maslahattır. Mercûha maslahat: başka bir şeyin kendisine üstün tutulduğu maslahattır. Mercûha maslahatla raciha maslahatın bir araya gelmesi durumunda her ikisinden fayda ve maslahat sağlanamamaktadır. Bundan dolayı zaruri olarak mercûha maslahat elde edilemez. Böylece bu durum mefsedet olarak algılanabilmektedir. Fakat bunun karşısında raciha maslahat elde edilebilmektedir. Mercûha maslahatın yitirilmesi râciha maslahatın elde edilmesi karşılığında o hiç hükmünde değerlendirilmektedir. Önemli olan kanun koyucu Şâri'nin talep ettiği maslahatların tercih edilmesidir. Allah'ın emirlerindeki maslahatları bu şekilde kategorize eden İzmirli, konuyu zekât ve namaz örnekliğinde şöyle açıklamaktadır:

Namaz: Emredilmiştir. Yüzde yüz saf faydadır.

Zekât: Emredilmiştir. Hem maslahat hem de mefsedet içerir.

Zekâttaki mefsedet (kötülük): Malı kaybetmektir.

Zekâttaki mercûha maslahat: Malın korunmasıdır

Zekâttaki râciha maslahat: Fakirlerin ihtiyaçlarını gidermektir.

- İki fayda elde edilemeyeceğinden biri bitirilmeli yok hükmünde sayılmalıdır.
- Faydalardan biri olursa, diğeri olmaz diğeri olursa, öbürü olmaz.
- Birinin varlığı diğerinin yokluğuna bağlıdır.

Böylece tüm bu özellikler göz önüne alındığında örneğin zekâttaki mercûha maslahat gerçekleştirilirse, râciha maslahat gerçekleşemez. Diğer taraftan zekâttaki râciha maslahat gerçekleşirse mercûha maslahat gerçekleşemez. Çünkü fakirlerin ihtiyaçlarını gidermek, râciha maslahat olduğundan tercih edilir malın korunması olan

mercûha maslahat ise yok hükmünde sayılmaktadır. Bu da artık bir mefsedettir.[570] İzmirli mesâlihi raciha, mesâlihi hâlisa ve râciha kötülük, mercûha fayda gibi bazı terimleri kavramsallaştırarak ibadetlerdeki hikmetleri kategorize etmiş ve bir yönüyle anlamlandırmıştır. İzmirli ibadetler konusunda yapmış olduğu bu fayda ve maslahat teorisi ile ibadetlerin ferdî ve içtimaî faydalarına dikkat çekmiştir. O, ibadetlerdeki hikmetleri, ibadetlerin insan ve topluma kazandırdığı manevi hasletleri kendine has bir uslüpla izah etmiştir. Öyleki müslümanlar için geçerli olan ayet ve hadislerle ibadetleri temellendirme ve fıkhi boyutunu öne çıkarma metodu yerine ibadetlerdeki hikmetleri, fayda ve maslahatları ön plana çıkarmıştır. Böylece ibadetler konusunda yeni bir neşve kazandırmayı hedeflemiştir. İzmirli, objektif olarak herkesin doğru ve faydalı olarak değerlendireceği erdem ve prensiplerden yola çıkarak konuya dikkat çekmiştir. Hayata yönelik bütüncül, rasonel, pragmatist bir din algısı ortaya koymuştur.

Kötülüklerinde yine aynen maslahatlarda olduğu gibi hâlisa ve râciha şeklinde İzmirli tarafından kategorize edildiğini görmekteyiz. Ona göre, kötülüklerin hepsini gidermek mümkün olmasa da birazına sabretmek daha büyük kötülüklerin giderilmesini sağlayabilmektedir. Hâlisa kötülükte fayda olmadığı için bunun elden çıkması faydanın gitmesi anlamında değildir. Râciha kötülükle mercûha faydaların aralarının bulunamaması durumunda raciha kötülük kaldırılır ve mercûha fayda kalmaya devam etmektedir. Râciha kötülüğün kaldırılmasıyla bir takım faydalar yok olmuş olsada kötülüğe nispetle bu durum yok gibi bir hüküm nazarındadır. Nehyedilen kötülükler birtakım ertelenmiş menfaatler barındırsa da ondaki kötülük daha büyüktür. Nehyedilen kötülüklerin hikmetini daha iyi anlamak, kâr ve zarar dengesini görebilmek için İzmirli bunu içki ve kumar örneğini vererek somutlaştırmıştır. Şöyle ki;

İçki ve kumarda meydana gelen *mercûh* faydalar:

• Coşku kazanma
• Cömertliğin artması
• Tat alma
• Zevk tabiatın güçlenmesi

[570] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 394.

İçki ve kumarda meydana gelen *râcih* kötülükler:

• Allah'ı anmaktan alıkoyması
• Kin ve düşmanlık sebebi

İşte nehyedilenlerin yapılması durumunda meydana gelen racih kötülüklerin oluşmasıyla mercuh faydalar bir yönüyle sanki yok hükmündedir. İçki ve kumarda meydana gelen mercûh faydalar veya hayır niteliğinde bazı şeyler olmuş olsa da şerrine oranla yani içki ve kumarda meydana gelen râcih kötülüklere kıyasla yok hükmünde gibidir.[571]

İzmirliye göre, ilahi emir ve nehiylerdeki bu hassas dengeye şahit olmak mükemmelliğin belirtisi olan hikmetin bir tezahürüdür. Şeriatın en önemli gâyesi hikmeti ve arzulanan gâyeleri, hedefleri gerçekleştirmektir. İzmirli, ilahi emir ve yasaklardaki muhteşem zarar ve fayda dengesine işaret ederek mükemmellikle hikmet arasındaki ahenkli uyumu gözler önüne sermiştir. Her şeyi bir sebebe veya vasıtaya binaen yapan Hakîm Allah, hikmetli sözleriyle Kur'an'da emirlerindeki faydaları, nehiylerindeki zararları, peygamberleri vasıtasıyla insanoğluna bildirmiştir. İzmirli'nin ifadesi üzere,

> *"İlahi emirler birçok hikmet hazineleriyle doludur. Kimisi rahmet, iyilik, şifa, deva, kalplerin gıdası kimisi de iç ve dış dünyanın süsü, kalp ve bedene hayattır. Hikmetlerle donatılmış ilahi emir ve nehiylerde nice sevinçler, bilmediğimiz nice lezzetler ve nimetler vardır. İşte bu hikmetler sayesinde kalplere hayat, akıllara aydınlık, gözlere sevinç, nefislere nice nice güzellikler dolar. En önemlisi de iki âlemin mutluluğu vardır."*[572]

Hikmeti birçok kavramla ilişkilendiren İzmirli, böylece Mâtürîdî'nin her varlıkta mevcut olduğunu bildirdiği hikmetleri vurgulamıştır. Aynı zamanda Mâtürîdî ile aynı paralelde olduğunu bildiren şu cümleleri bunun en bariz kanıtıdır:

> *"Cenâb-ı Hak, hikmet-i muktezası üzere her hak için bir inkârcı, her doğru için bir muânid, her nimet için bir hâsid, her şer için bir tâlip ikame etmiştir. Hikmet-i Bâri ancak birbirinize zıt ve mukabil olanları yaratmak ile tam kâmil olur. Kudret-i kahire, meşiyyet-i nâfize ancak birbirlerine zıt ve mukabil olanları yaratmakla ortaya çıkar. Hikmet ilim ve kudrete tâbidir. İlim ve kudreti fazla olan kişinin hikmeti de fazla olur. Hikmet-i ilâhiye daima zâtlarda, sıfatlarda, fiillerde karşıt ve zıtları icat etmeyi gerektiriyor. Kemal-i kudret ve rubûbiyyetine delâlet edici olmak üzere mahlûkatı çeşitli türde kılıyor. Karşıt ve zıtları yaratmayı nefyetmek güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının eserlerini, hükümlerini, gereklerini*

[571] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 395.
[572] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 395 -396.

nefyetmeyi iktiza eder. Allah'ın isim ve sıfatlarından her birinin hükmü ve eseri vardır ki, kemal ancak onunla zâhir olur. Gerçekte Allah'ın isim ve sıfatları kendi halinde mükemmel olmakla beraber eser ve hükümlerin zuhuru da bu isim ve sıfatların kemalindendir ki, hiçbir vecih ile ta'tîli caiz değildir. Sonuçta kadir ismi bir makdûr, hâlık ismi bir mahlûk iktiza ettiği gibi vehhâb, rezzâk, mennân, latîf, cevâd, mâni', dâr, nâfi', muiz, muzil, mukaddem, muahhar, afüv, gaffâr, halîm, raûf isimleri de eser ve ahkâmını iktiza eder." [573]

İlahi hükümlerde yani şeriatta hiçbir hayır ve fayda geride bırakılmamış her biri bildiğimiz veya bilmediğimiz birçok hikmete binaen gönderilmiştir. İçinde hayır ve fayda olmayan şerler ve kötülükler bildiğimiz veya bilmediğimiz birçok hikmete binaen yasaklanmıştır.

Emiroğlu, İzmirli'nin hikmeti insanın kudreti oranında varlığın durumlarını keşfetmesi ve bilmesi şeklinde yorumladığını ifade etmiştir. Böylece Emiroğlu'nun ifadesi üzere İzmirli, varlığın dış âlemdeki özelliklerini araştırmayı ve hakikâtine vâkıf olmayı hikmet kapsamında değerlendirmiştir. Aynı zamanda İzmirli'nin hikmeti iki kategoride değerlendirdiğini belirtmiştir. İzmirli, metafizik ve ruh alanını nazarî, mantık ve ahlak boyutunu amelî hikmet olarak oluşturmuştur.[574]

Mantık ve ahlâkı amelî felsefe kapsamında değerlendiren İzmirli, yeni mantık ve modern felsefeyi İslâmî ilimlerin arasına yerleştirmeyi başarmıştır. Bu sayede dinî, kelamî, fıkhî ve ahlakî konuların beyanında bunları delil olarak kullanan müslüman ve yenilikçi bir bilgin olma vasfını kazanmıştır.[575]İzmirli, dinî mevzuları akıl ve mantık verilerini de dikkate alarak akılcı ve bilimsel düşünme fikri inşa etmiştir. Zaten ona göre mantık, düşünme ve fikir ilmidir.[576] Dolayısıyla mantık ilmi sayesinde hakikata ulaşmak için düşünce üreten İzmirli, din ve hikmet arasında bir münasebet oluşturmuştur. Hatta o, akıl ile iman arasında gerçek bir bağ kurma amacını ortaya koyarak bunu somutlaştırmıştır.

İzmirli, mantık ilmi zemininde nasların müslümanların her dönemindeki problemlerine cevap verebileceğine inanmış bir 19. yüzyıl yeni ilm-i kelâmcısıdır.[577] İzmirli, akılcılığı öyle mantıklı konumlandırılmış ki bu, onu devrin inkârcılarına ve modern felsefi akımlara karşı hakkı hakikati ortaya koymasını sağlamıştır. Hakikate

[573] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2/130-150.
[574] İbrahim Emiroğlu, "İzmirli'nin Mantık Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu,* haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995), 188.
[575] Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli", 124.
[576] Emiroğlu, "İzmirli'nin Mantık Anlayışı", 188.
[577] Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 7.

ulaşmada içtihat, kıyas, icma, istidlâl ve aklî verîlerin gücüne inanan İzmirli, naklî ile aklî değerler arasında doğru düzgün ve tutarlı hikmet tasavvurları inşa etmiştir.[578]

İzmirli, 19. yüzyılda, müslümanların problemlerine cevap ararken dengeli sebep sonuç münasebeti kurmuş o dönemin sıkıntılarını itidalli bir şekilde çözüm yolu aramıştır. Nakil ve akıl arasını hikmetle buluşturan İzmirli, o dönem yeni ilm-i kelâm hareketiyle gayretini ortaya koymaya çalışan bir yeni ilm-i kelâm âlimdir. Kaybolmuş hikmet düşüncelerini tekrar müslümanların zihinlerinde canlandırmaya çalışmıştır. Çünkü o, din ile bilimin hiç bir zaman birbirlerine ters düşmeyeceğini ve İslâm'ın akıl dini olduğunu her fırsatta dile getirmiştir.[579] İzmirli aklı dinden, dini de akıldan soyutlamayarak aralarında sağlam bir münasebet kurmuştur. İnsanların hangi zamanda olursa olsun gayret ederek hikmete ulaşacağının mesajlarını vermiştir. Çünkü varlığın içine yerleştirilen gayeler hikmete ilim ise hikmetleri keşfetmeye aracı olmuştur. Varlığı hikmetle bezeyen fail, ilmin öznesi insanı hikmete davet etmiştir. Böylece akıl, nakil ve bilimin öncülüğünde düşünme, anlama ve kavrama sayesinde atâlet karanlığının kaybolacağına inanan İzmirli, Kur'an'ın mesajlarını hikmet ruhu ile bağlamış ve aralarını perçinleştirmiştir. Böylece ona göre, hikmetle bağlarını koparmayan bir millet her zaman ve her konuda ilerlemeye adaydır. Önemli olan çalışmak, düşünmek ve gayret etmek… Nitekim Rabbimiz yüce kitabımızda şöyle buyurmuştur : "*Şüphesiz her insana kendi emeğinden başkası verilecek değildir"* [580]

3.2.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Mu'tezilî Hikmete Yönelik Eleştirisi

Önceki bölümlerde Mu'tezile'nin hikmet taraftarı olduğunu ve Mu'tezîli hikmetin temel argümanlarını ifade etmiştik. Bu başlıkta İzmirli'nin Mutezilî hikmete hangi açılardan eleştiri getirdiği üzerinde durulacaktır.

Mu'tezile'nin hikmet anlayışına göre, Allah'ın bir hikmete -illete- binaen kulların maslahatlarını, menfaatlerini gözeterek fiil yapmasında bir sakınca yoktur. Onlara göre, bu hikmet anlayışı tevhîde de ters düşmez şeklinde kabul görmüştür. Çünkü hikmeti ve sebeple meydana gelen her şeyi yaratan Allah'tır. Bundan dolayı âlemin yaratılmasına tesir eden ilahi hikmetleri görmezden gelmek uygun olmamaktadır.[581] Âlemde cereyan

[578] Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi* 18 (1982), 19.
[579] Karadeniz, "İzmirli'nin Din-i Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabii", 90.
[580] en-Necm 39.
[581] Özdemir, *Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım,* 245.

eden sebepler zincirlerini hiçe saymak Mu'tezîli hikmet görüşüne terstir. Kur'an'ın şahit olduğu *"Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve Bizim tarafımıza dönmeyeceğinizi mi sandınız?*[582] *"... O, her şey elinde hakim olan, övülen Allah tarafından indirilmiştir."*[583] Bunun gibi bazı ayetler hikmeti savunanlar tarafından delil olarak değerlendirilmektedir.

İzmirli'ye göre hikmetçi söylemin çoğu Ehl-i Sünnet, özellikle Hanefiyye ve diğer taraftan da Mu'tezile taraftarları tarafından benimsendiği görülmektedir.[584] Dolayısıyla İzmirli, bunların hikmet taraftarı olduğunu ifade ederek hikmeti Mâtürîdî ve Mu'tezile bakışıyla bir bütün olarak değerlendirmiştir. Çünkü İzmirli'ye göre bunlar, "her şeyi ilmiyle kuşatan Allah hakkında hikmetsizlik düşünülemez" düşüncesini savunmuşlardır. Öyle ki Allah'ı hikmetten yoksun düşünmek mutlak güç sahibi olan yaratıcıya acz isnad etmek demektir. Bu da muhal olarak yorumlanmıştır. Hikmeti savunan bu tasavvura göre, hikmetsiz bir tanrı tasavvuru kabul etmek başkasına nimet vermeyi veya iyilik yapmayı istemez manasında anlaşılır ki bu anlayış merhametlilerin en merhametlisi olan, Muhsin olan, Muîn olan Allah için imkânsız bir anlayıştır. Allah'ın kullarına nimet vermesini, iyilik etmesini, yarar sağlamasını engelleyecek hiçbir güç bulunmamaktadır. Öyle ki eşya ve bütün varlıkların sadece Allah'ın irade ve kudretiyle meydana geldiğini kabul etmek ilahi fiillerde hikmet aramayı anlamsızlaştırmaktadır. Zaten bu anlayışın hikmeti öne çıkaranlar için kabulü düşünülemez.[585] İzmirli'nin ifade ettiği üzere çoğu Ehl-i Sünnet, özellikle Hanefiyye taraftarları ile Mu'tezile mezhebi taraftarları arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla İzmirli, hikmet konusunda çoğu Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile çizgisinin benzer yönlerinden yola çıkmıştır. Ona göre, daha sonra mezhepler arasında gelişen farklı argümanlar bir takım tâli ihtilafların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu kullanılan argümanları verdiğimiz zaman konunun daha iyi anlaşılacağını inanıyoruz.

İzmirliye göre Mu'tezile, âklî nedenleri hakiki manada etkili kabul etmiştir. Örneğin buna bağlı olarak "ateş Cenab-ı Hak yaratmaksızın yakmanın etkenidir" fikrini savunmuştur. Mu'tezile diğer taraftan da "Düşmanı kasten öldürmede aklen kâtile kısasın uygulanması gerekir söylemini benimsemiştir. Onlara göre, Allah tarafından gereği beklenmeden, akıl öldürme olayı gerçekleştiği anda kısasın zorunluluğuna hükmeder"

[582] el-Müminûn 23/115.
[583] el-Fussilet 41/42
[584] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 385.
[585] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 380-381.

anlayışı geçerli olmuştur. Dolayısıyla Mu'tezile aklı temele alan bir şeriat modeli ortaya koymak istemiştir. İzmirli'ye göre Mu'tezile, bu anlayış modeliyle bütün sonradan var olanları içeren öncesiz (kadim) iradeyi inkâr etmesinden dolayı kulun iradesi için etkin bir sebep gösterememiştir. Böylece kulun iradesinin herhangi bir etki olmadan sonradan var olduğunu kabul etmek bir yönüyle etkin sebep olan Allah'ın gücünü yok saymak demektir. Bunun sonucunda nedensiz sebebi, mülksüz hamdı ispat etmiş olmaktadır.[586] Bu görüşleri ile İzmirli Mâtürîdî paralelinde bir yaklaşım sergilemiştir. Dolayısıyla İzmirli'nin yukarıda vermiş olduğu (ateşin Cenab-ı Hak yaratmaksızın yakacağı ve düşmanı kasten öldürmede aklen kâtile kısasın uygulanması gerektiği) örneklerde etkin sebep olan Allah'ın gücünün kabul edilmemesi hikmetsiz bulunmuş ve eleştirilmiştir. Dolayısıyla İzmirli, Allah'ın iradesini inkâr etmeleri iddiası üzerinden kulun iradesi için etkin bir sebep gösteremeyeceklerini iddia etmiştir. Allah'ın gücünü etkin sebep olarak görmeyen insan aklını önceleyen bu yaklaşım hikmetten uzak anlayış çerçevesinde eleştiri konusu olmuştur. Çünkü haksız yere adam öldürme olayında fiilin çirkinliğinin insan aklı tarafından bilinmesi ve zulüm olarak nitelenmesi tamamen aklî zemine dayandırılmıştır. Mu'tezile'ye göre, güzellik ve çirkinlik, iyi ve kötü gibi fiiller, zarar ve fayda gibi dış faktörlere bağlı olan bir nitelik değildir. Bilakis fiilin kendinden kaynaklı özsel bir niteliktir. İşte bundan dolayı haksız yere adam öldürme olayındaki fiille ontolojik planda başka sebepten kaynaklı olarak haksız yere adam öldürme fiili arasında fark bulunmamaktadır. Çünkü sonuç "öldürme" ile nihayet bulmaktadır. Dolayısıyla haksız yere adam öldürme fiili çirkin görülmektedir. Fakat düşmanı vatan savunması gerekçesiyle öldürme fiili iyi görülmektedir. Mu'tezile'nin bakış açısına göre her iki öldürme olayında sonucu belirleyen husus, o fiilin ontolojik gerçeklikleri üzerine eklenen niteliklerdir. Örneğin Mu'tezile'ye göre, haksız yere adam öldürme eyleminin kötü olarak vasfedilmesi bu fiilin zulum niteliği taşımasına dayandırılmaktadır.[587] Böylece Mu'tezile tüm bu tespitleri yaparken yani fiili çirkin kılan yönü ortaya koyarken diğer taraftan bu yönün o fiilde olup olmadığının belirlenmesinde ayrıca bir düşünme ve araştırma melekesine yer vermektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin akla fazlasıyla yetkinlik verdiği sonucuna ulaşılmaktadır.[588]

[586] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 385.
[587] Hüsün ve Kubûh başlığına bakınız.
[588] Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklif*, thk. Seyyid Azmi (Mısır: Daru Mısır, ts.), 235-236; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 311.

İzmirliye göre, Mu'tezile'nin sonradan var olanları yani havadisi içine alan ezelî iradeyi inkâr etmesi kulun iradesi için etkin bir sebep göstermesine engel olmuştur. Kulun iradesi için etkin bir sebep gösterilmemesi sonucunda etkin sebep olan Allah'ın gücünün ve mülkünün yok sayılıp görmezden gelinmesine neden olmuştur ki bu durum İzmirli tarafından Ehli Sünnet ile mukayese edilerek Mu'tezîli hikmet eleştirisi yapılmıştır. Çünkü Mu'tezilenin geliştirdiği bu anlayışla etkin sebebin (Allah'ın gücünün) inkâr edilmesi sonucuna ulaşılmaktadır. Böylece İzmirli'ye göre, Mu'tezile cephesinde hem etkin sebep hem de Allah'ın gücü sayılan mülk ve hamd ispat edilememektedir. Dolayısıyla ona göre mülk, mülkün devamı olan hamd ispat edilemez, gâyesi olan sebebi ve hamdı ispat etmede Mu'tezile aciz kalmaktadır. Kulun iradesi etkin sebep gösterildiği için hem etkin sebep hem de mülk ispat edilemediği için nedensiz gâyeden dolayı sanki mülksüz hamd ispat edilmiş olmaktadır.[589] Kulun iradesini herhangi bir etki olmaksızın sonradan var olduğunu kabul eden Mu'tezile Allah'ın ezeli iradesini ispat edememekle eleştirilmiştir. Çünkü Allah'ın gücünü ve hâkimiyetini yok saymak mülksüz hamd demektir. Oysa hikmet, Allah'ın mülkü ve hakimiyeti ile anlam kazanmaktadır. İzmirli, burada mülk, hamd ve hikmet kavramları arasında münasebet kurmuştur. İzmirli'nin bu meseledeki görüşü Mâtürîdî düşünce sistemi ile aynı paraleldedir. Mâtürîdî Kitabü't-Tevhid'in "Ka'bi'nin Güç ve Güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Kılma Hakkındaki Görüşlerinin Eleştirisi" bölümünde bu konuda Mu'tezile'ye eleştiri getirmiştir. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile tarafında kulun iradesi etkin sebep kabul edildiği için (gücün fiilden önce olma meselesi) hem etkin sebebi hem de mülkü ispat edememiştir. Mu'tezile'ye karşı Mâtürîdî ise Allah'ın tam bir tasarruf gücüne sahip ve Mâlik olduğu görüşünü savunmuştur.[590]

Mu'tezile tarafından akılla temellendirilen kavramlar arasında hikmet kavramıda yer almıştır. Bazı şeyler üzerinde yoğunlaşmak diğer bir takım hususların gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. İşte, Mu'tezile'de bu noktadan hareketle emir ve nehye aşırı önem vererek yani emir ve yasağa saygıda aşırı giderek günahkârların hidayetine ilişkin ilahi kudreti kötülemeye mecbur olmuştur. Bundan kaynaklı sorun olarak bu sefer Mu'tezile'de Allah'ın kudretinin zedelenmesi söz konusu olmuştur. İzmirli hikmet

[589] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 397.
[590] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 298.

konusu üzerinden Mu'tezile'nin Allah'ın ilahi kudretini kötülemesini ve zedelenmesini eleştirmiştir.

İzmirli'nin hikmet konusunda Mu'tezile'ye yönelttiği bir diğer eleştiri konusu ise iyilik ve kötülük meselesinde yoğunlaşmaktadır. Mu'tezile, ilahi fiillerin sonuçlarını dikkate alarak değerlendirmektedir. Öyle ki İlahi fiillerin saçma (sefeh) ve zulüm olmadığı temelinde O'nun tüm fiillerinin iyi ve güzel olduğu yönünde bir paradigma oluşturmuştur.[591] Çünkü Mu'tezili anlayışta Allah'ı tenzih etmek için kötülüğü O'na nispet etmeme anlayışı hâkimdir. Bu anlayışı eleştiren İzmirli'ye göre, cihanın yaratıcısı olan Allah'ın hem iyiliği hem de kötülüğü irade edip yarattığı düşüncesi hâkimdir. O, bu görüşünün devamında mutlak mülk, kudret ve tasarruf sahibi olan Allah'ın kötülüğe rızasının olmadığı bundan hoşnut olmayacağı düşüncesini de geliştirmiştir. İzmirli, Ehl-i Sünnetle aynı düşüncede ilerleyerek "kötülük işlemekle kötülüğü yaratmak aynı kategoride değerlendirilemez" iddiasında bulunmuştur. Bunu bir örnekle izah eden İzmirli, konuyu somutlaştırmıştır. Şöyle ki; çirkin bir adamı alanında uzman ve sanatına bütün yönleriyle hâkim bir ressamın bunu güzel bir şekilde tasvir edip ortaya koyması mümkün bir durumdur ve bunda bir sakınca yoktur. Buradan tasvir olunan şeyin çirkin olması üzerinden tasvirinde çirkin olduğu veya güzel olmadığı anlamına gelmemektedir. Sonuçta yapılan iş en güzel maharetle ortaya konulmuştur. Bu konunun hikmetle bağlantısını kuran İzmirli, devamında Yüce Allah'ın mutlak hâkim olduğunu kötülüğü yaratmasında da elbette gizli hikmetlerin bulunduğunu ve Allah'ın kötü olan şeyleri yaratmasının O'na zarar vermeyeceğini iddia etmiştir. İzmirli bu misalle yine Allah'ın iyiyi de kötüyü de yarattığına dikkat çekmek istemiştir. İzmirli'ye göre, gizli hikmetlerin niceliğine ulaşılmak ve özünü öğrenmek bir nevi kolay olmasa dahi hadiselerin iç yüzü kapalıda olsa yine faydalı yönü ve hikmetleri vardır. Ona göre, birtakım şeyleri veya durumları kötü olarak vasıflandırmak bu kötülükleri inkâr etmeye nasıl sebep olabilir ki?[592]

Allah'ın şer görünen fiillerinde *"hikmet-i hafiyye"* (gizli, görünmeyen hikmetler) olduğunu savunan İzmirli, mücerret olan bir şerrin hiçbir zaman yaratılmadığı görüşündedir.[593] O'na göre, iyiliği de kötülüğü de yaratan Allah'tır. Sadece iyiliğin irade edilip yaratılmasını kabul etme ve sadece bunlarda hikmetin benimsenmesi eksik bir

[591] Özdemir, *Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmi Açıdan Mukayeseli Yaklaşım*, 244.
[592] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 448.
[593] Karadeniz, *"İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri",* 118.

anlayışın tezahürünün neticesidir. Bu anlayış da hikmetsiz bulunmuş ve İzmirli tarafından eleştiri konusu olmuştur. Bu görüş tarzıyla İzmirli'nin Mâtürîdî düşünce ile aynı paralelde olduğu müşahede edilmektedir. Zira Mâtürîdî, bu konudaki eleştirisini *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin "Ka'bî'nin Güç ve güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Kılma Hakkındaki Görüşlerinin Eleştirisi" bölümünde yer vermiştir. Mu'tezile'yi Kâ'bî özelinde eleştiren Mâtürîdî "Allah'ın çirkin, kötü ve bozuk şeyleri yaratmayacağı iddiası üzerinden eleştiride bulunmuştur. Zira Mâtürîdî "Allah kimi nesneleri çirkin, kötü ve bozuk kılmak sebebiyle bu nesneleri insanın kötü fiillerine örnek getirmiştir. Böylece akıl sahibi kişiye vadedilen cezanın çirkin görünüşü izhar edilmek istenmiştir." Mâtürîdî, yaratılmış kötülüğü inkâr eden kişinin akılların ilkesiyle nasıl işi olabilir? sorusuyla yine Mu'tezileyi eleştirmiştir.[594] Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah'ın kötülükleri yaratmasını hikmet olarak değerlendirmiştir. Böylece İzmirlide de Mâtürîdî paralelinde bakış açısının hakim olduğu görülmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin hep "hüsun" olduğu perspektifinden yola çıkarak Allah'ın fiillerinin hep hasen olduğu çirkin fiillerin Allah tarafından yaratılmayacağı iddiasında bulunmuştur. Mu'tezile, Kur'an'dan Neml suresindeki *"Bu, her şeyi sağlam tutan Allah'ın işidir"*[595] ayetini delil getirmiştir. Buradaki sağlam tutma Mu'tezile tarafından muhkem olmak iyi ve güzel olmakla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile fayda ve menfaat anlamına gelen salah kavramının hikmet kavramı ile aynı gerçeği ifade ettiğini düşünmektedir. Allah'ın fiillerini fayda, lezzet, sevinç, salah ve aslah vasıflarıyla vasıflandırılan Mu'tezile, kötü olan salah olmayan fiilleri Allah'a nispet etmemektedir. Çünkü Allah'ın fiillerinin hepsinin hikmete bağlı olduğu argüman neticesi tüm ilahi fiiller hasen kategorisinde değerlendirilmiştir.[596] Kötülükleri ve şerleri temellendirmede yetersiz kaldığı gerekçesiyle Mu'tezîli hikmet, İzmirli tarafından eleştirilmiştir.

İzmirli'nin Mutezilî hikmet anlayışına yönelik diğer bir eleştirisi ise "Vücûb alellah" argümanı üzerinden geliştirilmiştir. Allah üzerine bir zorunluluk yüklemek anlamına gelen bu argüman İzmirli tarafından tenkit edilmiştir. İzmirli'ye göre, Mu'tezile *"Vücûb alellah"* ile faydaları gözetmeyi yani hikmeti Allah'a zorunlu tutup sanki bir görev misali dayatmıştır. Öyle ki İlahi fiillerde hikmetin zorunlu tutulması demek hikmetin ilahi fiillerden ayrılmasını aklen mümkün kılmamaktadır. Bu anlayış neticesi

[594] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* 295.
[595] en-Neml 58.
[596] M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 150.

hikmeti Allah'a vacip tutmaktadır.[597] Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın tüm fiillerini sadece faydayı elde etme, zararı def etme veya hak edilmiş bir ceza olarak yaptığını iddia etmektedir. Mu'tezile Allah'ın kötü ve çirkin olanı hiçbir şekilde yaratmayacağını Onun adâletli bir ilah olduğu argümanı üzerine bina etmiştir. Görünürde çirkin ve kötü görülen -şer gibi telakki edilen- şeyler fayda ve iyiliktir; hepsinde hikmetler vardır.[598] Mu'tezile'ye göre, ilahi adâlet temelinde kulların menfaatini, iyiliğini, güzelliğini ve aslahını gözeten ilah hikmetli olmak zorundadır. İşte bu düşünce yapısı İzmirli tarafından eleştirilmiştir. Yeni ilm-i kelamcıların Allah'a hiçbir şeyi zorunlu kılmama argümanı ve ilahi sıfatlar konusundaki aklî yaklaşım tarzları Ehl-i Sünnet metodunu benimsediklerinin göstergesidir.[599] Bu yakın zamanı kapsayan yeni ilm-i kelam döneminde Allah'a mecburiyet yükleyen tavır hayli eleştiri konusu olmuştur.[600] Çünkü *Vücûb alellah* düşünce yapısı ilahi hikmet kavramıyla örtüşmemektedir.

Yeni ilm-i kelam âlimi İzmirli'nin de Mu'tezile'nin Allah'a yüklemiş olduğu bu zorunluluk tavrını hoş karşılamadığını ve doğru bulmadığını müşahede etmekteyiz. Çünkü ilahi fiillerde hikmetin var olduğunu kabul etmek başka bir şey; diğer taraftan ilahi fiillerde hikmeti Allah'a zorunlu tutmak çok daha farklı bir şeydir. İzmirli, Allah'ın sıfatları konusuna Ehl-i Sünnet çizgisinde yaklaşmıştır. İzmirli, bu çizginin Kur'an yolu olduğunu belirtmiştir. O'na göre, Kur'an yolunda olmak; işlerin detaylarına dalmama esası üzerine temellendirilmektedir. Gereksiz çekişmeden uzak olma, çözülmesi zor olan meselelerde teferruata dalmama, Kur'an'ın gösterdiği şekilde akli ve nakli delillerle dini akideleri ispat etme düsturu hakimdir.[601]

Allah'ın fiillerinde hikmet olgusu üzerinde hassasiyetle duran İzmirli, yeni ilm-i kelam eserinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'yi mukayese ederek fikirlerini ortaya koymuştur. İzmirli, Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da ahiret hayatının da mahiyetinin bilinmesinin yalnızca Allah'a ait olduğunu insanların bu konularda sınırlı söze ve yetkiye sahip olduklarını düşünmüştür. Sıfatların ancak Şâri'in kastettiği muhtemel manaya te'vil edilebileceğini ancak bu te'villerin hiçbirinin Şâri'in kastettiği muhtemel manayı tamamen ifade etmeyeceğini savunmuştur. *"İsbât, bilâ-temsîl, tenzîh, bilâ-ta'tîl"*

[597] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 386.
[598] Özdemir, *Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmi Açıdan Mukayeseli Yaklaşım*, 244-245.
[599] Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", 97.
[600] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 160.
[601] İsmail Hakkı İzmirli, "Muhassal", *Yeni Kelam İlmine Giriş*, sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 59.

kaidesini benimseyen[602] İzmirli Kur'an metoduna uygun olarak Allah'ı vasıflandırmayı ve tanımayı düstur edinmiştir. İzmirli, hüküm koyarken illet ve hikmetleri gözetmeyi Allah üzerinde bir zorunluluk olarak savunan Mu'tezile kelamcılarından ayrı düşünüp bu düşünce tarzını eleştirmiştir. Bu eleştiri onun Hanefî-Mâtürîdî tarafından temelleri atılan dini anlayışa sahip olduğunun göstergesidir.

İzmirli, Mu'tezilede hikmetin yani gâyenin ancak kullarının menfaatine hizmetten ve uygun olandan yana olması gerekliliği anlayışını Ehl-i sünnetle mukayese ederek eleştirmiştir. İzmirli açısından Ehl-i Sünnete göre, gâye aslında iyilik Allah katında müstahsen (beğenilmiş) ve kulların menfaatleri için doğal bir süreçtir. Dolayısıyla Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratma zorunluluğu yoktur.[603] İzmirli'ye göre *Hâkim-i müteal* aşkın hükmedici Allah, acz ve sefeh şâibelerinden münezzeh olup her şeyi bir hikmete göre yaratandır. Allah'ın insanlar hakkında ister en iyi olsun isterse en iyi olmasın her iki seçeneği yaratması mümkündür. Allah'a hiçbir şey zorunluluk olmadığı için en iyi olanı yaratması vacip değildir. Eğer bu tez doğru olsaydı dünyada ne fakir ne de kâfir bulunurdu. İlahi yardımı ummanın veya zenginliği istemenin hiç bir anlamı olmazdı.[604] Çünkü Allah, zaten kullar için en iyi olanı yaratmıştır mantığı bunu gerektirirdi. Fakat hayatta bunun böyle olmadığını görülmektedir. Kullar için en iyi olanı yaratma zorunluluğu olmayan hakîm ve fiillerinde hikmet sahibi olan Allah için hikmet zorunlu değildir. Ehl-i Sünnet düşüncesinde, kulların menfaati doğal bir süreç olarak görüldüğü için bunda zorlama olması tezat bir durumdur. Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu salah ve aslah doktrini İzmirli tarafında hikmetsiz bulunup eleştirilmiştir. Bu konuda İzmirli, Mâtürîdî ile aynı paralelde düşünmüştür. Mâtürîdîye göre eğer ki *"Allah'ın kulun faydası olanı yaratma zorunluluğu olsaydı yani Allah'ın tam tasarruf gücü olmasaydı, kul günaha daha az eğimli, taata daha yakın iken saptıracağını saptırmaya ve peygamberine itaatten engellediği kimseyi engellemeye gücü yetmezdi. Şu halde aslah görüşü geçersiz ve yıkılmaya mahkûmdur"*[605]

İzmirli'nin Mu'tezilî hikmet konusundaki eleştirilerinin temeline indiğimiz zaman farklı bakış açılarını görmekteyiz. Dolayısıyla bu eleştirilerde Mu'tezile'nin hikmet anlayışı temelindeki husun ve kubuh, kulun iradesi, salah ve aslah vb konulardaki bakış

[602] Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri", 117.
[603] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 386.
[604] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 435.
[605] Mâtürîdî*, Kitabü't-Tevhîd,* 298.

açısının etkili olduğuna şahit olmaktayız.[606] Mu'tezile'nin ilahi adâlet paradigması ilahi fiillerin insan menfaatini gerektirmesi ve Allah'ın kul için zorunlu olarak iyi olanı tercih etmesi hikmet zemininde anlam bulmuştur. İzmirli Mu'tezile'nin hikmet zeminine bina ettiği argümanlara cevap niteliğinde eleştiri getirmiştir. Dolayısıyla İzmiri'nin Mu'tezilî hikmet eleştirisi bir yönüyle Mu'tezile'nin husun ve kubuh, salah ve aslah anlayışına, şer konusuna yaklaşımına, sıfatlara bakış açısına karşı bir eleştiridir değerlendirmesinde bulunabiliriz.

3.2.3. İzmirli İsmail Hakkı'nın Eş'ari Hikmet Anlayışına Yönelik Eleştirisi

İzmirli'nin Allah'ın fiilleri konusundaki hikmet anlayışı, Eş'ari kelamcıların iddialarının aksi yönünde şekillenmiştir. İzmirliye göre, Eş'ari kelamcıları Allah'ın fiillerinde hikmeti aramanın bir sapıklık alâmeti olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar, ileri sürdükleri iddialarında temel olarak "her şeyin yaratılması ve emredilmesi kudret ve irade sıfatı iledir" görüşünü kullanmışlardır.[607] İzmirli, Eş'ariler'in tüm bu iddialarına karşılık Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu ısrarla savunmuştur. O, ilahi fiillerin (samedânî) ilahi hikmet eseri olduğunu iddia etmiştir. Çünkü kemâl, yüce, kudret, adâlet, merhamet ve fazilet sahibi olan Allah'ın zatından hikmetsiz bir fiil sâdır olamaz.[608] O, bu konuda fazlasıyla örnekler vererek birtakım kavramlarla bağlantı kurmuştur. Aynı zamanda hikmetin varlığı ve önemine binaen açıklamalar yapmıştır.

İzmirli, hikmetle şer konusu arasında münasebet kurmuş şerlerde de hikmet olduğu iddiası üzerinden Eş'ari kelamcıları eleştirmiştir. Çünkü Eş'ari kelamcıları, şerde hikmet olmayacağını iddia etmişlerdir. İzmirli, Eş'ariler'in dünya ve ahirette cereyan eden şerlerde hikmeti görememelerini ve anlayamamalarını bir acziyet! belirtisi olarak telakki etmiş ve Eş'arileri eleştirmiştir. İzmirli, bu eleştirisinde yaratma ve kesb ayrımı yaparak da Eş'arilere cevap vermiştir. O, şer veya kötü olan bir fiili insanın özgür iradesi ile yapması ile diğer taraftan Allah'ın bu şer fiili yaratmasının aynı olmadığına dikkat çekmiştir.[609]

İzmirli, Eş'ariler'in Allah'ın hikmet sıfatını görmezden gelmesini ve bu sıfatı mutlak ilim ve iradeye ircâ etmelerini de bir diğer eleştiri konusu yapmıştır.[610] Çünkü

[606] Mu'tezile'de Hikmet Başlığına bakınız.
[607] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 376.
[608] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 378.
[609] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,*448.
[610] Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri", 118.

İzmirli'ye göre varlıkların sadece irade ve kudret ile meydana geldiği anlayışı yanlıştır. Bilakis ilahi fiillerde hikmet aramak anlamlıdır.[611] İzmirli tarafından ashab-ı meşiyyet kategorisinde adlandırılan Eş'ari kelâmcıları hikmeti Allah'ın ilim ve mutlak iradesine indirgemişlerdir. Bu indirgemeci telakki sonunda gelişen anlayış doğrultusunda Allah'ın bir araca ve hikmete dayanmaksızın yaratması ve iş yapması savunusu gelişmiştir. İzmirli'ye göre, hikmeti irade ile eşitleyen ve hikmeti görmezden gelen Eş'ari düşünce tarzı, Mu'tezile'de hikmetin fayda olduğu düşüncesine tepki olarak gelişmiştir. Eş'ariler'in hikmeti sadece ilim ve irade olarak düşünmesi onların İzmirli tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Onun düşüncesine göre, Eş'arilerin bu zihnî yapısı dünya ve ahiretteki şerleri açıklayamamasına kadar uzanan yapıya kapı aralamıştır.[612] Bu manada onlara göre, Cenabı Hakk bir şeyi sebepsiz, faydasız ve hikmetsiz yapmaktadır. Gelişen anlayışın devamındaki düşünce yapısı yani yaratma ve fiillerdeki hikmetsizlik anlayışı daha ileri safhada emir ve hükümlere de yansımıştır. Şer'î ve aklî sebepleri bir alâmet ve soyut bir işaret olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Allah'ın yaptığı işlerde sebep ve hikmet aramayı anlamsızlaştırmışlardır. Tüm bu argümanlar İzmirli tarafından Eş'arilerin tenkit edilmesine sebep olmuştur. Çünkü onlar, ilahi fiillerde sebep ve hikmeti aramanın bir sapkınlık işareti olduğunu, kâinattaki her şeyin yaratma, kudret ve irade sıfatları üzerine olduğunu iddia etmişlerdir. İzmirli'ye göre böylece Eş'ari anlayış, Cenab-ı Hakk'ın yaratmasındaki benzersizliğini, fiillerindeki birliğini ispat etmek için kısacası tevhîdi ispat için sebepleri inkâr etmişlerdir.[613]

İzmirli, hikmet ve sebeplilik ilişkisine son derece önem vermiş her şeyin, sebeplerinin ve sebeple meydana gelenlerin de (müsebbebât) yaratıcısının Allah olduğunu savunmuştur. Çünkü sebepleri yaratan ve sebeplerin sebep oldukları şeylere iradesi ve kudretiyle müdahale eden yine Allah'tır. İzmirli'ye göre Allah, kâinatın yaratılmasına ilişkin esas genel ilahi hikmetle meydana gelen şeyleri sebeplerinden, tesir edenleri de eserden ayırmamaktadır. Özel hikmete binaen bazı istisnai özel durum ve zamanlarda Allah dilerse genel ilahi hikmetine bağlı olan sebebi geçersiz kılabilmektedir. Örneğin Hz Musa'nın ve kavminin kurtulması için suyun boğma özelliğinin iptal edilmiş olması gibi. Fakat bu özel durumlar dışında genel anlamda sebeplerin kuvvetlerinin var olduğu ve tesirinin devam ettiği bilinen bir gerçektir. İzmirli, varlıkların bir yönüyle

[611] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 381.
[612] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 298.
[613] İzmirli, *Yeni ilmi Kelâm,* 377.

yaratıcıya, diğer bir yönüyle de sebeplere dayandığını savunmuştur. Örneğin: *"Bu meyve şu ağaçtandır"* demek *"Ağaçtan hadis olmuştur"* manasında sebep boyutuna dayandırılarak anlaşılırken diğer bir örnekte ise, "Bu meyve Allah'tandır" anlamında yaratıcıya bir işaret niteliğindedir.[614]

İzmirli, yaratılış hikmetini iki boyutta anlamlandırmaktadır. Biri yaratıcıya diğeri de sebeplere dayanan şekilde oluşmaktadır. Eş'ari düşünce yapısında ise mesele sadece yaratma boyutunda algılanıp konu sadece ilahi irade ve kudret sınırlarında ele alınmaktadır. İzmirli'nin ifadesine göre, Eş'ariler hikmeti mutlak ilim ve iradeye irca ederek hikmeti anlamada acziyet belirtisi göstermişlerdir.[615] Dolayısıyla Eş'ariler, ilahi iradeyi ve kudreti öncelemişler tenzih anlayışında hayli aşırıya gitmişlerdir. Allah'ın sıfatlarında eksiklik ima ettiği ve sınırlama olacağı düşüncesi üzerinden hikmete yer vermemişlerdir.

Kâinattaki hikmetleri inkâr edip görmemenin bir yetersizlik ve güçsüzlük nişanesi olduğunu savunan İzmirli, Eş'arileri bu görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre, kâinatta hiçbir şekilde münferit olay yoktur. Her olay birçok âmilin etkileşimi ile oluşmaktadır. İşte bu etkileşim sonucunda sebep olgusu karşımıza çıkmaktadır.[616] Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli husus; hikmetin karşılığını kesin, katı ve sert bir illiyet olarak sebep sonuç ilişkisi bağlamında tezahür eden zaruri bir münasebet olarak görmemektir. Çünkü bu düşünce kelamcıların tamamen karşı çıktığı ve katı determinizme yol açan bir anlayışın ürünüdür. Demir'e göre, özellikle Eş'ariler'in o dönemde filozofların savunduğu determinist âlem anlayışına ve uluhiyet karşıtı akımlara karşı geliştirmiş olduğu bu tutum, "âdet teorisi" olarak şekillenmiştir. Böylece *"âdet teorisi"* gereği âlemde gözlemlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişki, sebep-sonuç arasındaki tüm bağlantıları Allah'ın âdeti gereği arazların süreksizliği ilkesine dayandırılarak sadece Allah'ın yaratma sıfatına bağlanmış ve bunun sonucunda hikmet reddedilmiştir.[617] Çünkü Eş'ari, düşünce sistemini sadece Allah'ın kudret ve iradesinin sorgulanamazlığı ilkesi üzerine inşa etmiştir. Böylece Allah'ın eseri olan âlemin yapısınında doğal olarak bu düşünce sistemiyle örtüşmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kâdir-i muhtar olan ve dilediğini yapan ilah anlayış zemininde âlemde zorunlu nedensellik tezat oluşturmaktadır.

[614] İzmirli, *Yeni ilmi Kelâm,* 378
[615] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 150.
[616] Sabri Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 1991),14.
[617] Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021),18.

Kahraman'a göre, Kâdir-i muhtar vasfıyla her an âleme müdahil olan Allah anlayışı mucizelerin izahı ve kulun ibadetlerine icabet eden ilah anlayışını ortaya koymada yeterli kabul edilse de bir takım sorunları beraberinde getirmiştir. İşte bu sorunları bertaraf etme ve sebep sonuç ilişkisini temin etme isteği âdet teorisinin oluşturulmasına neden olmuştur. Çünkü sebep sonuç ilişkisi epistemolojinin zeminini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir çözüm üretme çabası olan âdet teorisi âdetin zorunluluğa dayanmaması sonucu istenilen mutlaklığı sağlamamaktadır. Dolayısıyla Eş'ari kelâmında Allah'ın irade ve kudretinin sınırsızlığı vurgusu ve Kâdir-i mutlak anlayışı âlemde zorunlu nedenselliği doğuracak hiçbir kabule elverişli olmamaktadır.[618] Görüldüğü gibi bir tarafta determinist anlayış, diğer tarafta ise buna tepki olarak geliştirilen sebep sonuç ilişkisini tamamen reddeden bir anlayış hakim olmuştur. Bu zihniyet Eş'ari gelenek tarafındanda sürdürülmüştür. Özelde Bâkillânî'nin (ö.403/1013) bu konudaki düşüncelerini örnek verecek olursak söylemek istediğimiz maksat daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki; Bâkillânî'ye göre, birbiri ardınca meydana gelen olaylar arasında zorunlu olarak sebep ve sonuç ilgisi yoktur. Bunların izahı şöyle yapılır: Ard arda yaratılmaları dolayısıyla meydana gelmektedir. Meseleyi örnekler üzerinden anlatan Bâkillânî, yanma olayının ateşe dokunduktan sonra, doyma fiilinin yemek yedikten sonra meydana gelmesi örneklemleri üzerinden bakış açısını şöyle izah etmektedir. Yanma ve doyma fiilleri sonucunda meydana gelen durum ne ateşe dokunma ve ne de yemeği yemenin sonucu değildir. Peki nedir? Bunlar evrendeki Allah'ın âdetinin bir tecellisidir. Daha açık bir ifade ile bunlar her bir yönüyle Allah'ın iradesine ve yaratmasına irca edilmektedir. Görüldüğü üzere Eş'ari'deki düşüncenin onun temsilcisi Bâkillânî tarafındanda devam ettirildiği görülmektedir. Bâkillânî'nin Allah'ın irade ve kudretini her şeyin üstünde görmesinden kaynaklı, sebep ve netice bağını reddeden düşünce sisteminde yer aldığını görmekteyiz. Bunun sonucu olarak Allah'ın âlemi yaratması bir illete ve hikmete binaen olama düşüncesi gelişmiştir. Böylece Eş'ari gibi Bâkillânî'de hikmeti kabul etmemektedir. Çünkü ileti yani diğer bir yönüyle hikmeti kabul etmek durumunda bu hikmetin ya kadîm yahut hadis olması durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır. İlletin kadîm olması demek âleminde kıdemini gerektirir düşüncesi, hâsıl olabilmektedir. Fakat bu mümkün değildir. Kadîm illetle âlemin vücûdu arasında îcâttan dolayı zaman aralığı

[618] Hüseyin Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi", *Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 18.

vardır. Neticede kıdemin hâdis oluşu caiz olmadığı için buna binaen kâdim bir illetde olamaz. Eş'ari gibi Bâkillânî de sebeplilik ilkesini kabul etmemektedir.[619]

Bilindiği üzere İzmirli'nin de dahil olduğu yeni ilm-i kelam hareketi tartışmalardan ve kısır döngü ihtilaflardan uzak olmayı yeğlemiştir. Bu anlayışla itidalli yolu tercih etmeyi kendine düstur edinmiş bir dönemdir. İtidâlden uzak, katı determinist anlayışın İslâm ulûhiyet anlayışına ters düştüğü bir realitedir. Fakat diğer taraftan ise kâinatta oluşan sebep-sonuç zinciri olduğu bilinen bir gerçektir. Daha kuşatıcı tavır sergileyen İzmirli'nin Eş'arilerden farklı olarak geliştirdiği ve eleştirdiği düşünce sistemi tam bu noktada düğümlenmektedir. İzmirli yeni ilm-i kelâm hareketi ile evrende Allah'ın yaratmasıyla oluşan sebep ve sonuçları kabul etmekle beraber bunları araştırarak anlayarak hikmet boyutuyla ilişkilendirmenin o dönemde gerekli olduğuna inanmıştır. Böylece dini emir ve yasaklarda bir irtibat bir münasebet, mülayemet uyum ve uygunluk ilişkisi kurmuştur. Bunun sonucunda dini hükümlerdeki nizâm, gâye ve maksatların anlamlı hale dönüşeceğini savunmuştur.[620]

İzmirli, sonuçların sebeplerle bir bağının olduğu sentezini bazı ayetler ışığında delillendirmiştir.[621] Örnek sadedinde olan ayetlerden bazıları:*"İşte bu kendi ellerinin önceden işledikleri yüzündendir."*[622] *"Sen (o zaman), sırf Allah'ın rahmeti ile onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, Onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi."*[623] *"Verdikleri sözlerden dönmeleri, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri, haksız yere Peygamberleri öldürmeleri ve 'kalplerimiz kılıflıdır' demelerinden dolayı başlarına türlü belalar verdik."*[624] İzmirli, ilahi fiillerdeki hikmet esasının anlamsızlıktan, oyun ve bâtıl olmaktan uzak olduğu görüşündedir. Bir yönüyle yaratıcıdan bağımsız olmayan yani tabiatta mutlak ve değişmez bir nedensellik ilişkisinden ziyade diğer yönüyle ise sebepliden sebebe giden bir etkileşimi göz önünde bulundurarak ilahi emir ve nehiylerdeki hikmeti; gâye, uyum ve uygunluk düzlemine çekmiştir.[625] İzmirli'nin bu anlayışının Eş'ari düşüncesinden farklı olduğu görülmüştür. Ona göre, Allah'ın fiillerinde, emirlerinde, nehiylerinde ve tabiatta mecâzi değil gerçek anlamda bir takım illetler,

[619] Şerafettin Gölcük, *Bâkillânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 65-66.
[620] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 36.
[621] İzmirli, "Muhassal", 73-74.
[622] el-Hacc 22/10.
[623] el-Âli İmrân 3/159.
[624] en-Nisa 4/155.
[625] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 394.

sebepler vardır. Dolayısıyla bu gerçek sebepler gözden kaçırılmayıp bir taraftan bunlarında maksatları ve hikmetleri üzerinde düşünerek ilahi fiil ve emirlerin daha iyi anlaşılması sağlanmış olacaktır.

İzmirli hikmete bakış açısıyla aklın dindeki konumuna ve insanın ilahi hükümleri kavramadaki yeteneğine dikkat çekmiştir. Bu düşüncenin karşısında yer alan Eş'ari düşünce sistemiyle hemfikir olmadığı gözle görülmektedir. Çünkü dini hükümlerdeki asıl gâyenin sadece taabbüdîlik ve tahakkümîlik olarak algılanması, herhangi bir nedenle bu hükümlerin illetlendirilmesinin uygun görülmemesi anlayışına yol açmaktadır. Böylece Eş'ari düşüncenin hikmete yansıyan alanı ortaya çıkmaktadır. Bu alan; nedenlere karşı, insan etkinliğine karşı, insan aklının dini emir ve nehiyleri kavrama şuuruna karşıdır. Bir nevi neden? niçin? soruları yasaklı alanlardır. Nedensiz ve hikmetsiz bir evren algısı oluşturulmak istenmektedir. Bu evrende tek fail /özne Allah'tır. Kaderine, fiiline, hayatına hâkim olamayan aciz insan portresi 19.yüzyıl dünyasında nasıl yer alabilir, problemlere ne kadar cevap verebilirdi ki? Tabiri caizse Eş'ari'nin Allah'ı mutlak kudret ve irade olarak resmeden teolojik yaklaşımı tabiri caizse Allah karşısında insanı hiçleştirmektedir. Ortada anlaşılacak bir şey yok, zaten onu anlayacak varlıkta yok, sorgulamakta yoktur.[626] Bu anlayış üzerine temellendirilen sistemde hikmette yoktur. O zaman hikmetten söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bütün bunlar İzmirli'de şu şekilde eleştirel olarak yansımıştır: Kelamcılar hikmet konusunda hayret içinde kalmışlardır. Eş'ariyye dünya ve ahiretle ilgili şerlerdeki ilahi hikmeti anlamakta yetersiz ve aciz kalmışlardır. Bunun iki türlü yansıması olmuştur: Biri hikmetin manasını değiştirmek şeklinde olmuştur. Diğeri ise, hikmeti ilim ve mutlak iradeye indirgemekle olmuştur. Oysa Eş'ariyye'nin dışındaki bütün Ehl-i sünnet hikmeti ispat etmiştir.[627] Bu eleştiriler, İzmirli'nin dilinden Eş'ariyye mezhebine yapılmıştır. Bu düşünce dünyasından biri klasik kelâm dönemde diğeri ise 19 y.y. döneminde oluşan fikir hareketidir. Dolayısıyla bunlar kendi döneminin şartları, anlayışları ve tarihsel mantığı çerçevesinde uygun olarak gelişmiş anlayışın tezâhürleridir. İzmirli'nin eleştirilerinin de bu bağlamda geliştiğini düşünmekteyiz. Çünkü o dönemde gelişen bir takım din karşıtı akımlar, keşfedilen bilimsel unsurlarla her şeyi aklileştirme ve bilimsel düzleme çekme isteği, bu doğrultuda

[626] Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelam*, 165 -166.
[627] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 397.

inşa edilen paradigmalar ve beraberinde başa çıkılması gereken bir takım problemler bu eleştirilerin gelişmesine sebep olmuştur.

İzmirli'ye göre; Allah kullarının yararlarını da sevap ve günahı da, emir ve yasakları da, dünya ve ahireti de nedenlere bağlamıştır. Hatta İzmirli, varlıkları neden ve sonuç olarak yorumlamıştır. Ona göre, nedenleri de sonuçları da yaratan Allah'tır. Meyveyi ağaçla, yağmuru bulutla, yanmayı ateşle yaratan Allahtır; doğa güçlerini yaratan yine Allah'tır. Çünkü doğa güçlerinin yaratılmışlara etkisi vardır. Bu etkileri sebeplere bağlayanda onları yaratanda Allah'tır.[628] İzmirli'nin bu düşüncelerinden Allah'ın yaratmasına ve aynı zamanda evrendeki sebep-sonuç ilişkisine dikkat çektiği bariz bir şekilde görülmektedir. Bu açıdan sebeplilik ilkesini ve hikmeti göz ardı eden Eş'ari düşüncesinden farklılığı açıkça ortada yer almaktadır.

Her bir ilahi fiilin, emir ve nehyin sonucunda ne gibi maslahatlar veya hikmetler doğuracağı Allah tarafından bilinmektedir. Çünkü her şeyin hâlıkı olan Allah emretmeden öncede bu emirlerde ne gibi güzelliklerin ve hoşlukların tezahür edeceğini ezeli ilmi ile önceden bilmekte ve bu istikamet üzere hikmetleri yaratmaktadır. Böylece ilminde olan hikmetle ilahi irade tahdîd ve takyîd olunmaktadır. Ama burada unutulmaması gereken husus tahdîd ve takyîd dışardan tesir eden bir durum değil bizatihi kaynaklıdır.[629] Tamda bu noktada farklı kanatta ilerleyen Eş'ariler, hikmetin ilahi iradeye mecburiyet yüklediği, ilahi iradeyi tahdîd ve takyîd ettiği anlayışından dolayı hikmeti hiç olmayacak şekilde te'vil edip hikmetleri anlamak yerine reddetme yolunu seçerek acziyetlerini ortaya koymaları üzerinden İzmirli tarafından eleştirilmiştir.[630] Eş'ari gelenekte bariz şekilde kendini hissettiren hikmetsizlik düşüncesinin İzmirli'de apaçık eleştiri konusu olduğu görülmektedir. İzmirli'ye göre, irade Allah'ın kendisinindir. Hikmet yine bizatihi O'nundur. Bu anlamda Allah'ın iradesiyle vukua getirdiği hikmetler üzerinde düşünmek, araştırmak, varlığın sebep ve illetleri dikkate almak, olayların vuku ve cereyanını anlayıp sebep ve tertibini incelemek, bilmek bir yönüyle de hikmetin içine almaktır.[631] Tabiat önceden hesaplanarak, kendi kuralları ve prensipleri içerisinde belirli düzen dahilinde mükemmel bir nizam eseridir. Bu ifadenin diğer yansıması, Allah'ın evreni nedenlerle örüntülü ilke ile süregelen bir işleyiş nizamıyla yarattığı yadsınamaz bir

[628] İzmirli, "Muhassal", 73.
[629] Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 34.
[630] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 397.
[631] İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990), 1-5.

gerçektir.[632] Bu nizam, tüm canlılara hizmet edip onların tasarrufuna sunulmuş faydadır. Bu tasarrufun hangi yönde nasıl kullanıldığı yani iyi veya menfi yönde tesiri kendini bir şekilde göstermektedir. Örneğin tabiatta insan eliyle yapılan tahribatları görmekte güzelliklere şahit olmakta aynı zamanda mümkündür. Bütün bunlar, sebepleri de kâinattaki nizamı da yaratan yaratıcıya işarettir. Allah tabiatla ve insanla ilişkisini mucizeler istisnası dışında bu nizamlar çerçevesinde sürdürmektedir.

İzmirli; Cenabı Hakk'ın yaratmasında da ilahi emirlerinde de hikmetin varlığını ve önemini her fırsatta dile getirmiştir. Çünkü ona göre; "Allah hiçbir şeyi boş ve anlamsız yaratmaz, boş ve anlamsız olanı fiiliyata geçirmez ve onu emretmez." Bu cümleleri ile yaratmayı, ilahi fiilleri ve emirleri hikmet kavramıyla anlamlandıran İzmirli, hikmeti "övülmüş amaçlar ve sevilen karşılıklar" olarak düşünselleştirmiştir. Yaratılanların yaratandan haberdar olması için bu üstün hikmetleri bilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Allah, üstün hikmetlerini insanların görmelerini, okumalarını, anlamalarını, kavramaları, idrak etmeleri için onları düşünce ve tefekküre davet etmiştir. Çünkü ilahi emir ve yasaklar övülmüş karşılıklarla donatılmıştır. İşte bu harikulade donatı hikmet düşünceleri ve hikmet tefekkürü ile gün ışığına çıkmaktadır. Bir taraftan düşünce ve tefekkürde anlama kavuşmakta yani mana bulmaktadır. Olması gerektiği yerde kullanılarak yine bir hikmeti icra etmektedir. İzmirli'ye göre, ilahi hüküm, süphanî takdir ve amaçlanan hikmet, maslahata uygun olduğu için hükümlerin en güzeli, takdirlerin en sanatlısıdır. Böylece Allah'ın rahmeti, ihsanı, nimetleri anlamsız, boş ve tesadüfi olmaktan berîdir. Bu anlayışa binaen Allah'ın emirleri hikmet ve maslahatlarla nedenlenlenmiştir sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü Allah, bir şeyi bir sebeple ve bir nedenden dolayı yaratmakta ve yapmaktadır.[633] Fakat bu neden kendisine bir zorunluluk yüklememektedir. İzmirli bu konuyu bazı ayetlerle delillendirmiştir. *"Bunlar üstün bir hikmettir."*[634] *"...Bu, Allah'ın göklerde ve yerde olan her şeyi bildirdiği ve Allah'ın herşeyi hakkıyla bilici olduğunu sizin de bilmeniz içindir."*[635] *"Biz sana Kitab'ı (Kur'an) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm verirsin."*[636] Görüldüğü üzere İzmirli, Allah'ın yaratmasındaki ve emirlerindeki hikmeti maslahatlarla nedenlendirmiş, ayetlerle delillendirmiş bununla yetinmeyip insan düşünce

[632] Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 76.
[633] İzmirli, "Muhassal", 74.
[634] el-Kamer 54/5.
[635] el-Maide 5/97.
[636] en-Nisa 4/105.

ve tefekkürünü anlamlı boyuta çekmiştir. Çünkü ona göre üstün hikmetlerin sahibi hakîm olan Cenab-ı Hakk, bunların bilinmesini istemiştir. Bu istekler insan aklı ve iradesi ışığında derûnî hikmet düşüncelerine bir yolculuktur. İzmirli, sebep sonuç, maslahat ve düşünce ile münasebet kurarak hikmet düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Böylece İzmirli, sebep sonuç ilişkisini ve hikmeti reddeden Eş'ari hikmet düşüncesiyle farkını ortaya koymuştur.

İzmirli, Eş'ari'nin ilahi irade konusundaki görüşlerini vererek Eş'ari hikmet anlayışını eleştirmiştir. Devamında ise Eş'arilerin ahirette ardı arkası kesilmeyen şiddetli ve devamlı azap konusundaki görüşleri karşısında, hikmet düşüncesi üzerinden şöyle bir eleştiri getirmiştir.

"Hakîm ve Aziz olan Yüce Allah'ın hikmeti inkâr edilerek problem salt iradeye indirgenmiştir. Öyle ki;

> *"Yüce Allah, dilerse, iyilik yapanları cezalandırıp ateş çukuruna gönderir, yine dilerse müşrik düşmanları da nimetlendir ve yüce cennete vardırır; dilediğini sebepsiz, amelsiz ateşe atar; amelde eşit olmalarına rağmen azapta birbirlerinden farklı da kılar, denk de kılar. Bir adamı başkasının günahından dolayı cezalandırır, bütün iyiliklerini boşa çıkarır; ne kendisine ne de başkasına sevap vermez. Bunun da zıttının da Allah'a nisbeti aynıdır demeye mecbur olurlar. Hikmeti inkâr etmekle sorunlardan kurtulacaklarını sanan bu kimseler, onlardan daha büyük sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Halbuki bu konuda hiçbir sorun yoktur."*[637]

İzmirli'nin görüşünü vermiş olduğumuz bu pasajda Eş'ari hikmet eleştirilmiştir. Çünkü ona göre, Eş'ariler'in kendilerince problem olarak gördüğü şeyleri sadece ve sadece Allah'ın iradesine irca ederek çözmeye çalışmaları çözüm kanallarının yani içtihat yollarının tamamen tıkanmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla İzmirli, Eş'arilerin hikmeti inkâr etmelerine yönelik tutumlarının daha büyük sorunlara neden olduğunu iddia ederek eleştirmiştir kanaatine ulaşmaktayız.

İzmirli, Allah'ın rahmetinin hem dünyada hem ahirette gazabına üstün olduğu görüşündedir. Allah'ın kullarına rahmetini görmezden gelen insanda sığınma limanını ve güven duygusunu minimuma indirgeyen hikmetten nasibini almamış bu düşünce yapısı İzmirli tarafından eleştiri almıştır. İnanan insanda tüm ümitlerin kırılıp karanlığa ve umutsuzluğa mahkûm edilmesi nihayetinde bu düşünce yapısının sadece Allah'ın kudretiyle ve iradesi ile ilişkilendirilmesi daha onulmaz problemler yaratmıştır. İlahi güç altında tamamen ezilen, hiçleşen irade ve güçten yoksun kul profili çizilmiştir. Halbuki

[637] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 437.

Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellisi olarak hoşnutluğu, lütfu, rahmeti, inayet, adaleti, gazap ve kızgınlığından üstündür. İlahi hoşnutluğun gereği ile ilahi hoşnutsuzluğun gereği nasıl denk olur ki? [638] İzmirli, bu soruyla ve delil olarak getirmiş olduğu ayeti kerime ile *"Kullarıma haber ver ki yargılayan benim, bağışlayan benim. Azabım da acıklı bir azaptır."*[639] Eş'ari hikmet anlayışını eleştirmektedir. Bu anlamda mü'mine düşen görev, bir taraftan ilahi azaptan korkması, bununla birlikte de diğer taraftan da rahmete kavuşmayı umarak ilahi rahmetten ümidini kesmemesi gerektiği yönünde şekillenmiştir.

İzmirli'nin Eş'arilere hikmet konusu paralelinde yönelttiği diğer bir eleştirisi, Allah'ın kudret ve iradesinin kapsam ve nüfuzunu şumülleştirip yaratma ve tesir etmede benzersiz olduğunu kanıtlamak için sebepleri inkâr etmeleri üzerinden şekillenmiştir. İzmirliye göre Eş'ariler, düşüncelerini temellendirmek için Kur'an'dan bir takım ayetler vererek sebeplilik ilkesinin inkârına dayanak oluşturmuşlardır. Hatta Kur'an'da sebeplilik ifade eden "bi" harf-i cerrine birliktelik anlamı vermişlerdir.[640]

Yeni ilm-i kelam hikmetin fazlasıyla değerli ve özgün olduğu bir dönemdir. 19. Yüzyıl dünyasında sebeplilik ilkesinin inkâr edildiği Eş'ari anlayışının hikmet taraftarı olan İzmirli tarafından kabul görmesi mümkün değildir. 19. yüzyılda Aydınlanma çağı ile birlikte her şeyin bilimsel temeller üzerine inşa edildiği dönemde bu anlayışın faydadan ziyade karşılığı olmayan bir düşünce yapısı olduğu bir gerçektir. Âlemde var olan ve Kur'an'da zikredilen sebepler zincirinin yok sayılması İslam düşüncesinde bir kazanım sağlamamaktadır. Bu anlamda mihver bir kavram olan hikmetin görmezden gelinmesi hatta inkâr edilmesi İzmirli açısından 19. yüzyıl İslam dünyasında müslümanların kurtuluşu için çok uygun bir metot olarak görülmemektedir.

İzmirli'ye göre, Cenabı Hakk'ın hikmeti değişmediği gibi ilmide eksiklik kabul etmemektedir. Kudreti zayıflık göstermeyen Allah, her an diri ve mevcuttur. Aziz ve hikmet sahibi hakîm olan Allah, hiçbir şeyi bâtıl yani boşuna boşuna yaratmamıştır. İzmirli, kâinattaki zıtlıkları Örneğin: karanlık-aydınlık, gece ile gündüz, yücelik ve alçaklık, cennet ile cehennem, güzellik ve çirkinlik, sidretü'l münteha ile zakkum ağacı, melek ve şeytan, mümin ile kâfir, ebrâr ve füccâr, sıcak- soğuk, üzüntü- sevinç, hayat-ölüm gibi sayılan bütün bu zıtlıkların hepsinin Allah'ın hikmeti ve kudretinin tamlığına

[638] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 436.
[639] el-Hicr, 15/49-50.
[640] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 376-377.

işaret ettiğini kabul ederek[641] hikmet taraftarı zihniyetin önemli bir temsilcisi olmuş ve Eş'arilerden farklı düşünce yapısı geliştirmiştir.

Eş'ariler ilahi fiillerde yahut hükümlerde maslahat yani kulların menfaatini ve maksatlarla illetlendirilmesini kabul etmezler. Çünkü bu kabul ediş Allah'ın bir illet ve mashattan dolayı hareket etmesi anlamında değerlendirilmektedir. Bu anlayış ise O'nun eksikliği manasına gelebileceğinden dolayı kabul edilmemektedir. Çünkü O, bu gibi eksiklerden münezzehtir.[642] Bu görüşler karşılaştırıldığında bir taraftan İzmirli'nin ilahi fiillerde ve evrende var olan zıtlıkların hikmet sonucu oluştuğu görüşü diğer taraftan Eş'ariler'in Allah'ın fiillerini hikmetle vasıflandırmaktan şiddetle kaçındığına şahit olmaktayız. Eş'ari hikmet anlayışından oldukça farklı düşünen İzmirli'nin bu düşünceleri birçok yönüyle eleştirdiğine tanık olmaktayız. Hikmetten yoksun bir düşünce tarzının hayatı anlamlandırmada, uğraş ve çabaların uygun bir zemine oturtulmasında ve sorumluluk bilincinin geliştirilmesinde insana fayda sağlamayacağı yadsınamayan bir gerçektir. Hiç bir şeyi sorgulamayan, sebepleri araştırmaktan yoksun, tedbirlerden bihaber robot misali insan tasavvuru Kur'an'da hedeflenen insan modeliyle zıttır. Eş'ari düşünce sisteminde hikmetin reddedilmesi nedensiz ve hiçbir sebeple ilişkisi kurulmadan Allah'ın acı çektirmesinin itaatkâr kullarını cehenneme, kâfir insanları cennete koyacağının iddia edilmesi sorun çözmek bir tarafa çözümsüzlük üreten kendi içinde tezatlarla dolu bir anlayıştır. Bu anlayışla Allah'ın hikmetine, adaletine merhametine ve güzel sıfatlarının tecellilerine kullar nasıl şahit olacaktır. İzmirli'ninde eleştirisinde savunduğu gibi Allah'ı sadece irade ve kudret sıfatlarıyla anlamlandırmak eksik bir iddiadır. Çünkü bazı şeyleri anlamlandıramamak, kavrayamamak onu inkâr etme yolu olmamalıdır. Eş'ari kelamcılarının çoğunluğuna göre, Allah'ın fiilleri, hükümleri, maksatlarla kulların menfaatine binaen illetlendirilmez.[643]

İzmirliye göre, Eş'ari zihniyette hikmetli olsun veya olmasın fiillerin anlamını kavramaktan ve bunların muhtevasını anlamaktan insanı acizleştiren, insanın yeteneklerini iptal eden bir anlayış hakimdir. Hâlbuki ona göre, Kur'an teolojisi dikkate alındığında Allah, mü'min vasfıyla güven merkezidir. Allah'a yönelen ve O'nda güven duygusunu yaşayan insana mü'min denilmesinin nedeni de budur. İnanç sadece iman

[641] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 390.
[642] Hulusi Arslan, "Doğal Felaketler ve Istıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife* 2/25 (2002), 19-34.
[643] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm,* 127.

duygusundan beslenen bir unsur olmayıp O'na güvende en önemli unsurdur. Çünkü inanan ve güvenen insan modeli, Allah'ın verdiği sözden caymayacağına, zulüm ve haksızlık yapmayacağına, hiç bir insanın gücünün üstünde bir şeyle teklifte bulunmayacağına inanır ve güvenir. Korkunun hakim olduğu, güvensizliğin kol gezdiği bir imandan ne ahlaki bir hayat ne de dinsel bir tecrübe ortaya çıkar. Evkuran'a göre bütün bunların sebebi, Allah'ın her şeye gücü ve kudreti yeten yüce ve aşkın bir varlık olduğunu kanıtlama çabasıdır. Bu çaba, kötülükleri insana nispet etmeyi bile şirk gören, insanı ilahi kudret ve irade potasında eriten bir varlığa dönüştürmüştür. Daha sonrasında bu anlayış, varlığı ve âlemi hiçleştirilip hikmetsizleştirilmesi noktasına kadar gelmiştir.[644] İşte bu zihniyetin getirisi olarak Eş'ari kelâmcıları kâfirlerin cehennemde ebedi kalmaları, dünyada yılanların ve akreplerin yaratılması gibi Allah'ın bir takım fiillerinde hikmetin tasavvur edilemeyeceğini düşünmüşlerdir.[645] İzmirli ise, Cenabı Hakk'ın kullarının yararını her konuda örneğin sevap ve günahında, emir ve yasaklarında, dünya ve ahiretinde nedenlere bağlandığını savunmaktadır. Varlıklar neden ve sonuçtur. Ona göre, dinde neden ve sonuçtur. Nedenleri ve sonuçları yaratan, sonuçları nedenlerle yaratan Cenabı Hak'tır. Yaratılmışlar üzerinde doğa güçlerinin etkisi vardır. Allah'ın hem yaratmasında hem emirlerinde hikmetler vardır. Hiçbir şeyi boşuna yaratmayan Allah'ın rahmet ve ihsanı rastgele olamaz.[646] İki farklı anlayışla karşı karşıya bulunmaktayız. İzmirli, Allah'ın fiillerinin bir sebeple olduğu ve hikmete sahip olduğunu savunurken Eş'ari, Allah'ın fiillerinin bir sebeple olmasının O'nun kudreti ve iradesine zarar vereceği düşüncesiyle bertaraf etmektedir. Böylece bu düşünce yapısı Allah'ın fiillerinin bir hikmete binaen işlemesini kendi sistemlerinde tevhide zarar vereceği endişesiyle reddetmektedir. Eş'ari'nin bulunduğu dönem itibarıyla o dönemin şartlarında gelişen düşünce yapısı anlamlı bir zeminde değerlendirilebilir. Fakat 19. yüzyıl dünyasında sebepleri bertaraf edip inkârcı akımlara karşı Allah'ın mülkünde dilediğini yapma hakkı olduğunu ve her durumda olayları Allah'ın irade ve kudretine dayandırıp yaratma sıfatı ile temellendirilmesi 19. yüzyıl şartlarında tatmin edici değildir. Çünkü o dönem şartlarında katı determinist anlayış ve bilimin mutlaklığı hakimdir. İnsanlara ikna edici izah tarzlarının geliştirilmesinin gerekliliğine inanan İzmirli, Eş'ari hikmet düşüncesini eleştirmiştir.

[644] Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 152.
[645] Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 48.
[646] İzmirli, "Muhassal", 86.

İzmirli, Eş'arileri eleştiri perspektifinde bela, musibet ve insan için kötü olarak algılanan yönlere bakış açılarını da ele almıştır. Çünkü Eş'ari gelenekte insanların karşılaştığı acılar, ne onların yararı için ne de bir ödül uğruna bir bedel ümidiyle değildir. Allah mutlak hakîm olup mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunan bir yaratıcı konumunda olduğu için kötülükleri yaratır ve ızdırap verir.[647] İzmirli, elemlerin ve zorlukların bir imtihan olduğunu kabul edip peşinden bir lezzet ve ferahlık geldiğini savunarak Eş'arilerin iddia ettiği gibi acıların bir ödül uğrunada olmadığı görüşüne karşı çıkmıştır. Elemlerin ve zorlukların hikmetini sebep ve sonuç ilişki içerisinde açıklayan İzmirli, elemi lezzetin ön şartı olarak görmüştür. Çünkü ona göre şart gerçekleşmeden şartlı varlık yani sonuç ortaya çıkmaz.[648]

İzmirliye göre, Eş'arilerde gelişen anlayışın -insanların karşılaştığı acılar, ne onların yararı için ne de bir ödül uğruna bir bedel ümidiyle değildir- ilahi adalet ve hikmet açısından çözümsüzlük ürettiği bir realitedir. İnsanların yorulmadan emek verip çaba sarf etmeden faydalı bilgilere ve faziletli ahlaka ulaşmasının imkânsızlığından bahseden İzmirli, bu dünyadaki yorgunlukların ve zorlukların ebedî hayra ve ebedî hayata ulaşmada önemli bir sebep olduğunu düşünmektedir.[649] O, çekilen zorluklarla dünyadaki emek ve ahiretteki sonuç arasındaki münasebeti hikmetle taçlandırmıştır. Zira dünya ahiretin tarlasıdır.

19.yüzyıl dünyasında din ve akıl arasında hikmet köprülerinin tesis edilmek istendiği o dönemde İzmirli, hikmeti reddeden ve sebepleri görmezden gelen düşünce dünyasının bir yararı olmayacağına inanmıştır. Böylece İzmirli, hikmetin gerekliliğini savunarak hem kâinattaki hem de insan düzlemindeki müşahedeleri dikkate alarak bunu makul ve objektif düzleme çekmek için çaba sarf etmiştir. Bu çabada da Eş'ariler payına düşen eleştiriyi almıştır. Çünkü Eş'ari anlayışta Allah'ın evrene koyduğu muazzam ekolojik ve ontolojik ölçü ve düzenin insan tarafından anlamlandırma çabası yok sayılmıştır. Böylece akıl ve idrak sahibi insanın hikmetleri anlamaktan aciz olduğu iddia edilmiştir. Daha ileri boyutta düşünüldüğünde ise; insanın en önemli melekesi olan, insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran onu mükemmel konuma getiren akletme vasfı böylece iptal edilmiştir. Düşünmesine ket vurulan bir insanın Kur'anda vasıflandırılan bir

[647] Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)* (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001), 242.
[648] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 392.
[649] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 393.

insan modeliyle ne kadar örtüştüğü kabul edilebilir? İzmirli'nin, Kur'an-ı Mubîn'in düşünme, anlama, anlamlandırma boyutu olan hikmete davet yolunda ayetleri zikretmesi[650] Eş'ari geleneğe de bir diğer eleştirisidir. Bu ayetlerden bazılarını örnek verebiliriz: "*Biz ilk yaratmada âcizlik mi gösterdik? Doğrusu, onlar yeni bir yaratılıştan şüphe içindedirler."*[651] *"Rabb'inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.*"[652] *"(İnkâr edenler): Rabb'inden bize bir mucize getirse ya dediler. Onlara önceki kitaplarda olan apaçık deliller gelmedi mi?*[653] Bu ayetler hakkı kabul edenler için hikmet ve güzel öğüt niteliğindedir. Hakkı anlayıp, hakikate ulaşmayı amaçlayan için hikmetle davet yoludur. Yine bu ayetler hakkı kabul etmeyenler için güzel mücadele niteliği taşımaktadır. Heva ve hevesine tabi olup hakka bağlanmayan fakat hakkı itiraf eden için ise hakka isteklendirme niteliğinde hikmetler taşımaktadır.[654] Görüldüğü gibi muhataplar, zaman ve şartlar değişse dahi bütün kapılar hikmete çıkmaktadır.

Kur'an'ı bilgi, hikmet ve Kitap kavramlarını sıklıkla bir arada zikretmektedir.[655] İlim, öğretilen bilgileri alabilme kabiliyeti iken; hikmet, öğretilmeyen bilgileri insanın kendi çabasıyla gayretiyle keşfetme gücü ve inşa çabasıdır.[656] Sonucunda vücuda gelen ise özel bir sanattır. İşte Kur'an'da vurgulanan bu güç ve inşa çabası büyük bir hayır olarak nitelendirilmiştir. *"Kime hikmet verilirse ona gerçekten büyük bir hayır verilmiş olur."*[657] Hakîm müsemması ile muttasıf olan Yüce Allah hikmet aracılığıyla verilen bilginin keşfedilip kullanılmasını teşvik etmiştir. Hikmet keşfi yolculuğunda bilginin tekrar anlamlandırılması 19. yüzyılda bir ihtiyaç olduğu için İzmirli tarafından hassasiyetle önemsenmiştir. Özellikle bu dönemde Allah'ın fiilleri konusunda ittifakla kabul edilen anlayış, Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olmadığı ve hikmetsiz olmayacağı görüşü üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun zıddı mahiyetinde olan Eş'ari düşüncede, nedenlerin sorgulanmaması, insan aklına bir rol verilmek istenmemesi ve daima insanın geri plana atılıp hiçleştirilmesi eleştiri konusu olmuştur. Çünkü yeni ilm-i kelam döneminde modern akılcılığın ve determinist bilimin karşısında insan düşüncesinin âtıl

[650] İzmirli, "Muhassal", 62.
[651] Kâf 50/15.
[652] en-Nahl 16/125.
[653] Tâhâ 20/133.
[654] İzmirli, "Muhassal", 63.
[655] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları,* 158.
[656] Şaban Ali Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 135.
[657] el-Bakara 2/269.

bırakılması İslâm düşünce felsefesinin durdurulmasından başka bir şey değildir. Birçok konuda ekonomik, siyasi, sanayi, ilmî, felsefî, düşünce alanda ilerleyen bir Batı dünyası karşısında diğer taraftan insan aklına ket vuran bir anlayışa sıcak bakılmamıştır. İlahi fiilleri Allah'ın irade ve kudretine irca edip, hikmetten sual olunmaz paradigması İslam'ı ne kadar ileri taşıyabilir ki? İşte bu sebeple İzmirli, Eş'ari hikmet düşünce sistemini eleştirmiştir. Evrenin ve içindekilerin insana verilmiş olması yani hizmetine sunulması, bir yandan insanın doğa ile aklı vasıtasıyla olması gereken iletişimi, uzlaşıyı ve iş birliğini kurması içindir. Böylece bu hedef onu ileri seviyede hikmete taşımaktadır.[658] Bak + düşün + keşfet = Hikmet. Evrenin, insanın keşfedip bazı noktalarda kontrol edeceği bir yapıda yaratılmış olması insan için keşfedilmeyi bekleyen birçok hikmetlerin var olduğunun bir habercisidir. Keşfedilmeyi bekleyen birçok hikmetlerin ihtiyacını hisseden İzmirli, klasik dönemdeki Eş'ari hikmetsizlik zihniyetini eleştirmiştir. İzmirli, dönemin ihtiyacına binaen gençliğin tenvîr edilmesi gerekliliğinin elzem bir hakikat olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Bu hakikati şu kelimelerle satırlara dökmüştür:

> *"Otuz seneden ziyâde meslek-î celîli tedriste bulunduğum cihetle, gençliğin nasıl tenvîr olunacağını bilmiş olacağım. Bugün gençliğin dimağı nazariyât-ı felsefe ile meşbûdur. Akâidi dîniyyeyi kalplerde rasîh bir akîde kılmak hususunda nazariyât-ı felsefiyyeden, maksada hâdim bir sûrette istifade etmek, ezcümle mûcizât-ı hissiyye'nin imkânı hususunda Fransız feylesofları Boutroux, Bergson nazariyelerini istimâl eylemek, mantıktan müstağni olacak bir kuvvet-i hâiz olan nazariyât-ı kemâliyyeyi lüzûmu zamanında serdetmek mezmûm, maktûh, gayr-i meşrû, gayr-i mâkul bir hâl midir? Dinin içtimâî, ahlâkî, maşerî, ilâhî hakâikî; beşer'in müştâk olduğu fevz-i saâdettin ve huzur-u kalbin ve sükûn-u sekînetin ancak Kur'an'ı Mübin'in beyanlarıyla kazanabileceğini; Allah'a, Rasulullah'a, nefsine, ebeveyne, akrabaya, beşeriyete karşı olan vezâifi Kitâbulla'tan bi'l-istihrâc Yeni İlm-i Kelâm'ın üçüncü kitabında tafsilini planladım."*

İzmirli bu pasajda özellikle gençler konusunda endişelerini dile getirmektedir. O, birçok filozofun semâvi dinleri yeterli görmeyerek "doğal din" adıyla ahlaki görüşlerini sunduklarını fikri ve evrensel karakterli din olan İslam'ın üzülerek de olsa yavaş yavaş manevî nüfuzunu kaybettiğini iddia etmektedir. İzmirli'ye göre, birtakım sebeplerden dolayı İslam gerçek yüzünü ve saf varlığını gösterememektedir. Öyle ki ona göre düşüncesiz insanlar İslam inancını boş şeyler saymakta ve dinimizin dökümlerini geçersiz görmektedir. Dini korumak ve savunmak isteyenlerin görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi durumu daha kötüleştirmektedir.[659] Görüldüğü üzere o dönemin sorunlarına karşı İslamı müdafaa ve gençlik için birçok fikirler üreten İzmirli, bunları dile getirmiştir.

---

[658] Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 104.
[659] İzmirli, "Mukaddime" , 16.

Düşüncelerini devam ettiren İzmirli idrak eksikliğinin, inatçılığın, tutuculuğun ve aşırılığın dinin apaçık ve olgun hükümlerinin anlaşılmasında bir engel olduğunu vurgulamıştır. Dinin apaçık hükümlerinin açıklanmasıyla din sevgisinin saf kalplerde etkili olacağını savunmuştur.[660] Dinin apaçık hükümlerinin açıklanmasının önemine işaret eden İzmirli, bu anlamlı sözleriyle düşünce ve iradeyi aktifleştiren hikmete vurgu yapmıştır. Kanaatimizce bu satırlarda Eş'ari payına düşen eleştiriyi almıştır. İzmirli, fikir üretimine gerekli hassasiyeti ve önemi vererek hikmet vurgusunu yapmıştır. İslâm'ın nüfuz kazanması, fikrî ve evrensel boyuta ulaşması için hükümlerin hikmetinin açıklanmasına ve düşünce üretilmesine önem veren İzmirli bu endişelerini bizlere sunmuştur.

İzmirli, insanın bu dünyada çekmiş olduğu acıların ve elemlerin imtihan dünyasında kaldığını, buna karşılık insanın ebedî yurdu ahiretteki lezzet ve sevincinin tasavvur edilmesi ile dünyadaki elemlerin ve acıların hafifleyeceğini iddia etmiştir. O, bu düşüncesiyle dünyadaki acı ve elemlerin karşılığında insan psikolojisini tatmin eden ve ruhunu okşayan anlayışla, keder ve acıları ebedî olan lezzet eksenine, sevinç düzlemine çekmiştir. Bu ancak başlangıcı elemli de olsa sonu lezzetli ve sürekli olan zirvedeki hikmeti görmenin bir tezahürüdür. Eş'ariler ise, hikmeti ilahi irade ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerinde mutlaktır anlayışı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun için onlar açısından hikmet, kulların maslahatları ile değil, O'nun ezeli bilgisi ve iradesi ile açıklanmaktadır.[661]

Eş'ariler, hikmeti Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile izah edip kulların maslahatlarını devreden çıkarmaları sebebiyle Allah'ın fiillerinin de O'nun ezeli bilgisine uygun olarak meydana gelmesi gerekliliği üzerinden elemler, ıstıraplar, acı ve şerler Allah'tan başkasına izafe edilemez şeklinde bilgi koridoru oluşturmuşlardır. Buradan Eş'arilerin ilahi fiiller ve ilahi fiillerdeki hikmet anlayışının uzantısındaki yorumların hep aynı düzlemde devam ettiğini görmekteyiz. Eş'ari anlayış ister sebepsiz vuku bulan elem olsun ister ceza niteliğinde elem olsun bunların hepsi Allah'a izafe edilmektedir. Elemler ve acılar karşısında geliştirilen Eş'ari anlayışa göre, bu acıya herhangi bir karşılık takdir edilmemiş olsun yahut bu acıdan bir fayda elde etmek veya ondan büyük zararı ortadan kaldırmak için verilse de her halükarda bu acı ve elemler güzeldir. Çünkü her şeyin mâliki

[660] İzmirli, "Mukaddime", 17.
[661] Majid Fakhry, "Ahlaki Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş'arîler", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 322.

Allah olduğu için istediği gibi mülkünde tasarrufta bulunma hakkı olduğundan suçlu veya suçsuz aramanın hiç bir anlamı yoktur bilakis bu arayış kifayetsiz kalmaktadır.[662] Bunların hepsi kısacası Allah açısından kötülük değil bir iyilik olarak telakki edilmektedir. Kanaatimizce bu telakkinin tatminkâr, makûl anlam taşıyıp taşımadığı veya 19. yüzyıl İslâm dünyası şartlarınca yeterli olup olmadığı tartışılmış ki İzmirli, hikmet konusunda geliştirdiği anlayışla Eş'arileri hayli eleştirmiştir.

Kelamcıların hikmet konusunda hayret içinde olduklarını iddia eden İzmirli, bu noktadan hem Eş'arileri hem de Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Aynı zamanda o, bir karşılaştırma yaparak görüşünü ortaya koymuştur. İzmirli'nin Eş'arilerde hayrete düştüğü husus dünya ve ahiretle ilgili şerlerdeki ilahi hikmeti anlamaktan aciz kalmaları ve hikmetin manasını değiştirerek, hikmet sıfatını görmezden gelerek bu sıfatı ilim ve mutlak iradeye indirgemeleridir. Rablığın kemalinde eksikliğe götüreceği endişesiyle hikmetin kötülenmesi Eş'ari anlayışın yansıyan boyutudur. Halbuki bunlar dışında bütün Ehl-i sünnet tarafından hikmet ispat edilmiştir. Hikmet ispatını yapamama Eş'ariler için yine bir tenkit ve eksiklik olarak düşünülmüştür. Buradan hareketle Eş'arilerle Mu'tezile'nin değerlendirme kritiğini yapan İzmirli, ilahi kudreti kötülemeye mecbur olan Mu'tezile'nin ilahi kudrete zarar verdiğini fakat bir nevi ilahi kudreti kötülemenin hikmeti kötülemekten ve hikmete zarar vermekten daha ehven yani hafif olduğu görüşünü savunmuştur.[663] Bu yorumlar İzmirli'nin hikmete önem verdiğinin göstergesidir.

İzmirli, Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki münasebetten ve mükemmellikten bahsetmektedir. Ona göre, eğer böyle olmasaydı Allah bu isimlerle, sıfatlarla vasıflandırılmazdı. Böylece mükemmel isim ve kemâl sıfatların muattal olması yani kullanılmaması gerektirirdi düşüncesini taşımaktadır. Diğer bir yönüyle de isim ve kemâl sıfatların hükümlerinin layık olduğu yerden başka bir yere etki etmesi manasına gelirdi ki bunların hepsi birer eksiklik ve kusur olurdu. Allah, bu hallerden de her türlü eksiklik ve kusurlardan da münezzehtir. O, mükemmel isim ve kemal sıfatlarıyla vasıflanmakta bu isim ve sıfatlar hükümlerine uygun bulunan yerlere etki etmektedir. Bilakis isim ve sıfatların ve muattal olması düşünülemez. Böylece hikmet sıfatını işlevsel ve fonksiyonel olmaktan çıkarıp bu sıfatı görmezden gelen, Allah'ın irade ve kudretine irca eden Eş'ari gelenek, İzmirli tarafından eleştirilmektedir. Çünkü her sıfatın hükmüne göre gereğine

[662] İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 149.
[663] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 397; Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri", 118.

uygun bir işlevinin olduğu ve bu amaçla kullanıldığı, layık olduğu yere etki ettiği iddia edilmektedir. Bu ise yine hikmetin bir yansımasıdır.

Kur'an'ın hikmetlerle dolu hikmetli yolu, aklın düşünme melekesini kullanmasıyla akif hale gelmektedir. Aklın üzerinde düşünmesi gereken ise yaratılmış her şeydir. Düşünmenin önemini, hikmetleri keşfetmenin hazzını bir ayet örnekliğinde açıklayan İzmirli "*Attığımız meniyi gördünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz?"* [664] İzmirli, insanın düşünme melekesini aktif hale getiren bu tarz ayetlerin olduğunu bunların yaratılmışlara ve evrene bakmayı emrettiğini belirtmektedir. O, bu ayetlerin hikmetini de şöyle açıklamaktadır: Yaratılmışların ve evrenin varlığıyla asıl amacın yani maksud-u bizzat'ın Hay, Kadir, Kayyûm, Alîm ve Hakîm olan varlığa uzanan boyutun göstergesi olduğunu savunmaktadır. Envai çeşit varlıkların olması Cenabı Hakk'ın gücüne kudretine ve rububiyetinin kemâline kapı aralayan hikmet nişâneleridir.[665] İzmirli'nin burada özellikle üzerinde durduğu husus, düşünme ve hikmeti keşfetme zincirini devamlı aktif tutabilme melekesidir. Aklıyla tanıma fırsatı bulan, iradesiyle karar verme mekanizması olan insana bu kudret zaten Allah tarafından kendisine verilmiştir. Buna binaen de İslâm dini her türlü ilmî araştırmaya insanı teşvik etmiştir. Bunun da elbette birçok hikmetleri vardır. İnsanın tabiatında düşünme ve araştırma duygusu fıtrat gereği vardır. İnsanın sınırlı kudreti ile yine kendi sınırları çerçevesinde yaratılanlar üzerinde evren hakkında düşünmesinin ne zararı olabilir? Allah'ın sınırsız kudrete, iradeye ve ilme sahip olduğu zaten bilinen mutlak bir gerçektir. Bu mutlak gerçeklikte hikmete yer açmak, hikmetleri görmek 19.yüzyıl dünyasında İzmirli'ye göre elzem bir kazanımdır. Hangi devirde olursa olsun hikmetleri görmezden gelme, aklı durağanlaştırma ve onu devreden çıkarma insan tabiatına bir darbe ve aynı zamanda bir müdahaledir. Allah'ın insana tanıdığı özgürlük alanında, yaratılanlar üzerinde düşünmeyi, ilahi emir ile nehiylerdeki hikmetleri anlamayı engelleyen ve herşeyi Allah'ın irade ve kudretine irca eden Eş'ari düşüncesinde insan ne kadar özgür olabilir veya ne kadar insan olabilir? İnsanı sadece et ve kemik yığını haline getirip metalden olmasa da robot haline getiren düzlemde, özgür insandan ve cüz-i iradeden nasıl söz edilebilir? Bu kavramlar nerede konumlandırılabilir? Her şeyin zerresine kadar Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti dahilinde olduğu bir gerçektir. Fakat bu aşırı uç fikir düpedüz insanı hiçleştirmektedir. Hikmetlerin keşfedilmesi gerektiğine vurgu yapan

[664] el-Vâkıa 56/58-59,
[665] İzmirli, "Muhassal", 68.

İzmirli'nin Mâtürîdî ile aynı paralelde olduğu kanısını taşımaktayız. Zira Mâtürîdî'ye göre, Allah iyiliği ve fazlı ile yolunda gayret sarf edenlere yol göstereceğini vaat etmiştir... Böylece Allah cömertçe yapacağı ihsan ile gizli kalmış hikmetine onları muttali kılmaktadır.[666] Dolayısıyla Allah hikmetini anlamaya çalışan kimseye bu güzellikleri açacağının müjdesini vermektedir.

Eş'ariler'in ilahî iradeyi mecburiyet, zarûret ve illet altında görmemek için hikmeti te'vil ederek reddetmesi bilinen realitedir. Uludağ'a göre bu ısrarlı reddediş İslâm düşünce dünyasında ağır faturalar ödenmesine sebep olmuştur. Çünkü illiyyeti esas alan felsefî kanadın güçlenmesi E'şarileri de zor durumda bırakmıştır. Diğer taraftan İslâm dünyası da hiçte aydınlık olmayan karanlık bir sahada kendini buluvermiştir. İlerleyen dönemlerde Mu'tezile'nin ortadan kalkması Eş'ari kelâmcısı Gazzâlî tarafından ise felsefenin çökertilmesi İslam dünyasında ve müslümanların fikir dünyasında Eş'ariliğin hükümran ve rakipsiz olmasını sağlamıştır. Bu hükümranlık ve rakipsizlik Eş'ari düşünce paradigmalarının İslam dünyasında hâkim olmasını sağlamıştır. Bu hâkim olan düşüncelerden biri de maalesef sebep ve illet fikrinin zayıflamasıdır. İllet fikrinin zayıflaması hikmet fikrinin de zayıflamasına sebep olmuştur. İslam dünyasında bunun ağır faturaları müslümanlar tarafından düşünce ve bilim dünyasından geri kalmakla ödenmiştir. Çünkü kerametler, harikulâde haller menkıbeler eşliğinde öyle artmış, abartılmış ve baskın hale gelmiştir ki tabiat kanunlarından daha tesirli hale getirilmiştir.[667] O yüzden Eş'ari düşünce sistemindeki hikmet daha doğrusu hikmetsizlik İzmirliden ve diğer yeni ilm-i kelâmcılardan çok fazla eleştiri almıştır. Çünkü hikmetin reddedilmesi İslam felsefesine balta vurmaktan başka bir şey olmamıştır.

İzmirli tekrar hikmet kavramına vurgu ile tıkanan düşünce pınarlarını açmak istemiştir. Körü körüne bağlanmak yerine nedenler ve niçinler keşfedilerek anlamlı ve yerinde olması gerektiği mecrada fikirler üretmek istemiştir. Hikmet, Eş'ariler'in iddia ettiği gibi Allah'ın iradesine, ilmine ve kudretine rağmen bir müdahale olarak anlaşılmamalıdır. Halbuki Allah, hikmetlerinin keşfedilmesini istemiştir. Bundan dolayı hikmet düşüncesine ket vurmak İzmirli'nin içinde yaşadığı dönem olan 19.yy. dünyasında İslâm'ın manevi ruhunu ve evrenselliğini ne kadar öne taşıyabilir ki? Batı dünyasının kendine göre felsefe ürettiği zamanda İslam dünyasının kendini geri plana itmesi ne kadar

[666] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 240.
[667] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32.

mantıklı düşünülebilir ki? İzmirli bu mantık çerçevesinde hikmet kavramı ile müslümanları hikmetle buluşturmaya, vahiy ve akıl zemininde sağlıklı düşünmeye ve Kur'an'ın ifadesi ile akletmeye davet etmiştir. Düşünmeye teşvik eden Allah Teâlâ, hikmetlerin keşfedilebileceğinin işaretlerini Kur'an'da zaten vermiştir. Allah tarafından insanlara bahşedilen hikmet pınarları hiçbir zaman kapatılmamalıdır. İzmirli'nin tabiriyle içtihat kanalları her dönem ve her şartta açık olmalıdır.

3.3. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışı ve Geleneğe Yönelik Eleştirisi

Yeni ilm-i kelâm hareketinin Mısır'da önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Muhammed Abduh'un hikmet anlayışı, hikmetle münasebet kurduğu kavramlar ve geleneğe yönelik eleştirilerine geçmeden önce hayatı ve düşünce dünyası hakkında kısa bilgi vermeyi konunun anlaşılması açısından yerinde bulmaktayız.

Muhammed Abduh, Mısır'ın Buhayre'ye bağlı Mahalletünnasr köyünde doğmuştur. Abduh, Mısır'ın Nil deltasındaki bu köyde, orta tabakaya mensup yöresel nüfuz ile ilim ve dindarlık geleneğine sahip bir aileden dünyaya gelmiştir.[668] O, hocası Cemâleddîn-i Efgânî'den 1871 yılında riyâziye, felsefe ve kelâm dersleri okumuştur. Daha sonra sosyal ve siyasî konularda yazılar yazıp konuşmalar yapmıştır. Felsefe ve hikmeti Cemâleddîn Efgânîden öğrenen Abduh,[669] daha sonra İslâmi ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşmıştır.[670] Temel hedefi iki görüş etrafında şekillenmiştir. Birincisi düşünceyi akıl ve ilimle güçlendirerek değişen dünya şartlarında dinin rolünü etkinleştirmek suretiyle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas etmek ve bu sayede taklit zincirinden kurtulmaktır. Diğer hedefi ise dini henüz ihtilafların çıkmadığı dönem olan Selef'in anladığı metotla ve ilk kaynaklardan anlama gâyesidir. Bu düşüncelere bakıldığında bu anlayış doğrultusunda Abduh'un Selef metoduna uygun bir akîdeye öncelik verdiği izlenimi hissedilebilmektedir. Fakat yaptığı birçok yorumlarda Abduh'un klasik anlamda Selefî olmadığı görüşü daha ağır basmaktadır.[671] Çünkü o, ilerleyen bölümlerde ifade edeceğimiz üzere Seleften çok farklı metot izlemiş akılcı ve modern tarzıyla kendine özgü sistem geliştirmiştir. Abduh bu tarzıyla akide ile hayat arasında sağlam bir bağ oluşturmayı hedeflemiştir. O, 19.yüzyıl sonlarında İslam

[668] Reşîd Rızâ, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1931), l-15.
[669] Muhammed Abduh, Tevhîd Risâlesi, çev. Mustafa Behçet b. Muhammed Sâlim, haz. Muhammet Mücahit Dündar- Habib Kartaloğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 11.
[670] M.Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/481.
[671] Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1-11.

dünyasındaki yaşanan kaos ve gerilemenin nedenini körükörüne taklit zihniyetine bağlanmaya dayandırmaktadır.[672] Dolayısıyla Abduh, taklit zihniyetinin zararlarından yer yer bahsetmektedir.[673]

Abduh, müslümanların içinde bulunduğu atâlet psikolojisinin İslam'a mâl edilmemesi gerektiğini ısrarla savunmaktadır. Bu sebepten ötürü İslam'a yapılan haksız eleştirileri şiddetle reddetmektedir. Diğer taraftan da müslüman dünyasının bir an önce kendilerine çekidüzen vermesi gerektiği bilincini aşılamaya çalışmaktadır. O, bu bilincin kaynağının yine İslâm'dan alınarak başarılabileceğini savunmaktadır. Körü körüne taklit zincirine bağlanmayı ve İslam hakikâtini görmemeyi eleştirmektedir.[674] Abduh gibi taklit zihniyetinin yanlışlığına inanan ve Abduh'un çağdaşı Mehmet Akif Ersoy'da onunla hemfikir olduğunu kanıtlar mahiyette şu mısralarla ona eşlik etmektedir:

Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:

"Medeniyetîe teâlîsi umûmen Şark'ın

Yalnız bu yolu ta'kîb ederek kâbildir

Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir.

Bakarak hangi zeminde yürümüş Avrupalı

Aynı izden sağa yâhud sola hiç sapmamalı

Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'in beyni

Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ o belâ

Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ"

Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi

Şüphe yoktur ki tamamıyla bu fikrin aksi

Garb'ın efkârını düşman tanımak

Yenilik nâmına vahiy inse kabul eylememek. [675]

---

[672] İbrahim Caner Türk, "Osmanlı Son Dönem Şöhretli Âlimlerinden Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Düşünceleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 43 (2017), 265.

[673] Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye*, çev. M. Reşîd Rızâ (Kahire: y.y., ts.), 105.

[674] Cemâleddîn Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 111-115.

[675] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Ensar Neşriyat,2021),155.

Abduh gibi Ersoy'da Batı'nın her fikrinin körü körüne taklidine karşı çıkmış, mısralarda duygu ve düşüncelerini ifade etmiştir.

Abduh, bilgi alanına temel oluşturabilecek bir metafizik ortaya koyma gâyesi ile teolojik fikirleri geliştirmek istemiştir. Dolayısıyla bu anlamda o, modern dünya düzleminde ruhla barışık, dengeli ve tutarlı yaşam kurma gâyesi içinde olmuştur.[676] Diğer taraftan o, İslâm dininin akıl ve bilimle her daim uyuştuğunu ve tarihte de bunun ispatının olduğunu savunmuştur. Bu sebebe binaen ilim ve içtihada sarılmanın gerekliliğini her fırsatta vurgulamıştır.[677] Abduh, bu düşünce dinamizmi ile aktif ve canlı yönünü ortaya koymaktadır. O, düşünmekten ve düşünce üretmekten asla çekinmeyen pragmatist, reformcu bir kişilik olmuştur.[678]

Abduh'un önem verdiği diğer bir husus ise kelâm ekolleri arasında meydana gelen teolojik ihtilafların ve tartışmaların gereksiz olduğu fikridir. O'nun için önemli olan Allah'ın zâtı yerine mahlûkâtlar ve dini hükümler üzerinde düşünmektir. Çünkü ancak bu şekilde tefekkürün mayası olan hikmetle dinin emirleri yerine getirilmiş olmaktadır. Böylece bir diğer taraftan ihtilaflardan arınmış tefekkür, insanların ihtiyaçlarına binaen bir takım açmazlara karşı cevaplar teşkil etmiş olacaktır.[679]

İslam düşünce dünyasında yenilikçi bir isim olan Abduh, Kur'an'ın insanın ilmî ve ahlakî seviyesini yükseltmesine ve düşünce üretmesine katkıda bulunduğuna dikkat çekmiştir. Kur'an'ın müteşabih ayetlerinden hareketle insanı düşünmeye davet eden özelliğine vurgu yapmıştır. Abduh bir diğer taraftan Kur'an'ın mesajları doğrultusunda kâinatı ve varlıkları inceleme ve araştırma çağrısına uymanın gerekliliğini hissetmiştir.[680] O, bu çağrısı ile Allah ve insan arasında anlamlı bir bağ kurmaya çalışmış ve İslam dünyasındaki durağanlığın aktif akılcılıkla canlanacağına inanmıştır. Abduh, İslam dünyasında yeni fikirler üretmek için içtihat ruhuna ehemmiyet vermiştir. Çünkü ona göre, bu ruhtan uzaklaşmak, naslara hikmet ve maslahatlar açısından bakmayı terk etmeye neden olmuştur. İçtihat kanallarının bir an önce aktifleştirilmesinin zorunluluğunu dile getiren Abduh, diğer taraftan da müslümanlar arasında bilimsel birlikteliğin sağlanması

[676] Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), giriş bölümünden alınmıştır.
[677] Afganî -Abduh, *el-Urvetu'l-Vüskâ,* 85.
[678] Osman Emin Muhammed, "Abduh'un İslam İnancını Savunması", çev. Necdet Ünal, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2008), 349.
[679] Muhammed Abduh, *Risâletü't -Tevhîd (Tevhîd Risâlesî)*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 48-58.
[680] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 7.

gerekliliğine inanmıştır.[681] Böylece Abduh, kâinat sırlarının ve mutluluğa giden yolların keşfedilmesi yolunda özgürce objektif adımlar atılması fikrine vurgu yapmıştır. Bunun içinde Yunan düşüncesine, Eflatun ve Aristo taklitçiliğine bağlananları tenkît etmiştir.[682]

Taklide son derece karşı olan, ıslahatçı görüşleriyle dikkate çeken Abduh, İslam düşüncesi ile modern Batı dünyası arasında makûl düzlemde sentez yapmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla Abduh'un modern İslamî harekete katkısı açıktır.[683] O, yenilikçi düşüncesi ile İslam dünyasında üretilen yeni aklî fikirlerle çağdaş bilimlere dayanan verileri uzlaştırmak istemiştir. Böylece o, İslam ve batı dünyası arasındaki makûl dengeyi muhafaza etmeyi önemsenmiştir. Çünkü 19. yüzyılda birçok alanda yaşanan talihsiz başarısızlıklardan kurtulmak için Avrupa medeniyetinin nasıl ve ne ölçülerde örnek alınacağı gündem olmuştur. Diğer taraftan ise müslümanların siyasi varlığını ve geleceğini muhafaza etme, içinde yaşanılan dönemin hedeflerini belirleme onun gündeminde yer almıştır.[684] Abduh, o günkü İslam toplumunun teorik sistemden uzaklaşmalarını; Hasta*, fakat çok iyi bildiği ilaçları kullanmaktan kaçınan tabip gibi ümitsizlik içinde veya mucize beklentisine girmiş bir insan portresi, hâkimdir*[685] sözleriyle teşbih etmiştir. İşte Abduh'un yapmak istediği şey, İslam dünyasında ve Müslümanlar üzerinde oluşan atâlet ve ümitsizlik psikolojisini dağıtmak, tekrar bir uyanışı hâkim kılmaktır. O, dini anlamada aklın kullanılmasının bertaraf edilmesine, dinin akla düşmanlaştırılarak her şeyin mucizelerle izah edilmesi düşüncesine karşı çıkmıştır. Ona göre, İslam ile din ve akıl peygamber aracılığı ile kutsal kitapta kardeş olmuşlardır.[686]

Dinde ıslah, tecdît ve reform hareketleri ile tanınan Abduh, Batı düşüncesindeki, insan merkezli konumla İslâmı birleştirerek bir düşünce ortaya koymayı hedeflemiştir. O, düşünce dünyasında ruh eğitimine önem vermiş ve bu sayede insanın kâinattaki yerini kavrayacağına, nasıl bir istikâmet izleyeceğine dair işaretler bulabileceğine inanmıştır.[687]

---

[681] Muhammed Abduh, *el-A'mâlü'l-Kâmile il'l-İmam Muhammed Abduh*, thk. Muhammed Ammâra (Beyrut: el Müessesetu'l- Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr,1979), 3/194.
[682] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 19.
[683] A.N. Amıra vd., "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", çev. Osman Şahin, *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1 (2012), 223.
[684] Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, 70
[685] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 199.
[686] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 160.
[687] Abduh, *el-A'malü'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*, 1/ 650.

Abduh, insanı şeriat veya vahiy karşısında eli kolu bağlı, düşünmeyen âtıl bir varlık olarak kabul etmemektedir. Bundan dolayı ona göre insan, ilahi hikmetin tezahürlerini gören ve bu hikmet sırlarını kavrayabilen bir varlık konumuna yerleştirilmiştir.[688] Dolayısıyla Kur'an, kâinatın hikmet sırlarının araştırılması, incelenmesi ve öğüt alınması için teşvikte bulunmuştur. Ona göre bu teşvik sahasında insan aklının, duyu organlarının ve daha önemlisi hürriyetinin anlamı belirginleşmiştir.[689] Abduh tabiattaki düzene, amaca ve gâyeye dikkat çekmiş, insanın tabiat kanunlarını araştırmasını ve düzenini keşfetmesini istemektedir. O, bu sayede İslam'ın ahlakî gâyesinin gerçekleşebileceği bir alana transfer edilmesi gerekliliğine inanmıştır.[690]

Sünnetullah fikrini, tabiatın teolojik temellerine dayandıran Abduh; fikrî, ilmî ve tabiî gelişmenin kaynağı olarak gördüğü nedenselliğe önem vermiştir. Hatta o, nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'ari atomculuğunu kabul etmemiştir. Sıddîki'ye göre bu görüşünde daha ileri safaya giden Abduh, "İslâmı sebep sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur."[691] Kerr'e göre, akıl ve vahyin görev sahasını anlamlandırmaya ve belirlemeye çalışan Abduh, aklın görevini insana neyi yapması neyi de yapmaması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Vahyin görevini ise, bir şeyin niçin hangi sebeple yapılması gerektiğinin veya niçin yapılmaması gerektiğinin mantıkî izahı olarak muhtevalandırmıştır.[692] Abduh, bu ifadeleri ile aklın ve vahyin fonksiyonlarına işaret etmiştir. Akla niçin ve hangi sebeple yapması veya yapmaması gerektiğinin işaretlerini veren vahiy, ilahi boyutun yansıması olmuştur. Konumuz olan hikmet ise insanî boyuttaki bir çabanın ürünüdür. Hikmet, bir yönüyle sebep ve niçinlerin mantık düzleminde beşerî bir izahıdır. Bundan dolayı ilahi fiillerden, ilahi iradeden, ilahi kudretten, tekvinden ve teşrii'den, tevhitten bahseden vahiy, diğer yönüyle de insandan bahsetmektedir. İşte tüm bunlara kayıtsız kalmak istemeyen insan, vahyi kendi tarafından bakan yönüyle anlamlandırmak istemiştir. İşte akıl ile anlam bulan insan için düşünme melekesi olan hikmet, son derece önemli konumda olmuştur.

---

[688] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 99.
[689] Abduh, *el-A'malü'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*, 4/476.
[690] Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 183.
[691] Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat- G. Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 19.
[692] Malcolm Hooper Kerr, *Islamic, Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rıza* (Berkeley: University of California Press, 1966), 127.

Abduh'un düşünce dünyasında önem verdiği bir diğer husus, mezhepler arasında oluşan cüz'i ayrılıkların dikkate alınmaması gerekliliği fikri üzerine kurgulanmıştır. Çünkü ona göre bu ayrılıklar İslam birliğini zayıflatmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Önemli olan ayrılığa mahal vermeden birleşmek, bütünleşmek, çalışıp çabalamaktır. Ancak bu sayede İslam bağının tesis edileceğine inanmıştır.[693]

Fikir ve ruh sahasında ıslahatlar yapmaya gayretli olan Abduh'un eserleri de mevcuttur. Birçok esere imza atan Abduh'un en dikkat çeken eseri *Risaletü't Tevhîd'*tir. Bu eser, Beyrut Sultaniye medresesinde okuttuğu derslerin genişletilerek bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Aynı zamanda Abduh, İslâm müdafaasında reddiyeleri ile çok güçlü bir kalem olmuştur. Örneğin Hristiyan yazar Farah Antun'un "müslümanlara yönelik ilim dostu olmadıkları, cebri inancın yaygınlığından ötürü irade hürriyetlerinin olmadığına" dair düşüncelerine karşı olup katılmadığı mahiyetinde bir reddiye sunmuştur. Bu reddiyenin konumuzla bağlantısını şöyle izah edebiliriz: Antun'un iddiasına göre müslümanlar, ilk sebep olarak Allah'ı tanıyıp diğer sebepleri görmezden gelmişler, ilim ve irfanda ilerleyememişlerdir. Abduh, Hristiyan yazar Antun'a İslâm'ın ileriye dönük özelliği üzerinden medeniyet inşa eden gücünü vurgulayarak cevap vermiştir. O, diğer taraftan da İslâm'ın sadece din olmadığını aynı zamanda medeniyetleri sinesinde taşıyan ülvî bir güç olduğunu reddiyesinde savunmuştur.[694] Abduh bu sebeple medeniyet yolunu açma yolculuğunda dini kaynak olarak görmüştür. O, bu kaynağı düşünce ve akıl kuvveti olan hikmet ile birleştirmek istemiştir.

Yeni ilm-i kelâmda İslam müdafaasında önemli yere sahip olan Abduh, sebeplilik ilkesine önem vermiştir. Öyleki hüsün ve kubuhtaki akliliğin önemine de vurgu yapmıştır. Bunu bir örnek üzerinden somutlaştırmıştır. Bir grup karıncanın yuva yapmakla meşgul olduğu anda murakıp bir karıncanın gelerek yuvanın tavanının uygun yükseklikte yapılmadığını ve yıkılması gerektiğini emretmesi üzerine yuva yıkılmıştır. Daha sonra duvarları uygun yüksekliğe getirilerek yeniden bir tavan inşa edilmiştir. Bu örnek üzerinden bir şeyin gerektiği yer ve düzlemde olması gerekliliğine vurgu yaparak hikmetin önemine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan temyiz gücünü vurgulayan Abduh, fiillerde güzellik ve çirkinlikte akliliğin bulunmadığını kabul etmenin sadece aklı inkâr etmek olmadığını aynı zamanda insanı hikmetin zıddı olan ahmak (sefih) konumuna

[693] Afgâni-Abduh, *Urvetül Vuska*, 250-251.
[694] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 53.

düşürdüğünü savunmuştur.[695] Abduh, dinin akli özelliğine vurgu yapmış ve bu örnek üzerinden de hikmetin zıttı olan sefeh kavramına dikkat çekmiştir.

Abduh'un hocası Cemaleddin Efgânî ile birlikte kaleme aldıkları *Urvetu'l Vuska* eserinde adâlet kavramı, hikmet kavramının muadili olarak değerlendirilmiş ve fazilet olarak ele alınmıştır. Eşitlik ve dayanışma niteliğinde olan adâletin toplumun bütün fertlerine hissiyat olarak verildiği düşünülmüştür. Bu hissiyatla hayatını idame ettiren insan, diğer mahlûkatlardan ilahi hikmet gereği üstün konumda yer almıştır. Çünkü adâlet özelliği onda ilerleme kat etmesini sağlamıştır. Hakkını ve haddini bilmek, başkalarının hakkına tecavüz etmemek fertlerin kaynaşmasını sağlayan önemli özellik olmuştur. Herşey olması gerektiği düzlemde yer almıştır. Zaten hikmetin anlamı da adâletle her şeyi yerli yerine koymaktır. Örneğin bunun uzuvların yaratılışındaki hikmete yansımasına bakıldığında elin görevi tutmak ve vücudu korumaktır. Görme, elin görevi olamaz. Gözün görevi renkleri ve şekilleri görmektir. Tutmak ve vücudu korumak gözünü görevi değildir. Bunların hepsi aynı canda hayat bulsa da her uzvun görevi ve hikmeti farklıdır. Tıpkı her ferdin toplumdaki yerinin durumunun, vazifesinin farklı olması gibi.[696] Burada Abduh'un hikmetin diğer bir anlamı olan adâlet kavramına vurgusuna tanık olmaktayız. Aynı zamanda adâlet kavramıyla hikmet kavramı sentezlenmiş bu kavram adâlet kavramı üzerinden yorumlanmış ve anlamı genişletilmiştir. Adâletle tesis edilen bir toplumun zulümden ve hakka tecavüzden uzak olacağı üzerinde durulmuştur. Böylece kaostan uzak toplumların ilerleme, gelişme ve dayanışma içerisinde varlığını idame ettireceği gerçek bir hakikâttir. Bu hakikâtin yaratılışa yansıyan boyutu da insanın uzuvlarının görevleri üzerinden somutlaştırılmıştır. Hem fert hem de toplum bazında adâletin karşılığı hikmet olarak yorumlanmıştır.

Çağdaş, ıslahatçı kimliği ile öne çıkan ve İslâm düşüncesinin öncü isimlerinden bir diğeri de Abduh'un öğrencisi Reşîd Rıza'dır. Burada Reşîd Rıza'dan söz etmemiz yerinde olacaktır. Çünkü o, Abduh'un en önemli öğrencisi olmasının yanı sıra Abduh'un fikirlerini, derslerini, düşünce dünyasını, eserlerine taşınmış önemli bir şahsiyettir. Reşîd Rıza, 1282 tarihinde bugünkü Lübnan sınırlarında Trablusşam yakınlarında Kalemûn'da doğmuştur.[697] Abduh'un etkisi ile ıslahat düşüncesini benimsemiştir. Bu ıslahat düşüncesi

[695] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 79.
[696] Afgâni-Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 156-157.
[697] M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/ 14.

onun *Menâr dergisini* çıkarmasında etkili olmuştur. Bahsi geçen dergide Reşîd Rıza tarafından Abduh'un konuşması ve ders notları yayımlanmıştır. Daha sonra ilerleyen dönemde *el- Menâr* Reşîd Rıza ile bütünleşir hale gelmiştir.[698] Bütüncül bakış açısıyla iki önemli şahsiyetin önderliğinde oluşan eser olma özelliğini taşımaktadır. Abduh, 1899'da Ezher'de başlayan tefsir dersleri ile Kur'an'ın özünü ve genel anlamını ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanlar için Kur'an'ın bir ahlak kılavuzu mesabesinde olduğunu savunan Abduh, bu derslerinde Nisa Suresi 125. âyete kadar müzakereler yapmıştır. Buraya kadar olan kısım Abduh'a aittir. Bundan sonrası Abduh'un derslerine katılan ve izahlarını not alan öğrencisi Reşîd Rızâ'ya aittir. Daha sonra bu müzakereler Reşîd Rızâ tarafından *Menâr dergisi'*nin ilk beş cildinde yayımlanmıştır.[699] Yeni ilm-i kelâmcılardan Reşîd Rıza ve Muhammed Abduh'un ortak kalemi olan *Tefsiru'l Menâr* bir nevi her ikisinin de görüşlerine tercüman olmuştur.

Dini ilimlerin yeniden canlandırılması yolunda çaba sarf eden Reşîd Rızâ, dinin toplumda etkin konuma gelmesi için bir takım hedefler koymuştur. Bu hedeflerde İslâmî ilimlerin yeniden ihyası, dinin mezhep bağımlılığından kurtarılması ve güncel problemlere cevap olacak tarzda yorumların geliştirilmesi esası gözetilmiştir. Teorik tartışmalara yoğunlaşmanın doğru olmadığına inanan Reşîd Rıza, geliştirmiş olduğu ıslahat düşüncesinde gelenekten kaynaklanan metodolojiye sahip çıkmış diğer taraftan da Gazzâlî gibi kelâm ilminin İslam inançlarını koruma görevine ehemmiyet vermiştir.[700]

19. yüzyılda İslâm düşüncesi yenilikçilik hareketinde rol alan Reşîd Rıza, İslâm inanç ve değerlerine zarar vermeyecek modernleşmenin gerekliliğine hocası Abduh gibi o da inanmıştır. İslam toplumunda içtihat ruhunu tekrar canlandırma ihtiyacına binaen bu dinamizmi yakalamak için mezhepler arası ihtilafa girilmemesi gerekliliğini savunmuştur. Taklitçilikten uzak bir anlayış geliştiren Reşîd Rıza, körü körüne sorgulamadan ve değerlendirmeden bağlanmayı eleştirmiştir. Muhammed Abduh gibi Reşîd Rıza da Eğitim ve öğretimin önemine işaret etmiştir.[701] Abduh gibi Reşîd Rıza da, icma'ya yeni bir içerik kazandırmayı ve dini hukukun yenilenmesinde onu temel prensip

[698] Assad Nimer Bussol, "Shaykh Muhammad Raşhîd Ridâ's Relations with Jamâl al-Dîn -Afghânî and Muhammad Abdûh", *MW* 66/4 (1976), 272.
[699] Sözen, vd. (ed.), "19. Yüzyıl'dan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri", 438.
[700] Özervarlı, "Reşîd Rızâ", 35/15.
[701] Aduh- Rıza, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 8/119.

haline getirmeyi amaçlamıştır. Abduh ve Reşîd Rıza maslahat prensibini uygulayabilmek için icma mekanizmasını aktifleştirmişlerdir.[702]

Modernist reformcu kişilikleri ile ön plana çıkan Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza, içtihat kapısını modernizmin temel yapı taşlarından biri olarak değerlendirmiştir. Çünkü Kur'an ve Sünneti zamanın gereklerine uydurmak, özgür ve akılcı bir yaklaşımın yolunu açmıştır. Diğer taraftan bu yaklaşımla taklitçi zihniyetten ve onun sıkıntı veren yükünden kurtulmak istemişlerdir.[703] Abduh, İslam'ın insanlığın ihtiyaç duyduğu irşad, bilgi, düzen ve talimatın en mükemmelini getirdiği halde birkaç asırdır müslümanların madde ve mânâ âleminde zayıf olmalarını, dünya medeniyetinden geri kalmalarını sorgulanmıştır. Halbuki ona göre, çekim gücü kâinatın muhafazası için ne kadar önemli unsur ise, dinde medenîleşmede bir o kadar önemli bir unsurdur.[704] Aklî melekelerini kullanmamakla ve İslam ruhundan uzaklaşmakla Müslümanları eleştiren Abduh, onlara İslam'ın erişilmez medenî özelliklerini görmelerini tavsiye etmiştir. O, müslümanların halini şu şekilde tasvir etmiştir: *"Bugün müslümanların hali, yazdığı reçeteler ile hastaları şifaya kavuşturan, kendisi hastalanınca aynı reçeteyi uygulayacak yerde, Allah'ın -kanun ve âdetini değiştirerek- ona başka yoldan şifa vermesini bekleyen doktorun haline benziyor. Müslümanların bu halleri İslâm'ın lehine değil, aleyhine bir delil haline gelmiştir."* O, iman için aklın tefekkürünün gücüne inanmıştır. O, insan ve kâinatın yapısından, işleyiş mekanizmasından, nizâmından, düzeninden deliller bularak Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi elde edileceğini de savunmuştur.[705] İslâm'ın hakikatinin ve nurunun en ihtişamlı şekilde yayılması ve müslümanların hallerine çeki düzen vermesi için son nefesine kadar mücadele eden Abduh, ölümünden birkaç saat öncesinde aynı minvaldeki düşünceler üzerinden endişesini dile getirerek ruhunu teslim etmiştir. Şöyle ki;

Gam etmezem denilse Muhammed sağaldı mı

Yoksa yığıldı na'şına matem kuranları

Lâkin salah-ı din-i mübinken irademiz

Korkmayın ki yetsin amâim ziyanları

---

[702] Hasib es-Samarrai, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, çev. Ali Nar- Sezai Özel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998), 273.
[703] es-Samarrai, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*, 270.
[704] İşcan, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri, 36*.
[705] Muhammed Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 104-105.

Çok arzu ki halk arıyor nailiyyetin

Hayfa ki muzmahil edecek mevtim anları

Ya Rab mukadder âlem-i ervaha ric'atim

Ettinse, ahiriyse hayatın bu anları

Bir mürşid-i reşid ile İslâm'a hayır ver

Tenvîr-i râh ede şeb-i muzlim zamanları

Görüldüğü üzere, Abduh'un hayatının son demlerinde bile duygu ve düşüncesi İslâm yolunun hep münevver olması temennisi üzerinedir.[706] O, İslâm'ın akla büyük önem verdiğini, imana akıl ve tefekkür sayesinde ulaşılacağını her daim iddia etmiştir. Ona göre akıl, kendi idrak sahasında selahiyet sahibidir. Bu alanın dışında vahyi izler, delillere dayanarak onu tasdik eder, vahiy aklın kesin hükümlerine aykırı bir bilgi ve hüküm getirmemektedir. Ona göre İslam, düşünce hürriyetini öngören akıl dinidir.[707] O, bu düşünceleri ile İslam'ın akla verdiği önemi her fırsatta dile getirmiştir. Dolayısıyla insanın aklî düşünme melekesini yansıtan ve İslam'ın felsefî boyutu olan hikmet, onun için çok önemlidir. O, ilahi fiillerde, ilahi hükümlerde, kâinata ve yaratılanlara bakış açısında akıl ile düşünme arasında ilişki kurarak hikmete son derece vurgu yapmıştır. Şimdi ise Abduh'un hikmetle ilişkilendirdiği bazı kavramları başlıklar halinde sunmaya çalışacağız.

3.3.1. Hikmet-Bilgi Arasındaki ilişki

Abduh'un hikmet ile münasebet kurduğu kavramlardan birisi de bilgidir. Ona göre, bu iki kavram arasındaki ilişki hikmetin kuru ve dağınık bilgi olmadığının en önemli kanıtıdır. Çünkü hikmet, ilim; hâkim ise âlim demektir. Hâkim sıfatı, ibret almayı ve olayların iç yüzüne ulaşmayı sağlamaktadır.[708] Hikmetle bilgi arasında sağlam bir ilişki kuran ve hikmeti sağlam bilgi üzerine inşa eden Abduh, mâlulün tam olan illetinden ayrılması imkânsız olması teşbihinden hareketle hikmetle bilginin de ayrılmasının imkânsızlığını savunmuştur. O, Allah'ın bilgi ile hikmeti aynı kabın içine koyduğunu

[706] Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 88.
[707] Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 100.
[708] Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 12.

iddia etmiştir. Abduh, hikmetin sağlam bilgiye dayandığı tezinden hareketle sağlam bilginin iradeyi faydalı iş yapmaya yönelttiği sonucuna ulaşmıştır.[709] Bu bilgiler ışığında sağlam bilgi = hikmet tablosu oluşturulabilmektedir.

Abduh'a göre, sağlam bilgi sonucu oluşan hikmet ve devamında vuku bulan yararlı iş birçok hayırları barındırmaktadır. Bu hayırlara ulaşabilmek için hikmete aracılık eden faktör Abduh'a göre, akl-ı selimdir. Çünkü ona göre, akl-ı selimin rolü ilmî meselelerde özgür düşünmede, hükümleri delile bağlamada ve verilen hükümleri kesinleştirip karara bağlamada nihayetinde ise uygulama safhasına geçirmede büyük önemi haizdir.[710] Böylece hikmet- bilgi- akl-ı selim üçgeninde meydana gelen ayrılmaz ilişkiye önem veren Abduh, diğer bir yönüyle de bilgi ve amel boyutuna dikkat çekmek istemiştir. Çünkü hikmetin kendisine dayandığı sağlam bilgi neticesinde meydana gelen yararlı iş veya fiil bunun somut göstergesi olmuştur. Hikmeti akl-ı selim vasıtasıyla fonksiyonel hale getiren ve bunu sağlam bilgiye dayandıran Abduh, durum neticesinde pek çok hayrın kaynağına ulaşılacağını savunmuştur. Örneğin ona göre, hakîm insan hem bilgili olması ile hem de ilmiyle pratikte amel eden ve nihayetinde de pek çok hayrın kaynağına ulaşan kişidir. Akıl sahiplerinin yani akl-ı selim sahiplerinin düşünüp ibret alması demek o kişinin öğrendiği bilgi ile amel yapacak kadar etkileşime girmesi demektir. Böylece hikmetli bilgiden doğan amel, kendisini sarsacak yahut etkileyecek her türlü şüphe ve tereddütten uzaktır. Bu uzaklığı da bilgi-hikmet ve akl-ı selim zincirine borçludur. Abduh, Allah'ın hikmet verdiği insanların öyle bir bilgiye sahip olmasını asıl hikmet olarak anlamlandırmaktadır. Öyle ki bu özelliğe sahip olan insanlar, O'nun verdiği söz ile - "Allah hikmeti dilediğine verir"- kalbine gelen ilâhi ilhâm ile şeytanın vermiş olduğu şeytanî telkinleri ayırt etme melekesine ulaşmaktadır. Hikmeti sağlam bilgi olarak yorumlayan Abduh, sağlam bilgiden hareketle insanın ruhunda oluşan sağlam iradenin meydana gelmesine dikkat çekmektedir. Hikmet denilen sağlam bilginin iradeye hâkim olması neticesinde insan böylece aktif hale gelmektedir. Bunun pratiğe yansıması neticesi insanı hem dünya hem de ahirette mutluluğa ulaştıran ameller işlenmektedir. Abduh, özellikle sağlam bilginin pratiğe geçirilmesi noktasında hikmete vurgu yapmıştır. Pratik amelî metod onun için çok önemlidir. Neden? Çünkü Abduh, pek çok ilim suretlerinin sadece zihinde depolanması neticesi bu malumatların hiçbir zaman sahibini hakikat ve vesvese ayrımında bir ileriki safhaya taşımayacağını iddia etmiştir. Ona göre, sağlam

[709] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 3/132.
[710] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 3/134.

bilgiyle oluşan hâkim irade, olmazsa olmaz bir icraat niteliğindedir. Bu üç sacayağında meydana gelen eksiklik sonuca ulaşmaya engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla ona göre, zihinde depolanan malumatların insanın iradesine hâkim olabilmesi mümkün değildir. Çünkü insanın iradesinde hiçbir gücü ve tesiri olmayan kuru malumatlar, iş yapma zamanında kaybolup gidivermektedir. Bunlar cedelleşme zamanında zihinde hazır olan tasavvurlar mahiyetindedir. Böylece Abduh, depolanan bilgi ve malumattan ziyade hem aktif hem de canlı fonksiyonel olan ve insan iradesi üzerinde varlığını hissettiren hikmet diye tabir ettiği sağlam bilgiyi öncelemektedir. İşte bu sağlam bilgiyle ve ona hâkim olan iradeyle amel yapabilmenin yolu akıl hakikâtine bağlanmıştır. Tasavvur ve tasdikleri birbirlerinden ayıran ve tartı mesabesinde olan akıl sayesinde hakikat kefesi galip gelmekte, evham kefesi mağlup olmaktadır. Böylece hikmet olan sağlam bilgiyle oluşan hâkim irade ile bu ayrımları yapmak insan hayatına yansıyan canlı bir hikmetin yansımasıdır. Bu canlı olan hakikât yolculuğunda gerçekleri gündüz gibi apaçık görebilmek vesveseleri defetmek asıl amaçtır. Aklın ve ilmin birlikteliğinde, idrakin münevver muhakemesinde hakikat anlayışı apaçık oluşmaktadır. Ona göre, bu hakikât yolculuğunda asıl hikmet, İbn Abbas'ın tabiriyle: Kur'an-ı ve O'nun ahkâmını, illet ve hikmetlerini anlamaktır.[711] *"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar."*[712] ayetinde hikmet hayra sevk eden önemli bir âmil olarak görülmektedir. Bu sevkiyatta akl-ı selimin önemi ise yadsınamaz bir gerçektir.

Akl-ı selimle ve hâkim bir irade ile ilahi fiillerdeki gayeyi İslâm'ın emir ve yasaklarındaki hikmeti tefekkür eden insan, Abduh'un düşüncelerine göre doğruyla yanlışı ayırt edebilen sağduyulu bir kişiliğe haizdir. Hikmetli bilginin aktif olması Abduh için son derece önemlidir. Hikmette aklın rolünü vurgulayan Abduh'un Mâtürîdî ile aynı paralelde olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mâtürîdî'ye göre, iyiliği ve kötülüğü akılla bilinen şeyler, apaçık hallerin idrakine bağlı olarak artmaktadır. Çünkü Allah, akılları hüccet kılmıştır. Ona göre akl-ı selimden yoksun kişiler aynı tabiatta olsalar dahi Allah kalemini akl-ı selim kişilere göre yürütmüştür. Böylece Allah, bu haslete (akl-ı selim) sahip kimselere tabiatlarının kaçtığı fakat aklının güzel gördüğü şeye tabi olmayı diğer taraftan da insan tabiatının kabul edip aklın kötü gördüğü şeylerden uzak durmayı zorunlu kılmıştır. Akl-ı selim, insana hakikati açıklamakta ve hakikat yollarını göstermektedir.

[711] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/132.
[712] el-Bakara 2/269.

Böylece hakikatin açıklanmasıyla bir şeyin iç yüzü görülmektedir.[713] Eşyanın anlamını kavrama, Allah'ın emir ve işlerini anlama hakikatin kendisidir. İşte bu hakikat hikmettir. Dolayısıyla hikmetin ana unsurları arasında sayılan akıl ve akl-ı selimin muhtevasının Mâtürîdî ile Abduh'un düşünce platformunda ortak paydada buluştuklarını görmekteyiz.

Görüldüğü üzere Abduh, hikmetle birçok kavramı ilişkilendirmiştir. Abduh'un sağlam bilgi olarak tanımladığı hikmet, akl-ı selime, insanın iradesine, faydalı amele ve hakikâtlere açılan pencereye kapı aralamaktadır. Ona ruh ve can veren unsur fonksiyonel olmasıdır. Kur'an'ın evrensel boyutuna dikkat çeken Abduh, bu sayede de aklın amacını ve gâyesini anlamlı boyuta çekmektedir. Çünkü ona göre aklını kullanan insan, şeytanın vesveselerinden uzak kalmaktadır. Dahası insandan olan şeytanların cehaletleri arasında elden ele top gibi dolaşan itilip kakılan bir nesne gibi olmamaktadır. O insan, taklit hastalığına hiçbir zaman müptelâ olmaz. Çünkü bu kimse başkasının aklına, anlayışına muhtaç değildir.

Abduh, iradeyi faydalı faaliyete sevk eden ve aynı zamanda faaliyette olana düzgün yolu gösteren doğru ilmi hikmet olarak tanımlamıştır.[714] İradeyi yönlendirmede rol alan hikmet, bu rolde insanı yalnız bırakmayıp eylemlerinde ona doğru yolu gösteren bir kılavuz olmaktadır. Bu kılavuz öyle doğru bir ilimdir ki insanı basiret sahibi ve donanımlı bir insan yapmıştır. Örneğin bu insan, hükümlerin ve meselelerin sırlarına vâkıf olmuştur. Dolayısıyla bu kişi kendisine hikmet verilmiş bir kişiliği yansıtmıştır.

Başarının yolunu inanma, çalışıp çabalama, emek verme olarak anlamlandıran Abduh, hocası Afgani ile tesadüflere kapı aralamayı asla uygun görmemektedir. Onlara göre, korkmadan yılmadan ilerlemek umutsuzlukları yok etmektedir.[715] Onlar, bu milletin ve insanlığın hizmetinde olmak ve onların yararına çalışmaktan anlaşılan şey nedir? sorusuna mukabil; Allah, her şey için sebepler var etmedi mi? sorusu ile yanıt vermiştir. Bir beşer olarak insan, iradesini ve kendi şahsına yönelik gâyesini korkusuzca ortaya koymalıdır. Gâyeler uğruna çalışma ve yarar sağlama inancı kulun harekete geçmesini sağlayan en önemli faktördür. İşte bunların hepsi Allah'ın kullarına ilişkin sünnetullahından başka ne olabilir?[716] Allah her şeyi bir sebebe bağlamıştır.[717] Bu umutla

[713] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 242-243.
[714] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/438.
[715] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 173.
[716] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 206.
[717] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l Vuska,* 208.

bu irade ile hikmetli düşüncelere umutla ve cesurca adımlar atılmalıdır. Böylece bu sayede ilerleme, medenileşme, gelişme ve yükselmenin önündeki tüm engeller kalkacaktır.

3.3.2. Hikmet ve Yaratılış Arasındaki İlişki

Abduh'a göre, her şeyin yaratıcısı olan Allah kudret, irade, tercih ve hikmet sıfatlarıyla muttasıftır. O'nun yaratışında ne bir dengesizlik ne de kusur bulunması asla düşünülemez. O, kâinatı rasgele ve ölçüsüz değil, bilakis bir nizâm, düzen ve ölçüye binaen yaratmıştır.[718] Bu düşünceleri ile hikmet ve yaratılıştaki ilişkiyi ortaya koyan Abduh, konuya Kur'an'dan birtakım ayetleri delil getirmiştir. Misal getirilen ayetlerden bazıları: "*O Allah ki, her şeyi en güzel şekilde yarattı.*"[719] "*Bu, her şeyi sağlam yapan Allah'ın sanatıdır.*"[720] *O, her şeyi yaratmış ve belli bir ölçüyle takdir edip, düzene koymuştur.*"[721] *"Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin."*[722] Söz konusu ayetlerle yaratılıştaki gâye, düzen ve ahenge vurgu yapan Abduh, hikmeti ön plana çıkarmıştır. İradesiyle kudretiyle her şeyi yaratan Allah'ın yaratmasındaki ölçüye ve düzene işaret edilmiştir.

Muhammed Abduh, *Risaletü't Tevhîd* eserinde kâinatın ve yaratılanların yaratılışındaki nizâma şu sözleriyle dokunmuştur.

> *"Esrâr ve dekâikini anlamakta aklın hayrete düştüğü şu sanatı düşün. Bu sanatın mastarının her şeyi âlim olduğuna delâlet etmez mi! Her şeyi yaratmış, mesâlihini tesviye için münâsip şey vermiş. Acaba mücerred tesadüf eseri mi olmuş bunlar? Bunca mukevvenât ve masnûâtın nizâm ve kavâidini tesadüf mü etmiş? Hâşâ belki bunların mübdi'i arz ve semâda ilminden zerre miskâli bir şeye uzaklaşmayan Vâcibü'l-Vücud'dur."*[723]

Abduh'un eserindeki bu pasajda her şeyi yaratıp tesviye eden ve bunları nizâm kâidelerine bağlayan yüce Allah'a ve O'nun hikmet sıfatına vurgu yapıldığı görülmektedir. O, akılları hayrete düşüren kâinat sanatından, tabiat kanunlarından ve yaratılmışların nizâmından yola çıkarak bunların tesadüfî olmadığından bahsetmektedir. Bu cümlelerde eserden müessire bir hikmet yolculuğuna şahit olunmaktadır.

---

[718] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/117.
[719] es-Secde 32/7.
[720] en-Neml 27/88.
[721] el-Furkan 25/2.
[722] el-Mülk 67/3.
[723] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 56.

Abduh'a göre kâinattaki sistemin ve kanunların yaratıcısı olan Allah, her şeyi sapasağlam yaratmıştır. O, hiçbir kusur ve dengesizliği olmayan kanun ve nizâmlar sistemi tesis etmiştir. Bu sistemde sistematik ve aynı zamanda harikulade denge var etmiştir. Allah, kanunları sebep ve neticelere bağlamıştır. Ona göre, Rabb vasfına sahip olan Allah, dilediğine fayda vermekte dilediğine zarar vermektedir. Yahut dilediğinden bunları uzaklaştırmaktadır. Tüm bunları sebepler vasıtasıyla yapmaktadır. Yaratılan kul ise, zarar fayda konusunda ve ihtiyâri fiillerinde, Allah'ın bütün yaratıklarının emrine verdiği sebep ve sonuçlara, kanunlara bağlıdır. İşte bu bahsedilen kanunlar karşısında insan, hem ilim hem de amel itibariyle birbirinden farklı konuma sahiptir. Ona göre, bu farklılığı belirleyen unsurlar akıl, irade gücü ve amelî farklılıklardır. Bahsi geçen farklılıkların olması insanın bunlara ait vasıtaları kullanma yeteneğinden ileri gelmektedir. Mahlûkâtı orijinal yaratan, hareket sükûn, analiz ve sentez sistemine münhasır kanunları en iyi bilen Allah, insana bu sahada yer açmış ve yetki vermiştir. İnsan düşünce, deneyim, tecrübe, ihtisas tasarrufunda bulunarak yaratılanlardaki orijinallikleri, sırları, enteresanlıkları ve hikmetleri kendi sınırları içerisinde kapasitesince keşfedip görebilmektedir. İşte tüm bu güzellikler, hayal edemeyeceği ve zihninde tasavvur edemeyeceği birçok faydaları içermektedir. Kâinatta cereyan eden ilahi kanunların ve pratik ilimlerin gerekliliğine inanan Abduh, böylece zarardan korunup birçok faydanın elde edileceğine inanmaktadır. O, bu düşünceleri ile kâinatta cereyan eden her olayda asıl olan sebep ve neticeler sistemine ve ilmin delalet ettiği ilahi kanunlara bağlılığı vurgulamaktadır.[724]

Abduh, Allah'ın yarattıkları üzerinde meydana gelen hikmetli kanunlarına aykırı olarak oluşan mucizelerin kesin delillerle bilinmesinin mümkün olduğuna inanmaktadır. O, Allah'ın bazı peygamberlerini bir kısım mucizelerle desteklenmesini ve yardımını Allah'ın hikmeti olarak değerlendirmiştir. Ona göre mucizelerdeki hikmet, peygamberleri iddialarında güçlendirmek ve diğer taraftan inatçıları korkutmaktır. Hz Muhammed'in son peygamberliği ile mucizelerin de sona erdiğini vurgu yapan Abduh, bunda meydana gelen hikmeti şu şekilde izah etmiştir: Peygambere vahyettiği Kur'an'ı bütün insanlık için, yeryüzünde kaldıkları sürece daimi bir mucize, umumi bir rehber olarak kılmıştır. O, Kur'an'ın mucizevi özelliğini ve rehberliğini hikmet olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bundan sonra hiçbir vahye ihtiyaç duymayan insanoğlu Kur'an'dan başka bir delil arama

[724] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/112-113.

ihtiyacı hissetmeyecektir. Çünkü Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna dair hem akli deliller hem ilmî deliller şahitlik etmektedir.[725]

Abduh'a göre modern ilim, yaratılış kanunlarına doğru tabi olarak kademe kademe ilerlemektedir. Aynı zamanda bu ilim ümmî peygamberin dili ile aktarılan Kur'an'da sabit olan hiçbir şeyle de ters düşmemektedir. Kur'an'da bütün tekvînî ayetlerde yaratılış yöntem ve çeşitlerine temel teşkil edecek kanunların her çeşidine rastlanmaktadır. Örneğin yaratma ve icat konusunda elektrik atomlarına açıkça delalet eden nur ve ateş kavramları dikkat çekmektedir. Abduh, şöyle bir sorunun akıllara gelmesi muhtemel düşüncesindedir. Soru: Bu enteresan kanunların insanlar tarafından daha net anlaşılması için veya müminler günümüz biliminin ortaya çıkardığı tespitleri daha önce ortaya koymak adına sözü edilen kanunların Kur'an'ın bir yerinde geçmesi daha iyi olmaz mıydı? Diye düşünebilirlerdi. Bu muhtemel soruya Abduh'un verdiği cevap: Her şeyden önce Kur'an'ın temel ve tâli konuları açıklamasında özgün bir üslubu vardır. Anlatılmak istenen konu surelerin çeşitli ayetlerinde geçebildiği gibi değişik sayıda ve farklı meselelerde zikredilmektedir. Kur'an'ın hedefi insanlara bunlarla ilgili detaylı bilgi vermek değildir. Bunun hikmeti de insanların çalışıp araştırarak ilme kendilerinin ulaşmasını sağlamaktır. Ona göre, Kur'an'da yaratılış kanunları ile ilgili ayetlerin bir yerde toplanmamasının diğer bir hikmeti de ilmi araştırma ile bunlara ait bilgilerin elde edilmeden bu ayetlerin anlaşılması hayli zor olacağı hatta bazı kimseler için fitneye bile sebep olabileceği düşüncesidir. Abduh, yaratılıştaki hikmetlere ve kanunların önemine vurgu yapmış Allah'ın mahlûkâtı dişi ve erkek çiftler olarak yaratmasını modern bilimin delilleriyle ve düşünsel dünyasına destek olan şiirle şöyle ifade etmiştir.

"Başkasına ihtiyaç duymaksızın Âdemoğullarını

Yoktan var eden yaratıcının şanı çok yücedir.

Rabbim yarattığını sağlam yaptı.

Onlar da kopmaz şekilde güçlü ve sağlam oldular.

Duman içinde her şeye şekil verdi, göğü yükseltti, yeri ise yaydı.

O sudan her canlı yaratıp onları düzgün yaptı.

Varlıkları çifter çifter yarattı,

[725] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/97.

Eşlerin çocuklarından dilediği kadarını yaşatıp yaydı.

Sonra kabiliyetlerine göre

Her şeyin miktarı O'nca malumdur.

Yaratıklar ne başıboştur ne de öncekilerin kopyasıdır.[726]

Abduh'un bu mısralarda hikmet ve yaratılış arasındaki münasebete önem verdiği âşikârdır. İnsanın yaratılışı ve onun hasletleri de son derece dikkate değer ele alınmıştır. O, hocası Cemalettin Efgânî ile kaleme aldığı *Urvetu'l Vuska* eserinde insanın idrak, düşünme kabiliyetlerini, ruhen yatkın olduğu yeteneklerini, onun nice ince sanatlarla donatıldığını haber vermektedir. Bununla birlikte insanın gâyesi, fikirleri, hoşlandıkları, ilahi sırlara merakı, tabiatı incelemesi, hakikatin peşinden koşturması onun mizacına kodlanmış niteliklerden bahsedilmektedir. İnsanın yaratılışındaki mükemmellikler yanında insana tesir eden eğitim, öğretici fikirler, düşünceler, çabalar ve gayretler onu şekillendirmektedir. Ona göre, bu bir nevi sanattır. Niçin? Çünkü Allah'ın birçok hikmetlerle ve kabiliyetlerle donattığı insan, dış etkenler vasıtasıylada birçok kazanım elde etmektedir. Ona verilmiş olan bu hikmetli yaratılış bir sanat mesabesindedir. Nede olsa sanatlar sanatkârlara bağlı değil midir? İnsan hem yaratılışı ile hem de sonradan çalışma ve gayretiyle elde ettiği donanımlarla da bir sanat âlemidir.[727] Bu sanat âlemi bilinen veya bilinmeye aday nice hikmetleri barındırmaktadır. İlahi öğüt olan din, her fırsatta bu hikmetlerin akledilmesi için insanoğluna çağrı yapmaktadır.

3.3.3. İslâm ve Hikmet Arasındaki İlişki

Abduh, İslam dini ile hikmetin önemini aralarındaki münasebeti ortaya koymakla sağlamıştır. O, bütün insanların İslâm dininin taşıdığı hayır ve saadeti bilmeleri halinde, teâlîminin müştemil bulunduğu irşat ve hikmete âgâh olacaklarını savunmaktadır.[728] Ona göre, fertler ve toplumlar din sayesinde medenîleşmektedir. Fakat kültürel anlamda yozlaşmanın hâkim olması dinde bazı dinamiklerin kaybolmasına, noksan kavrayışlara, kötü istidatlara, dinin birtakım bidatlara maruz kalmasına sebep olmaktadır.[729]Bu sebepler dolayısıyla arayışa giren Abduh, akidenin doğru anlaşılması, sağlam inanç

[726] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/439,444.
[727] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l-Vuska,* 102-103.
[728] Muhammed Abduh, *Ve'l Asri Sûresinin Tefsîri*, çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ankara: Doğuş Matbaası, 1960), 45.
[729] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 90.

kaidelerinin tesis edilmesi için fert ve toplumun bozulan duygu ve düşüncelerini kemâle ulaştırma arayışı içerisine girmiştir. Bu arayış bir nevi ıslah hareketidir. Bozulan dini düşünce yapısının asıl olması gereken eksene çekilerek hakiki İslâm anlayışı üzerinden akıl ile hikmetli düşünceler tesis edilmesi hedeflenmektedir. Abduh, bu sayede ilim ile bilim kardeşliğinde İslam medeniyeti hamlesi yapacağına inanmaktadır. Çünkü o, İslam'ın gericilik sebebi olmadığını ispatlama amacındadır. Abduh, İslam dininin akıl ve mantıkla ters düşmediğini bilim ve tekniğe karşı olmadığını izah etme arzusunu taşımaktadır.[730]

Bu anlamda geçmişe dönük incelemeler neticesi gerilemeye, bozulmaya sebep olan etkenleri fizibilite eden Abduh, medeniyet şahlanışı için bir değişim ve ıslah hamlesini elzem ihtiyaç olarak hissetmiştir. Düşünce ve amel arasında güçlü bağı farkeden Abduh, İslam akidesinin gerçeğe uygun bir şekilde ortaya konulması gerekliliğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, dini inançların yanlış anlaşılması ve itikât sahasına giren hatalar, bidatler, zihniyetler, ameller, fiiller yerine asılları konulmalı ki İslâm akîdesi doğru anlaşılsın. Abduh'a göre ancak bu şekilde fesadın ve bozulmanın önüne geçilebilirdi. İlk başta yozlaşan dini düşüncenin ıslahı için harekete geçen Abduh, bunun toplumsal alanda olması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü Abduh, fertler gibi toplumlarında ancak din sayesinde gelişme ve medenîleşme katedeceğini savunmaktadır.[731]

Toplumsal ıslahın hikmet aracılığı ile olacağına inanan Abduh, doğru ve sağlam dini itikâda dönüşle bunun başarılabileceğinden yana tavrını ortaya koymuştur. Sağlam İslâm binası aracılığla fertlerin ve toplumun bozulan dini ve zihnî yapısı tamir edilebilirdi. O, doğru anlaşılan İslâm akidesi üzerinden doğru, adaletli, olması gerektiği gibi yani hikmetli düşünceler üretmeyi hedeflemiştir. Abduh buna tam inancını şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

> *"Mademki din, toplumun ahlakını düzeltmeye, halini ıslaha kefildir, Müslümanlara saadet yollarını göstermeye yeterlidir ve mademki Müslümanların dinlerine karşı bir itimatları vardır ve dinde ellerinin altındadır; mademki müslümanları, dinin saf ve nezih olan şekline döndürmek için çekilecek sıkıntılar, hiç bilmedikleri, tanımadıkları bir şeyi vücuda getirmek için çekilecek zahmet ve*

[730] Enver Arpa, "Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 924.
[731] İşcan, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü*, 36.

meşakkatlerden daha hafiftir, öyleyse neden dini bırakalım da başka bir kurtuluş vesilesi aramaya kalkışalım."[732]

Dini başat rolde konumlandıran Abduh, bunun üzerine fonksiyonel ve yararlı zihnî düşünce üretmeyi amaçlamıştır. Böylece ıslah gerçekleşecek düşüncelerde nizam olacaktır. Bu sayede, akıl ve din arasında güçlü hikmet bağları oluşturularak akıl aktifleştirilecektir. Hikmet, dinin hükümlerini anlamada Kur'an'ın sırlarını çözmede kılavuz mesabesinde olacaktır. Din, hikmet hakikâtleri üzerine bina edilecektir. Çünkü Abduh bu sayede hurafelerin, bid'atların, fesat fikirlerin ve bozulmaların önüne geçilebileceğine inanmaktadır. Bu sayede akıl, dini hükümleri anlama ve kavrama ve düşünce üretmede hâkim konumda yer alacaktır. İslâm felsefesi olan hikmetle hikmetli düşünceler üretilecektir. Bir taraftan dini reformda öze dönüş, diğer taraftanda İslam ahlakını ve düşüncesini inşa etmeye çalışan Abduh'un yöntemi bu şekilde hedefine ulaşacaktır. O, bu yönüyle İbn Teymiyye gibi selefçi, Gazzâlî gibi ahlakçı tutum izlemektedir.[733]

Çetinkaya'ya göre, hikmete ulaşmanın aracı olan akılla ve değişim ile reform ruhundan beslenerek insicamlı bir hikmeti düşüncesi oluşturmaya çalışan Abduh, İslâm medeniyetine hikmet ilmi ile katkı sağlamak istemiştir. Çünkü ona göre dinin gâyesi olan ahlak ve ahlâki olgunlaşma insanın anlam arayışı olan hikmetle mümkündür. Sadece sözde değil davranışta ve fiiliyatta doğruyu yakalamanın önemine işaret eden Abduh, Gazzâlî gibi ahlakçı olmayı başarmıştır.[734]

Abduh'a göre ilim, Kur'an'da hem dînî hem de dünyevî anlamda kullanılan marife ve nekra türevlerine sahip olan genel bir kavramdır. Mutlak anlamda, maddi ve beşeri ilimler alanında ve tarihten tevarüs eden ilimler hakkında aklî ilimler hakkında olmakla beraber birçok ilim hakkında kullanılmaktadır. Örneğin mutlak anlamdaki ilim için verilen ayet örneği: "*Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi de yaptığından sorumludur*."[735] Maddi ve beşeri ilimler hakkında: *"Fakat insanların çoğu bunu bilmezler. Onlar dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise tamamen habersizdirler.*"[736]Aklî ilimler alanında: "*İnsanlardan*

[732] Muhammed Abduh, *el-İslâm Dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye,* thk. Tahir et-Tanahi (Kahire: Daru'l Hilal, ts.), 83.
[733] Osman Keskioğlu, " Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 128.
[734] Çetinkaya (ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 311.
[735] el-En'âm 6/50.
[736] er-Rûm 30/6-7.

öyle kimseler vardır ki, ne bir ilme, ne de bir delîle ve ne de bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır durur."[737] Bu ayette geçen ilimden muradın nazarî ilim olduğunu ve bunun karşılığının hidayet ve kitap olduğunu öngören Abduh, hidayeti de din olarak değerlendirmektedir. Tabii anlamdaki ilim hususunda:*"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması da O'nun kudretinin delillerindendir. Şüphesiz ki bunda bilenler için nice ibretler vardır."*[738] Ona göre tabii ilimler hakkında birçok ayeti kerimeler bulunmakta yağmur suyundan çeşitli renklerde meyveler çıkmasından, dağlarda farklı farklı renklerdeki yollardan, insan ve hayvanların renklerinden, kâinattaki cins ve renklerin muhtelif olması tesadüfi ve anlamsız değildir. Bilakis kâinattaki ilahi ayetler ve bu ayetlerde geçen hikmetler bilinmek içindir. Kudreti ile yaratan, mutlak irade sahibi olan Allah, herşeyi bilendir. Abduh'a göre, bu ayeti kerimelerde geçen hikmetler insanların bilmesi, öğüt ve ibret alması içindir. Ayetlerin sonunda düşünmeye teşvik, aklın olaylara ilişkin yatkınlık kazanarak doğruya ulaşmasını, isabetini sağlamaktır. İlmi yücelten Allah, önce kendini sonra melekleri sonrada ilim ehlini zikretmiştir. Daha sonraki aşamada Peygamberler ve filozoflar aşağı derecedeki âlimler sıralanmıştır. Ona göre, dinin ilme verdiği önem şu ayeti kerime ile somutlaştırılmıştır.[739] *"De ki; Rabbim! İlmimi arttır."*[740] Böylece Kur'an ilim ve ilmin delilini yüksek derecede konumlandırmış zanna uymayı ise yermiştir. Hikmete gelince onun mutlak olarak yüceltilmesine dair şu ayet önemlidir. *"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona birçok hayır verilmiş olur. Bundan ancak aklı başında olanlar ibret alır."*[741] Abduh, bu ayetle hikmet, ilim ve amel bütünlüğü içinde olan insan iradesinin hayra ve doğruya yönelmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Abduh, bütün Peygamberlere verilen ve ilimden daha özel olan hikmetin daha sonra kavimler eli ile taklit ve dini liderlik sebebiyle zayi edildiği düşüncesindedir. Peygamberlere verilen hikmeti, bazı ayetler eşliğinde zikreden çağdaş düşünürümüzün örneklerinden bazıları: "*Yoksa Allah'ın nimetinden insanlara verdiği şeyi mi kıskanıyorlar? Oysa biz İbrahim ve ailesine de kitap ve hikmet vermiş, onlara büyük bir hükümranlık bahsetmiştik."*[742] Hz. İsa ve Hz. Lokman Peygamberlere verilen hikmetten

[737] el-Hacc 22/8.
[738] er-Rûm 30/22.
[739] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/125-126.
[740] Tâhâ 20/114.
[741] el-Bakara 2/269.
[742] en-Nisâ 4/54.

Kur'an'da şöyle söz edilmektedir. *"Sana kitabı, hikmeti, Tevratı ve İncili öğretmiştim."*[743] *"Andolsun ki biz Lokman'a hikmet verdik."*[744] Hz Lokman'ın oğluna yapmış olduğu tavsiyeler ve onu zarardan sakındırma rezaletten koruma adına oğlunun fazilet ve faydasına yönelik hikmetli sözlerdir. Fayda ve menfaati celb etmek için, bir şeyin hakikatini ve iç yüzünü kavrayıp yapılmasını teşvik etmek, doğru bilgiye ulaşmak hikmetin bir diğer özel anlamıdır. Hz. Lokman'ın oğluna yapmış olduğu hikmetli nasihatlarda hikmete yönlendirmelere şahit olmaktayız. Bir bakıma bir peygamber olarak Hz Lokman'ın oğluna sarf etmiş olduğu iman, ibadet, ahlâk ve görgü kuralları adına bu anlamlı öğütler ve hikmetli sözler, psikoloji, ahlak ve antropoloji gibi pratik bir felsefe mahiyetindedir. İnsan psikolojisini sarıp sarmalayan naif hitaplarla dilden dökülen güzel ahlaka çağrı niteliğinde olan hikmet, özel bir kavram olmuştur. Hikmetin gerekçe ve faydalarla birlikte zikredilen bir kavram olduğunu düşünen Abduh, *"İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdendir"*[745] ayetini örnek vermektedir. Allah'ın malı saçıp savuranlar için "şeytanların kardeşleri" ifadesini kullanması buradaki hikmetin gerekçe ile ifade edildiğine örnek teşkil etmektedir. Denge ve bir şeyi yerli yerine koymak manasında kullanılan hikmet, israfla beraber tam tersi anlamda düzeni bozan, dengeleri altüst eden, nimete nankörlük eden, Allah tarafından ve insanlar tarafından kınanan, pişmanlık ve acziyet duygusu yaratan gerekçelerle hikmetsizlik alâmeti olarak sunulmaktadır.[746] Böylece hakikati kavramaktan yoksun olan hikmetsiz düşünce Kur'an'da "şeytanların kardeşleri" tabiriyle kınanmıştır. Abduh'a göre, Allah'ın muradının hepsini tam anlamıyla anlamaktan aciz olunsa dahi insan, gücü nispetinde yolunu aydınlatacak bir şeyleri anlamaya gayret etmelidir.[747]

Delil ve hüccet dini İslâm, burhanın önemine vurgu yapmış hüküm ve emirleri hikmetler üzerine bina etmiştir. Bazen maksat aklî ve ilmî delilleri beyan yönünde olmuştur. Bundan dolayı da hikmetin ilimden önce zikredilmesi mümkün olmuştur. Taklid ve ataların dinine takılıp kalmayı yasaklayan İslâm dini böylece ilmi methetmiş akıl ve düşüncenin bağımsızlığına, vicdan hürriyetine yol vererek hikmetin önünü açmıştır. Abduh, hayatın her merhalesinde ilmen, amelen yükselmenin üretmenin ve

[743] el-Mâide 5/110.
[744] Lokmân 31/12.
[745] el-İsrâ 17/39.
[746] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/128.
[747] Muhammed Abduh, Muhammet Reşîd Rızâ, "Tefsîru'l Fâtiha", çev. Yusuf Aydın, *Kur'an Okumaya Giriş* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 16.

gelişmenin önemini vurgulamıştır. O, her yönüyle taklidi eleştirmiş İslâm'ın ilim ve hikmet dini olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Aklın önemli fonksiyonu olan hakkı bâtıldan, hayrı şerden, iyiyi kötüden ayırma melekesinden hareketle doğru ve isabetli karar verme mekanizması olan hikmete kapı aralamıştır. Abduh, bundan dolayı Kur'an'ın bütün geçmiş din ve mezhep mensuplarının ilme ulaşması ve dinde doğru yolu bulması için akıl ve vicdanlarını harekete geçirmelerini ve taklit geleneğinden kurtulmaları gerekliliğine vurgu yapmıştır. Çünkü taklit, insanı diğer insandan ayrılmasını engelleyen bir hastalıktır. Diğer yönüyle taklit zihniyeti, insan fıtratına, aklına, tefekkürüne, doğruya ulaşmasına, doğruyu yanlıştan ayırt etmesine, isabetli düşünmesine, ilim ve amel bütünlüğünün oluşmasına, ahlâki olgunluğa ulaşmasına engeldir.[748] Bu cümlelerden taklidin hikmetin düşmanı olduğu görülmektedir. Çünkü hikmetle ulaşılması hedeflenen hasletler taklit hastalığı sebebiyle baltalanmaktadır.

Abduh'a göre, İslâmiyetin ilmî ve aklî anlamda hakikâtlerinin tanıtılması için İslâm'ın bütün dünyaya hâkim olması gereklidir. İşte o, bunun için Kitap ve Sünnete uyma çağrısı, bunları anlama uğruna bağımsız düşünce çağrısı yapmakla birlikte diğer taraftan ise dini ve tarihi bilmemeye dayalı vehimlerden kurtulma çağrısı yapmıştır.[749] Bu çağrıya kulak vermek için aklı kullanma, taklitten uzak hür düşüncelerle islâm dinindeki hikmetleri keşfetme her manada ilerlemek ve gelişmek için elzem olmuştur. Çünkü İslâm akıl dini, fıtrat dini, delil ve hikmet dinidir. Keşfedilmeyi bekleyen birçok hikmetler var iken taklit zincirine takılıp kalmak İslâm dininin öngördüğü bir zihniyet yapısı kabul edilmemektedir. Fıtrat dini olan İslâmla ve hikmet aracılı ile hakikâtlere ulaşmak pek tabi mümkün görülmektedir.

Abduh'un ilim ve hikmet arasında oluşturduğu münasebet, kitap ve hikmet arasında da görülmektedir. *"Allah sana Kitab'ı ve hikmete indirmiş ve sana bilmediğin öğretmiştir."*[750] Bu ayette zikredilen "Kitap" kelimesi Kur'an'ın karşılığı "Hikmet" kavramı ise Kur'an'ın maksatlarını, sırlarını bilip esrarlarına vâkıf olmak anlamında kullanılmıştır. Kur'an'ın bu vukûfiyeti, beşeri ve sosyolojik düzlemdeki mükemmel hikmet ilişkisine ve aynı zamanda bunun fıtrata uygunluğunluğuna önemli bir işarettir. Hikmet ve Kur'an arasında öyle bir ilişki vardır ki, bu münasebet insanlara bir biliş ruhu

[748] Mustafa Ünverdi, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-", *4. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır-Amaneh Manafi Dizaji (Ankara: 2018), 622.
[749] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/130,132.
[750] en-Nisâ 4/113.

kazandırmaktadır. Abduh bu bilişi yine bir ayet örnekliğinde açıklamıştır. *"Sana bilmediğini öğretmiştir."*[751] Bu ayetle Hz. Muhammed'e öğretilen husus gayb bilgisi değil bilakis Kitap ve şeriattır. Özellikle de bu ayetlerin ihtiva ettiği bilgi hadiselerin iç yüzünün bilgisidir.[752] Bu hikmetin tâ kendisidir. Peygambere indirilen Kur'an ile ve kendisine bir lütuf olarak sunulan hikmet bilgisinin bir arada bulunduğu görülmektedir. Buradan ise birbirinden ayrılmaz bir ilişkiye şahit olunmaktadır. Verilen Kitapla kendisinden beklenen maksatların bilgisi, beşeri ve toplumsal kanunlara uygunluk ve sırlar hikmet kavramı bünyesinde toplanmıştır. Çünkü o Kur'an bilgisinin keşfi yani hikmettir. Abduh'un *el-Menâr* tefsirinin başındaki duasında bu esrara şahit olmaktayız. Şöyle ki; *"Rabbimiz, doğrusu Sen şanı büyük olansın, hâkimsin. Ya Rab! Fazlı'nın kapılarını bize aç, kavlinin sırlarından dilediğini bize öğret ve……."*

Abduh, kitap ve hikmetin peygamberlere öğretilmesi hususunda konuyu Bakara suresindeki ayet eşliğinde şöyle ele almaktadırlar. *"Ey Rabbimiz! İçlerinden onlara Senin ayetlerini okuyacak, Kitabı ve Hikmeti öğretecek ve onları arındıracak bir elçi gönder. Kuşkusuz Sen, her zaman üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapansın"*[753] Ayetleri aklî ve kevnî belgeler olarak nitelendirmiştir. Bu belgelerde Allah'ın birliği, büyüklüğü, noksanlıklardan münezzeh olduğu, kâinat, tevhid, nübüvvet, yeniden dirilişi ispat gibi birçok konular ele alınmıştır. Hikmeti, sünnet şeklinde yorumlamakla birlikte diğer taraftan farklı bir bakış açısı geliştiren Abduh, hikmeti her şeyin sırlarını ve faydalarını bilmek anlamında ele almıştır. Çünkü hikmetten maksat, dini hükümlerin şer'i kanunların asıl maksatları ve sırlarıdır. Saadet asrında hikmet kavramının Sünnet olarak anlaşılmasının sebebi, bir yönüyle Hz Peygamber tarafından dinin gâyelerinin ve sırlarının kendi yaşantısında ortaya konmasına binaendir. Abduh'a göre, eğer ki bu müfessirlerin maksadı usul âlimleri ve muhaddislerin sünnetten anladıkları mana bu ise hikmetin sünnet olarak ele alınması yanlıştır. Çünkü hikmet, atı dizginlemek için kullanılan gemin ağızlığı manasına gelen *"el-hakemet"*ten türeyen bir kelimedir. Bir şeyin düzenli ve sağlam olması anlamına gelen hikmet, dinde anlayışlı, dinin gâye ve esrarını bilen kimseler içinde kullanılmaktadır. Yine Kur'an'da*"Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."*[754] Kitabı ve hikmeti öğretmek, her şeyi yerli yerince yapmak birbirini tamamlayan şeylerdir. Güzel canlı bir model olmak, iyi bir

[751] eş-Şûrâ 42/52.
[752] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 5/529.
[753] el-Bakara 2/129.
[754] el-Bakara 2/269.

eğitim metodu ile güzel ahlakı temsil etmek, fazilet ve erdemlilik adına iyi işler yapmayı alıştırmak hikmetin uygulama safhasına geçen bir parçasının olduğunun göstergesidir. *"Aziz"* ve *"Hakim"* sıfatlarının bir arada kullanılması da akla gelebilecek şüpheyi ve vesveseyi def etmek içindir. Her şeyin üstesinden gelebilecek güç ve kuvvete sahip olan *"Aziz"*; herşeyi en güzel surette yerli yerine koyan, işi sağlam ve sanatı çok güzel yapan anlamına gelen *"Hakim"* sıfatları bir arada kullanılmıştır. Allah, her şeyi istediği gibi yapabilen *"Aziz"* vasfıyla bedevi yaşantıda donup kalmış kaba ve sert bir toplumu ilim ve hikmetle medenî mizaçlı bir kavim haline getirmiştir.[755] Böylece bir medeniyetin tabiatına ilim, hikmet ve hadaret yerleşmiş olmuştur. Nihayetinde eğitim ve öğretime, nizama, kanunlara, güzel ahlaka, umrana kitap ve hikmet bakış açısıyla kapı aralanmıştır.

Abduh, ilimle ve hikmetle 19. yüzyıl müslümanlarını gayrete getirme arzusundadır. Çünkü Abduh'a göre, o dönem içinde yaşanan şartlar gereği batılılara karşı verilmesi gereken bir mücadele ve dinin akılla çelişmediğini kanıtlama çabası vardır. Bilindiği üzere İslâm inançları arasında kaza ve kader inancı bulunmaktadır. Bu konunun hikmet ve gayretle ne ilgisi vardır? Sorusunun cevabı konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Abduh'a göre, kaza ve kader ilmi konusunda kötü zan besleyen batılılar, bu inançla müslümanların gayret ve çabasının elinden alındığını atâlete mahkûm edildiğini iddia etmektedirler. Böylece kadere mahkûm olan müslümanların sefalet ve fakirlik içinde geri kaldıklarını düşünmektedirler. Bununla yetinmeyip İslâm dünyasını faydalı ve zararlı olanı ayırt edemeyen, yaşantılarını yemek içmek ve uyumakla geçiren, hedef belirlemekten uzak olan, dünya ile yarışabilecek fikirden uzak olan, dışarıda kıyamet kopsa evlerinde rehavet içinde yaşayan bir portre içine hapsetmişlerdir. Hatta müslümanları, zayıflık ve gevşeklik ile suçlayan, en ufak fısıltıdan bile korkan ürkek tabiri ile niteleyen batılıların bu düşünceleri Abduh'u etkilemiştir. Ona göre, kaza ve kader inancının olması gerektiği gibi, yerli yerinde hikmetli bir şekilde doğru düzlem üzerine çekilmesi gereklidir. Batılıların tarif ettiği gibi olmadığı, tüm hakikatleri ile ortaya konulmalıdır. Ona göre, içinde bulunan âtalet durumu kaza ve kadere atılmamalıdır. Bir günah keçisi aranıyorsa bu kaza ve kader olmamalıdır. Onlara göre, kaza ve kader inancına sahip olmak bütün davranışlarda mecbur olmaktır. Yani Cebriyye mezhebinden farksız olmaktır. Tıpkı rüzgâr önünde uçan bir tüy misâli… Abduh'a göre, eğer kendini bütün rollerden ve davranışlardan soyutlayan, iradesini kullanamayan böyle bir

[755] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/21.

müslüman camiası olsaydı bu topluluğun ne gücü ne de kuvveti olabilirdi. Böylece Allah'ın vermiş olduğu idrakten yoksun, zihnen gayretten bihaber bir müslüman toplumunu düşünmek varlık âleminde yokluk âlemine geçişten başka anlama gelmemektedir. Abduha göre, batılıların bu zanları tamamen asılsızdır ve iftiradır. Müslümanlar arasında cebriye inancına sahip bir zümre varsa da diğer grup müslümanlar tarafından bu görüşler hiçbir zaman benimsenmemiştir. Hicretin dördüncü yüz yılında yok olmuş, adı silinmiş mezhep taraftarlarının düşüncelerinin tüm İslam'a ve müslümanlara mal edilmesi yalandır apaçık iftiradır. Ona göre, bu duruma tarihte şahit olmaktadır. Büyük Fatihlerde kaza ve kader inancı olmasaydı bunca zafere imza atılabilir miydi? Hiçbir tehlikeden yılmayan ve kararlılığından ödün vermeyen büyük Fatihler ve meşhur savaşçılar görülmemiştir ki kaza ve kadere inanmasınlar. Önünde boyunların eğildiği, başarıların fethedildiği, önemli araştırmalara adını yazdırdığı halde o büyük Fatihler kaza ve kadere inanmışlardır.[756]Abduh, bu düşünceleri ile kaza ve kader üzerinden müslümanları aşağılamaya çalışan teorik, nesnel ve tarih dışı akla aşırı güvenen batılılara karşı fikirlerini ortaya koymuştur. O, fikirlerini tarihten örnekler sunarak delillendirmeye çalışmıştır. Müslümanlara iftira atılan yanlış kaza ve kader düşüncesinin geçmişin karanlıklarına gömüldüğünü ifade etmiştir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere kaza ve kaderin hikmetle bağlantısının olduğunu belirtmiştik. Abduh'un ifadesine göre de kesin delillerle sabit olan bu inanç, düşünebilen her insanı sebep bağlantısına götürmektedir. Öyle ki her olayın zamanca yakın bir sebeple bağlantısının olduğu fark edilmektedir. İnsan, ancak sebepler zincirinde kendisine çok yakın olanları idrak edebilmektedir. Bütün sebepleri ezelî ilmiyle ve en ince detaylarıyla bilen Allah'tır. İnsan da iradesi sayesinde hislerine tesir eden güçle nefsini harekete geçirmektedir. Yaratılış itibariyle ihtiyaçları idrak eden insan, kâinata nazar ettiğinde o görünümünün fikir ve iradesi üzerindeki etkileri fark etmektedir. Zaten bu etki kaçınılmaz hale gelmektedir. Çünkü bunu sefihler bile fark edebilir. Zahiren varlığı apaçık olan sebeplerin başlangıcı Allah'ın hikmetinin bir eseridir. Öyle ki bütün eşyayı en uygun ve olması gerektiği gibi mükemmel şekilde yaratan, evreni idare eden yaratıcı her bir olayı ona en yakın başka bir olayla ilintililеyen azamet ve kudret sahibi Allah'tır.[757]

Müslümanların uyanışı için çok çaba sarf eden Abduh, kaza ve kader inancının Müslümanları âtalete, tembelliğe iten bir etken olduğu fikrinin bir iftira olduğunu ve

[756] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 140-149.
[757] Afgâni- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 144.

bunun İslâm inancı ile bağdaşmayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre, tüm sebepleri yaratan onlara bilinen veya bilinmeyen birçok hikmetler koyan Allah, kullarına bunların işaretlerini vermiştir. Bu işaretleri fark eden müslüman aklı nispetinde sebepler üzerinde düşünerek hikmetlerini anlayarak ilerleme katetmektedir. Bu ilerlemede kaza ve kader anlayışı hiçbir şekilde insanın önüne bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü kullar Allah'ın kendilerine verdiği cüzi iradenin farkındadırlar. Sebepleri bilen, sorumlulukları göğüsleyen, ilahi emirlerin arkasındaki hikmetleri anlamaya çalışan, müslüman bu güçlü irade ile birçok hikmetleri düşünce ve davranış boyutunda anlamlandıracaktır.

Abduh'un din ve bilim arasında tesis edilmesi gereken bir hikmet düşüncesine vurgu yapmasında bir amacı vardır. Abduh, modern batı zihniyetinde hakim olan mutlak ve sabit olan anlayışa baş kaldırmak istemiştir. Onlar, din ile bilim arasında mesafeler oluşturarak bunları iki ayrı safha olarak değerlendirmişlerdir. Bilimi sadece aklın bilme ihtiyacını karşılayan faktörü olarak ele almışlardır. Dini ise ruhun inanma, huzur ve sekînete kavuşma ihtiyacına binaen onu ruhi bir meleke olarak algılamışlardır. Bilimi aklın sahasına dini de ruhun sahasına iten modern Batı anlayışı, insanı din ve bilim arasında seçim yapmak zorunda bırakmıştır.[758] Abduh'un burada karşı çıkmış olduğu husus, aklı ve bilimi öz diyarı olan dinden ayırmak isteyenlere direniştir. İman ve kalbin arasına konulmak istenen engeller Abduh tarafından yıkılmak istenmiştir. Adıvar'a göre, din ile bilim arasındaki bağın koparılması gerektiğine inanan batılı aydınlar, 19. yüzyılda kökleri önceki yüzyıllara dayanan "çifte gerçek" teorisinden esinlenerek aklın ve bilimin ortaya koyduğu gerçekleri dinden ayırmak adına ihdas edilen bir ekolle dünyayı kasıp kavurmuşlardır.[759] Abduh, dinin genel ölçülerinden bağımsız bir bilimin insanlığın başına bela olacağı düşüncesindedir. Ona göre, bilimin konusu yaratılmış şeylerle genişletilmeye çalışılsa da bu alanda dinin ılımlı davranmaya teşvik, zulmün kötülüğünü ortaya koyma, insan haklarına riayet gibi bir takım ahlaki görevler barındırdığı ilkeleri dile getirilmelidir. Böylece sosyal ve ilmi olayların uyum ve denge içerisinde ilerleyebilmesi için ahlaki kurallar oluşturulmalıdır. Bunun sonucunda din ile bilim, din ile dünya maslahatları birlikteliği oluşturulmalıdır.[760] Abduh'un ısrarla vurguladığı dinin bilimden, bilimin dinden ayrılmayacağı her ikisinin birbirine kardeş olduğu düşüncesi ve İslam'ın akla ve bilime karşı olmayacağı savunusu 19. yüzyıl batı dünyasına bir sesleniştir.

[758] Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1985), 215.
[759] A.Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1987), 260-270.
[760] Muhammed Abduh, *el- İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye* (Mısır: Matbaat'ul-Mevsuat, ts.), 175.

Müslümanlara seslenişi ise dikkatle, ibretle hikmet düşüncesinin oluşturulması gerekliliği üzerinden ilerlemiştir. Onun için kâinat ve mahlûkat üzerinde düşünmek, ilahi emirler ve nehiylerin hikmetleri, ilahi fiillerde hikmetler son derece önemlidir. İnsanın hakikat yolculuğunda kâinatın nizamını her zaman vurgulayan Abduh, müslümanları ilime, bilime, araştırmaya, incelemeye, akletmeye teşvik etmiştir. O, hikmet ilmini İslâm'ın ruhunda, müslümanların düşünce dünyasında yaşatmayı hedeflemiştir. Dini tamamen itibarî şeyler olarak algılayan modern batı dünyası karşısında yılmamıştır. Abduh'un bu inancı hiç kaybolmamış, inancını da şu sözleriyle dile getirmiştir: Bir gün din ile ilim el ele verip beraberce insanların ruh ve kalplerini yükseltecektir.[761]

Hikmet, ilim ve akıl arasında sıkı bir münasebet vardır. Bu münasebete *Urvetu'l Vuska* da tanıklık etmektedir. Cemalettin Efgânî ve Abduh'un bu konuda düşünceleri şöyledir:

> *"Tarihin sayfalarında zayıf akıllı insanların fevkalade diye değerlendirdiği işler (Örneğin yıldızların hareketleri, talih oyunları) hem garip hem de akıllara sığmayan ve düşünceleri donduran tarzdadır. Çünkü onların bu şekilde bir inanışı Allah'ın hikmetinin ve sebeplere bağlı yaratmasının görmezden gelinmesinden kaynaklıdır. Ona göre, şayet sebepler doğru anlaşılır ise doğru görüş gelişecektir. Aciz insanların sebepleri görememeleri yanında Allah'ın hidayete erdirdiği kimseler, bu sebeplerin varlığını ve bir hikmete binaen olduğunu anlar. Bunun sebebi de Allah'ın en büyük hikmet sahip olması ve her olayı bir sebebe bağlı olarak halk etmesidir."*[762]

Abduh bu pasajında sebepleri aktif hale getirmeye, bilimsel gelişmelere açık olmaya, çalışmaya ve gayrete ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin yıldızların hareketleri gibi vs tabiat olaylarında gizemli ve ruhani bir yön aramayı zayıf akıllı olmakla itham etmiştir. Ona göre, sebepleri var eden Allah, insana akıl nimeti ve düşünsel güç vermiştir. Bu unsurlar sayesinde evrendeki işleyiş ve kanunlar doğru anlaşılacaktır. Böylece sebeplere dayanan pozitif ilme yakın tutum sergilenmiştir. Ayrıca sebepleri görerek hurafe bâtıl inançlardan uzaklaşarak hikmet kapısı aralanmaktadır. Zaten insanlar arasında seviye farklılığına sebep olan özellik, dikkatli bakış açısı ve inceleme gücüdür. Her insana fıtrat olarak kodlanan bu bilincin gün yüzüne çıkması için çalışması ve istekli olması gerekmektedir. Hiçbir istekliyi boş çevirmeyen hayal kırıklığına uğratmayan tek yaratıcı Allah'tır. Ona göre, Allah indinde zerre miktarınca iyilik yine zerre miktarınca kötülük karşılığını elbet bulacaktır. Pekâla insanoğluna bu kadar zahir bilgiler sunulmuş iken onu çalışmaktan alıkoyan ve onu zillete mahkum eden şey nedir? Acaba bunun adı

[761] Keskioğlu, " Muhammed Abduh", 18/132.
[762] Afgani - Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 271-272.

korkaklık hastalığı mıdır? Abduh sorusuna yine kendisi cevap vermektedir. Ona göre, olaylarda sebepleri ve hikmetleri görebilmek, gerçekleri bütünüyle temaşa etmek hastalıklara ve zaaflara iyi gelecektir. Kuruntulardan ve şeytanın tuzaklarından arınmış insan fıtratındaki yetenek ve kabiliyetleri kullansa olaylara hikmet nazarıyla baksa, sebepleri keşfedebilse başarılar arka arkaya gelecektir.[763] Efgânî ve Abduh, hikmete ulaşmak için aklın önemini, insan gayretini, sebepleri görebilmeyi, boş kuruntulardan uzak olmayı ve cesaretle yol almayı tavsiye etmiştir. Adım atmak için korkusuzca düşünmenin isabet etmek için hikmetle sebepler üzerinde odaklanmanın öneminden bahsetmişlerdir. Böylece onlar hikmetle, ilim ve aklın önderliğinde çalışarak çabalayarak çok şeylerin başarılabileceğine inanmışlardır.

Âlemi insan aklının tasarrufuna sunan Allah, ona kâinatta sayısız nice nimetler vermiştir. İnsan sorumluluğuna verilen görev ise, nimetlerin öneminin farkındalığı üzerinden anlam yükleme ve onun kadrini kıymetini bilerek üzerinde araştırma yapmasıdır. Yapılmak istenilenler ilim üzerinden gelişmektedir. "Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa onu almalıdır" hadisi, müslümanlara ilim konusunda bir teşvik mahiyetindedir. Bu teşvikten payını alan ilim adamına sayısız hayırlar verileceği şu ayet-i kerimede belirtilmiştir. *"Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir. Bundan ancak akıl sahipleri ibret alır."*[764] Abduh, burada hikmeti ilim olarak yorumlamış ikisi arasındaki münasebetin önemini vurgulamıştır. İnsanın kâinata ve tabiata bakış açısını her zaman canlı tutmaya çalışan Abduh'un amacı, Kur'an'ın teşvik ettiği düşünce metoduna tabi olma çabasıdır. Allah, yarattıklarından, yarattıklarının hallerinden bazı şeyleri te'kit ve takviye etmek amacıyla yemin etmektedir. Örneğin; güneşe, aya, geceye, sabaha, kuşluğa, incire, zeytine, asra ve emsali şeylere, vb. şeylere yemin etmesi O'nun tabiata vermiş olduğu önemi ve kıymeti izhar etmesinin yanı sıra eşyanın hakikâtini bilmenin Allah'ın hikmetlerinden biri olduğunun göstergesidir.[765] Üzerine yemin edilen şeylerin büyük kıymeti, mühim hikmeti olduğuna tenbih buyurulmaktadır. Göğün, güneşin, ayın, yıldızların kâinattaki hikmeti, gece gündüzün hikmeti, düşünüldüğü vakit bunlar üzerine yemin te'kid ve tesvikden başka

[763] Afgani- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 274.
[764] el-Bakara 2/269.
[765] Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme* (Kahire: y.y., 1967),10.

manasının büyüklüğünün de tecellisidir.[766] Böylece Kur'an'ın fert ve toplum nazarında işlevsel metodu ve hikmet içeriği önem kazanmaktadır.

3.3.4. Rızık ve Hikmet Arasındaki İlişki

Rızık, Allah'ın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği şeylerdir.[767] Abduh, rızık ve hikmet arasında münasebet kurmuş ve bazı ayetler örnekliğinde deliller getirmiştir. Örneğin: *"Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Onlardan kimi karnı üzerinde sürünerek yürür, kimi iki ayak, kimi de dört ayak üzerinde yürür. Allah dilediğini yaratır. Allah'ın her şeye gücü yeter."*[768]Abduh bu ayete şu şekilde yorum getirmiştir. Kâinatta tüm hareket eden canlıları, bunlar ister havada uçan, ister denizde ve nehirde yüzen, isterse havada uçan kuşlar olsun insanların bildiği veya bilmediği her cins ve çeşit canlıyı yaratan ve aynı zamanda onların yaşaması için bitkisel ve hayvansal olarak gıdalandıran Allah'tır. Canlıların gıdalanması için onları uygun bir yaratılışla şekillendiren yine Allah'tır. Bilindiği üzere bir takım hayvanların yaratılış gereği hortumları vardır. Bunun hikmeti, bazı hayvanların kanlarından ve bitkilerden rızık alabilmeleri içindir. Yaratılışı itibariyle sert taneleri kapabilen gagalar, sert derileri delebilen hortumlar, parçalayıcı pençeler Allah'ın hikmetle yaratmasının eseridir. Yaratılış- rızık- hikmet arasında mükemmel bir dengenin varlığını ortaya koyan Abduh'a göre bu kavramlar arasındaki ilişkide enteresan hikmetler bulunmaktadır. Yaratılışın ardından hayatın idamesi için gıdalanma muhakkak olması gereken tabii bir durumdur. Kâinatta Allah öyle bir denge kurmuştur ki, bu denge kavranmalı ve hikmetleri üzerinde düşünülmelidir. Örneğin kedi, yılan ve benzeri hayvanlar küçük böceklerle; büyük yılanların, vahşilerin ve kuşların büyük haşeratla beslenmesi olmasaydı yeryüzü canlıları alamaz hale gelir ve hayvan leşlerinden dolayı kâinat kokudan geçilmez duruma gelirdi.[769] İşte kâinattaki mükemmel düzene dikkat çeken ve herşeyin olması gerektiği gibi en güzel şekilde hikmetine binaen yaratıldığına vurgu yapan Abduh, verdiği örneklerle yaratılış rızık ve hikmet arasındaki ilişkiyi somutlaştırmıştır.

Abduh, *"Yeryüzündeki her canlının rızkı yalnız Allah'a aittir"*[770] ayeti üzerinden bazı kelâmcılar, rızkın Allah'a mecbur tuttulmasını tenkit etmiştir. Ayette geçen "*alâ"*

---

[766] Abduh, *Ve'l-Asri Suresinin Tefsiri,* 11.
[767] Şerafettin Gölcük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35-73.
[768] en-Nûr 71/45.
[769]Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/432.
[770] Hûd 11/6.

harf-i cerrinin kullanılmasını Allah'ın mahlûkatın rızkını üstlenmesi ve Allah için hiçbir mecburiyet ifade etmediğini iddia etmişlerdir. Çünkü Muhammed Abduh'a göre *mecburiyet* ifadesi sanki hüküm ve otorite sahibi birinin Allah'a emretmesi ve O'nu hesaba çekecek söylemde mecbur kılması anlamına gelmektedir. Ona göre, mecburiyet düşüncesi hem aklen hem de naklen muhaldir. Abduh, mecburiyet anlayışını bir soru üzerinden eleştirmekte ve Allah mahlukâtın rızkını vermede neden mecbur olsun ki? sorusunu yöneltmektedir. Abduh, Allah'a mahlukâtın rızkını vermesi O'na başkası tarafından dayatılan bir şey olamaz cevabını vermiştir. Çünkü ona göre, Allah ilmi, hikmeti ve iradesi gereğince mahlûkat için mecburî tuttuğu sistem ve yönetim kanunları O'nun hükmünden başka bir şey değildir. Tüm bunları kaza ve kader olarak mahlûkatı üzerinde bizatihi kudret ve iradesiyle uygulamaktadır. Allah mutlak kemâl sahibidir.[771] Abduh'un eleştirdiği kelâmcılar, Mu'tezile kelâmcılarıdır. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere Allah'a zorunluluk yükleyen düşünce tarzına, Mu'tezile kelamcılarında rastlanmaktadır. Bilindiği üzere hikmeti Allah'a zorunlu tutan Mu'tezîli anlayış bulunmaktadır. Abduh rızkı vermeyi Allah'a zorunlu tutan anlayışın Allah'ın mutlak kemâl vasfı ile uyuşmadığına dikkat çekmiştir. Sistemleri ve tabiat kanunlarını inşa edip yine bunları uygulayan Allah'tır. Böyle bir yaratıcı neden mecbur olsun ki?

Abduh, rızık konusunda arayış ve gayretin önemine vurgu yapmış ve bunların hikmetine dikkat çekmiştir. Zira rızkın peşinde koşmayı engelleyici tabiatla tembel tembel oturmak, çalışmamak ve sadece rızkı temenni etmek eleştirilmiştir. Allah'a güvenmenin ve kalben O'na bağlanmanın beraberinde rızık talep etmek için çalışıp çabalamak gerekir. Çünkü Kur'an naslarından, Allah'ın yarattıklarından ve rızık sebeplerine dair kanunlarından çıkarılan bir sonuç vardır. Tüm bunlar Allah'ın isteği ile sebep-sonuç ilişkisine dair ilahi kanunlarının beraberinde O'nun hikmeti istikametinde tecelli etmiştir. Ona göre, sebeplerden, ilahi kanunlardan bihaber körü körüne bir anlayış müslümanların hem din hem de dünyalarını berbat eden bir anlayıştır.[772] Çünkü atâlet ve hikmetten yoksun geri anlayış, nice saltanatları zayi etmiş ve onları muhtaç hale getirmekten başka bir şey yapmamıştır. Bir müslümanın hem zihnen hem de bedenen maddi ve manevi arayış içerisinde olması tavsiye edilmiştir. Allah, rızkı takdir edecek olsa da insanın çalışması, emek sarf etmesi önemsenmiştir.

[771] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/432.
[772] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/434

Abduh'un eleştirdiği tembel rızık anlayışı İbn Üzeyne'nin şu beyitlerinde apaçık görülmektedir:

Mal peşinde koşmanın âdetim olmadığını bildin.

Çünkü benim rızkım mutlaka bana ulaşır.

Ona koşarsam rızık talebi beni yorar.

Otururs an yormadan bana gelir."[773]

Bu beyitlerde eleştirilen husus, tembel rızık beklentisidir. Gayret ve çaba sarf etmeden, emek harcanmadan, ciddiyetten ve rasyonellikten uzak, asalak adımlar hikmetsiz bulunmuştur. Allah'a tevekkül etmenin yanında çalışan, çabalayan, üreten, düşünen, aktif insan modeli ön plana çıkarılmıştır. Böylece hem bedenen hem de ruhen aktivasyonun sağlanması hedeflenmiştir. Abduh, insan iradesine ve gücüne vurgu yapmıştır. Düşünce ufkunu hikmet hakikati ile buluşturan insanın çabası hikmetle ilişkilendirilmiştir.

3.3.5. Kur'an'daki Tehâddi Anlayışı ve Hikmet İlişkisi

"Yoksa: Kur'an'ı peygamber kendisi mi uydurdu? Diyorlar. De ki: Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan gayrı gücünüzün yettiği kimseleri de yardıma çağırın da onun gibi uydurma on sûre getirin."[774] Bu ayet hakkında Abduh'un görüşlerini ve hikmetle ilişkilidir. Ona göre, mekke müşriklerinin Hz. Peygamber hakkında Kur'an'ı uydurduğuna dair iftiralarına karşı gelen bu ayette tehâddi yani meydan okuma söz konusudur.

> *Eğer Kur'an Allah katından değildir ve uydurmadır iddiasında bulunuyorsanız onun gibi on sûre getirin. Çünkü siz Mekke müşrikleri olarak lisan, beyan, fesahat, belagat, şiir, hitabet ve övgüde uzmanısınız. Kur'an beşer sözü ise siz buna daha layıksınız. Uydurma da da üzerinize yok. Eğer iddianızda doğru iseniz Kur'an'daki dini, siyasi prensipleri, hikmetleri, ibretleri, edepleri, geçmişten aktarılan haberleri, geleceğe ait bilgileri bulunsun. Hatta iddia ettikleriniz Kur'an'ın orijinal nazmına, enteresan üslubuna, akıllara ve gönüllere hükmeden belagatına, kulakları ve gönülleri okşayan fesahatine, nefisleri ve ruhları bürüyen gücüne uygun olsun. Haydi siz iftira olduğunu söylediğiniz şeylerin sadece nev'ini getirin. Mesela bu, taşıdığı ilimler, hikmetler ve hidayetler ile birlikte kıssalar olsun ve bütün çeşitleri ile tekrar edilsin ve bu tekrarlar usandırmasın, tazeliğini hep korusun hiç kaybettirmesin.*[775]

---

[773] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/435.
[774] Hûd 11/13.
[775] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/455.

Kur'an'ın hem lafzî hemde mana yönünden mükemmel icazına bu sözleriyle dikkat çeken Abduh, Mekke müşriklerinin ithamlarına ve suçlamalarına karşın bu cevapları getirmiştir. Ona göre, tehaddi ayetlerinin hikmeti, sadece nahiv fıkıh ve usul kaidelerini, kelimelerin cümle içerisindeki delaletini araştırmak değildir. Aynı zamanda Kur'an'ın fesahat ve belagat yönünden icaz vecihleri üzerinde düşünmektir. Ona göre, Kur'an'ın lafzî icazının en büyük delili ve hikmeti bir mananın nazım, üslup ve ibare yönünden yüzlerce kere farklı ifadelerle dile getirilmiş olmasına rağmen okuyan ve dinleyenler üzerinde güçlü bir tesir bırakması ihtilaf ve tenakuza meydan vermemesidir. Kur'an daha önce peygamberler tarafından bilinmeyen geçmişe ait gayb haberleri ile geleceğe ait gayb haberleri ile meydan okumuştur. Kur'an'daki üslup, fâsıla, vezin, kasır, hasır, istifham sigaları, nefiy, şart, marife nekra mecaz kinaye tarzı gibi hususlarda fesahat ve belagat açısından icazına delalet etmektedir. Ona göre, bunların hikmeti, Kur'an'ın ifadelerindeki enteresan inceliği ve anlamları ihtiva etmektedir. Kur'an'ın kendine mahsus nameleri etkisinde kulağa gelen farklılıkları düşünmek, huşuyu hissetmek, ders almak yine bir hikmettir. Abduh'a göre, Kur'an'ın insanlar tarafından benzerini getirmekten aciz oldukları anlayışındaki hikmet, manevi yönden icazda kendini daha iyi göstermektedir. Çünkü manevi icazda ilim, hidayet ve manevi icazın hikmet ışıkları bulunmaktadır. Bu daha parlak daha ince daha sırlı daha yüce ve ulvî manaları ihtiva etmektedir. Bu hikmet damlalarından sızanlar, Yüce Allah'ın varlığına, kusursuzluğuna, birliğine, ilmine, hikmetine, iradesine, kudretine, âdaletine ve yüce sıfatlarına delalet etmektedir. Ona göre tehaddi ayetlerinde hidayet, dalâlet, hayır, şer, iman ve küfürde insanların psikolojik ve akli kabiliyetlere sahip olduklarına dair ilahi kanunların açıklaması bulunmaktadır. Allah'ın kâinatı yaratmasındaki hikmete, rahmete, sisteme, genel âdalete vurgu yapılmaktadır. Kuranın icazında ne bir zıtlık ne bir çatışma bulunmaktadır. Tehaddi ayetleri ile Kur'an'ın bir beşer ilmi olduğu iddiasıyla boy ölçüşmeye kalkanlara bütün meziyetlerini ortaya koysalar dahi bunu başaramayacaklarının işaretleri verilmiştir. Abduh'a göre, tehaddi ayetlerindeki görülen bir diğer husus, bu ayetlerin baskı teşkil etmeyip bilakis bu ayetler ile genişlik tanınmasıdır. Ona göre tehaddi ayetlerinin hikmeti, Kur'an'ın lafız yönünden belâgat ve mana yönünden icaz vasfı taşıdığını anlamaktır. Kur'an'da tehaddi ayetleri sadece belâgattaki icaza işaret etmemektedir. Şayet böyle

olsaydı o takdirde bir sure ile meydan okuduktan sonra on sure ile meydan okumanın bir anlamı kalmazdı.[776]

Abduh'a göre, tehaddi ayetlerindeki hikmet ve bu meydan okumalar ile dikkatleri üzerine çekmesinin amacı şöyle açıklanmaktadır. Kur'an'ın taşıdığı hikmet ve bilgileri üzerinde akılların düşünmeye sevk edilmek istenmesi aynı zamanda onun kalpler ve akıllar üzerindeki etkisini göstermeye çalışmaktır. Abduh, tehaddi ayetlerindeki hikmeti sadece belâgat yönünden ele alanları yazıklar olsun diye eleştirmiştir. *Çünkü belâgat ve fesâhatın peygamberliğe delaleti akıllar ve zihinler üzerinde net değildi ki. Gayb ilmi olan vahiy kaynaklı bilgi Allah'a mahsustur.*[777] İnsanları Kur'an'ın icazı hususunda aciz bırakan Allah, diğer yönüyle de ilk başta peygamberlere daha sonra diğer insanlara anlayış kabiliyetini ikram eden ve onlara ilim hikmeti verendir.

Abduh'a göre, Kur'an'da her bir kelime, en uygun yere konumlandırılmıştır. Kur'an'da fasılaya uysun diye ne öne alınmış bir kelime vardır, ne de sonraya bırakılmış bir kelime vardır. Tabiri caizse her kelime olması gerektiği hikmetli yerdedir. Uygun düşme bir zarurettir fakat Kur'an'ın bir zarurete ihtiyacı yoktur. O, kendisine zaruret arız olmayan Allah tarafından gönderilmiş bir Kitap'tır. O Kitap, her şeye gücü yeten ve her şeyi yerli yerine koyan hikmet sahibi olan Allah'ın katındandır. [778]

Abduh'a göre, Kur'an'ın özel üslubuna dair hikmetleri, bütün maksatların meczedilip bu maksatların uzun veya kısa surelere yayılması şeklindedir. Kur'an'da bazı beliğ ifadelerin tekrar edilmesine rağmen hiçbir usanç ve bıkkınlık yaratmaması hikmet özelliğinin yansıması olarak dikkat çekmektedir. Aksine O, kalbe etki eden, duyguları coşturan hoş nağmeler ve terennümlerden oluşturmaktadır. Kur'an'ın bu özel üslubuna dair hikmetlerden bazıları ise, Allah'a karşı saygı, O'nun rıza ve rahmetini umma, azabından sakınma, yaratıkları sebebiyle oluşan kanunlardan ibret alma duygusu vermesidir. Yeniliği eskimeyen, çok tekrar etmekle yıpranmayan Kur'an, bu yönüyle bir devrim niteliği özelliğini taşımaktadır.[779]

Abduh'a göre, Kur'an'ın yaratma ve tekvin sistemine dair ayetlerindeki hikmet ise Allah'ın kudret ve iradesine, kemâline, ilmine, hikmetinin genişliğine, rahmet ve lütfunun sonsuzluğuna işaret etmektedir. Söz konusu bu ayetler, Allah'ın yarattıkları üzerindeki

[776] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/453- 467.
[777] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/468.
[778] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 2/57.
[779] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 13/71

iradesine ve O'nun tabiat kanunları ile sınırlı olmayan kudret ve meşiyetine delalet etmekle birlikte bir diğer yönüyle hikmetine delalet etmektedir. O'nun hikmeti her şeyi sağlam yaratması gereğidir. Bu, bazen yine başka üstün bir hikmetine binaen kanunlarına aykırı olayları yaratması şeklinde de tecelli etmektedir. Eğer böyle olmasaydı, kâinat farkında olmadığı bir ilim, irade ve tercih olmaksızın kendiliğinden işleyen ince bir sistem üzere cereyan eden mekanik bir fabrika niteliğinde olurdu. Örneğin gece ve gündüzleri küçük bir saat veya büyük bir fabrika aletlerinin çalışması gibi… Allah'ın varlığını inkâr eden materyalistler ve varlığı aktif illet yani sebep adını veren felsefeciler, bu sistemi mekanik nazariye ile izah etmeye çalışmaktadırlar. Onlar, gördükleri her şeye bilinen ilahi kanunlara aykırı olarak zorla illet ve sebepler icat etmeye çalışmaktadırlar. Harikulade olayları ise tabiatın sapmaları şeklinde izah ederler. Onlar, sebebini anlayamadıkları durumlar karşısında "Bugün bunun sebebini anlamasak da, ileride mutlaka anlarız veya yarın bizden sonrakiler anlar" şeklinde bir anlayış geliştirirler.[780] Abduh, tehaddi ayetlerinin altında yatan birçok hikmetleri ortaya koymuştur. Kur'an'ın her yönüyle insanı aciz bırakan kutsal bir kitap olduğu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Ona göre, hem içerik hem üslup hem de belâgat ve manevi icazıyla harikulade olan Kur'an, bunu tehaddi ayetleri ile daha da belirgin şekilde ortaya koymuştur.

Abduh, ne Hz Peygamberin ne de başka bir insanın Kur'an'ın benzeri bir kitabı getirmesinin gücü dahilinde olmadığını vurgulamıştır. İnanç esaslarını, şeriatların kaidelerine, adâb ve ahlak felsefesini, kavimlere ve halklara uygulanacak siyasetleri ihtiva eden birbiriyle uyumlu kurallar bütünü olan Kur'an, her yönüyle icaz özelliği taşımaktadır. Abduh tarafından muhtevası belirtilen Kur'an'ın meydan okumasının sebebi hikmeti şu sözlerle açıklanmaktadır: Kendisinde birçok söz sanatları olan, çeşitli mahlûkatlar, yeryüzü ve gökler, yaratma ve tekvinden söz eden Kur'an vasfettiği kâinatla, yıldızlarla, burçlar ve bunların nizamı ile rüzgârlar, bitkiler, hayvanlar ve cansızlarla birçok gizli hikmetler ve alâmetler barındırmaktadır. O'nda öyle hikmetli mânâlar vardır ki ne ufak bir farklılık ne bir çelişki ne de tenâkuz ve uyumsuzluk bulunmamaktadır. Hak ile uyumlu doğru ve barışık olan, sosyal kanunları, imar kaidelerini, delil ve misalleri ifade kalıbı içinde sunan belli ifadelerle beliğ tekrarlar getiren, insan fıtratına uygun, ruhları etki altına alan hikmetli Kitaptır. Birçok ayet arasındaki uyum ve kaynaşma kendisine hikmet ve güzel konuşma verilen kişi nezdinde gâyelerin en özel gâyesidir.

[780] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/99.

Abduh'a göre Kur'an, öyle hikmetli bir Kitaptır'ki bunca senelerin ve yılların geçmiş olması, birçok nesil ve çağın tarihte yerini alması, dilin ve bilgi dairelerinin genişlemesi, uygarlık ve kalkınmışlık düzeyinde değişiklikler olmasına rağmen O, her zaman güncelliğini korumuştur. Bu özellikler Kur'an'ın hikmetinin delillerine işaret etmektedir. Uygunluk ve her şeyin yerli yerinde olması anlamına gelen hikmet, Kur'an'da tam mânâsını bulmaktadır. Çünkü O, içindeki mânâlar ile yeknesak, ahkâmı ile uyumlu birbirlerini destekler şekilde birbirlerine şahitlik etmektedir. Bunlar Hakîm olan Allah'tan hikmetinin tecellîleridir.[781]

Ona göre, îcazıyla insanları hayrete düşüren Kur'an, müslümanları çeşitli ilim ve bilimlere yönlendirmiş ve onlara hüküm ve hikmetini vermiş, hidayet yollarını göstermiş akıl ve hikmet sahibi olmalarını telkin etmiştir.[782] Abduh, Kur'an'ın otoritesini anlayan kişilerin nefislerinde etkisini hissedebileceklerine inanmaktadır. Üstelik Kur'an'ın birçok hikmet ve marifetleri keşfedilmediği halde kalplerde ve gönüllerde sirayeti açıkça görülmektedir. Ona göre, kıyamet gününde Kur'an'ın her bir insan için bir delil ve hüccet olmasından kasıt Kur'an'ı hakkıyla ve hikmetleri ile anlayarak yaşanmasıdır.[783]

Abduh fesâhat, belâgat ve manasıyla insanı aciz bırakan Kur'an üzerinde insanın tefekkür etmesi gerekliliğine inanmış ve O'nun üzerinde derin derin kafa yorulması ihtiyacını her daim dile getirmiştir. Kur'an, insanın fıtratına ve maslahatlarına uygunluğu ile eşsiz hikmet abidesidir. O, deliller üzerinde düşünmeye sevk eden, beşer toplumunun ve mahlukâtın karakterlerine hâkim olan kanunlar üzerinde düşünmeye davet eden bir kitaptır. Abduh, müslümanların Kur'an üstünde düşünme ve her zaman onun izinden gitme hususunda dosdoğru oldukları takdirde adap ve ahlaklarının bozulmayacağını iddia etmektedir.[784] Buradan sırları çözme ve düşünme biçimi olan hikmete vurgu yapıldığını görmekteyiz. Böylece bir müslümanın Kur'an ile canlı hayat sürdürebilmesi için O'nun üzerinde derin derin tefekkür ederek, anlayarak, hikmetleri üzerinden düşünerek, aklederek, inceleme ve araştırma yaparak, bilgi ve aklı buluşturarak yol alması mümkündür.

[781] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 5/ 376-379,
[782] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 9/448.
[783] Abduh- Rızâ, *"Tefsiru'l Fâtiha",* 14.
[784] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 5/ 389.

3.3.6. Peygamber Göndermenin ve İslâm Dinindeki Hükümlerin Hikmeti

Abduh'a göre, peygamber gönderme insanın varlığını ve bekasını sağlayan en önemli unsurdur. Ona göre, fert için akıl ne kadar önemli ise sosyal düzenin yetkinliğinin şartı olan nübüvvet de beşer düzleminde o kadar elzem konundadır.[785] *"Onlar, kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rabb'inin emrinin gelmesinden veya Rabb'inin bazı ayetlerinin (zahiri alâmetlerinin) gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?"*[786] Abduh, bu ayeti kerimede peygamber göndermenin hikmetine binaen şu şekilde bir açıklama yapmıştır. Allah'ın ahirette insanları hesaba çekme ve onların azap görmelerine hükmetmesi üzerine "bilmeme" mazeretlerini ileri sürmesi ve böyle bir delil ile kendilerini savunma imkânlarını ortadan kaldırmak amacıyla peygamber gönderilmiştir. Bu yönüyle ona göre, peygamber gönderiliş hikmeti mazeretlerin bertaraf edilmesi amacına yöneliktir. Peygamber var mazeret yok önermesi oluşturularak sonuç hikmete bağlanmıştır. Abduh'a göre, eğer gönderilmemiş olsaydı ne olurdu? Peygamber gönderilmesinin önemi nedir? Bu gönderiliş neden hikmete bağlanmıştır? Bu soruların cevapları konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Abduh bu sorulara şu cevabı vermiştir. Eğer ki Peygamber gönderilmeseydi, insanlar ahirette, zulümlerinden dolayı kendilerine isabet eden dünya ve ahiret azabına karşı delil getirebilirlerdi. Burada Abduh, teklif ve mükellefiyet konusunu gündeme getirmiştir. Teklifin tamamının Peygamber gönderilmesi ile mi yoksa mükellefiyetin tamamı veya bir kısmı akılla bilinebilir mi? ihtilaflı sorulara karşı şu cevaba ulaşmıştır: Allah peygamberlerin getirdikleri hidayeti terk ettikleri için kıyamet gününde insanları hesaba çekmek ve onlara azab etmek isteyince peygamber gönderilmemesi, insanlar lehinde bir hüccet olabilirdi. Fakat azap etmenin Allah'ın şanından ve sünnetinden olmaması dolayısıyla bunun peygamber göndermesi neticesinde olacağı apaçıktır. Azap, peygamberi yalanlayanlar ve uyarılara karşı ısrarla direnenler içindir.[787] Kur'an'ın hüküm ve hikmetlerini anlayan insan, dinin ilâhi kaynaklı olduğunu bilir. Fakat bu biliş onu aklın yegâne unsur olduğu sonucuna götürmemelidir. Din daveti kime ulaşmışsa o artık yaptıklarından sorumludur. Doğru inanç ışığında nefsini tezkiye etmeside söz konusudur. Aklını kullanan, akli ve nakli delilleri kavrayan, peygamberin davetine icabet eden insan, yapmış olduğu zulümlere kaynak olarak peygamberi gösteremez. Çünkü peygamberler tebliğ göreviyle doğru ve

[785] Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh ve Sonrası Kelamcılarda Nübüvvet", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, ed. İbrahim Coşkun (Diyarbakır: 2006), 262.
[786] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/97.
[787] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/97-100.

yanlışın yerini öğretmiş, hak ve bâtılın ayrımını yapmıştır. Neticede Peygamber olması ne mazerete sebebiyet verir ne de insanın zulmünden kaynaklı olan ve kendine isabet eden dünya ve ahiret azabına karşı delil olur. Yani peygamber gönderilmesi mazeret ve delilleri alt üst eden hikmet hazinesidir. İslâm; basiret, delil, akıl ve burhan dinidir.

Abduh'a göre, bir toplumu fert fert veya bütün halinde zararlı olanı zararlı olduğu için terk etmeye ve faydalı olan şeyi de faydalı olduğu için yapmaya teşvik etmek yeterli değildir. Toplumun düzeltilmesi fazilet ve adabın yerleşmesi, zararlı şeylerin terk edilmesi, faydalı şeyler uğruna çaba gösterilmesi bir etkene bağlıdır. İşte bu etkende dindir. Bu dinin tebliğcisi de peygamberlerdir. Ona göre din ve onun tebliğcisi peygamberler sayesinde amellerin hikmetleri ve onlarla Allah'a itaat edileceği düşüncesi ve bu düşünce ile amellerin işlenme melekesi gibi birçok dünya ve ahiret menfaatleri oluşmaktadır. Bu durum ahirette nefsi saadet, dünyada da birtakım menfaatleri celb etmektir ki ikisini bir arada cem etmek ne büyük hikmettir.[788]

Abduh'a göre, insanlar dinin temel ilkelerinden ve külli hükümlerinden her birinin hikmetini bilirse o dinin hükümlerine o zaman kalbî huzur ile iman eder ve onlara boyun eğerler. Ona göre bazı insanlar vardır ki dinin emrettiği her şeyi benimser ama ne yazık ki o hükümlerin hikmetini araştırmakla hiç ilgilenmezler. Çünkü onda zayıf olan birtakım şeyler vardır. İşte bu zayıflık, hikmeti arama kabiliyetindeki zayıflıktan başka bir şey olamaz. Ama hikmet öyle bir şeydir ki ondan hisse almak ne büyük mutluluktur. Aynı kişi hikmetini bilmeksizin kabul ettiği emri gereğince ifa ederse derhal o kişi hikmetten bir hisse almaktadır.[789] Kim bilir hükümlerin hikmetini araştıran kimse bundan dolayı nice hisseler almaktadır.

İslam dini insanlar için yapmış olduğu her düzenlemede bir "zarar veya mefsedet"in önlenmesi yahut bir "fayda veya maslahat"ın elde edilmesini öngörmektedir. İslâm'ın yapmış olduğu düzenlemeler bunlar dışında düşünülemez. Hükümlerin menfaatleri yahut faydaları bu hükümlerdeki hikmetlerin öğrenilmesine sevkeden anahtarlar mesabesindedir. Abduh, bu düşünceyi şu ayet örnekliğinde açıklamıştır. *"Size içinizden, ayetlerimizi size okuyan, sizi arındıran, size Kitabı ve hikmeti öğreten ve size bilmediklerinizi öğreten bir Rasûl gönderdik."*[790] Ona göre, bu ayette âdâp kabilinden

[788]Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/358.
[789] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 6/359
[790] el-Bakara 2/151.

işler, fayda ve zarar gözetilerek yapılanlar, her türlü işte iyi niyeti yücelten ve her fiilde hikmet aramaya teşvik eden İslâm dinidir. Bir ümmetin zararlı gördüklerinin zararlı olduğuna, faydalı olanlarında faydasına dair ittifakı ya dini bir davetle ya da geleneğe bağlılık duygusu ile gerçekleşmektedir. Gelenekle oluşan bağlılık duygusu toplumda ittifakla benimsenmeyebilir. Çünkü bir toplumda faydalı görülen bir husus başka bir toplumda ittifakla zararlı sayılabilmektedir. Bir şeyin zararlı veya faydalı olduğuna kâni olmak veya ikna olmak için bazen o işi yapmayı veya yapmamayı gerektirmemektedir. Çünkü buna insanların birtakım arzuları ve hevesleri engel olabilmektedir. Halbuki din, fayda sağlayıcı zararı önleyici zâti yararlarından dolayı birtakım hükümler koymuştur. Bu hükümlerde de sayısız hikmetler vardır. Örneğin dini hükümlerin bir takım hikmetlerinden bahsedilirken maddi temizliğin dini faydalarına binaen hikmetleri üzerinde durulmuştur. Bu hikmetlerden bazıları şunlardır: Allah'ın nimet ve ihsanını hatırlatması, nefislerini tezkiye etmesi, kalpleri temizlemesi ahlakın güzelleşmesini sağlaması, Allah'ın rahmet ve rızasını kazanması, Allah'ın murakabe ve gözetimi altında olduğu melekesini yerleştirmesi, gayretini artırması, ruha kutsiyet kazandırması, ümmet arasında tatbikat birliği sağlayarak ittifakı kuvvetlendirmesidir. Abduh'a göre, birçok müslümanın maddi temizlik ve taharet hususunda akli bir hikmeti göz önüne almadan sadece Allah emrettiği için taabbudî iş olarak saymaları ve kendilerine delil getirmeleri yanlıştır. Çünkü İslam'ın zaten kendisi delil iken İslâm hakkında delil getirmek onun hakikatini bilmeyenler için geçerlidir. Bu düşüncede olan insanlar ilâhî Kitaptan ve Peygamber'in sünnetinden değil de sadece kişilerden öğrenilenleri delil olarak kabul etmektedirler. Bunun adı heva ve hevese tabi olmaktır. İslam'ın hakikatlerini ve hikmetlerini öğrenme peşinde değillerdir. Maddi temizlik veya tahâret sadece taabudî yönü olan bir husus olmayıp aynı zamanda haddi aşmama, vesveseye mahal bırakmama hikmetlerini de barındırmaktadır. Abduh, İslam'ın bütün dinlere karşı üstün bir özelliğe sahip olduğunu ve birçok hikmeti barındırdığını savunmaktadır. O, İslam'ın üstün meziyetlere sahip olduğunu Hristiyan edebiyatçıların dilinden de buna tanık olduğunu söylemektedir.[791]

Abduh'a göre İslâm dini, hükümlerinde zorluk ve sıkıntı yaşatmayan kolaylık gözeten bir dindir. Cihadla ilgili şu ayet Abduh'a göre bir misâl mesabesindedir. *"Allah uğrunda bu uğurda cihadın hakkını vererek cihad edin. Sizi O seçti ve dinde size hiçbir*

[791] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/356,358.

zorluk getirmedi. Babanız İbrahim'in ümmeti de böyleydi. Peygamberler size şahit olsun ve siz de insanlara şahit olunuz diye size daha önce ve bunda (Kur'an'da) Müslüman ismini verdi."[792] Kendi yolunda hakkıyla cihad edilmesini emreden Allah, yaratıkları için cihat hükmünde birçok hikmetler sunmuştur. Abduh, cihat hükmündeki bu hikmetleri şu şekilde sıralamaktadır: Allah'ın yarattıkları ile ilgili hikmetlerini, sünnetlerini ikame de çaba sarf etmek, insanı kemâl seviyesine yüceltecek ulvi işler uğrunda çaba sarf etmesini sağlamaktır.[793] Buradan mefsedetlerin önlenmesi, maslahatların celb edilmesi temel ilkesini kâide edinen İslâm'ın, hükümler, ayetler veya tehaddi ayetlerinin birbiriyle örüntülü hikmetler barındırdığına tanıklık edilmektedir.

Dini hükümlerden biri olan orucun da hikmeti Abduh tarafından şu şekilde açıklanmaktadır. Orucun en büyük faydası, en yüce hikmeti; takvaya ermek, korku ve sevgi denklemi içinde Allah'tan sakınmaktır. Nefsin duyduğu tabii şehvetleri arzu ve heveslerini, Allah'ın emrine uyma ve sevap kazanma niyetiyle terk etmektir. Bir irade eğitim olan oruç, tahammülü artırıp, yasak olan şeylerden uzaklaşma melekesi, taatleri yerine getirme duygusu, nefsi terbiye edip arındırma, sabır ve metanet kazandıran ibadettir. Rahmet ve merhamet duygularını harekete geçirip aç insanların halinden anlayan, toplumsal eşitliği sağlayan, sağlık bakımından birçok faydaları olan ve daha sayılamayacak birçok hikmetleri olan bir ibadettir.[794]

Abduh, kıblenin değişimi ile ilgili ayetteki hikmetleri şöyle beyan etmiştir. *"İnsanlardan bazı beyinsizler "Bunları, yöneldikleri kıbleden çeviren nedir (!)?"diyecekler. De ki: "Doğu da Allah'ındır, Batı da. O, dilediğini doğru yola iletir."*[795] Abduh, bu ayeti kerimedeki hükümden birtakım hikmetler çıkarmıştır. Ayette geçen "sefeh" kavramı dikkatimizi celb etmektedir. Çünkü birinci bölümde de açıkladığımız üzere hikmet kelimesi ile zıt manaya gelen sefeh kelimesi bu ayeti kerimede geçmiştir. Abduh, "sefeh" ve "sefâhet" kavramını "görüş ve fikirde veya ahlâkta tutarsızlık ve kararsızlık" anlamında yorumlamıştır. Sefeh kavramı "Sefihe hilmuhu ve re'yuhu ve nefsuhu" yani aklı, reyi ve nefsi tutarsız oldu anlamında da kullanılmaktadır. Akıl ve görüşün kararsızlık, cehalet ve tutarsızlık içerisinde olması o kişinin sefih olduğunu göstermektedir. İnsanlar için kullanıldığı gibi hayvanlar içinde kullanımı vardır. Örneğin

[792] el-Hac 22/78.
[793] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/362.
[794] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/214-219.
[795] el-Bakara 2/142.

deve şımarıp sağa sola çekiştirdiği zaman çok bozulan yulara *"zimamun sefîhun" "gevşek yular"* anlamında kullanımı da vardır. Akılları hafif olan, taklitle hareket edip düşünüp kafa yormayı bırakan güçsüz ve işe yaramaz insanlar için de kullanılmaktadır. Bu ayette ise beyinsizler anlamında *"sufeha"* kavramı yahudi ve müşrikler için kullanılmıştır.[796] Abduh, kıble istikâmetindeki hikmeti, yapılan ibadetlerde insanları birleştirici rolde tutması hükmünde yorumlamıştır. Çünkü bütün yönler Allah'ındır. Aynı zamanda bir işi sadece zahirine göre taklit zihniyeti ile ve zayıf akılla yöneterek yapmak nihayetinde de hükme varmak sefihliktir. Ayette Hz Muhammed'in ümmeti için *"Orta yolda bulunan ümmet"* vasfının kullanılması yine dikkat çeken bir husustur. Hikmetten asıl muradın ifrat ve tefritten kaçınıp orta yolu bulmak olduğunu önceki bölümlerde açıklamıştık. Abduh tarafından burada da orta yollu itidâlli ümmet olmanın âdil ve hayırlı ümmet olmanın vurgusu yapılmaktadır. İki kavramın hikmetle ilişkili olduğu görülmektedir. Biri ifrat diğeri tefrit. Bir fiili veya bir düşünceyi yerli yerinde ve olması gerektiği gibi yapmak hikmet olduğuna göre, bir işte, istenilenden fazlasını yapmak olan ifrat, eksik yapmak tefrit ihmal olarak yorumlanmış ve hikmetsizlik olarak addedilmiştir. Bu manada Abduh'a göre Hz Muhammed'in ümmetine hikmet çağrısı yaptığı görülmektedir. İki şeyin tam ortasında bulunanın görüş açısı geniştir. Abduh tarafından vasat ümmet olmanın hikmeti şöyle açıklanmıştır: Yahudiler ve Müşrikler gibi bedensel zevklerden başka hiçbir şey düşünmeyen bir düşünce yapısıyla, Hıristiyanlar Sabiiler ve Hint putperestleri gibi tinselliğin hakim olduğu tüm lezzetlerin terk edildiği düşünce yapısının yanlışlığına dikkat çekilip İslam ümmetinin ruhen ve bedenen hakları bir araya getiren orta yollu itidâli bir ümmet olması tavsiye edilmiştir. Adâletin bir yansıması olan hikmette zulüm yoktur. Haklar olması gerektiği yerde hikmetli yerdedir. Allah, ezelî ilmiyle kıble konusunda çıkacak fitnenin büyük olacağını bildiği için müslümanlara kıblenin değişmesinden sonra esecek olan şek şüpheye düşme fırtınalarını haber vererek hücceti telkin etmesi de büyük bir hikmettir. Çünkü bu ümmetten istenen hikmettir. Hikmet, itidalli davranmayı, aşırıya gitmemeyi, meselelerin yüzeyine takılıp kalmamayı, dinin hakikat ve sırlarını kavramayı sağlamaktadır. İslam ümmetine hikmetli olmayı öğreten ve hikmet ışıklarını yansıtan Allah, kıblenin zâti itibari ile bir saygınlık değeri olmadığını buradaki hikmetin yüce Allah'a yönelirken inananlar açısından bir tek cihet ve bir tek nitelik üzerinde birleşmiş olmalarını sağlamaktır. Bu değişiklikteki hikmet nedir?

[796] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/47.

Ona göre, buradaki hikmet, nefisleri ıslah, hayra sevk etme, iyiliğe yönlendirme, uyanlara faydalı olduğunu anlatma, Resulullah'ın Allah tarafından desteklendiğini göstermektir. Allah'ın müminlere hüccet telkin etmesi, onları hikmet sahibi olarak itidalli bir yere konumlandırması çok mühim noktadır. Yine Allah'ın bu değişikliğin hikmetini onları destekleyerek koyu fitne karanlığında önlerinden koşan hikmet nurlarıyla aydınlatması imanda sebat eden ve etmeyeni ayırması ne büyük hikmettir. Tüm bunlar doğrultusunda Abduh'a göre, hikmetli insandan beklenen vasıflar şunlardır: Bir şeyi iyice anlayıp sırrını bilmek, bir işte sebat etmek, hiç anlamadan ve bilmeden bir şeyin zâhirine sarılmamak, taklitçi olmamak, şek ve şüphe kasırgalarından uzak durmaktır. İşte Allah'ın bunu anlamayı nasip ettiği kimseler son derece hikmetli iş yapmaktalardır. Çünkü düşünce ve anlayışta itidalli olmak hikmetli kişiye lütfedilmiş güzide bir özelliktir.[797]

3.3.7. Hikmet ve Mükemmellik

Hikmet ve mükemmellik arasındaki ilişkiyi mahlûkatın miktarının yazılması üzerinden değerlendiren Abduh, bu hususta bir takım hikmetlerin olduğunu beyan ederek mükemmellik ve hikmeti yan yana zikretmiştir. O, Allah'ın hikmetindeki mükemmelliği her şeyin üzerinde değerlendirerek bu ilişkideki yücelik ve güzelliğe dikkat çekmek istemiştir. Ona göre önemli olan bu mükemmel ilişkideki sırrı görebilmektir. İşte göklerin ve yerin mükemmel nizâmı ve bu ikisi üzerinde yaratık türlerinin her birinin özel intizamı üzerinde derûnî düşünmektir. Bu nizâma dilimizde birtakım adlar konulmuştur. Bunlar: ilâhî kanunlar, ilâhî kader, tabiat kanunu, tabii güçler gibi. Rablerinin izni ile bu ilahi kanunları yürütenlerin meleklerden bir kısmı olduğu ayeti kerimelerde geçmektedir. Örneğin: *"Söküp çıkaranlara, yavaşça çekenlere, yüzdükçe yüzenlere, yarıştıkça yarışanlara, iş düzenleyenlere…"*[798] Abduh'a göre, bu ayeti kerime ile Allah'ın mahlûkatın işlerini çekip çevirmekte birtakım melekleri görevlendirdiği ifade edilmektedir. Burada hikmetin mükemmellik ile ilişkisi Allah'ın kurduğu ve koyduğu nizâmda meleklerinde rol aldığı görülmektedir. Abduh, meleklere bu yönüyle nizamın ruhları isimlendirmesini yapmaktadır. Her şeyi bir ölçü ve düzene koyan âlim ve hakîm olan Allah rüzgârda, yağmurda geçim sebepleri yaratarak her şeyi bir hazine kılıp bu hazineleri de belli bir ölçüye göre indirendir. Öyle bir takdir ve tanzimle idare olunan muazzam mülk, mülkün içinde mükemmel bir sistem, sistem içerisinde kanun ve

[797] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/47-52.
[798] en-Nâziât 79/15.

nizamların yazıldığı bir kitabın olması da hikmet ve sağlam yapmanın mükemmelliğine işarettir.[799]

Her şeyi yaratan ve bunları kader, nizam, hikmet ve yasalara dayandıran Allah, yaratmasında da emrinde de hikmet sahibidir.[800] Abduh'a göre, Allah'ın yarattıklarında ve tekvinindeki mükemmellik O'nun hikmetli olduğunun bir göstergesidir. Diğer bir yönüyle de mükemmellik O'nun ilim ve hikmetinin mükemmelliğine dayanmaktadır. Hikmet, diğer hikmetlerin içinde mükemmellikle barışıktır. Abduh bu düşünceleriyle Allah ve kâinatın idare edilişi arasındaki ilişkiyi hikmet ve mükemmellik temeline dayandırmaktadır. Sanki bu ilişki birbirinin ön koşul zinciri gibi birbirlerine kilitlidir. Hikmet bir yönüyle mükemmellik alâmetidir. Mükemmellikte boşuna yaratılmamıştır. Onda da nice nice hikmetler vardır. Kâinatta bir takım görevlerden meleklerin sorumlu tutulması bu mükemmel düzene işarettir. Her şey olması gerektiği gibi yerli yerinde ve kusursuz. Bunun adı Abduh'un düşüncelerine yansıdığı gibi hikmettir.

3.3.8. Mahlûkâtın Yaratılışındaki Hikmetler

Abduh'a göre, Allah'ın tüm mahlûkatı yaratmasındaki en büyük hikmet, onları yaratan Rabbin vasıflandığı kemâl sıfatlarıyla birlikte kendilerine tecelli etmesidir. Mahlûkatın yaratılmasındaki diğer hikmetler; Rabbe ibadet edilmesi, O'na şükür edilmesi, hamd olunması, hükmetmesi, ceza ve karşılık vermek istemesi, bağışlamak istemesi, affetmek ve merhamet etmek istemesidir. Bu istekler O'nun isim ve sıfatlarının ortaya çıkmasını, kanunlarının yani sünnetullahın zuhurunu sağlamaktadır. Kâinat son derece sağlam bir şekilde yaratılmıştır. Büyük bir nizam ve mükemmellik içerisinde yaratılan kâinat Yüce Allah'ın ilmine, hikmetine, dilemesine, ihtiyarına, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğuna işarettir. Abduh'a göre, Allah'ın bildiğimiz ve bilmediğimiz çeşit çeşit mahlûkatı yaratması, bunların birbirlerine mukayesesi ve nispetleri, farklılıkların zıtlıkların olması esmâ-i hüsnânın ve yüce sıfatların manalarının tahakkukunun hikmetine dayanmaktadır. Öyle ki zıt olan iki şeyden birinin güzelliği ona zıt olan şey ile ortaya çıkmaktadır. Bir kavim için meydana gelen musîbet diğer bir kavim için fayda sağlayabilmektedir. Bazı yaratıklar hem kendi nefsine hem de başkasına kötülük etmektedir. Bazıları ise Rabbine itaat etmeye O'na ibadet etmeye, hamd etmeye

[799] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 8/51-52.
[800] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 8/384.

şükretmeye müsait olarak yaratılmıştır. Abduh'a göre bütün bunların hepsi hikmete binaendir.[801]

Abduh ve Afgani'ye göre, savaşların, mevsimlerin, hava değişikliklerinin ve insanların yaptıklarının, bunların mizacında meydana getirdiği tesirin hikmeti yaratılış kaynaklıdır. Buna binaen Allah, rahmetiyle insanlara hayrı şerden, faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmesi için hükümler göndermiştir. Hudutları tayin eden Allah, bu hikmetle kullarına rahmetini tecelli etmiştir.[802]

Abduh, yaratılış ve hikmet arasındaki vurguya *Tevhîd Risâlesi* eserinde şöyle değinmiştir.

> *"Kevâkib arasındaki şu irtibât, aralarındaki şu nispet, harekâtını, bekâsını tekeffül eden bir kaide üzerine vaz'ı, her kevkebin medâr-ı mahsûsu olması, ondan çıkacak olsa kendi âleminin veya bütün âlemin nizâm-ı muhtell olacağı gibi ulûm-i felekiyye de tahsilatı ile bildirilen bu gibi şeylerin hepsi Sâni'inin ilmine, müdebbirinin hikmetine şehadet eder. Nebâhatât, hayvanâtın birerlerinde gördüğün şeyle ibret al. Bunlara lâzım kuvvetler, vücûdlarını ikâme için muhtaç oldukları alât ve âzâ veriliyor. Bunların her birerleri bedenlerinin münasip mahalline vaz' ediliyor... Her mümkinin vücûd ve bekâsında muhtaç olduğu yere mukârin bulunması ve her şeyi kendi mevzine koyması gibi şeyler…"*[803]

Abduh'un serdetmiş olduğu bu sözlerden kâinat ve yaratılanlar üzerinden Yüce Allah'ın âlemdeki nizâmına, nizâmındaki kâidelere, bu kaideleri yönetmedeki hikmetine vurgu yapılmaktadır. Mahlûkâtın yaratılışındaki düzene, ahenge ve estetiğe, uzuvların işleyiş intizamına dikkat çekilmiştir. Her uzvun ve âzânın olması gerektiği yerde hikmetli bir konumda bulunmasından ibret alınması tavsiye edilmiştir. Böylece hikmet ve ibret arasında mükemmel bir bağlantı kurulmuştur.

Kâinattaki ve yaratılanlardaki hikmetli yaratılıştan Yüce Allah'ın âli mertebesine vurgu yapan Abduh, bunu şu sözleriyle ifade etmiştir: *"Kâinatta görülen şu intizâm, şu mesâlih-i uzmâ neden dolayı takarrür etmiş? Mevcûdâtın ekmel ve erfa'ı olan Vâcib'in vücûdu eseridir diye hükme mecburiyetten. Kâinattaki kemâl, mükevvinin kemâline tâbi, böyle ıtkân-ı mübdi'inin mertebe-i âliyesini izhâr içindir."*[804] Abduh, evrendeki düzenin, intizamın ve mükemmel dengenin vacibu'l vücud olan kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan hikmet sahibi Allah'ın varlığının bir işareti olduğuna dikkat çekmiştir. Kelâm ekolleri arasında vuku bulan teolojik ve teorik tartışmalardan ziyade kâinat üzerinde ve mahlûkat

[801] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/158.
[802] Afgani-Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 234.
[803] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 55.
[804] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 33.

üzerinde düşünmenin insanların ihtiyacına ve dini anlamda faydasına olduğuna inanan Abduh, bu düşünce üzerinde ilerlemiştir. Diğer bir ifade ile Abduh, hikmeti hem ahlâki hem amelî düşünce düzlemi üzerine konumlandırmıştır. Böylece Abduh'un iki düşünce üzerinden görüşlerini açıkladığı görülmektedir.

Abduh, ilk mahlûkât olan Hz. Âdem ile bir cin türü olan iblisin isyanındaki farkın hikmetini şu şekilde açıklamıştır. Hz. Âdem Rabbine tövbe ederek, Rabbinin rahmetine mazhar olmuştur. İsyanında ısrarcı olan iblis ise lanetlenmiştir. Abduh'un bu açıklamalarının sebebi bu iki olayda ortaya çıkan davranışın sonucundaki hikmetin ortaya konulma çabasıdır. Her ikisinin zürriyetinden gelen mükelleflere her iki hareketin âkıbetini göstermek amaçlanmıştır. Buradaki hikmet, ibret alanlara ders, muttakilere öğüt aynı zamanda iyilerle kötüleri, tayyip ve habisleri birbirinden ayıran imtihan vesilesidir. Diğer bir hikmet ise, Yüce Allah'ın ruhlara verdiği birbirinden farklı yeteneklerin ortaya çıkmasını sağlamak istemesidir. Örneğin bunlar: âlim- câhil, hakîm-hâkim, idare olunan-idare eden, komutan- asker, hizmet alan- hizmet veren, çiftçi- sanatkâr, tüccar- işçi… İşte beşerin bu yeteneklerinin ortaya çıkmasındaki hikmet, Allah'ın sünnetullahı yani kanunlarıdır. Abduh'a göre kâinattaki her şey Allah'ın kanunları çerçevesinde ilerlemektedir. Mesela işçiler olmasaydı çalışma hayatı sekteye uğrardı. Âlimlerin tabiat ve yaratıklar hususunda keşif ve esrarından yararlanmak zorlaşırdı. En önemlisi de yaratıcının nimetleri, kanunları, ilminin incelikleri, eşyada var olan hikmeti, sıfatlarının manaları, isimlerinin zuhurları, övgü, hamd ve şükür bilinemezdi. Zira hamd, sadece kendisi kadim ilah olan ve sadece kendisi daim rab olan, aydınlatıcı burhan ve hükümran sahibi olan kudretiyle yaratan, varlığa sebkat eden bilgisi ve iradesi üzere yarattıklarını hikmetiyle çekip çeviren, onları Kendi mevhibelerinde ve ihsanında dönüp durduran ve eşyayı istediği gibi yaratan Allah'a içindir.[805] Abduh'un bu düşüncelerinden hikmet ve hamd kavramları arasında cereyan eden naif ve latif münasebete tanıklık etmekteyiz. Yüce Allah'ın yarattığı her şey kendi yapısı itibarıyla kusursuz güzellikte ve hikmetine binaendir. Yaratışı sağlam olan, yaratmasında birçok hikmetler olan Yüce Allah'ın yarattığı şeylerden hiçbirinin bâtıl olması ve sırf kötü olması düşünülemez. [806] Abduh'un açıklamalarından hikmetler zincirine şahit olduk. Sanki tabiri caizse hikmet diğer bir hikmete kapı aralamaktadır. Hiçbiri birbirinden bağımsız olmamakta hepsi birbiriyle ilintili pozisyonda örüntülenmektedir. Yani olması gerektiği yerde. Bu da zaten bir

[805] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 240.
[806] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/160.

hikmettir. Yaratılan her şeyin bir veya birçok hikmete binaen yaratıldığı sonucuna ulaşan Abduh'un açıklamaları bu yöndedir. Yaratılanlarla yani mahlûkâtla Allah'ın isim ve tecellileri ile bağlantı kurulmuştur. Hz Âdem'in kıssasındaki hikmete de vurgu yapılmıştır. Bu vurgu sonucu ilâhi kanunların ve sünnetullahın mükemmelliğine işaret edilmiştir. Yaratanın ilmi, iradesi ve kudretinde yaratılanlar ve oluşturulan ilâhi kanunlar hikmetle anlamlı hâle getirilmiştir. Hükümler ve hikmetler…

3.3.9. Kıssalardan Hikmetler

Mesajları ile bütün insanlığı kuşatan Kur'an, geçmiş milletlerin yaşadıkları birçok tarihi olayları günümüze taşımıştır. Kur'an'da bir sunum tekniği niteliğinde olan ve dikkat çekici bölümlerden oluşan bu kıssalar sayısız hikmetleri ihtiva etmektedir. Öyle ki buradaki amaç ne sadece kıssada geçen kişiler ne de yansıtılmak istenen tarihi bir zaman dilimden ibarettir. Kur'an'da zikredilen ve dini amacı ön planda tutan bu kıssalar bir ders ve ibret niteliğindedir. Aynı zamanda olayların üzerinde düşünme, neden-sonuç ilişkisi kurma imkânı sağlamaktadır. Bu sayede soran, sorgulayan, düşünen, akıl sahibi insan araştırma ve inceleme fırsatı elde etmektedir.[807]

Kur'an'ın sünnet ve âdetlerinden biri inanç esaslarını delilleriyle, hükümleri hikmetleri ve aynı zamanda illetleri ile desteklemektir. Kur'an'da şahit olduğumuz birçok kıssalar bulunmaktadır. *el-Menâr* eserini incelediğimizde Muhammed Abduh'a göre kıssalar sayısız hikmetlere binaen olmakla birlikte ibretle öğüt alınabilecek hususları ihtiva etmektedir. Örneğin ona göre kıssalar, ilgili konudaki sosyal uygulamalarla birçok hikmetler göz önüne sermek istemiştir. İbret alınması ve ders çıkarılması için Kur'an'ın üslup olarak kullandığı kısa tekniği birçok hikmetleri barındırmaktadır. Örneğin helak edilmiş kavimlerle ilgili kıssalardan hikmetler: Sıkıntıların ve darlıkların insanları eğittiği, kötülüklerden uzaklaştırdığı, tecrübeyle sabit olan ahlak ve psikoloji âlimleri tarafından tespit edilmiş olan hikmet hakikatlerine örnek teşkil etmektedir. Lüks ve refah hayatın meşguliyeti ile Rabbine olan ihtiyacı unutan insanoğluna gelen sıkıntılar onun için hatırlatıcı görev niteliğinde hikmet nişâneleridir. Sıkıntı ve zorluklarda öyle hikmetleri vardır ki bu darlıklar insan beynindeki idrak merkezini harekete geçirmektedir. Bu sayede o insanda bütün yaratıkların işlerini düzene koyan Yüce Allah'ın varlığını iliklerine kadar hisseden hikmet pırıltıları oluşmaktadır. Zaten bu duygu insanoğlunun

[807] Ahmet Çelik, "Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'an Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 57.

fıtratına yerleştirilmiştir. Onun fıtratına yerleştirilen nizam fikrini hatırlayan kişi, evrenin düzenini ve onun mükemmel ölçülerini sağlayan bir kaynağın varlığını içten içe hissetmektedir.[808]

Yeryüzünü ilahi kanunlarla yöneten Allah, iyiliği de kötülüğü de, mutluluk ve mutsuzluğu da, darlık ve genişliği de bir ölçüye binaen yaratmıştır. Bunların hepsinde insanların kimi zaman bildiği kimi zaman da bilmediği birçok hikmetler vardır. Sınırları koruyan Allah'ın, dini hükümleri yerine getirenler hakkında ve emirlerini, sınırlarını aşan kimse ile kavimler hakkında kıssalardan örnekler getirmesi ibret hikmeti üzerinedir.[809]

Kur'an'daki kıssalar ile hikmet arasındaki bağlantıyı kuran Abduh, bu kıssaların ayrıntılı şekilde incelenmesini tavsiye etmiştir. Aslında bu ayrıntılı inceleme tavsiyesi ondaki hikmetleri görebilmek için dikkatlice nazar edilmesi gerektiğinin habercisidir. Çünkü zâhir görünüşe bakmak bir kitabın cildine bakıp içine açmama mesabesindedir. Dolayısıyla kıssalar, okunmak ve üzerinde araştırma yapmak, mümkünse üzerinde müşahede edilmesi faydalı olan hikmetlerin keşfidir.[810] Abduh'un hocası Cemaleddin Afganî ile birlikte fikirlerini beyan ettikleri *Urvetu'l-Vuska*'da onların şu görüşlerine rastlamaktayız:

> *"Tarihin derinliklerinde kalmış toplumların ya da zamanımızdaki milletlerin haline ibret nazarıyla bakacak olan bir kimse, "Hepiniz Allah'ın ipine sımsıkı sarılın."[811] Ve "Birbirinizle çekişmeyin, yoksa zaafa düşersiniz ve kuvvetiniz gider."[812] Bu emirlerdeki sırrı ve yasaklarındaki hikmeti idrak eder."[813]*

Cemaleddin Afganî ve Abduh, tarihin derinliklerinde yaşayan milletlerin ve toplumların hayatlarından ve başına gelen hadiselerden ders çıkarılmasını istemişlerdir. İbret nazarıyla hikmetli bakış açısının müslüman toplumuna kazandıracağı hususları ise ayetlerle delillendirmişlerdir. Kıssadan paye alan hikmetli bakış açısının önünü daha rahat görebileceğinin sinyallerini vermişlerdir. Böylece Allah'ın emir ve nehiylerindeki sırlara vâkıf olunacağı, onlardaki gâyenin ve amacın daha iyi anlaşılacağını savunmuşlardır.

---

[808] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/440-441.
[809] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l-Fâtiha*, 27.
[810] Ahmet Özdemir, " Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 87.
[811] Âl-i İmrân 3/103.
[812] el-Enfâl 8/46.
[813] Afganî- Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, 239.

İnsanoğlunun karşılaştığı musibet ve sıkıntılar inkârcılar ve inananlar için farklı sonuçlar doğurmaktadır. İnkârcılar için bir ceza ve hüzün niteliğinde olurken, Allah'a ve O'nun peygamberinin getirdiklerine hakkıyla inananlar için bir eğitim ve arınma vesilesidir. Abduh'a göre örneğin Uhud Savaşı görünürde savaş olması ve yaşanan hadiseler sebebiyle bir musibet olsa dahi bünyesinde hikmetleri barındırmaktadır. Bu hikmetlerden birinde, müslümanların harpte zaferi sağlayan unsurlardan bahsedilmekte diğerinde ise kusurlu davranışları anlatılmaktadır. Bu kusur, müşriklerin üstün gelmesine sebep olmuştur. Bu hadisenin sebep ve hikmetleri olaylardan ders almak ve müslümanların kendilerini buna göre eğitmek durumunda olmalarını sağlamaktır. Daha sonra bu nitelikten doğabilecek zararlardan sakınmak, olmadan önce felaketlere hazırlıklı bulunmak, sıkıntıları def etmek için hazırlıklı olmak, olaylardan ve hadiselerden yararlanmak sayılabilecek hikmetler arasındadır.[814] Abduh'a göre, Şuayb (a.s.) kıssasından çıkan hikmet, Allah'ın hükmünün adâlete ve yeryüzünü ıslah etmeye en yakın olana yardım etmesi mesajının verilmesidir. Bu kıssadan müslümanların ibret alması istenmiştir. Zira O'nun hükmü gerçek ve haktır.[815] Kıssadan hisse çıkarmak bu olsa gerek.

Geçmişte yaşanılan olaylar insanlara bir mesaj vermektedir. Bu mesaj bir yönüyle ibret nazarı ile düşünsel kabiliyetle hikmetlere ulaşıp idrak gücünü geliştirip hayatın hakikatlerine ışık tutmaktır. Bu metod insana hayatını kolaylaştıran ayak izleri olup Allah'ın bir lütfudur. İnsana düşünüp ibretle adım atması gerektiği sinyallerini veren hikmetli bakış açısı, doğabilecek zararları da bertaraf eden koruyucu bir settir. Dünya ve ahiret saadetine ulaşmada bir nimet niteliğinde olan kıssada hikmetleri algılama kişilerin akıllarını kullanması ile aktif hale gelmektedir. Kıssaların Kur'anda yer almasının sebebi geçmişten hisse alma çağrısıdır. Bu çağrıya kulak vermek en doğrusudur. İnsanı ruhen eğiten ve bazı şeyleri gelmezden evvel haber verip ipuçlarıyla destekleyen kıssalar birçok hikmetlerle doludur. Dinin sırlarına ve hikmetlerine vâkıf olma yaratıcının kanunları üzerinde düşünme ve ibret alma insanın değerini yükselten melekelerdir.

Abduh ve hocası Afgânî'ye göre, Allah'ın kavimleri yok etmesi, kabilelerin yeryüzünden kaldırılması, memleketlerin yıkılması, bir milletin yerine diğer bir milletin getirilmesi, başka insanlar yaratılması O'nun hikmet sahibi olduğunun bir belirtisidir. Çünkü O'nun rahmeti gazabını geçmektedir. Her işin cezasını tayin eden ve hikmeti ile

[814] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 9/446.
[815] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr,* 9/422.

her hadisenin sebebini tayin eden O'dur. Allah'ın işlerinde hiçbir zaman bir plansızlık veya ölçüsüzlük olmayacağı üzerinde durulmaktadır. Buna binaen O'nda hiçbir zaman lüzumsuz işlerin sadır olmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.[816] Örneğin şu ayet misâl olarak verilmektedir: *"De ki: yeryüzünde gezip dolaşın, sonra da yalanlayanların sonlarının nasıl olduğunu görün."* [817] Abduh, Fatiha Suresindeki "nimet verdiklerinin yolu" ayetinde kıssa ve haberlere işaret edildiğini savunmaktadır. Önceki geçmiş milletlerin hidayetleri için Allah, şeriatlar koymuştur. Aynı zamanda evrene bakarak ibret almalarını istemiştir. Peygamberlerine, kendinden önceki peygamberlere uymasını *"Onlar Allah'ın Yoluna uymuş kimselerdir. Sen de onların tuttuğu yolu tut"*[818] ayeti bunun apaçık göstergesidir Zira bu ayette kıssaların ibret ve öğüt anlamında sayısız hikmet barındırdığı görülmektedir.[819]

Kur'an, kıssalarla hükümleri ile tevhide ve faziletlere çağrı yapmaktadır. Abduh'a göre, konumuz olan hikmetin diğer bir anlamıda, atı eğitmek için kullanılan gem (hakeme) gibi pratik terbiye eden, anlamındaki kullanımıdır. İşte birçok hikmetleri barındıran Kur'an, hükümleri ve içerisindeki kıssaları ile pratik manada terbiye edici konumundadır. İnsanlara nasıl yol izleyecekleri konusunda bir tayinde bulunan ve onlara adaleti, itidali tavsiye ederek hikmet hazineleri sunan faydalı bilgilerdir. Abduh, ilerleyen satırlarda kendisine göre, bir itiraf niteliğinde olan serzenişte bulunmaktadır. Şöyle ki; "*Biz hepimiz helâl ve haramı, fazilet ve rezilliği yani bizi yücelten ve alçaltan şeyleri biliriz. Fakat bu farkındalık bilinci ile hareket edip amel eden kaç kişi vardır? Bu farkındalık bilinci sadece hükmü bilmekle olmaz. Çünkü o hükmün hikmeti özellikle ve hâssaten bilinmelidir ki onunla amelde güzel bir örneklik sunulabilsin."* Görüldüğü gibi sadece dini hükümlerin bilinmesi insanın ameline yansıyan bir boyutu göstermemektedir. Asıl olan hikmet, pratik hayata yansıyanların tâ kendisidir. Hükmü hikmetle canlandıran bilgiyi amelle hayata geçiren Abduh, burada yaşayan canlı hikmetin önemini vurgulamaktadır. Eleştirisine devam eden Abduh, insanların haramın niçin haram olduğunu anlamamalarından yakınmaktadır. O, akılların hükmün derinliklerine nüfuz edememesinden dolayı onu anlayamadıklarını tabiri caizse hükmün asıl sırrına vâkıf olamadıklarını üzüntüyle ve eleştirel tavırla ele almaktadır. Öyle ki;

[816] Afgani- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 233.
[817] el-En'âm 6/11.
[818] el-En'âm 6/90.
[819] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l Fâtiha*, 29-30.

Hikmetten bihaber insan, haram kılınan şeyin ardında yatan hikmetleri yahut haramı işleyen insanların göreceği zararları ne bilsin. Böylelikle ne vaciplerin ne de mendupların arkasında bulunan genel ve özel yararları detayları da bilmesi mümkün değildir. Hükümlerin arka planındaki hikmeti sahabenin Hz peygamberden aldığı gibi eğitimini görerek, gözden geçirerek, yorumlayarak, onunla öğretici ve eğitici hususlara uyarak amel etselerdi bilgide ne müphemlik ne de mücmellik karanlığı baskın olurdu. Tam tersi hükümlerdeki hikmetin sırlarına vâkıf olmak karanlıkları aydınlığa, detaylar nura götürür. Aslında söylenmek istenen hükümlerin arkasında yatan hikmetler bilinirse bütün ayrıntılarda dahil bir çok şey parlak ve açık hale gelmektedir. Hikmet öyle bir ilimdir ki, helali işlemek suretiyle helal yapmada, haramı da terk etmek suretiyle insanlara yardımcı olmaktadır. Hikmet, dini anlama da bilgi sahibi olmayı ve dinin sırlarına nüfuz etmeyi sağlamaktadır. Bunun insana sağladığı fayda bilge insan, âdil ve saygın insan olması yönünde şekillenmektedir. Dini anlamak ve hükümlerin sırlarını bilmek öyle bir şeydir ki ruhları tezkiye etmeye temizlemeye yardımcı olmaktadır. Böylece ilim ve amel birbiri ile barışık ve mutabık olurlar.[820]

İlim, hikmet ve amel örüntüsünün önemine bu cümlelerde tanık olmaktayız. Abduh, hikmet kavramını öyle bir noktaya konumlanmıştır ki hem bir anahtar hem de ilimle amel arasında sanki bir tercüman konumundadır. Birçok kavramla ve konuyla bağlantısı kurulan hikmetin Abduh nezdinde büyük anlam ifade ettiği görülmektedir. Örneğin; ibadetlerle, bilgiyle, akılla, mükemmellikle, yaratılışla, ilimle, İslamla, rızıkla, tehaddi ayetleriyle, kıssalarla ve birçok konuyla münasebeti kurulmuştur. Bu münasebetlerin içeriğini vermeye çalıştık. Bundan sonraki başlıklarımızda da hikmet kavramı anlayışında Muhammed Abduh'un Selef'e, Mu'tezile'ye ve Eş'ariye yönelik getirdiği eleştirilerini değerlendirmeye çalışacağız.

3.3.10. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Selef Eleştirisi

Abduh, kendisine yönelik kimi zaman Selefî, kimi zaman Mu'tezilî ve kimi zamanda Eş'ari olduğuna dair yakıştırmalar yapılan bir şahsiyet olmuştur. Ama titiz araştırmalar neticesi onun kişilik olarak kendine has bir üslubunun olduğu yönünde kanaatin oluştuğunu görmekteyiz. O, aklî metot kullanmak ve bu yönde metotlar geliştirmekte maharetlidir. Seleften izler taşıdığı düşüncesinin altyapısı onun geleneksele bağlılığından kaynaklıdır. Fakat bu düşünce bizi onun Selef olduğu sonucuna ulaştırmamalıdır. Çünkü Selef metoduna kıyaslandığında Abduh'un fazlasıyla aklî metotlardan izler taşıdığı görülmektedir. O, kendine has eklektik metot yapısıyla Seleften farklı tutum izlemektedir.[821]

[820] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/78.
[821] Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, 146-160.

Selef geleneğini bir vasıta, bir hareket noktası ve geçmişten bir ruh alma vizyonu olarak değerlendiren Abduh, o geleneğe dönme izleri taşıyan düşünce yapısında olsa dahi felsefî ilimlere merakıyla, değişim ve dönüşüm ruhu ile ilmî nazariyelere uygun teviller yapması ile selef düşünce sisteminden ayrılmaktadır. Nasların zahiri ile hükmetmeyen ve katı bir şekilde nassın zahirine bağlanma kurallarını benimsemeyen Abduh'un Selef olması zaten düşünülemez.[822] Çünkü o, ıslahatçı hamleleri ile dinin hem teorik hem pratik yönlerine dikkat çeken bir kişiliktir. Selef tutumdan farklılığını, kendine has üslubuyla ortaya koyan Abduh'un hikmet anlayışında Selefi eleştirisi hangi yönde olmuştur? Seleften farklı tarz oluşturan Abduh, Selef hikmet anlayışını eleştirmiş midir? Eleştirdi ise niçin ve hangi yönleriyle eleştirmiştir? Bu eleştirisi sadece geleneksel düşünce yapısına mı yöneliktir? İşte bu soruların cevabı bizleri konu hakkında aydınlatacaktır.

Abduh'a göre, sağlam bilgi ve insanın ruhunda sağlam bir özellik olarak tarif edilen hikmet, Kur'an'ı anlamanın özel bir metodudur. Kur'an'dan hareket noktasını alan bu metodla ayetlerin illetlerinin kavranması, hakikatlerinin ruh dünyasına dokunması amaçlanmaktadır. Böylece Kuran'ı anlamak ancak hükümlerdeki faydaları, hikmetleri, delilleri, burhanları gayretle araştırmakla mümkün olmaktadır. Bunları yapabilmenin yolu ise yerli yerince olması gerektiği gibi kullanılan kâmil bir aklı icap ettirmektedir.[823] Zihinleri, kalpleri Kur'an ile şekillendirmeyi hedefleyen Abduh, Kur'an'da ilk bakışta bilim ve teknoloji gibi görünen ayetlerin amaçları, gâyeleri ve hikmetleri üzerine dikkat çekmektedir. O, bunları Allah'ın bilgisinin çokluğunu ve her şeyi hikmete göre yarattığının bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu ayetler ışığında bilim ve medeniyet alanında gelişmenin temellerinin atılmasını mümkün görmektedir.[824] Dini hükümlerden gâyeler ve maslahatlar çıkararak ibadetlerin ferdî ve sosyal hikmetlerine ilke ve kurallarına yönelik açıklamaların fayda sağlayacağına inanmaktadır.[825]

Abduh, ilerleme ve gelişmenin kaynağını Kuran eksenli açıklamış, Kuran merkezli hayatın müslümanların kurtuluşuna vesile olacağını iddia etmiştir. Abduh, neden-sonuç ilişkisini muhakeme etme, sonuçların nedenlerine, nedenlerin sonuçlarına

[822] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 171.
[823] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/132.
[824] Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 107.
[825] Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 167.

nufüz etme anlamında akılcı metodu kullanmıştır.[826]Akılcı metotla neden ve sonuç muhakemesine ulaşmak, hükümleri kavrayarak hikmete ulaşma gâyesi güden Abduh, Kur'an'ı anlamada fayda esasını gözetmektedir. Görüldüğü üzere pragmatik düzlem üzerinde düşüncelerini şekillendiren Abduh, Kur'an'ı anlamanın yolunun aklı aktive etmekle olduğunu ve onu gerektiği şekilde kullanmaktan geçtiğini belirterek akla alan açmıştır. Dinin dünyaya bakış açısını belirlemeye çalışan Abduh, aslında dinin fonksiyonunu hikmetle tesis etmeye çalışan kişiliktir. İşcan'a göre, geleneksel dini yapıyı, bid'at ve hurafeleri şiddetle eleştiren Abduh, Selef akidesi ile dinin saf ve gerçek hüviyetinin temellerinde aklî düşünme metodunu bina etmek istemiştir.[827] Abduh'un bu yönüyle akla yetki alanı vermesi akılcı bir metot izlediğinin sinyalini vermektedir. Bunun en büyük somut işareti de düşünce dünyasındaki izleridir. *Tefsiru'l Menâr*, *Risaletü't Tevhîd* eserlerindeki çağdaş ve akılcı yorumları da bunun bir göstergesidir. Fakat şunuda belirtmemiz gerekir ki Abduh'un akılcı metodunun tamamen özgün olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü kendisine birtakım yakıştırmalar yapılmasına rağmen o, ne Selef, ne Eş'ari ne de Mu'tezilî olmuştur. Kendisi olmayı başaran Abduh, akılcı metoduyla, akli tevilleri ile Seleften farklı renginin olduğunu ispatlamıştır. Özgün, ıslahatçı, inkılapçı, rasyonel kişilik yapısıyla kendine has düzlemini oluşturan, taklide son derece karşı olan Abduh'un bu üslubuyla Seleften farklılığı oldukça barizdir. Hatta Eş'ari ve Mu'tezileden farklılığını Farah Anton'a göndermiş olduğu reddiyesinde görmekteyiz. Onun akıl ve naklin çatışması durumunda kesin olarak aklın tercih edilmesi gerektiği savunusu, Allah'ın sıfatlarından bahsederken sadece aklen mümkün olan sıfatların ıtlak edebileceği ve nasta olmasa dahi aklen bu sıfatları bilip bunlarla isimlendirme yapılabileceği kanaati onu fazlasıyla akli cenahta olan Mu'tezile'ye yakınlık imajı vermesine neden olmuştur.[828] Fakat tüm bunlara rağmen o, özgün Abduh metodunu oluşturmuştur. Kendine göre akli çıkarımları, Mu'tezile'ye Eş'ari'ye ve Selef'e kendi cihetinden eleştirilerde bulunması onun özgün fikrinin bir yansımasıdır. Abduh'un Selefî hikmete yönelik eleştirilere girmeden önce onun Selef olmadığını ortaya koymaya çalıştık.

[826] Melek Büşra Tokatlıoğlu, "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, ed. Hidayet Aydar-Muhammed Ezber (İstanbul: 2017), 337.

[827] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*,176.

[828] Melek Büşra Tokatlıoğlu, "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı", 340; Ebubekir Sifil, "Muhammed Abduh'un Bazı İtikadi Görüşleri", *Ebubekir Sifil* (Erişim 11 Mayıs 2020).

Seleften farklı olarak, akli çıkarımlar yapmayı kendine has üslubuyla metod edinen Abduh, dinde akıl vurgusuna ehemmiyet vermiştir. Biz bu akılcılık metodu üzerinden Selef hikmet anlayışını eleştirdiğini düşünüyoruz. Çünkü o, ilk dönem Selef âlimi olan fıkıhçılara eleştiri okunun yönünü onların gereksiz detaycılıkları, taklitçilik ve insanları taklide sevk etmesi iddiası üzerinden yapmıştır. Ona göre, faydadan ziyade detaycılık ve kendince gereksiz olduğunu düşündüğü bilgiler, insanın ve toplumun aklına vurulan prangalardır. Özgür düşünme önünde engel olarak düşünülen bu fikirler ilk dönem fıkıhçı Selef âlimlerine yönelik Abduh'un eleştirisidir. İmkân nispetinde gaybi konular hariç diğer konularda meselenin akla uygunluğunu son haddine kadar ispatlamaya çalışan Abduh, Kur'an'daki emirlerin akıl öncülüğünde istidlâl yapılması gerektiğini düşünmektedir. O, aklın hidayetinin din, dinin de hakayıkı keşfetmesi akla mütevakkıftır, düşüncesini ortaya koyarak dinde aklı esas alan metodu benimsemiştir. Aklı göz, dini ise onun ziyâsı olarak değerlendiren Abduh, dini akıl üzere tesis etmiştir.[829]

Abduh, ayetler ve hükümler üzerinde düşünerek faydacı yaklaşım üzerinden onlardaki hikmetlerin tespit edilmesini ve toplum yararına sunulmasını gâye edinmiştir. Her insanın Kur'an'ı anlayabilecek potansiyelde olduğuna vurgu yapan Abduh, dini hükümlerdeki ve Allah'ın fiillerindeki hikmetlerin anlaşılmasını istemekte ve bunların anlaşılabileceğine vurgu yapmaktadır. Tevil konusunda mesafeli olan Selef, ayetlerin zâhiri üzerinde dururken, Abduh dini hükümlerin özüne, hikmetine, illetine, sebebine, faydasına dikkat çekmektedir. O, Kur'an'dan başlangıç noktasını alarak aklı kullanarak ikisi arasında koridor oluşturmak istemektedir. Ona göre bu izler ifrat ve tefritten uzak, olması gerektiği gibi hikmetli, taklit zincirinden uzak ve özgün olmalıdır. Kur'an toplumsal hayatla kaynaştırılmalıdır. İşte o buluşma, Kur'an'ın ruhuna uygun ve hikmete binaen akli yorumlarla meczedilmelidir. Ona göre Kur'an ne ölülere ne de hastalara okunan bir metin haline getirilmemelidir. O öyle bir Kitaptır ki, insanların ilmi ve ahlaki seviyelerini yükseltip içtimai durumlarını düzelten hikmetli bir Kitaptır. Zaten bu özelliklerinden dolayı ona göre, Kur'an'da fıkhi meseleler az yer kaplamıştır. Amaç, insanların düşünme alanını genişletme, fikir üretme, kâinat ve canlılar üzerinde araştırma yapmasına çağrısıdır.[830] Bu fikirlere baktığımızda İslâm düşüncesinin felsefesi niteliğinde olan hikmet kavramının yansımasını aynı zamanda aklı aktif ve fonksiyonel

[829] Abduh, *Ve'l Asri Sûresinin Tefsîri*, 42.
[830] Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/484.

olarak kullanmanın çağrısı formunda bulmaktayız. O, *Tevhid Risâlesi'*nde akıl vurgusunu şu sözleriyle ortaya koymuştur:

"Akılları ve imanları sahih olmayanların dışındaki tüm müslümanlar, dinle ilgili konuların aklın yoluyla kabul edildiğini reddetmezler."[831] İlk dönem Selef âlimlerinin Kur'an'da az yer almasına rağmen fıkhi meseleler üzerinde teferruatta boğulmaları, gereksiz açıklamalarda bulunmaları Abduh'ta rahatsızlık yaratmıştır. Çünkü o düşünce adamıydı. Düşünerek, aklını kullanarak, İslam'ın tanınması, müslümanların ilerlemesi ve gelişmesi için bir şeyler yapılacağına inanmaktadır. Ona göre bu dava körü körüne taklit zinciri üzerinden ilerleyerek değil aklını kullanarak dini hükümlerde, dinin maksatlarında ve İlahi fiillerde, mahlûkât üzerinde hikmetleri keşfederek din ile aklın kardeşliği tesis edilerek oluşturulmalıdır. O, buna inanmaktadır. Abduh'un Selef hikmet anlayışına karşı eleştirisini aklı kullanmanın gerekliliği yönündeki serzenişteki yaklaşımda görmekteyiz.

Ona göre, içinde bulunan zamanın şartları gereği aklı ve kalbi tatmin edecek İslâm'ın hakikâtine ve müslümanların faydasına yönelik Kur'an'ın ruhuna uygun bir şeyler üretilmesi gereklidir. Selef'in içinde yaşadığı zaman ile 19. yüzyıl zaman ve şartları çok farklıdır. Değişen ve dönüşen dünyada baskın bâtıl ve inkârcı felsefî akımlara karşı yeni kelâmî metot ve deliller geliştiren, taklitten uzak, şüphe ve itirazları izale eden hikmetli fikirlere ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ona göre, bu anlamda Kur'an'dan yeni hikmetlerin keşfedilmesi gereklidir. Tevilsiz Selef değil bilakis akli teviller olmazsa olmazlardandır. Abduha göre, Kur'an'ın istediği de zaten budur. İnsanlar neden fıkıhta kayboluversin Kur'an'da hikmetleri keşfedilmeyi bekleyen birçok konu varken? İnsana üstün bir yetenek olarak verilen akıl, düşünme kabiliyeti ve hüküm çıkarma becerisi, araştırma ve inceleme özelliği niçin verilmiştir? Bunların cevabı bizleri yine hikmete götürmektedir. Bahşedilen özellikler olması gerektiği yerde yerli yerince ve anlamlı kullanıldığında dini hükümleri desyekleyen ve güçlendiren hikmet zaten kendiliğinden fonksiyonel hale gelecektir.

Abduh, müslümanların fikrî, ilmî ve teknolojik manada içerisinde bulunduğu kötü durumun fıkıhçılardan kaynaklandığını iddia etmiştir. Çünkü ona göre fıkıhçılar şekilci din ihdas etmişlerdir. Dinin ruhunu alıp onu ruhsuzlaştırmışlardır. Böylece kalıpçı din anlayışına zemin hazırlamışlardır. Örneğin namaz ibadeti ele alındığında fıkıhçıların ürettiği dinden şekillenen müslümanların namaz hakikatini idrak etmeleri çok zordur.

[831] Abduh, *Risaletü't - Tevhîd,* 6.

Çünkü bu biçimci anlayış sadece şekilcilikten ibaret olmuştur. Yani el, kol ve vücut hareketleri… Daha ilerisi okuduklarını ruhunda hissetmeyen, anlamayan, düşünmeyen, idrakten uyoksun aciz kişinin durumunu sembolize etmektedir. Abduh'a göre fıkıhçılar, huşûdan, ruhtan, ilahî neşe ve huzurdan soyutlanmış namaz tanımlaması oluşturmuşlardır. O, kendilerini dini otorite olarak kabul ettikleri iddiasıyla fıkıhçıları fazlası ile eleştirmiştir. Ona göre fıkıhçılar, Kur'an ve sünnetten hariç belli başlı fıkıh kitaplarını otorite olarak görmektedirler. Bu düşünceyi sapma belirtisi olarak değerlendirilen Abduh, yergisinin tonunu yükseltmiştir. O, fıkıhçıların otoriter tavırlarıyla müslümanların Kur'an ve sünnete müracaatını engellemiş olduklarını iddia etmiştir. Hatta onların fıkıh kitapları varken Kur'an ve sünnete yönelmeyi günah olarak saymalarını düşünerek yine eleştirmiştir. Çünkü Abduh'a göre onlar, meselelerin cevabının tamamen fıkıh kitaplarında bulunduğunu düşünmüşlerdir. Hatta onların fikirleri Kur'an ve sünnete uygun düşmese dahi hükümler konusunda bu fıkıh kitaplarına müracaat edilmesini istemektedirler. Kitap ve sünneti başvurulmak için değil bir vasıta ve bereket anlamına gelen teberrük mahiyetinde algılamaktadırlar. Bu sebeple onlar müctehidlerin fikirleri esas alınmalıdır şeklinde zihniyet algısı oluşturmuşlardır.[832]

Abduh, ilk dönem Selef âlimlerini kastederek eleştiri yönelttiği fıkıhçılara, Kur'an'ın ebedi olan manasını ortadan kaldırmakla ithamda bulunmuştur. Abduh'a göre çünkü onlar, Kur'an yerine masum olmayan insanların sözlerini tek mutlak hakikat olarak adderek taklid zihniyetinin oluşmasına sebep olmuşlardır. Abduh, taklidin diğer bir versiyonununda müslümanların Allah'ın kitabı yerine üstadların sözleriyle amel eder konumuna düşürülmesini de kastetmektedir.[833] Seleften ilk dönem fıkıhçıları eleştiren Abduh, Kur'an üzerinde fikir ve düşünme hürriyetinin kısıtlandığını İslam'ın tek alanda (fıkıhta) hapsedildiğini ve böylece basmakalıp din anlayışının oluşturulmak istendiğini düşünerek eleştirmiştir. Abduh'un namaz konusu üzerinden sadece namazın fıkhi boyutta anlaşılmasını eleştirerek bu zihniyeti tenkit ettiğine şahit olmaktayız. O, namaz ibadetinin sadece hareket ve lafızlardan ibaret olduğunu görmenin ibadetin mana ve sırrına, hikmetine vâkıf olmayıp şekilciliği yansıttığı düşüncesiyle eleştirmektedir.[834]

Düşünce ve tasavvurdan yoksun zihniyetle İslâm'ı ve Kur'an'ı canlı ruhundan soyutlamak Abduh için asla kabul edilecek anlayış olamamıştır. Abduh, 19. yüzyıl

[832] Rızâ, *Tarhu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1/941-943.
[833] Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, 176.
[834] Abduh-Rızâ, *"Tefsiru'l Fâtiha"*, 42.

dünyasına gelindiğinde bir şeyin aslını ve kaynağını belirlemekle, onun gerçekte ne olduğunu bilmenin önemine işaret etmektedir.[835] O, dini hükümlerde, Kur'an'ı anlama ve kavramada aklı, hikmetli düşünceyi benimseyen kişiliktir. Onun için sadece teorilerden ibaret, fayda, maslahat, sebep ve gâyelerden bigâne olma hikmet ve hakikati anlamak için engeldir. Şekilcilikten ziyade hükümlerin ruhunu önceleyen Abduh, İslâm'ın fıkıhta sıkıştırılmasına ve âdeta preslenmesine karşı çıkmıştır. Esas otoritenin Kur'an ve sünnet olduğu vurgusunu yaparak İslâm üzerinde hâkim kılınmak istenen fıkhî egemenliği kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, olaylar, şartlar ve zaman devamlı değişmektedir. Nitekim 19. yüzyıl dünyasında yaşayan Abduh, birçok fikri, ilmi ve teknolojik değişim ve gelişmelerin merkezindedir. Zamana göre değişen insanlar ve düşünceler… Peki, Kur'an ve sünnet mesabesinde yaklaşılması istenen fıkıh kitapları 19. yüzyılın sorunlarındaki problemlere ne kadar cevap verebilirdi? Kinayeli cevabı yine Abduh kendisi vermektedir. *Şimdi onların kitapları için zamanın akışını mı durduralım?*[836] O Kur'an'ı ve sünneti pratik anlamda akli metodla hikmet düşünceleri üzerinden özgürce canlandırmak istemiştir. Daima fikir ve hikmet üretmenin sayesinde medeniyet kapılarının yeniden aralanacağına, gerilemenin duracağına inanmış fikir insanıdır. Asıl itibariyle Seleften ziyade ilk dönem fıkıh anlayışını eleştiren Abduh, İslâmı durağanlaştıran, donuklaştıran, statik hale getiren düşüncelere son derece karşı çıkmıştır. Ona göre, Peygamber ve sahabe döneminde müslümanlar Kur'an'ı anlamak için nasıl fikir üretiyorlarsa şimdide zaman ve şartlara göre müslümanlar yine düşünce üretmeli, Kur'an ile hayat bağlantısı kurulmalı işlevsel hale getirilmelidir. O, aklın ipotek altına alınmasını şiddetle tenkit etmiştir. İslâm'ın sadece ilk dönem fıkıh bilgilerinden ve müçtehitlerinden ibaret olmadığını savunan Abduh, İslam'ın hakikatini hikmet fikriyle bina etmeye çalışmıştır. Hakîm olan Allah kullarının akletmesini isteyerek düşüncede canlılık istemiştir. Çünkü akli dinamizm, hikmet ruhundan geçmektedir. İnsana aklî bir bakış açısı ve hikmet vizyonu katmaya çalışan Abduh, onun ilahi hükümlere, kâinata, tabiata hikmet nazarıyla bakmasını istemiştir. Çünkü ona göre akleden insan üretir. Üreten ilerler. İlerleyen medenileşir. İşte ona göre, bunların hepsi İslâm itikâdı üzerinden canlı hikmet ruhuyla yapılmaktadır. Bu kalıplaşmış, donuk, statik fıkhî düşünceler üzerinden ilerleme kaydedileceğine inanmamaktadır. Dolayısıyla ona göre, hikmet düşüncesi üzerinden İslâm dünyasının yaratıcı ve dinamik fikirleri bir an önce aktif hale getirilmelidir.

[835] William Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), 10-11.
[836] Rızâ, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1/944.

İslâm'da pragmatizmi önceleyen Abduh, İslâmla hayat arasında sağlam bir bağlantının kurulmasının gerekliliğini her fırsatta dile getirmiştir. Bu bağlantıyı keşfetmenin yöntemini Allah'ın eserlerine bakarak, O'nun kudretinden bir kısmına tanıklık ederek ve evrende cereyan eden olayların hakikâtinin, hikmetinin, iç yüzünün keşfedilmesiyle elde edilebileceğine inanmaktadır. İslâm dininin insana vermiş olduğu geniş keşif sahanın öneminden bahseden Abduh, *ilâhi kanunların gün yüzüne çıkarılması için ilmî alanda akla ve düşünmeye geniş ve serbest fırsatlar sunan, insanın dünyayı dolaşmasına, tâ göklere çıkmasına öncülük eden İslâm dini değil midir?* Sorusuyla bütün fenlerin akıl için geniş bir alan teşkil ettiğini savunmuştur. Ona göre Allah, insana verilmiş akıl cevheri sayesinde bu bahçede istediği meyveyi dermesini ve istediği kadar faydalanmasını istemektedir.[837] Abduh İslâm hakikatinden hareket noktasının alınıp ilâhi kanunlar, ilâhi hükümler ve kâinat üzerinde akla verilen salahiyet öncülüğünde hikmet keşiflerine yolculuğu hedeflemektedir. Abduh'a göre saha geniş, yeter ki insan aklını kullanarak ilim, bilim, teknoloji, fen, sanatta orijinal düşünceler, hikmetler, felsefeler oluşturabilirsin.

Önceki bölümlerde zikrettiğimiz üzere ona göre, bilim ve teknoloji alanında hızla gelişen Batı medeniyeti karşısında İslam'ın akıl ve mantıkla barışık olduğu bir şekilde delilleri ile ortaya koymalıdır. Dini, gericilik sebebi olarak görenlerin yanlışlığı ispat edilmelidir.[838] Bu gereklilik Abduh'un akılcılığı ön plana çıkarmasında etkili olmuştur. Aklın din ile bağlantısını mükemmel bir şekilde ortaya koyan, kuru taklitçi düşüncelerden kurtulmayı yeğleyen Abduh, bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> *"Akla hitap eden Allah, düşünceyi uyandırır; bu uyanış, evrendeki eşsiz nizam-ı, kanunları ve onda tezahür eden hikmetin göstergesidir. Allah Teâlâ ortaya koyduğu esasların doğruluğuna yakinen inanılması ve bağlanılması için akıldan inceleme ve araştırma yapmasını ister. Dahası geçmiş kavimlere ait nakillerde bu kâinatın yaratılışındaki değişmeyen bir sünnetin ve mutlak bir hikmetin olduğunun habercisidir. Din ve akıl ilk kez Allah kelamı olan Kur'an'da ve peygamberinin dilinden kardeş oldular."* [839]

Abduh, müslümanların dini hükümlerde, ibadet, haram ve helâller gibi vs. konularda fakihlerin görüşlerine sarılmanın gerekliliğine inananların da taklitçi zihniyet taşıdığını savunmaktadır. İzlenilen bu tutumu ayet ile delil getirerek eleştirmektedir. *"De ki: Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kuluk etmek, O'na bir şey ortak koşmamak, Allah'ı*

[837] Abduh, *el-İslâm ven-nasraniyye, maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, 123-125.
[838] Arpa, "Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol", 924.
[839] Abduh, *Risaletü't- Tevhîd*, 75.

bırakıp birbirimizi rab edinmemek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin Eğer yüz çevirirlerse, bizim müslüman olduğumuza şahit olun deyin."[840] Ona göre bu ayet ile Allah, kitabında Ehl-i kitap aleyhine reddettiği ve aynı zamanda İslâm'a muhalefet saydığı taklitçi zihniyeti eleştirmiştir. Onun açısından mukallitlerin benimsedikleri yolla Kur'an'ın Ehli kitap aleyhine reddettiği zihniyet ruhu aynıdır.[841] İlk dönem fukahayı eleştiren ve fakihlerin görüşlerine bağlanmayı taklit olarak değerlendiren Abduh, eleştirilerini ortaya koymuştur. Hikmet, din, akıl arasında sıkı münasebet oluşturup taklitçi zihniyete karşı olan Abduh'un akla ne kadar önem verdiği müşahede edilmektedir.

Özellikle taklit konusunda çok hassas tutum sergileyen Abduh, İslam'ın yasakladığı bu zihniyetin akılla izah edilemediğini savunmaktadır. İman esaslarına körü körüne bağlanmak, dini sorumlulukları şuursuz ve akıldan bigâne tıpkı mekanik bir robot gibi yerine getirmek onun tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Taklitten uzak olmanın gerekliliğini her zaman vurgulayan Abduh, İslam'ın bu hastalığı *ahmaklık ve sefihlik* olarak değerlendirdiği belirtmektedir.[842] Daha önceki bölümlerde geçtiği üzere sefih hikmetin zıttıdır. Taklidin sonucunu sefihlik olarak değerlendiren Abduh, aklın kullanılması gerekliliği yönündeki hassasiyeti vurgulamıştır. Bu hassasiyetin sonucunda oluşan hikmetin önemine işaret etmiş ve taklitçiliğe eleştiri niteliğinde veciz sözler sarf etmiştir.

Abduh, *el menâr* eserinde dört mezhep mensubu kişileri taklitçilikle itham ederek Kur'an'ı anlamada yetersiz kaldıklarını iddia etmektedir. Şöyle ki; Allah yolunda yapılan infakın faydalarının, menfaatlerinin, hikmetlerinin, onun büyük bir iman alameti olduğuna dair hususların ve bu beyanda Kuran'da yer alan teşviklerin yüzde birinin bile bu dört mezhep mensubu taklitçilerinde göremediğini söyleyerek ilk dönem fıkıhçı Selef âlimlerine yönelik eleştirisini ortaya koymuştur. Aklını kullanmama ve taklit konusuna mesafeli olan Abduh, eleştirisinde daha ileri giderek dört mezhep mensubu kişileri mala düşkünlüklerinden, cimriliklerinden hatta cimriliğin küfür alâmeti olduğunda bahsederek eleştirmiştir. Dört mezhep mensubu taklitçilerin sarf ettikleri bilgilerin çoğunluğunun Allah'ın kitabında yer almadığını belirtmiştir. Hatta bu bilgilerin gereksiz detaylardan oluştuğunu düşünmektedir. Örneğin; O, nisap miktarı, zekâtın vacip olduğu ürünler,

[840] Âl-i İmrân 3/64.
[841] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/327.
[842] Abduh, *Risaletü't- Tevhîd*, 195.

yıllanma gibi hususları misâl olarak vermektedir. Abduh, Gazzâli'nin de böyle bir ilme fıkıh adının verilmesini ayıpladığını hatta dört mezhep mensubu taklitçi kişilerin Kur'an fıkhı ile hiçbir alakasının olmadığını iddia etmiştir. Tüm bu gerçeklere rağmen beşeri fıkhın Kur'an'ı anlamaya, onun hüküm, hikmet esrarını kavramaya ihtiyacının olduğu düşünmektedir. Abduh, dört mezhep mensubu kişileri taklitçilikle itham ettikten sonra onların en çok fıkhı bilmelerine rağmen mala düşkünlükleri, cimri olmaları, hayır kurumlarına üye olmamaları, yardımsever olmamaları, zekât vermemek için hile yapmaları, dini emirleri yerine getirmek ve hükümlerini korumak hususunda yetersiz kalmaları gibi hususlara yönelik eleştirileri serd etmiştir.[843]

Abduh'un ayetlerin hükümlerine yönelik hikmetlerin, maksatların, faydaların, ibretlerin ortaya konulmasına yönelik hassasiyeti ilk dönem selefe yönelik bu şekilde ithamlarda bulunmuş ve nihayetinde de eleştirmiştir. O, dini hükümlerdeki amacın ortaya konulması için aklı kullanarak, taklit zihniyetinden bertaraf olarak neden ve niçinleri anlayarak hikmetine ulaşmayı yeğlemiştir. Önceden ifade ettiğimiz üzere hikmetin akl-ı selim bir davranış olduğunu vurgulayan Abduh, ilmî meselelerde özgürce düşünmeyi, delille hüküm verdikten sonra onu kesinleştirip karara bağlamayı, hikmetle uygulama safhasına geçirmeyi, hikmetli bilgi ile ameli buluşturmayı oldukça önemsemiştir.[844]

Bu argümanlar üzerinde yükselen Abduh düşünce dünyası, ibadet fıkhını soyut bir şekilde bağlantısız bırakmayı ön görmemektedir. Çünkü o görüldüğü üzere, ibadetlerin hikmetine değinmeyi, onlar üzerinde akli yorumlar yapmayı kendine düstur edinmiştir. Din ve hikmet düşüncesi arasındaki ilişkinin kurulmasıyla dinin hayatla bağlantısının sağlanabileceğine inanmıştır. Hikmetle, dini hükümlerin niçinlerini öğrenmek ona göre nasıllığını öğrenmekten daha inandırıcıdır. Çünkü Cenab-ı Hakla ilişkilerde ve ibadetlerde canlı, aktif bir ruh oluşmaktadır. Selef'in yöntemi ile toplum, ibadetlerin sadece nasıllığı yani fıkhi boyutu üzerinde durursa (örneğin zekâtın kaçta kaç mal üzerinden verileceği gibi bu durumlar) insanlarda bu zorunlu inançlar sadece geleneğe dönüşmekten başka bir hal almamaktadır. Fakat dini hükümlerin, ibadetlerin hikmeti, niçinliği üzerinden düşünceler geliştirilirse gelenekler aktif inanca dönüşmektedir. Bu dönüşüm, dini hayata canlılık ve anlam katmaktadır. Bu canlılıkta insan, insan aklı, insan iradesi ve kesbi değer kazanmaktadır. Âlemde her şeyin yerli yerinde olması hikmet

[843] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/134.
[844] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/135.

sahibi Allah'ın hakîm ismi ile meydana gelmektedir. Allah'ın, hakîm olması, hikmetli olması, ilim sahibi olması insanda hikmetli düşünce formunda oluşmaktadır. Bir yönüyle bu form, Allah ile ilişkiye, Kur'an ile iletişime, dini hükümlerde fonksiyonelliğe dönüşmektedir. İnsanda kesbe dönüşmüş haliyle hikmet, diğer bir yönüyle de varlıkla, âlemle münasebetin tecellisidir. Bilindiği üzere düşüncenin gelişmesi bir takım etkenler sebebiyledir. Bu sebepler, her dönem kendi içinde farklılaşabilir. Abduh'un izah etmek istediği husus Selef döneminde, Mu'tezile, Eş'ari, Mâtürîdî ve yeni ilmi kelamda düşünce dünyasında etkili olan sebeplerin farklılık arz etmesidir. Abduh, fukahanın yoğun olduğu ilk Selef döneminde dini hükümlerin sadece nasıllığı üzerinde durmanın, zayıf ve yetersiz bir bakış açısı olduğu üzerinden eleştirel tavır sergilemiştir. Çünkü ona göre gelenekten beslenen bu yöntemin dini hükümlerde hayat bulmadığını düşünmektedir. O, içtihat kapılarının açılarak zamana ve zemine göre düşünce dünyasındaki farklılıkların din ve pratik hayata yansıtılması taraftarıdır. Sadece nasıllık üzerinde fikir üretmek dinin donuklaşması demektir. Dinin hikmetle anlam kazanması dini hükümlerde niçinliğin artırılması ile aktifleşmektedir. Her dönemde farklılaşan düşünce dünyasını hak ve hakikate kanalize etmek, güncellemek hikmetli düşünce ile olmaktadır. Ona göre hikmet düşüncesi Kur'an'a hizmettir. Din ve düşünce arasındaki hikmet mekanizması geliştirilerek Kur'an, ilahi hükümler, ilahi emirler ve nehiyler, sünnetullah, âlem, yaratılış daha iyi anlaşılmaktadır. Abduh'un Selefi dinde nasıllık üzerinde yoğunlaşmasından dolayı eleştirdiği kanaatindeyiz. İnsan aklının aktifleşmesi, dinin hayat bulması için hikmeti öngören Abduh, fıkıhta yoğunlaşan ve sıkışan ilk dönem Selef âlimlerini bu yönleriyle eleştirmiştir.

İctihat ruhunu fazlasıyla önemseyen Abduh, nasların hikmet ve maslahatalarından çok lafızcılığa ve şekilciliğe önem verilmesinin yanlışlığı üzerinde durmuştur. O, fıkıh otoritesinin ve ilk Selef dönemi âlimlerinin metodundan farklı olarak müslümanların bilimsel işbirliğine sevk edecek pozisyonda olması gerektiğini savunmuştur. Bu savunusu ile de ilk dönem Selef âlimlerinin hikmet anlayışını eleştirmiştir. Özervarlı'ya göre, akılcı bir metodla hikmet anlayışlı geliştiren Abduh, hikmet ve maslahat prensibine öncelik vermiştir. Hatta maslahat prensibini o kadar geniş tutmuştur ki, batının bilim ve teknolojisinin alınmasına teşvik ederken dine uymayan taraflarında uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.[845]

[845] Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/485.

Selef hikmet anlayışını düşündüğümüzde Abduh hikmet anlayışı ile aralarındaki farklılığı görmekteyiz. O dönemin şartları gereği, hikmetli akli yorumlarla fikri bir uyanış sağlamayı hedefleyen Abduh, bunun ancak akılcı düşünceler üretmekle olacağına inanıyordu. Selef dönemini arı ve duru asrısaadet dönemi olarak niteleyen Abduh, ıslahatçı, inkılapçı, yenilikçi, reformcu, akılcı kişiliği ile Selef hikmet anlayışı çizgisinde olması imkânsızdır. Çünkü o gelenekselci, taklitçi, dogmatik anlayışa hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. Geliştirdiği bu farklı bakış açısı da bir eleştiri niteliğindedir. Ona göre Selef, hayata Kur'an ile yansıyan bir anlayış olmaktan ziyade fıkhi teferruatlar da boğulan bir anlayışın eseridir. Özdemir'e göre, Abduh Kur'an'ı akıl merkezinde ele almıştır. O, akıl koordinatörlüğünde dinin her alanında aktif ve canlı olmasını sağlayan fonksiyonel bir modeli gâye edinmiştir. O, çünkü Kuran'da yer alan bütün emir ve yasakların bir amaca matuf olduğunu düşünmektedir.[846] Bütün bunlar söz konusu amaçların hikmete binaen açıklanması maslahatların ortaya konulması açısından son derece önemlidir. Böylece Abduh, sosyal reformcu kimliğini öne çıkararak teolojik fikirler üzerinden hikmet çıkarımları yaparak içinde bulunulan bunalımlı durumdan kurtulmayı hedeflemiştir.[847]

Abduh, dini işleri iki kısmı ayırmıştır. Birinci kısımda değerlendirdiği kesin kategorisinde olan Kur'an ve sünnette açıkça belirtilen hükümlerdir. Ona göre bunlar üzerinde içtihat caiz görülmemektedir. Diğer kısım ise kat'i nass ve icma ile sabit olmayan hükümlerdir. Bu hükümlerde içtihat ve tahkik caiz görülmektedir. O, ilim erbabının araştırma ve inceleme konusunda mükellef bir konumda olduğunu beyan etmektedir. Abduh, ilk dönem Selef âlimlerinden olan fukahayı eleştirmektedir. Eleştirisini bu imamların muamelat ahkâmı ile ilgili fıkıhtan yararlanmamaları üzerine yoğunlaştırmaktadır. O, bu eleştirisinde fukahanın dini zâyi ettiğini iddia etmiştir. Eleştiri sebebini ise sadece lafızlar üzerinde durmaları, iyilik ve takvayı unutmaları, hiçbir dini değere sahip olmamaları iddiaları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Hatta bu eleştirisini daha ileri safaya ilerletmiştir. Fukahanın yani ilk dönem Selef âlimlerinin kitap ile sünneti tahrif ettikleri ithamında bulunmuştur. Onun kişilik olarak dinde geniş bir hoşgörüye sahip olması bu eleştirileri geliştirmesinde etkili olmuştur. Aklın haklarına ve yetkinliğine çok önem vermektedir. Çünkü o, dinin ahlaki değerlerini ve inanç esaslarını akılcı yöntemlerle hikmet üzere açıklanmasını öngörmektedir.[848]

[846] Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", 85.
[847] İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", 28.
[848] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 66-67.

İlk dönem Selef âlimlerine yönelik bu tarz eleştirilere el-menâr eserinde de rastlamaktayız. Kur'an'ın sadece fıkıhtan ibaret olmadığını On'daki hükümlerin sebepleriyle, hikmetleriyle, maslahatlarıyla ortaya konması gerekliliğini savunan Abduh, fayda teorisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Abduh'ta benimsenen benzer tenkit metodunu İzmirlide de görmekteyiz. Öyle ki içtihada son derece önem veren İzmirli, ilk dönem Selef âlimlerinden İmam Şafii'nin istihsan konusunda mübalağa ettiğini iddia etmiştir. *Zira İmam Şafii "İstihsan yapan, kendi başına din koymuştur" sözüyle Ebû Hanîfe'nin maksadını kavrayamamış ve ileriyi görememiştir.*[849] O, akılcı metoduyla, ilk dönem Selef âlimlerinden farklı olmuştur.

İslam medeniyetinin ruhunu Kur'an'dan aldığı bilinen bir gerçektir. Bu gerçeklikte önemli olan husus, Kur'an'ın sadece fıkhi boyutunu değil ilmi boyutuna da önem verilmesi gerekliliğidir. İnsanlık tarihinde medeniyet gücüne ulaşmak için Kur'an'ın ilmi görüşünü anlamak ve bu doğrultuda olması gerektiği gibi yerli yerinde fikirler üretmek esastır.[850] Ona göre, kaynağını Kur'an'dan alan ilim üretim ruhu ne zaman ki zayıflarsa medeniyet ruhu da o kadar zayıflamaktadır. Atılım, ilerleme ve gelişme için elzem olan bu ruhun canlı tutulması İslam ve Kur'an'ın istediği bir düsturdur. Kur'an'ın ilk başta peygamberlere sonra da bütün insanlığa öğretmek istediği meziyetler arasında hikmet ilmi vardır. Bir anlayış, akletme ve farkındalık bilinci oluşturma amacında olan hikmet, Kur'an'ın epistemolojik terimleri arasında yer almaktadır.[851] Abduh'un yaşadığı dönem ve şartlar neticesi dünyada olup biten birçok şeyin sadece bilim üzerine inşa edilme çabası, bilimi esas alıp dini dışlayan tasavvurlar, sebep ve sonuç ilişkisinin katı bir şekilde savunulması İslam'ın akla bilime karşı olduğu iddialarının doğmasına sebep olmuştur. Tüm bu sebepler, onun harekete geçmesine sebep olmuştur. Abduh, batılıların medeniyetten yoksunluk yaftası ile İslam'a yaptıkları insafsızca eleştirileri ve İslam'ın pozitif bilimlere karşı olduğu yapay söylemleri karşısında kayıtsız kalmamıştır. O, bu haksızlıklara karşı dinin menbaından hareket ederek İslamın konumunu evren ve yaşamla ilişkisini hikmetli düşünceler ile inşa etmeye çalışmıştır. Ona göre, İslamiyet'in medeniyet ruhunu içinde barındırdığı kutsal kitabındaki emirlerde apaçıktır. Kitap, hikmeti ve ilmi

[849] Mehmet Şener, "İzmirli'nin 'İlm-i Hilaf' Adlı Eseri", İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu, 24/25 Kasım,1995,144.
[850] M.Aydın, "İlim İslam Münasebeti", *Bilgi, Bilim ve İslâm* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 66.
[851] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 130.

öğrenmenin gerekliliği bunun delilidir. Abduh'a göre medeniyetler hikmeti ilmi üzerine inşa edilmektedir.

Abduh, İslam'ın bütüncül yönüne vurgu yapmış dinin sadece fıkhi boyutu üzerinde yoğunlaşan ilk dönem Selef âlimlerini eleştirmiştir. Çünkü zamanla şartların değişmesi ve dönemin proplemlerine karşı yetersiz kalması bir arayışın doğmasına sebep olmuştur. Bu arayışta İslam'ın temellerine inen Abduh, iman için, gelişme ve ilerleme için aklî tefekkürün gücünü, akıl ve dinin uzlaşısını tesis etmek istemiştir. Bundan dolayı da dini hükümlerin nasıllığı üzerinde fazlasıyla duran Selefi eleştirmiştir. Nasıllıktan ziyade niçinlerin elzem olduğu dünyada hikmet kapılarının aralanmasına çok önem vermiştir. Çünkü bu sayede kaybedilmiş ve hasretle özlenmiş hasletler tekrar kazanılabilirdi. Gerileme ve duraklama döneminde olan bir medeniyet, dinin temellerinde akıl ve vicdanın eşliğinde hikmet düşüncesi ile tekrar şahlanabilirdi. O, tabiat kanunlarını ilahi düzleme çekip temellendirmek ve ilimde, bilimde irade özgürlüğünü kanıtlamak istemiştir. Kâinattaki nizamda gâye ve hikmet fikrini buluşturmaya çalışan Abduh, sebeplilik ilkesine çok önem vermiştir. Nasıllığın yeterli olmadığını vurgulayarak ilk dönem Selef düşüncesini yetersiz bulmuş ve eleştirmiştir. Çünkü o, her alanda dini aktif kılmış, İslam dinini bir hayat biçimi olarak algılamış ve aklın hâkimiyetini gündemde tutmuştur. O, akla gem vurmanın mümkün olmadığını kabul etmiştir. Ona göre, bu sayede İslâm, insanlığa aklın öncülüğünde yaratılmışlar üzerinden düşünme, araştırma, keşfetme ve inceleme alanı vermiştir. Kur'an'ın aklı muhatap alması da hikmetli düşüncelerin harekete geçirilmesi açısından önemlidir.[852]

Abduh'a göre, bir düşünce sistemi olan hikmet öncülüğünde içtihat müessesesi işlerlik kazanabilmektedir. Nihayetinde dinamik bir İslâm dünyasının tesisi için çaba sarfeden Abduh, içtihat ruhuna son derece önem vermiştir. O, önceki imamların fıkhi bilgileri ile yetinip kalmanın İslâm prensiplerinin zayıflamasına, daralmasına, donuklaşmasına sebep olacağı kanaatini taşımıştır. Dünyevi faydalar içeren ve insan aklının mahsulü olan prensipler hikmetle akletmenin eseridir. Yurdaydın'a göre, toplumsal gelişme ve değişme paralelinde vahye dayalı yeni düşüncelerin, nazariyelerin üretilmemesi yani hikmet fikrinin aktif olmaması İslâm toplumunun her geçen gün laikleşmesine neden olmuştur.[853] İşcan'a göre de bu zihniyet zamanla ilerleyen ahlâkî

[852] Abduh, *Risaletü't - Tevhid*, 8.
[853] Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 242.

zafiyetin gelişmesine de sebep olmaktadır. Yönetimin dinden ayrı değerlendirilmesi ahlaki kuralların göz ardı edilmesi demektir. Oysa din, toplumun huzuru ve refahı ve maslahatı için vardır.[854] İslâm dini yaratılmışlar konusunda akla geniş alan vererek insanın düşünce sahasına zaten her zaman yer açmıştır.

Hikmetin, yani düşüncenin üretilmesine son derece önem veren ve üretilmediği takdirde ne gibi menfi sonuçlar doğuracağını ortaya koyan Abduh, bu yönüyle fakihlerin tekelciliğini eleştirmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır. O, din merkezinde, aklın işlevselliğinde zamanın ihtiyaçlarına binaen yeni yeni hikmetli düşünceler üretilerek çözüm boyutuna dikkat çekmek istemiştir. Abduh, hikmet ve düşünce sistemini aktifleştirerek bunun başarılacağına inanmıştır. Ona göre, kendini içtihatlarla yenileyen ve hayatla iç içe olan din, farklı farklı problemlerin üstesinden gelebilmektedir. Fakat fakihlerin elinde donuklaşan bir din fert ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekte sığ kalabilmektedir. Din ve toplumsal değişim arasında ilişki kuran Abduh, güncel ve çağdaş sorunların çözümünde dinin insanlara ışık tutacağına inanmış bir kişilik olmuştur.

Abduh'un Kur'an'a bakış açısı hikmet kavramına bakış açısının yönünü belirlemiştir. Sahih akıl ve salim bir anlayış gücüyle, olgun kalple Kur'an'a yönelmeyi hedefleyen Abduh, sadece fıkıhçı zihniyetle Allah'ın Kitabına yaklaşılmasını yeterli görmemiştir. Onun irşatçı kimliği Kur'an'a irşad çerçevesinden yaklaşmasına sebep olmuştur. O, fıkhî yani amelî hükümlerin Kur'an'da az olmasından dolayı Kur'an'a irşad mesabesinde yaklaşılması gerekliliğini savunmuştur. Böylece ona göre bu yaklaşımla Kur'an'ın büyük bölümü irşad edilmiş olmaktadır. Örneğin; ahlakı güzelleştirmek, ruhu cehalet çukurundan çıkarmak, marifet burcuna yükseltmek, insana saadet ve sosyal hayat yollarını göstermektir.[855] Ayrıca Abduh, bozulmaya yüz tutmuş, bidatlarla savrulmuş toplumsal hayatın tekrar ayağa kaldırılmasının ancak Kur'an ve sünnetin hakiki yorumuyla olacağına inanmaktadır.[856]

Kur'an'ın sadece amelî hükümlerden oluşmaması hatta çok az yer teşkil etmesine rağmen fukahanın bunu dinin tamamı olarak algılaması, insanları gereğinden fazla fıkhî meselelerde yoğunlaştırması ve dinin alanını daraltması Abduh'ta eleştiri konusu

[854] İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 250

[855] Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", çev. İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (1956), 184.

[856] Hatice Merve Çalışkan, "Muhammed Abduh ve Klasik İslam Modernizmindeki Yeri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* (2016), 113.

olmuştur. Çünkü ona göre kıyamet gününde insanların bu fakihlerin sözleri ve anlayışları üzerinden değil, hidayet ve irşad için ne yaptıkları sorulacaktır. Örneğin; size *tebliğ edilen şeyi düşündünüz mü? Emrolunduğunuz ve nehy olduğunuz şeyleri aklettiniz mi?*[857] vb. sorular insanlara yöneltilecektir. Buradan Abduh'un fıkıhçı zihniyetle pek barışık olmadığı görülmektedir. Çünkü o, daha çok Kur'an'ı anlama ve üzerinde düşünüp fikir ve düşünce üretme yani hikmet üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnsanları kendi düşüncesi üzerinde sabitleyip düşünce üretmesini engellediği iddiasıyla fıkıh âlimlerini tenkit etmiştir. Kur'an'ın evrensel mesajlarına, İslâm dininin kültür ve medeniyet tesis etme özelliğine vurgu yapan Abduh'un, Kur'an'a ve dini hükümlere bakış açısı insan ihtiyacına uygunluk yönünden yani pragmatik anlayış üzerinden şekillenmiştir. Bu yüzden fıkıhçıların teorik anlayış tarzı ile Abduh'un pratik anlayış yöntemi aynı paralelde değildir. Onun ilahi fiillere, dini hükümlere ve Kur'an'a bakış açısı bir düşünme yöntemi olan hikmet üzerine inşa edilmiştir. O, bilinen ve tekrarlanan bilgilerden ve yöntemlerden ziyade aklın rolü öncülüğünde, içinde bulunulan zamanın akrep ve yelkovanında farklı hakikatleri keşfetme peşindedir. Emin'e göre Abduh, Kur'an'a bakış açısını O'nun temel esprisini gölgelemeden bütüncül metotla *"ruhî içsel", "ruhî amelî* " pragmatik düşünme becerisi üzerine temellendirmiştir. O böylece Selef ve Mu'tezile olmayan bunlar arası orta bir yol izlemektedir.[858]

19. yüzyılda İslâm dünyasında düşünsel yaratıcılığın aktifleşmesi için bir medeniyet hamlesi yapan Abduh, hikmet fikri üzerinden canlı, aktif, dinamik bir İslâm dünyası oluşturmayı hedeflemiştir. Bunun için akıl ve nakil arasına sağlam düşünme becerisi olan hikmet düşünce biçimini inşa etmek istemiştir. İlk dönem Selef âlimlerinin yöntemi zaman ve şartlara göre kendi içerisinde tutarlı değerlendirilebilir. O dönemin içerisindeki oluşan şartlar bu yöntemle dinin sahih yönünü muhafaza edebilir. Fakat Selef aklının tev'il yöntemine mesafeli olması, dinin fıkıh içinde hapsedilmesi, aklın etkin kullanılmaması eleştirilmiştir. Abduh'un eleştirdiği kitle özellikle ilk dönem Selef temsilcilerinden zamanı durduran fukaha âlimleri üzerine şekillenmiştir kanısına ulaşılmıştır. Bu eleştirinin boyutlarını ve hangi yönlerden yapıldığını açıklamaya çalıştık.

[857] Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*,1/26

[858] Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısrıyyi el-İmam Muhammed Abduh* (Mısır: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyyi, 1965),182.

3.3.11. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Mu'tezile Eleştirisi

Muhammed Abduh'un hikmet anlayışı üslubunun genel çerçevesi; problem teşkil edecek muhtelif konulara, kısır döngü tartışmalara ve teferruatlara girmeme üzerine bina edilmiştir. O, klasik dönem hikmet tartışmalarını bertaraf etmek istemiştir. Bunun somut örneğini Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda cereyan eden tartışmaları, mezhepler arasında gündeme gelen tâli konulardaki ihtilafları ve önceki dönemlerde kelâm mezhepleri arasında yaşanan birçok problemleri gereksiz olarak değerlendirdiğinden anlamaktayız. Bu tartışmaları faydasız ve gereksiz güç israfı olarak gören Abduh, böylece klasik kelâmın ihtilaflarla girift hikmet anlayışının yükünden kurtulmayı yeni ve dinamik bir hikmet atılımı yapmayı amaçlamıştır.

Abduh, hikmet kavramı temelinde her şeyin yaratılışında bir ölçü ve denge olduğu, kâinatın takdir edilmiş bir intizam içinde yerli yerinde olduğu olgusu üzerinden başlangıç yapmayı hedeflemiştir. O, İlahi fiilleri klasik tartışmalardan uzak anlamlı düzleme çekmek istemiş, insanı, insan aklını, düşünce dünyasını, sosyal-siyasi ve iktisadî hayatı, aktif iman-amel ilişkisini, akıl ve vahiy dengesini, evrendeki kudretullah ve sünnetullah dengesini, din-bilim, insan-evren ilişkisini hikmet kavramı üzerinden canlandırmak istemiştir.[859] O, hikmet kavramını bir taraftan ilahî ve diğer taraftanda insanî boyutta çift yönlü kutupta ele almıştır. Onun açısından Allah'ın fiilleri ve mahlûkatı üzerinde düşünmek dinin maksadına daha uygundur. Ayrıca insan ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir.[860]

Abduh'un içerisinde yer aldığı dönem hikmetin hem ilahi hem de insani boyutuna hitap etmeyi gerekli kılmıştır. Çünkü Mu'tezile döneminin şartları ile Abduh'un içerisinde yer aldığı yeni ilm-i kelam dönem şartlarının aynı olmadığı bilinen bir realitedir. Yeni dönemde değişen ve farklı alanlarda gelişen dünya şartları ve beraberinde oluşan zihniyet bu evrilmenin yolunu açmıştır. Bu evrilme neticesi yeni ilm-i kelamın hikmet kavramı üzerinde titizlikle durduğu görülmüştür. Çünkü o dönemde revaçta olan felsefi akımlara cevap niteliğinde Allah'ın hakîm olduğu ve aynı zamanda ilahi fiillerin hikmetli olduğu üzerinden yaratılışın ilahi bir düzleme çekilmesi hedeflenmiştir. Modern bilimin aklın ve tabiat kanunlarının ezici gücüne karşı yeni hikmet düşüncesi temellendirilmiştir. Allah'ın kanunları ve tabiat üzerinde Kur'an'ın hedeflediği şekilde

[859] Ünal- Baloğlu (haz.), "Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri", 89-91.
[860] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 26.

düşünen, akl-ı selim bir insan modeli oluşturulmak istenmiştir.[861] Bu ihtiyaçlara binaen Abduh gibi diğer temsilcilerinde bu dönemde üzerinde hemfikir olduğu husus, Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yoğunlaşma kendini Allah'ın fiillerinde hikmet zorunlu mudur veya zorunlu değil midir? Allah'ın fiillerinde gâye ve sebep olmalı mıdır? Bu vacip mi olmalı yoksa caiz mi olmalıdır? Yoksa Allah'ın fiillerinde bir hikmet aramak ne haddimize O'nun mülkünde hikmetten sual olunmaz görüşü mü tercih edilmelidir? Bu tarz soruların hakim olduğu hikmet anlayışları vb. argümanlar… Bu tarz sorular yeni dönemde nasıl karşılık bulmuştur? Klasik kelâmdaki gibi hararetli tartışmalar gündeme taşınmış mıdır? Yoksa hiç gündeme alınmamış mıdır? Ne yazık ki maalesef gündem olmamıştır. Çünkü biraz önce vurguladığımız gibi bu dönem tartışmalı konjonktürden ziyade suların durultulmak istendiği, çözüm üretme ve uzlaşma zamanı olmuştur. Deizmin, Ateizmin, Pozitivizmin, Darwinizmin, katı determinizmin hakim olduğu bir dönemde Allah'a şu davranış zorunludur demek veya Allah kudreti ve iradesiyle her şeyi yaratmıştır, hikmetler üzerinde düşünmeye ne hacet var söylemi tutarlı görülmemiştir. Çünkü birçok şeyin bilimsel temellere dayandırıldığı dönemde akılcı ve makul izahlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu dönem Allah'ın fiillerindeki hikmet en göz alıcı ihtişamıyla Kur'an rehberliğinde ifrat ve tefritten uzak, uzlaştırmacı ve itidalli bir metodla ortaya konulmak istenmiştir.[862] Öyle ki bu dönemde benimsenen hikmet düşüncesi Allah'ı bir mükellef konumuna indirir mahiyette olamazdı. İşte bunun sinyallerini alan Abduh bir taraftan o dönemin hikmetle ilgili uç fikirlerini eleştirmekten kendini alamamıştır. Bu eleştirilerin beraberinde özgün hikmet düşüncesini sentezleyerek ortaya koymaya çalışmıştır. Zaten incelemelerimiz neticesinde bu dönemin temsilcilerinin genel görüşlerinin Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olmayacağı düşüncesinde yoğunlaşıldığı müşahede edilmiştir. Diğer anlamıyla hikmeti Allah'a bir zorunluluk olarak görmeme üzerine bina edilmiştir. Daha iyi yalın ve anlaşılır bir üslupla meselelere yaklaşmaya özen gösteren Abduh, Allah'a zorunluluk isnad etmekten son derece imtina eden bir metodu temsil etmiştir. Mu'tezîli anlayışta ise Allah'a zorunluluk yükleyen ve sanki bir anlamıyla O'nu mükellef konumuna getirme anlayışı hoş karşılanmamıştır. Çünkü Allah, kendisine emir verilen ve bu emri de mecbur yapmak zorunda olan bir varlık konumuna getirildiğinde *vücûb alellah teorisi* Abduh'un hikmet anlayışına ters düşmüş hatta en çok eleştirilen hususlar arasında yer almıştır. Allah'a iyi ve güzel şeyleri

[861] Çetinkaya vd. (ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 186.
[862] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,*160.

yaratmayı mecbur tutan düşünce devamında da hikmeti de Allah'a zorunlu tutarak aynı çizgide ilerlemiştir. Çünkü kullanılan argümanların aynı olması pek çok konuda aynı sonuca ulaşılmasına sebep olmuştur. Bütün söylediklerimizi Abduh, *Tevhîd Risalesi* eserinde şöyle somutlaştırmıştır:

> *"Cenab-ı Hakk'ın ef'ali ilim ve iradesiyle sâdır olan her bir fiil, " ihtiyâr" ile sâdır olur. İhtiyâr ile sâdır olan hiçbir şey, 'muhtâr li-zâtihi' olan Cenâb-ı Hakk'a vâcip değildir. Şu hâlde zât-ı ilâhîden sudûru vâcib hiçbir fiil-i ilâhi yoktur. Cenabı Hakk'ın halk, rızık, i'tâ, men', tazîb, ten'îm gibi sıfât-ı ef'âlinin hepsinin Cenâb-ı Hakk'a imkân-ı hâss ile sübûtu mümkindir. Şu halde, Cenabı Hakk'ın ilim ve irade ile fâil olduğunu teslimden sonra hiçbir âkilin aklına ef'âlinden hiçbir şey zâtına vacip olarak sudûru tevehhümü elbette gelmez… Ef'âlin bi'l-vücûb suduru muhâliyeti bedihî bir tenâkuzdur."* [863]

Bu pasajda Allah'a herhangi bir şeyi zorunlu tutma düşüncesinin muhal olmasından bahseden Abduh, vücub alellah düşüncesini *"ahmakça*" bir tavır olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin Allah'ın kulları için faydalı olanı yaratması argümanı üzerinden Allah'a hikmeti de zorunlu tutması fikri de bu eleştiriden nasibini almıştır. Abduh, vücûb alellah argümanını kastederek bu mustarib sözler diye nitelendirmesiyle Mu'tezile'yi kıyasıya eleştirmiştir: Şöyle ki;

> *"Cenabı Hakk'ın ef'âlinde maslahata riayet etmesi vaciptir", "hudûdunu tecâvüz eden kimseler hakkındaki vâ'îdini tahkik ve icrâ vâcibtir", …. gibi şeyler bir kavmin îcabdaki mübalağasına bakın ki bunların itikâdına bakan kimse Cenab-ı Hakk'ın kendine olan vâcibâtı tediye üzerinde bulunan hukuku ikâme için çalışması farz olan mükelleflerden biri addetmiş zanneder. Halbuki Cenabı Hakk, bu gibi şeylerden pek müteâlîdir."*[864]

Abduh'a göre, Allah'a bir şeyi zorunlu ikame etmeye çalışma sanki O'nu mukellef biri konumuna indirgeme ve Allah'ın hududuna girme, sınırları aşama anlamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu anlamda hikmeti de Allah'a zorunlu tutan Mu'tezilî hikmet anlayışı eleştirilmiştir.

Abduh, *"hudûdu tecavüz edenler"* diye eleştirdiği Mu'tezili hikmet anlayışında onların *"vücûba kâil olmalarını"* sebep göstermiştir. Bunun devamında bazı sözlerle Mu'tezili'yi itham etmiştir. Şöyle ki, ona göre kelimelerle oynamak, onların manasında şek ve şüphe yaratacak ifadeler kullanmak, meselenin içinden çıkılmaz bir hâle gelmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü bu gelinen nokta itibariyle asıl gâyeden uzaklaşılmış olunmaktadır. Dolayısıyla bu kelime oyunları ve evham yaratacak ifadeler kişiyi hangi gâyenin kastedildiği bile fark edemez duruma sürüklemektedir. Ona göre gâyelerin

[863] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 64.
[864] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 41.

izlerinin kaybedildiği söz oyunlarında hedefe ulaşmak imkansız hale gelmektedir.[865] Bu ifadeler Abduh'un Mu'tezîli hikmet anlayışına karşı geliştirdiği eleştiri mahiyetindeki sözlerinin yansımasıdır. Aynı zamanda Allah'ın fiillerinde zorunluluk fikrine şiddetle karşı çıkan Abduh'un Mâtürîdî görüş ile aynı paralelde olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Zira Mâtürîdîye göre, iyilik ve fazlı yüce olan, eşyaya bütün olarak sahip olan Allah, yaptığı fiillerden sorgulanamaz. Çünkü O'nun fiili sefeh olamaz. Başkası için var olmaktan münezzeh olan Allah, emir ve yasağa tâbi değildir.[866]

Abduh, Allah'ın fiillerinin ilim ve iradeye bağlı olduğu konusunda titizlikle durmuştur. Çünkü ilahi fiillerin ilim ve iradeden oluşması o fiillerin ihtiyari olduğunun bir göstergesidir. Bundan dolayı ihtiyari fiillerden hiçbiri zâti itibarıyla muhtar olan Allah için zaruri bir nitelik taşımamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinin hiçbirinin zarûri olarak O'ndan sâdır olması düşünülmemektedir. Abduh'a göre, ilahi fiiller Örneğin: rızık verme, yaratma, lütufta bulunma, hikmet sahibi olma vs. fiiller Allah'ın ihtiyar sahibi olduğunu kanıtlamaktadır. Bu düşüncelerle Abduh, Mutezilî hikmet düşüncesini eleştirmektedir. O, bu durumu bir çelişki olarak yorumlamaktadır. Şöyle ki, Allah'ın ilim ve iradesine göre hareket ettiğini kabul edip sonra da ilahi fiillerin zorunlu ve zaruri manada Allah'tan sadır olduğu vehmi geliştirilemez. Abduh, bu düşüncenin tamamen muhal olmaktan öteye geçemeyeceğini savunmaktadır. Şöyle ki;

Abduh, acayip fiiller sözü ile Mu'tezilî hikmet düşüncesindeki zorunluluğun tuhaf olduğuna işaret etmiştir. O, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinde maslahata riayet edip etmediği, emirlerine karşı gelen insanlara vaadini yerine getirmek zorunda olup olmadığı meselelerinde eleştirmiştir. Ayrıca Allah'ın fiillerinin zorunlu sebep sonuç kurallarına bağlamasını hoş karşılamamış ve bunun üzerinden yapılan çekişmeleri acayip işler kapsamında değerlendirmiştir. Abduh, Mu'tezile'nin ilahi fiillerde mecbûrilik vasfına vurgu yapmalarını aşırılık olarak anlamlandırmıştır. Öyle ki, ona göre, bir insanın onların saçma sapan yazılarını okurken zihninde bazı şeylerin belirmesi mümkündür. *Sanki Allah'ı basit bir vazife ile görevlendirirler. Onu mükellef konumunda algılayıp bir vazifeyi ifa etmekle yükümlülüklerini yapmak için bütün gücünü kullanan bir varlık vasfına getirirler.* Abduh burada Mu'tezile'nin hikmet düşüncesini, Allah'ın fiillerinde

[865] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 42.
[866] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240

mecburilik yakıştırmalarını, O'nun bu düşüncelerden münezzeh olduğunu vurgulayarak tenkit etmektedir.[867]

Mu'tezilenin tenzihte aşırı giderek ve sonunda Allah hakkında indirgemeci bir yaklaşımda bulunması Abduh'ta eleştiri konusu olmuştur. Cebren Allah hakkında bir şey yapmasının istenmesi veya zorunlu tutulması O'nun ihtiyar sahibi olmadığını gösterir ki O, bundan münezzehtir. Abduh, Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine vurgu yaparak Mu'tezile'nin bu düşüncesini reddetmiştir.

Abduh, kaza, kader, vaad, vaid, ihtiyar, cebr gibi meseleler üzerinde derin derin izahlara yer verilmesini hiç hoş karşılamamaktadır. Ona göre, felsefî spekülasyonlar hem zararlı hem bid'at mahiyetinde yorumlanmaktadır. Dinî konularda fazla ayrıntılara girmekten hoşlanmayan Abduh, bu şekilde detaycı metod izleyen Mu'tezili kelâmcıları eleştirmektedir. Öyle ki O'na göre dini tahrif eden bu metot, sadece bir heva ve hevesten öteye geçmemektedir.[868]Abduh'un bu düşüncelerinden derin felsefî görüşlere dalmayı uygun görmemesinin yanı sıra Mu'tezilî hikmeti, Allah'a zorunluluk yükleme argümanı üzerinden eleştirdiği görülmektedir. Sağlam akide üzerinden teferruata girmeden hikmet düşüncesi oluşturmayı hedefleyen Abduh, derin izahları sıcak bakmamış, genel ve anlaşılır temeller üzerinden hikmete bakış açısını şekillendirmiştir.

Mu'tezile hikmet bakış açısının *"vücûb alellah"* paradigması üzerinden yapılandığı yadsınamayan bir realitedir. Mu'tezilî akılcılık ile Selef arasında orta bir yol izleyen Abduh ise bir yönüyle Mâtürîdî düşünceye yakın tutum sergilemiştir. Dolayısıyla Abduh, Allah'ın kudretini tenzih noktasında vurgulamış ve Ehl-i Sünnet çizgisinde yer almıştır. O, hikmet konusunda gereksiz tartışmalara girmeden bu konu üzerinde temel kabulleri takip etmiş ve dinin temelinde aklın öncülüğünde hikmetli düşünceler üretmeyi hedeflemiştir. Çünkü Abduh, 19. yüzyılda İslâm dünyasının ve müslümanların siyasî ve kültürel anlamda gereksiz ihtilaflarla zaman kaybetmemesi gerektiğine inanmaktadır.[869] Bir an önce toparlanmanın dinin temel meselelerine ve prensiplerine odaklanmanın gerektiği düşüncesindedir. Hikmet temelinde insan hürriyetine ve onun mutlak varlık karşısındaki konuma dikkat çeken Abduh, insanın yetenek ve kabiliyetleri ölçüsünde ilahi fiiller, mahlûkat ve dinin maksatları üzerinde düşünme melekesini harekete geçirmesini

[867] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,*108.
[868] Muhammed Abduh, *Durûs mine'l-Kur'an*, nşr. Daru'l İhyâi'l-Ulûm (Beyrut:y.y., 1984) ,59.
[869] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* 160.

önemsemektedir. Abduh'un akılcılığa ve insan özgürlüğüne vurgusu, onun düşünce dünyasında Mu'tezilî ve Mâtürîdî fikir sentezini görmemizi sağlamaktadır. Diğer taraftan Mu'tezile'nin Allah'a vucûbiyet yükleyen tarzına karşı çıkması Abduh'un Mâtürîdî düşünce paralelinde olduğunu göstermektedir.

3.3.12. Muhammed Abduh'un Hikmet Anlayışında Eş'ari Eleştirisi

Muhammed Abduh'un Selef ve Mu'tezile eleştirisinden sonra Eş'ari hikmet düşüncesine yönelttiği eleştirileri saptamaya çalışacağız. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere Eş'ari'nin hikmet anlayışının hikmetten daha çok hikmetsizlik üzerine kurgulandığına şahit olunmuştur. Tenzihte aşırı giden Eş'ari düşünce sistemi hikmeti sanki Allah'ın sınırsızlığında sınırlı bir varlık olan insanın sorgulaması şeklinde değerlendirmiş ve hikmet düşüncesine mesafeli durmuştur. Hatta Allah'ın kudret ve irade sıfatına öyle yoğun bir vurgu yapmıştır ki bu düşünce atmosferi onların Allah'ın hikmet sıfatını görmelerine engel olmuştur. Allah'ın yaratma ve kudret sıfatı içinde erittikleri hikmet sıfatı onların düşünce dünyasında maalesef gün yüzüne çıkamamıştır. Dolayısıyla hikmete binaen oluşumların kabul edilmesi, bu alana girilmesi ve hatta düşünce üretilmesi bile uygun görülmemiştir. Çünkü Eş'ari gelenekte hâkim olan bu düşünce yapısındaki hikmet, Allah'ın fiillerinde bir sebeplendirme ve ta'lil olarak telakki edilmiştir. Öyleki Eş'ari ekolü temsilcilerinden Gazzâlî ve Bakıllani gibi önemli isimlerde illiyet prensibini eleştirmiştir. Onlara göre, evrenin nizamına ve kurallara göre işlemesine karşı gelişen bir düşünce yoktur. Fakat sebep ve sonuç arasında gelişen eşzamanlılık ve zorunluluk fikrinin âlemin ezeliliğine yol açacağı ve Allah'ın mutlak iradesine yönelik zedelemeye sebep olacağı düşüncesinden kaynaklı eleştiri getirilmektedir.[870]

Eş'ari geleneğin temsilcisi olan Gazzâlî, sebep ile sonuç arasında sürekliliğin var olduğunu ve bu sürekliliğin Allah'ın kendi iradesi ile sağlandığını düşünmektedir. O, Allah'ın bu sürekliliğin sağlanması için insan zihninde bir alışkanlık yarattığı ve âlemde geçerli olan âdeti istediği an bozup ve istediği an mucize yaratma kudretini elinde bulundurduğu fikrini kabul etmektedir. Böylece tabiat sistemi ile yaratılış eylemi arasında bizzat yaratanın kendisi ve mutlak bağı vurgulanmak istenmiştir. Bu anlayışla diğer bir

[870] İlhan Kutluer, " Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/217.

yönüyle de epistemolojik yönden insanın zihnen saçmalığa düşmesinin önündeki engeller kaldırılmak istenmiştir.[871]

Eş'ari hikmet düşüncesinin sadece Allah'ın yaratma ve kudret sıfatı üzerinde inşa edildiğini görmekteyiz. Bu bağlamdaki Eş'ari hikmet düşüncesi maddenin temel unsur kabul edildiği dönemde, Muhammed Abduh tarafından eleştirilmiştir. Abduh'un Eş'ari eleştirisi şu cümlelerde ifade bulmuştur: *"Her şeyin Allah'ın kudreti ile olması onların birer sebebinin bulunmasına engel teşkil etmez. Allah, hikmet sahibidir; her şeyi yerli yerinde yaratır, hiçbir şeyi düzensiz yapmaz."*[872] Abduh, varlıktaki oluşumu hiçbir karışıklık ve düzensizliğe mahal olmayacak bir sistemle izah etmiş ve böylece hikmet vurgusuyla dikkat çekmiştir.[873] Abduh'a göre, Allah'ın her şeye gücü yeten kudret sıfatı ile sünnetullah çerçevesinde var edilen sebeplerin bir illet olarak görülmesi tenzih anlayışına engel teşkil etmemektedir. Çünkü kaynak olarak baktığımızda kudretiyle her şeyi yaratan Allah olduğu gibi sebepleri yaratan yine Allah'tır. Dolayısıyla Abduh konuya bütüncül metotla yaklaşmıştır. Fakat ilahi kudret sıfatı ile sebep bağlantısı birbirinden ayrı ayrı düşünüldüğünde bütüncül yaklaşım metodundan uzaklaşılmaktadır. Böylece mesele tüm boyutları ile ele alınamadığında problemlerin ortaya çıkması muhtemel olmaktadır. Eş'ari düşüncede ilâhi yaratma gibi ilâhi iradenin de tüm fiilleri kapsadığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu anlayış neticesinde *"ilâhi fiillerin zâtı itibariyle hikmet olduğu"* savunulmuştur. Eş'ari düşünce bu sebeple fiillerde hikmetin ne olduğunun sorgulanmasının önüne geçmiş ve bunun yanlış olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialar Abduh'ta eleştiri konusu olmuştur. Çünkü ona göre hikmet, sorgulama değil bir akıl yürütme ve düşünce metodudur. Abduh, *"Sizi abes olarak mı halk buyurduk ve siz bize ircâ olunmayacak mısınız zannettiniz?"*[874] Ayeti *gâyât-ı nizâmın en ulvîsine bâliğ olan böyle bir vücûdla ilm-i şâmil ve irâde-i mutlakasına taalluk etmiştir.* Abduh, ayetin müeddâsı hakkında şu yorumda bulunmaktadır *"Efâlullah ağrâz ile muallel değildir; fakat abesten münezzehtir. Efâl-i ilâhiyyenin hikmetinden bazısı bize gizli kalsa bile hikmetten hâlî olması muhâldir"*[875] yorumunda bulunmuştur. Böylece ilahi fiilleri hikmetten ayrı düşünmeyen Abduh, Allah'ın nizâmdaki gâyesinin O'nun ilim ve iradesine göre meydana geldiğine dikkat çekmektedir. O, ilahi fiillerdeki hikmetin bazen

[871] Kutluer, "Determinizm", 9/218.
[872] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/66.
[873] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/63.
[874] el-Mü'minûn 23/115.
[875] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 33.

insanın idrakinden kaçması durumda dâhi Allah'ın o fiilinde hikmetinin olmadığı anlamına gelmez düşüncesiyle efâlullah ile hikmet arasındaki sıkı münasebete dikkat çekmiştir. Buna karşı Eş'ari düşünce Allah'ın fiillerinin bir amaçla illetlendirilmesi fikrini benimsememektedir.[876] Çünkü illetlendirme ve bir diğer yönüyle nedenlendirme, Eş'ari düşünce dünyasında bir dayatmanın yansımasıdır. Bunu Allah'ın kudretine yapılan hadsizlik ve O'nu bir kalıba sokma olarak telakki ettiğinden hikmet düşüncesine mesafeli durmaktadır. Dolayısıyla Abduh'un benimsediği "Allah'ın fiilinde hikmet olduğu anlayışı" Eş'ari düşünce sisteminde geçerli ve makûl görülmemektedir Çünkü Eş'ariler'in ekserisi Allah'ın tüm fiillerini ve hükümlerini hikmet (maksat) ve maslahat ile ilintilendirmekten son derece imtina etmektedirler. Yaratıcı'nın fiilleri ve hükümlerinin hikmete ve menfaate dayandırılması sanki eksik bir şeyi tamamlama olarak anlamlandırılmaktadır. Böylece tamamlanma eksiklik olarak düşünüldüğü için Allah'ın fiillerini hikmetlendirmekten kaçınmışlardır.[877] Fakat Efâl-i ilâhiyyenin hikmetten hâlî olması muhâldir görüşünde olan Abduh, bu düşüncesiyle Eş'ari düşünce tarafında yer almadığını belli etmiştir. Hikmete dair birçok görüşler beyan eden ve hikmetle birçok kavram arasında münasebet kuran Abduh, bir nevi Eş'ari eleştirisini böylece ortaya koymaktadır. O, bir taraftan illiyet prensibinin tehlikelerini bertaraf ederek onu ilahi düzleme çekme kaygısında bulunurken, diğer taraftan gelenekten hareket ederek iki sorumluluğu omuzlarında taşımıştır. Modern bilimle geleneği kardeş yapmaya çalışan Abduh'un Eş'ari hikmet anlayışını eleştirisinin yansımasını *Risaletü't Tevhid*'de şu şekilde görmekteyiz.

"Ef'âli ilahiyyeden ta'lili nefiyde o kadar ileri gider ki onların sözlerini tetkik eden, Cenâb-ı Hakk'ın işinin neticesini anlamayan bir gâfil, bugün nakîzini haber verdiğini yarın yâhud dünkü nakz ettiği şeyi bugün işleyen çok dönek bir adam gibi olmasına razı olduklarını tahayyül ederler."[878] Bu sözleri ile Abduh, ta'lilden uzak duran Eş'ari düşünce sistemini kastederek Allah'ın fiillerini sebep fikrinden nefyetmekle mübalağaya kaçtıklarını ve çok aşırıya gittikleri iddiasıyla eleştirmiştir. Ona göre, bu aşırılıktan kasıt, devamlı değişken bir Allah tasavvuru çizmeleridir. Öyle ki hikmetten yoksun bu tasavvurda Allah'ı bugün yaptığını yarın yapmayacak, yarın söz verdiğini bugün yapmayacak yani tamamen dengesiz ve gafil bir ilah konumuna düşürmüşlerdir.

[876] Cürcânî, *el-Mevâkıf*, 2/331.
[877] Râzî, *el-Muhassal*, 483-484; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/29-30; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/538-539.
[878] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 42.

Dolayısıyla Abduh, Eş'ari hikmeti bu yorumlar üzerinden eleştirmiştir. Allah'ı fiillerinin sonuçlarını hesap etmekten aciz konumuna düşüren indirgemeci Eş'ari düşüncesi Abduh tarafından kabul görmememiştir.[879]

Abduh, Eş'ari hikmet eleştirisini Kur'an'dan deliller getirerek pekiştirmektedir. Allah'ın fiillerinin bir sebebe ve hikmete binaen yapılmasını uygun görmeyen Eş'ari düşünce yapısı, tenzihte o kadar aşırı gitmiştir ki bu durum, Abduh tarafından eleştirilmiştir. O, ümmetin Allah'ın fiillerinde hikmettin uzak olmadığı konusunda hemfikir olduğunu savunmuştur. Bu konu üzerinden gelişen aşırılıkları hayli eleştirmiştir. Çünkü ona göre, bir anlamıyla tenzihî anlayışta aşırıya gitmek hatta aşırılıkta boğulmak, Kur'an'ın ve yaşamın gerçekliğinden uzaklaşmaya ve kaosa sebep olmaktadır. Kaos ve çekişmelerden uzak olarak tek bir hakikat üzerine birleşmenin önemine vurgu yapan Abduh, nizamı korumaya, fesadı izale etmeye yarayan şeyin ister ameli ister umumi manada olsun hepsinin hikmetin kapsamına girdiğini ifade etmektedir. Ona göre akıl, inceleme ve araştırma neticesi amelde bilinçsizlik ve nedensizlikten uzak durmaktadır. Dolayısıyla akla, sebep sonuç ilişkisine, bilinçli amele vurgu yapan Abduh, failin meydana getirdiği fiillerde murat edilen amel içinde hikmetin var olduğunu kabul etmektedir. Onun açısından bilinçten yoksun, amaçtan bigâne bir fiilin hikmetli olduğu düşünülmemektedir. Hikmetin basit bir eylem olmadığı farkındalığını dile getiren Abduh, umumi ve hususi yarar sağlayan pek çok sefih hareketin hikmet sayılmadığını ifade etmektedir. Ona göre, hikmet ve abeslik bir arada bulunmamaktadır. Hikmet ve abeslik fiilinin arasını ayıran Abduh, bir benzetmeden yola çıkarak sonuca ulaşmaktadır. Şöyle ki *"insanda da hikmetin var olduğu bilindiğine göre, her şeyin mucidi ilmin ve hikmetin kaynağı Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin hikmetsiz ve maksatsız olması nasıl düşünülebilir? Bu kadar net ve açık deliller varken hikmetsizlik bir anlam ifade etmez."*[880] Böylece Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde gâyeyi esas unsur olarak kabul eden ve bunları yaratılmışların maslahat ve maksatlarıyla ilintilendiren Abduh, Eş'ari hikmet düşüncesini bu sözleri ile eleştirmiştir.

Abduh, akıl ve pozitif ilimlerle bağlantı kurmuş ve böylece akıl ve vahiy dengesini tesis etmek istemiştir. Eş'arî mütekellimleri ise havassu'l-eşyayı (eşyanın özellikleri) kabul etmeyerek illiyyeti inkâr etmişlerdir. Böylece kâinatta cereyan eden herşeyi sadece

[879] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd*, 108.
[880] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 109.

Allah'ın iradesine ve ezeli bilgisine dayandırmışlardır. Böylece Melik'in mülkünde istediğini yapma hakkının bulunduğu argümanı üzerinden düzensiz, belirsiz, kuralsız ve hikmetten yoksun bir kâinat düzlemi oluşturmak istemişlerdir. Dolayısıyla evrendeki sünnetullah ve kudretullah dengesini bertaraf etmişlerdir. İşte Abduh, bu dengeleri hikmet olgusu üzerinden gerektiği düzleme çekmeyi amaçlamıştır. Çünkü 19. yüzyıl, illiyyetin bertaraf edilerek mucizelerin ispatlanacağı dönemle beraber akıl, din ve bilimin barışık olduğu düzene ihtiyaç duyulduğu bir zaman dilimidir. Abduh, kâinattaki sebep-sonuç ilişkisi temelinde kozmolojik ve biyolojik anlamda bilimin ürettiklerinden istifade etme yolunda Kur'an'ın insana ve evrene ilişkin mesajlarını hikmet düzleminde çağın verilerine uygun kuşatıcı bir disiplinle yorumlanma gayretinde olmuştur.[881] O, bu düzlemde Allah'ın fiillerini ve hükümlerini, hikmetle ve kulların menfaatiyle illetlendirmekten uzak tutan Eş'ari düşünce sistemini tenkit etmiştir. O, metafizik ve fizik âlemi, kâinattaki sebepleri, insanı, insan aklını, bilimi, tabiatı ve vahyi bütüncül bakış açısıyla hikmet temelinde ele almıştır.

Abduh Pozitivizmin, Determinizmin ve Materyalizmin revaçta olduğu bir zaman diliminde Hanotaux, Farah Antun zihniyetindeki bazı kişilerin İslam'ın akla, bilime ve hoşgörüye karşı olduğu iddialarına karşı düşünce üretmek istemiştir.[882] Dolayısıyla Abduh din ve akıl arasında makul ve dengeli ilişkiler kurarak hikmet temelinde fikir telakkileri yapmıştır. O'nun düşünce dünyasında insana anlam yükleyen akıl, öyle bir yere konumlandırılmıştır ki ilahi emirlere muhatap olan insan, akılla düşünce üretme potansiyeli ve sorumluluğunu hissetmiştir. Abduh, Allah'ın ilim, irade ve kudretin kaynağı olduğunu *"hayy"* sıfatıyla şuur, idrak hareket planında gelişmenin odağında bir illetle ilişkilendirmek istemiştir. O, böylece yaratılıştaki nizam ve sağlamlık vurgusu ile insanın hiçbir şuur ve ilmi olmayan kör maddenin eseri olmadığını kanıtlamayı hedeflemiştir. Çünkü maddeciler, bu âlemin başlangıç ve kaynağının doğal olarak ne kendisinde ne hareketinde ne de ondan neşet eden fiil ve eserlerinde hiçbir şuur bulunmayan bir illet olduğuna inanmaktadırlar.[883]

İşte bu tasavvurlar karşısında mücadele veren Abduh, yaratılıştaki sebep ve hikmetleri ilahi bir düzleme çekme çabasına girmiş ve bu gerekliliği hissetmiştir. Hikmete ihtiyacın önemini her bir zerresine kadar hisseden Abduh, hikmeti sadece Allah'ın mutlak

[881] Çelebi , "Kelâm İlminin Yeniden İnşâsında İlke ve İçerik Sorunlar", 90-92.
[882] Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981), 270.
[883] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/63.

kudret ve iradesine irca edip hikmetleri görmezden gelen anlayışla düşünsel anlamda uyuşmamıştır. On'a göre Allah'ın fiillerinde sebebi yani hikmeti kaldırmak O'nu gâfil bir varlık konumuna getirmekten başka bir şey değildir. Gâfil ve sefih bir varlık konumunda nitelendirilen Allah anlayışından Abduh, şu manalar çıkarmaktadır: *"Dün yıktığını bugün yapacak, bugün söylediğinin yarın tersini yapacak... Bu hikmetten bigâne zihniyetin devamında tamamen değişkenliklerin, düzensizliklerin, kaosun hâkim olduğu bir Allah tasavvuru gelmektedir. Böyle tasavvurlardan ve ilhamlardan yüce Allah münezzehtir."*[884] Eş'ari hikmet düşüncesinde Abduh'un eleştirisi bu ifadelerde apaçık görülmektedir. Allah'ı dönek bir adam gibi tasavvur eden ve kurgulayan Eş'ari hikmet düşüncesine karşın Abduh, bir ayetle cevap vermektedir. *"Galebe ve kuvvet sahibi olan Rabbin müşriklerin tavsîf ettiği şeyden münezzehtir."*[885] Abduh, Allah'ın hâkim-i mutlak, sözü değişmeyen, azametli bir ilah olduğunu bütün müslümanların ef'âli ilâhiyyenin hikmetten hâli olmadığı düşüncesinde ittifak halinde olduklarını savunarak eleştirisini ayet eşliğinde ortaya koymaktadır.[886]

Abduh Eş'ari hikmet düşüncesinde onları taksîr etmekle ithâm etmektedir. O'nun taksîrden kastı, nefy-i ta'lîlde Eş'ariler'in ileri giderek gulüv (aşırılık, taşkınlık) yapmalarıdır. Bu taksîr ifadeleri onların eleştirilmesine sebep olmuştur. Eş'ari hikmet anlayışında asıl amaçları Cenabı Hakk'ın ef'âlinde abes, akvâlinde kizbden münezzeh olduğunu tasrih (izah) etmektir. Fakat Abduh'un ifadesiyle onlar öyle bir hale düşmüşlerdir ki kelimelerle oynayarak, kelimelerin manasında şek ve şüpheye mahal vererek sonunda hangi gâyeyi kastettiklerini bilemez duruma gelmişlerdir. Abduh, Eş'arilerin kelime oyunlarında boğulduklarını hatta kendilerini hakikat cizgisinden alarak bu düşüncelerinin onları yanılgıya sevk ettiğini iddia etmiştir. O'na göre asıl maksattan uzaklaşan Eş'ari hikmet düşüncesi ihtilaflarla ne kastettiğini bilemez hale gelmiştir. Hakkında ihtilaf edilen hususları hakikâte irca etmeyi kendisine vazife addeden Abduh, her bir şeyin hikmetinin intizâmı muhâfaza, husûsî yâhud umûmî fesâdı def' gibi şeyler olduğunu bunun akılla keşfedilip anlaşılacağı görüşündedir. Bu işinde ne abes ne de lu'b (sefâhet, oyun, eğlence) olmadığını bunun gayrisine râci olanların bedâhet-i akla (zahir delile) müracaat etmesini istemektedir. Ona göre, "Âkilin ef'âli abesten masûndur" kavâid-i sahîhadandır. Âkil ile muradları iradesiyle oluşan efâlini bilip abesten uzak

[884] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 53-54.
[885] es-Sâffât 37/180.
[886] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 42.

olmak önemli bir kaidedir. Bu kural gereğince her bir aklın masdarı, ilimde hikmette kemâlin müntehâsı olan zat-ı mukaddes hakkında nizâ' bile edilemez. Yani aklı başında ve iradesiyle fiiller meydana getiren kişi abes durumdan nasıl ki uzaksa aklın, ilmin, hikmetin yani her şeyin müntehası Allah hakkında bunun (abesliğin) düşünülmesi bile tartışma konusu olamaz. Herşeyi intizam dairesinde buyuran Cenab-ı Hakk'ın, sanatı envâ-ı hikemle meşhûndur (doludur). Allah'ın fiillerindeki, işlerindeki, emirlerindeki hikmetin ifadesini Abduh şu şekilde yansıtmaktadır:

Şüûnât-ı ilâhiyyeye bak!

Arz ve semâvât ve onlarda olan şeyler ne kudretle kâim!

Şu kâinatın intizamına bak; nasıl hıfzediyor, nasıl fesaddan vikâye ediyor!

Her bir mevcûdun mesâlihi yerinde bâhusus nebâtât, hayvânât gibi hayata mâlik bulunan mevcûdata bak! [887]

Abduh, bu hikmetli sözleri ile Cenabı Hakk'ın fiil ve emirlerinde yer ve göğün intizamında bunların hikmetle fesattan korunmasına, var olan her şeyin faydasının yerinde olduğuna, bilhassa bitkiler ve hayvanlara bakılmasını ama hikmet ve ibret nazarıyla bakılmasını istemiştir. Abduh'a göre kâinattaki lâtif, ince, nazik, derin, mütenasip hikmetler, Cenabı Hakk'ın ilmini istidlâl etmeye sebeptir. Abduh, hikmeti her şeyi yerli yerine koymak, muhtaca muhtaç olduğu şeyi vermek, anlamında yorumlayıp hikmetlerin Allah'ın ma'lûmu ve fiilden muradı olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın hikmetlerden ma'lûm olmaması düşünülemez. Çünkü bu görüş O'nun ilminin kusurlu olması muradından da gâfil olması manasına gelir ki bu O'ndan muhâldir. Çünkü O'nun ilminin vüs'ati, genişliği, şamilliği öyle bir hakikattir ki O'nun iradesinden bir eserin gâib olmasının mümkünatı olamaz. Böylece yüce Allah'ın bir fiili murad ettiği vakit arkasına o fiilin hikmetide murad edilmektedir. Fiilde hikmet ve irade sıfatı vardır. Hikmet sıfatının sadece irade ve kudret sıfatı olarak düşünülmesi muhaldir. Bu görüşünü de onun Eş'ari hikmet eleştirisi mahiyetinde değerlendiriyoruz. Çünkü hikmeti Allah'ın irade ve kudretine irca eden düşünce yapısı burada eleştiriden nasibini almıştır. Çünkü hikmeti Allah'ın irade ve kudret sıfatlarının potasında eriten bir anlayışa karşı hikmeti bütün çıplaklığı ile gözler önüne seren bir Abduh anlayışı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Abduh, Cenabı Hakk'ın ef'âlinin hikmetten ayrı olmasını muhal olarak

[887] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 66-67.

değerlendirmektedir. Daha sonra yine hikmetin gayr-i murâd olmasını muhâl olarak değerlendirmektedir. Öyle ki hikmet O'nun ilim ve iradesinin kemâlinin vücûbuna tâbidir. Oysa Eş'ari hikmet düşünce sisteminde hikmete binaen yapılan bir iş Allah'ın şanına yakışmaz ve eksiklik anlamında telakki edilmektedir. Görüldüğü gibi hikmet, Abduh'ta kemâlât olarak değerlendirilirse de Eş'ari hikmet düşünce sisteminde bir eksiklik ve sanki onunla tamamlanma anlamındadır. Çünkü hikmet, bir eksikliği kapatma ve onunla olgunlaşma anlamında yorumlanmıştır. Eş'ari hikmet düşüncesinden bu yönüyle de farklılığını beyan eden Abduh, eleştirisini ve düşünsel farklılığını ortaya koymuştur. Cenabı Hakk'ın hikmet-i bâliğasına işaret eden ayet ve hadislerin varlığının yanında O'nun hikmetine cemi'i bedîhiyyat ve akliyye öncülüğünde şahitlik edildiğini savunan Abduh'un, hikmet konusuna fazlasıyla ehemmiyet verdiği görülmektedir.[888]

Abduh, Allah'ın fiillerinin ve bütün işlerinin hikmetli olduğu düşüncesini benimsemiş daha sonra bu konuda öne sürülen tâli önemsiz ihtilafların dikkate alınmaması gerektiğini belirtmiştir.[889] Abduh tarafından bu ihtilafların fazla üzerinde durulmaması gerektiği düşüncesi eleştiriye yönelik bir tavırdır. O, Yaratıcı'nın insana akıl vererek insanın bu akılla gâyeli, iradeli, istemli ve bilinçli eylemlerde bulunmasını isterken aklın, iradenin kaynağı olan Allah'ın hikmetten uzak olması düşüncesini bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Bu çelişki insanda var olan gâye fikrinin Allah'tan bertaraf edilmesi demektir. Halbuki her şeyin kaynağı O'dur. En ince detayları bilen yine O'dur.

Abduh'a göre, Eş'ari hikmet anlayışında tenzihi öne çıkarma gâyesiyle aşırı ihtiyatlı bir davranış sergilenmiştir. Bundan mütevellit Allah'ın fiillerine hikmeti isnat etmeme olgusu üzerinden fazla titizlik geliştirilmiştir. Abduh, döneminin şartları gereği kendince haklı serzenişte bulunmuştur. Şöyle ki; aynen bu konuda benimsenen titizliğin müslümanların ihtilafa düştüğü ve onların geri plana atılmasına sebep olan konularda niçin gösterilmediği sorusunu yönelterek bu düşünce yapısını sorgulamakta ve eleştirmektedir.[890] Eş'ari hikmet düşüncesine eleştiri bâbında yöneltilen bu sorgu, eleştirinin bir diğer boyutunu yansıtmaktadır. Çünkü daha önceki bölümlerde beyan ettiğimiz üzere yeni ilm-i kelâm döneminde birçok alanda gerileme ve dağılmanın eşiğinde olan bir medeniyet vardır. Tüm bu serzenişler bu zaman diliminde gereksiz

[888] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 42-43-44.
[889] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 158.
[890] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 58.

ihtilaflarla zaman kaybetmemenin gerektiği yönünde bir çağrıdır. Çünkü birçok alanda mücadele edilmesi gereken hayli mesele varken önemsiz ihtilaflarla zaman kaybedilmemeli fikri baskındır. O, enerjinin daha önemli alanlara kanalize edilmesi gerektiğine inanmaktadır. İşte Abduh'ta Eş'ari hikmet anlayışını bu yönüyle eleştirmiştir. Takip edilmesi gereken ana konuları bir kenara iterek tâli yollara sapmanın gereksizliğinden yakınarak bu düşünceyi eleştirmiştir. Çünkü modern akılcılığın, katı determinist evren anlayışının ve bir çok bid'at, bâtıl akımların oluştuğu dönemde bunlar üzerinde yoğunlaşılmak istenmiştir. Abduh'a göre, çağın gerektirdiği şekilde zamanın şartlarına göre, yeni problemlere yeni cevaplar hazırlanmalıdır. O'na göre, tenzih tartışmalarında kayboluvermek, içinde yaşanılan günü düne feda etmek demektir. O, akıl ve din kardeşliğini uzlaştırma, İslâm itikâdını yeni akımlara karşı güçlendirme çabası içinde hikmete önem vermiştir.

Yeni ilm-i kelâm dönemdeki âlimlerin tefrikaya kesinlikle müsamaha göstermeyen tavrını Abduh'ta da görmekteyiz. Bunun en güzel göstergesini Allah'ın fiillerindeki hikmet konusunda şahit olmaktayız. Özervarlı'ya göre, yeni ilm-i kelamcılar, Allah'ın irade ve yaratmasında hikmet olgusuna yer açmayı ifrat ve tefritten uzaklaşmayı düstur edinmişlerdir. İşte bu kelâmın temsilcisi Abduh'ta bu konuda Eş'ari yaklaşımı terk etmiştir.[891] Bu düşünsel anlamda terk ediş de bir eleştiri mahiyetindedir. Zamanın şartları böyle olmayı gerektirmiştir. Çünkü fizikte sebep ve sonuç ilişkisinin zirvede olması, Materyalizm, Pozitivizm kısmen de Darwinizm gibi felsefi akımların tehdit unsuru teşkil etmesi yanında modern felsefe ile fayda ve gâyenin rafa kaldırılması başta Abduh olmak üzere yakın dönem âlimlerini harekete geçirmiş ve onları bu fikrî düzleme çekmiştir.

Abduh, el-Menâr eserinde Eş'ari hikmet düşüncesini eleştiri anlamında bazı sözler sarf etmiştir. Şöyle ki;

> *"Bazılarının tuhaf hareketi vardır. Çünkü onlar semî / işitmek, basar / görmek ve kelâm/ konuşmak sıfatlarını zikrederler ve bunları ulûhiyete imanın, ana ekseni olan adlardan sayarlar ve onlar bu sıfatlara sem'î sıfatlar derler. Buna karşılık hikmetini, rahmetini, muhabbetini zikr etmezler. Oysa " Sem'/ işitme" hakkında hem nakil vardır hem de onu ispat eden aklî deliller çok daha nettir. Çünkü insan aklı, ilahi ilim sıfatının mesmuat (işitilen şeyler) ve mubsarat (görülen şeyler) ile kuşatılmış olduğunu kabul ederler. Böylece Allah Teâlâ'ya, "Sem'i/işiten" ve "Basîr/Gören" ismi verilir. Şu halde "sem'" ve "basar"ın, ulûhiyet sıfatlarından iki zâid sıfat olduğunu söylemeye hiçbir ihtiyaç yoktur.*

[891] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 258.

"Hikmet", "rahmet", "muhabbet" ve benzeri sıfatların "irade" ve "kudret" sıfatına katılma noktasında böyle bir söz söylemeye de gerek yoktur."[892]

Abduh bu ifadeleriyle semî, basar ve kelâm sıfatlarından bahseden Eş'ari düşünce sisteminin Allah'ın yine sıfatları kategorisinde olan bazı sıfatlarını görmezden gelmesine tepki göstermiştir. İşte bu sıfatlardan biri de konumuz olan hikmet sıfatıdır. Eş'ari düşüncenin bu sıfatı Allah'ın irade ve kudret sıfatı çatısı altında mütalaa etmesi Abduh'ta eleştiri konusu olmuştur. Şöyle ki, hikmet neden zikredilmeyen sıfat olarak mütalaa edilmiştir? Eş'ari'nin üzerinde durduğu sıfatlar zaten aklî ve naklî delillerle zikredilmiştir. Fakat konumuz gereği hikmet sıfatı ve bu gibi bazı sıfatların ötelenmesi Abduh'ta eleştiri konusu olmuştur. Allah'ın sıfatları konusunda böyle bir ayrım yapılması Abduh düşünce dünyasında anlamlı karşılanmamıştır.

Bir taraftan Selef'in takipçisi diğer taraftan nakil ehli olan bir Hanbelî âlimi Sefarînî'den alıntı yapan Abduh, Eş'ari'yi sıfatlar konusunda bu âlimin görüşüne dayanarak eleştirmiştir. Şöyle ki:

"Allah Teâlâ'nın hayat sıfatıyla diri, ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir, irade sıfatıyla irade eden, sem' sıfatıyla işiten, basar sıfatı ile gören, kelam sıfatı ile konuşan bir yaratıcıyı ikrar edip bu sıfatların hakikatini kabul etmelerinin yanı sıra nasıl olurda O'nun sevgisi, muhabbeti, gazabı ve (konumuz olan) hikmet sıfatı gibi bazı sıfatları mecaz kabul etmeleri veya bu sıfatları irade ile tefsir etmeleri olur bir şey değildir. Halbuki bu sıfatlarla diğer sıfatlar arasında hiçbir fark yoktur. O'na göre bu sıfatların mecaz kabul edilmesine veyahut bazı sıfatlar üzerine irca edilen sıfatlar olmasına delil nedir ki? Oysa Eş'ariler'in kendilerince delil ortaya koyamamaları o şeyin yok olduğu anlamına gelmez. Bu sıfatlar nihayetinde aklî delillerle de ispatlanabilir. Örneğin kullarına ihsan etmesi mahlûkata birçok faydalar sağlaması, darlıkları kaldırması, çeşit çeşit rızıklar vermesi Allah'ın rahmet sıfatının göstergesidir. İradesinin meşîyetine delalet etmesi gibi. Abduh'a göre bu metodla rububiyet delillerini ortaya koyan yaratıcı, bunu bazen nimetlerle bazen mucizelerle bazen da hikmet sıfatı ile ortaya koymaktadır. Ona göre bu metodun Kur'an'da örnekleri de çoktur. Öyle ki delillerle, haberlerle yaptığı fiillerde gâyeleri ispat edip ortaya koyması hikmet sıfatının en bariz yansımasıdır. Tüm bunlar Rabbin sonsuz hikmetlerini ve gâi illetinin gücünü göstermektedir. Böylece Kur'an'da Allah'ın yarattıklarındaki hikmet beyanı, sırf Allah'ın iradesine delalet ettiği yönündeki beyanından daha büyüktür."[893]

Abduh Sefarînî'yi destekleyen düşünceleri ile Eş'ariler'in hikmet sıfatını irade ve kudret sıfatına irca etmelerini kastederek eleştirmiştir.[894] Daha sonra Abduh, Eş'arilerin yazdıkları tefsir ve kelam kitapları üzerinde donup kalanların, onların akıllarını kullanarak yazdıklarını ve nakli anlayan kimseler olduklarını işte bu sözler üzerinden

[892] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/290.
[893] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/289-290.
[894] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları,*159; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 33.

anlasınlar[895] diyerek kinayeli eleştirisini yapmıştır. Abduh, Eş'arileri ilahi sıfatlara bakış açısı üzerinden sentez yaparak hikmet sıfatına yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bu görüşünü kendisi ile paralel anlamda düşünen Hanbelî âlimi Sefarînî üzerinden pekiştirmiştir.

Abduh, hikmet sıfatı ile sebepler zinciri üzerinden oluşturduğu fikir hareketliliği ile İslam dünyasının uyanışını hedeflemiştir. Çünkü batılılar İslam dünyasının geri kalmışlığı iddiasını kaza ve kader inancı üzerinden eleştirmişlerdir. Ona göre söz konusu eleştirilen Cebriyye inancının hakimiyeti özellikle halk tabakası arasında yaygındır. Bu yanlış inanç son dönem müslümanlarının perişan olmasına sebep olmuştur. Öyle ki kaza ve kader inancına hurafe ve bid'at olan şeyler karışmıştır. Halbuki yanlış inançta olan bu kimselere ilk müslümanların mücadeleleri ve saf anlayışları üzerinden örnekler verilerek kendilerine gelmeleri hedeflenmiştir. Örneğin tevekkül etmenin boş tembellikle olamayacağı ancak eylem ve hareketle gerçekleşeceği akıllara kazınmak istenmiştir.[896] Ona göre dinde zaten bunu istemektedir. Tevekkül etmek zihnen ve bedenen çalışmayı bir kenara itmek değildir. İşte müslümanlar bu kargaşadan ve içinde bulunulan bunalımdan kurtarılmak için azim ve gayretle sağlam itikat ve doğru kaza-kader akidesi ile sebeplerle ilintili, gâyelerle bağlantılı hikmet düşüncelerine kanalize edilmek istenmiştir. Din ile aklın arasına hikmet bağları sımsıkı kurularak bid'atların inanç dünyalarına girmesi engellenmiştir. Batının müslümanlar üzerinden İslâm'a yönelttiği iftiraların İslâm dünyasında cevap niteliğinde bir karşılığı oluşturulmuştur. Abduh'un istediği İslâm medeniyeti güçlü, ileri görüşlü, sağlam ve hikmetlerle doludur. Yoksa hikmetleri bir kenara iten her şeyi sadece ve sadece Allah'ın irade ve kudretine irca eden âtıl, cebrî, köhne, tembelci bir anlayışa sıcak bakılmamıştır. Çünkü bu anlayışla akıl, cüzi irade, kesb, gayret, bilim, sebepler, düşünme, akletme, gâye, maksatlar ve maslahatlar nerede konumlandırabilir? Dolayısıyla Abduh'a göre, o dönemin şartları müvacehesinde vatanın kurtuluşu için akıl ve vahiy işbirliğine dayalı hikmetli düşünce üretme elzem hale gelmiştir.

Abduh'un hocası Afgâni ile ortak görüşleri, doğal etkilerin hayata olan müdahalesi yani sebeplerin inkâr edilemediği yönünde şekillenmiştir. Onlara göre bu durum açıkça görülse de beşeri tavır gereği, işlerin sosyal bütünlüğü içerisinde bu sebepler ve doğal etkilerin hayata yansıması sonucu oluşan müdahaleler bazan gözden kaçabilmektedir.

[895] Abduh- Rızâ, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/290-291.
[896] Afgânî- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 150.

Feraset ve hikmet sahibi olan, gözü açık, idraki geniş, zihni cevval insanlar bu sebepleri ve etkileri hemen görüvermektedir. Her şeyi bir sebebe binaen yaratan Allah, toplumda görüş birliği, sevgi bağları tesis ederek dünyada insanların rahat hayat geçirmesini sağlamıştır. Böylece diğer taraftan insanın ebedi mutluluk yurdu olan ahirette nasip almasını hedeflemiştir.[897]

Abduh ve hocası Afgâni'ye göre hikmeti hikmetle ilintilendiren Allah, sebepler oluşturarak hikmetler zincirini oluşturmuştur. Onlara göre, bunları görebilmek için Allah'ın ayetlerini ferasetle ve basiretle araştırmak, evrene ve yaratılmışlara ibret nazarıyla bakmak gerekmektedir. Tersi durum ise Allah'ın emirlerine sırt çevirmek, Allah'ın göstermiş olduğu yoldan sapmak, heva ve hevesine yenik düşme şeytanın adımlarına uymaktan öteye gitmemektedir.[898]

Abduh'a göre, birçok konuyla bağlantılı olan hikmet kavramı hüsün ve kubuh konusuyla da bağlantılıdır. Güzellik ve çirkinlik kriterinin tayininde dayanılan paradigmaların hikmet konusuyla aynı düzlemde yer aldığını önceden belirtmiştik. Abduh'un hüsün ve kubuh konusunda yaklaşımını incelediğimizde akli yaklaşımda bulunduğu kanaatine ulaşmıştık. Çünkü ona göre, insan nefsinde güzel ve çirkin şeyleri idrakte tabii bir temyiz gücü vardır. Bu güçle insan, güzele hayranlık duyma, çirkinden tiksinti duyma ayrımı elde etmektedir. İnsan işiterek, görerek, dokunarak tadarak, koklayarak, aklının ve iradesinin gücüyle bu temyize ulaşmaktadır. Dolayısıyla güzelliklerin ve çirkinliklerin farkındalığını ancak akıl ve ihtiyar sahibi insanlar fark edebilmektedir. Aklına dokunan, nefsine tesir eden güzellikler ve çirkinlikler karşısında insanın bu rolü onun hayvandan ayrılmasına sebep olmaktadır. Ona göre yararı celbeden ihtiyari fiiller güzeldir. Zarara sebep olan fiiller ise kötüdür. Fiilleri sonuçlarına göre akli yaklaşımla değerlendiren Abduh, insana verilen ve ayırma melekesi olan temyizin bu manada en kâmil anlamına ulaştığını savunmaktadır. Abduh'a göre sadece insana verilen bu özellikler (akıl ve kâmil temyiz) "Allah'ın hikmetinin" bir sırrıdır.[899]

Güzellik ve çirkinliğin akli yönüne vurgu yapan Abduh, böylece insanın irade özgürlüğünün, fikir hürriyetinin ve bağımsız düşünmesinin önünün açılabileceğinin sinyallerini vermiştir. Önceki bölümlerde geçtiği üzere Eş'ari düşünce sisteminde hüsün

[897] Afgânî- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 234.
[898] Afgânî- Abduh, *Urvetu'l Vuska*, 240.
[899] Abduh, *Risâletü't-Tevhîd,* 118-121.

ve kubhun Şari'in emirlerinden sayılması akılla idrakinin mümkün olmayacağı paradigması Abduh'un düşüncesinden oldukça farklı yöndedir. Çünkü Allah'ı mecburiyet altına alacağı endişesi ile yine Allah'ın iradesini önceleyen tasavvura tanık olmaktayız. Eş'ari düşünce yapısı bazı alanlarda aklın iyi ve kötüyü bildiğini ancak sorumluluk gerektiren hallerde şeriatın belirlediğini ileri sürmektedir.[900]

Eş'ari sistemde insan aklını pasifleştiren hüsün ve kubuh meselesini sadece emir nehiy düzlemine çeken tutum, hikmet düşüncesine de yansımaktadır. Çünkü Eş'ari sistem hikmeti sadece taabbüdilik eksenine çekerek düşüncesini ortaya koymaktadır. Böyle karşılaştırmalı değerlendirme yapmamızın sebebi meseleler üzerinde kullanılan argümanların aynı süreç paralelinde ilerlediğini göstermektir. Abduh, akli yorumlarla din, bilim ve akıl arasında hikmet köprüleri tesis etmeyi hedeflemiştir. O, insanın düşünce ufkunu zorlayan yorumlar yaparak, ilahi emirlerde ve hükümlerde maksat ve faydayı ön plana çıkarmayı hedeflemektedir. Ona göre insan, aklı sınırlı olsa da ayırt etme melekesine haiz olduğu gibi düşünce, irade melekeleri ve akıl hürriyeti ile hikmet yolcusu olmayı hak etmektedir. Abduh'a göre akıl ve temyiz gücü, hüsün ve kubuh meselesinde nasıl etkili ise Allah'ın hüküm ve yarattıkları üzerindeki hikmetlerini kavramada da bir o kadar etkilidir. Nasıl ki insan görerek duyarak dokunarak güzeli ve çirkini ayırt edebiliyorsa bunu akıl ve temyiz gücüyle Allah'ın fiillerindeki, emirlerindeki hikmetleri de anlayabilmektedir. Abduh'un bu düşünceleri de Eş'ari'yi eleştiri mahiyetindedir. Çünkü onun yaşadığı modern bilim ve teknoloji çağı aklı kullanmayı gerekli kılmıştır. Bazı şeyleri izah etmek için sadece bu emirdir, nehiydir, güzeldir veya çirkindir demek kifayetsiz kalabilmektedir. Bilimin temelleri üzerinde yükselen dünyada ilahi emirlerin hikmetlerinin, gâyelerinin ve yaratılış sebeplerinin mantık düzleminde ilahi düzleme çekilmesi ihtiyaç haline gelmiştir. Nedenler, niçinler, sebepler, faydalar, hikmetler ön plana alınmak istenmiştir. Abduh'ta böylece Eş'ari hikmet düşünce sisteminden farklılığını ortaya koymaktadır.

Abduh, dini düşünceyi ahlak ve fayda felsefesi üzerine bina etmiştir. Bunu temellendirmede hikmet hakikatine son derece önem vermiştir. O, bu kavramı sadece teorik değil birçok yönden örneğin pratik fayda, hayata uygulama ve düşünsel platformda sentezlemiştir. Bu paraleldeki sentezi İzmirli'nin hikmet konusuna yaklaşımında da görmekteyiz. Her ikiside hikmet kavramını fayda ve hükümlerin hayata uygulanması

[900] Hulusi Arslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 269.

noktasında dinin maksadına ve insan ihtiyacına uygun şekilde yorumlamış, hikmeti fayda felsefesi üzerinden şekillendirmişlerdir. Pragmatik bakış açısı, hükümlerde maslahatları ve maksatları öne çıkarma isteği onları hikmet düzleminde kesiştirmiştir değerlendirmesini yapabiliriz.

Abduh'un eserlerine baktığımız zaman hikmet meselesine son derece önem verdiği görülmektedir. Bu konuda klasik kelamcıların hikmete yönelik fikirlerini eleştirmiş olsa da konuya yeni açılımlar getirerek bir yönüyle tamamlama yoluna da gitmiştir. Akılcılığa, düşünce hürriyetine, irade ve seçme özgürlüğüne önem veren Abduh, müslümanların ilerlemesi ve gelişmesi için azimle çalışmanın gerekliliğine inanmış ve insanın sorumluluğunu temellendirerek reformcu kişiliğiyle Eş'ari hikmet düşüncesini eleştirmiştir. Çünkü o, akılcı reformist kişiliği ile insanın iradesi ve aklıyla değer kazandığına inanmıştır. Abduh, İslâmiyetin çok yüksek düzeyde akılcı bir din olduğunu ve bu özelliğinden dolayı düşünceleri özgürleştirdiğini savunmaktadır. Ona göre, İslam'ın en önemli özelliği düşünce özgürlüğünü savunmasıdır.[901]

Pratik ve yarar açısından konuya yaklaşan Abduh, gereksiz spekülasyonlara girmeyi, sonuçtan ziyade daha ileri araştırma metodunu benimseyerek klasik kelam ekollerinden ayrışmıştır. Eş'ari hikmet düşüncesine yönelik eleştirileri onun insan sorumluluğunu önceleyen düşüncenin safında yer aldığı sonucuna ulaştırmaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile'ye yapmış olduğu yorumlardaki eleştirilerinin üzerinden onun Allah'ın kudretine yapmış olduğu vurguyu açıkça görmekteyiz. İnsan sorumluluğuna ve Allah'ın mutlak kudretine paye verilmesi Abduh'un Mâtürîdî çizgiye yakın olduğu izlenimini hayli hissettirmektedir.

Sebeplere önem veren Abduh, bunu insanlar için bir başarı işareti olarak görmüştür. Çünkü ilahi hikmetin bunu gerekli kıldığını savunmuştur. Ona göre Allah Teâlâ, insana bahsetmiş olduğu ilim ve kuvvetle engelleri gidererek, sebeplerin kazanılması uğrunda mücadele verilmesine imkan tanımıştır. Dolayısıyla insan gücü yettiği kadar yaptıklarını sağlam ve hikmetle yapmak, çalışıp çabalamak zorundadır. Bununla beraber bütün insanlığa verilmiş sebeplerin arkasında olan, sebeplerin müsebbibi ve âlemlerin rabbi olan Allah olduğu inancını unutmamak gâyesi ile adımlar atılmalıdır.[902] Abduh, çiftçi örneği üzerinden dünyadaki sebepleri ve tevekkülü elden

[901] Abduh, *Risâletü't -Tevhîd,* 62.
[902] Abduh-Rıza, *Tefsiru'l Fatiha,* 44.

bırakmamak gerektiğini düşünmektedir. Sürüp, eken, gübreleyen, sulayan, bütün gayretini sarf eden çiftçinin yeryüzü ve gökyüzü afetlerinden korunmak ve çalışmalarının ziyan olmaması için Allah'tan yardım dilemesi hikmetin en güzel tecellisidir.[903] Bu örnekte kulun aklını kullanmasına, irade ve çabasına ve diğer taraftan da Allah'a tevekkül etmesine tanık olmaktayız.

Abduh'a göre, Allah insana akıl nimetini bahşetmek ile ona sınırsız üstün bir yetenek sunmuştur. İnsan akli melekesi sayesinde kâinatın sırlarını, varlıkların inceliklerini bilmekte ve kavramaktadır. Bu yüksek yaratılışın, mükemmel yetenek ve kuvvelerin sahibi insanın diğer canlıların gâyesi ile aynı olması mümkün değildir. İnsanın dünya hayatındaki amellerinin meyvesini göreceği ve ona tam kemâle ulaşacağı başka bir hayatın bahşedilmesi insanın yaratılışındaki bir diğer hikmete binaendir. Allah'ın insana akıl nimeti vermesinden sonra onu başıboş bırakması insanın basiretten, hikmetten, adaletten, insaftan yoksun olması demektir. Bu gelişigüzel bir iş demektir.[904]Allah bundan münezzehtir. Her işi hikmetli ve hakîm olan Allah, insanı ve insan aklını hikmete binaen yaratandır.

Özervarlı'ya göre yeni ilm-i kelâm âlimlerinin müslümanlar arasındaki ihtilafları en asgari düzeye indirme hedefleri olduğu için Allah'ın sıfatları konusunda mezhep tartışmalarına ve spekülasyona girmemeleri beklenen bir yönelimdir. Bu yönelimden hedefledikleri amaç müslümanları güçlü kılmaktır. Kendilerine göre bir takım hedefler belirleyen yeni ilm-i kelâmcılar daha çok temel konular etrafında düşüncelerini şekillendirmişlerdir. Klasik kelâmda hararetli üslupla tartışılan meselelerin üzeri örtülüp, İslâm dünyasında birliğin bu şekilde tesis edileceğine inanmışlardı.[905] Konumuz olan hikmete yansımasına baktığımız zaman Allah'ın fiilleri konusunda Allah'ın irade ve yaratmasında hikmet olgusuna ittifakla yer verdikleri görülmektedir. Hikmet düşüncesini ısrarla savunup bu konudaki tartışmalara yer vermemeleri incelemelerimiz neticesi daha da somutlaşmıştır. İzmirli ve Abduh'un görüşlerini derleyip değerlendirdiğimizde Eş'ari yaklaşım eleştirilmiş, sıcak bakılmamış hatta terk edilmiştir. Mutezili hikmet ise "vücûb alellah" paradigması ve aklın sınırlarını fazla zorlayıp yörüngelerini kaybettikleri düşüncesi üzerinden eleştirilmiştir. Örneğin Abduh'un düşüncesine göre, konu üzerinde fazla felsefi spekülasyonlara dalmak onları ne dediğini bile bilemez hale getirmiştir.

[903] Abduh-Rıza, *Tefsiru'l Fatiha*, 44.
[904] Abduh, *Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, 220.
[905] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 258.

Öyleki bu hal onların ana fikirden kopmalarına neden olmuştur. Yeni ilm-i kelam dönemi âlimlerinin Mu'tezilî akılcılıktan dozunda destek aldığı diğer taraftan da Mâtürîdîliğin itidaline ve yöntemine yaklaştığı izlenimine ulaşmaktayız. Böylece Mâtürîdî ve Mu'tezile arasında konumlanan yeni ilm-i kelamcıların pragmatist anlayış etrafında düşüncelerini şekillendirdiklerine hikmet, fayda, maslahat, maksat, sebep ve gâyeyi ön plana aldıklarına şahit olmaktayız. Abduh'un ise Mâtürîdî düşünce sisteminde Allah ve kul arasındaki zerafet ve âdap ölçüsünün yansıması olan hikmeti önemsediği bariz şekilde görülmektedir. Ondaki hikmet düşüncesi, ne zorunluluk ne de aşırı tezihî argümanlardan beslenen kavram olmuştur. Bilakis lütuf kavramı üzerinden büyümüş ve şekillenmiştir.

19. yüzyıl şartları gereği dünyanın düşünsel anlamda farklı bir düzlem üzerine çekilmesi fizik kanunlarının zorunlu sebep ve sonuç ilişkisine dayandırılması, zihinleri etkisi altına alan felsefî akımlar, ilahi fiillerin ve ilahi hükümlerin yorumlanması noktasında klasik kelamdan farklı bakış getirilmesine sebep olmuştur. Bir taraftan dini müdafaa, diğer taraftan İslam dünyasının içinde bulunmuş olduğu buhranlı havayı dağıtıp ilerleme kaydetmek isteyen Abduh, birçok konuyu ilahi düzlem üzerine çekmek için çok çaba sarf etmiştir. İlahi düzlem üzerine çekilmek istenen diğer bir konularda Allah'ın fiilleri, dini hükümler ve yaratılış olmuştur. Allah'ın sıfatlarının bir boyutu üzerinde yoğunlaşıp meseleyi farklı boyuta sürükleyen klasik kelamcıların yöntemlerini bir kenara bırakıp Allah'ın sıfatları konusunda itidalli davranmaya özen göstermiştir. Akıl ve vahiy arasında hassas denge kurmaya çalışan Abduh, vahyin hiçbir zaman akıl ve bilime muhalif olmadığı hatta aynı kaynaktan beslendiği vurgusunu devamlı yapmıştır. Akıl ve din arasında hikmetli düşünceler üretmeye çalışan Abduh, aklın fonksiyonelliğini, dinin pragmatist ve mana yönünü ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Nasıllıktan ziyade niçinlik üzerinde hikmetli düşünceler üreten Abduh, İslâm düşüncesi üzerinden orijinal fikirler ortaya koymak istemiştir. Onun hurafelerden, bidatlardan ve taklitten son derece kaçınan tavrı bunun göstergesidir. O, Kur'an'a farklı bir bakış açısıyla bakmıştır. Öyleki o, Kur'an'ın sadece fıkhî yönünün değil O'ndaki hükümlerin hikmetlerini fark etmenin ibadet hayatına, dînî ve ahlâki hayata bir canlılık katacağına inanmıştır. Kendine özgü ilmî ve felsefi zihniyet oluşturmayı amaçlayan Abduh, ihtilaftan ziyade kelâmın temel konularına önem vermiştir. Acil durum çağrısı niteliğinde olan bu dönem ona göre, tefrikayı kaldıracak pozisyonda değildir. Ana konularda birleşilmeli, güçlenmeli ve din hayat merkezi haline getirilmelidir. O, kudretullahı ve evrende değişmeyen bir düzen olan sünnetullahı dengeli bir şekilde vurgulamıştır. Diğer taraftan da kâinatın gözde öznesi

olan insana vurguyu canlı tutan bir anlayış sergilemiştir. Abduh ve İzmirli insanın aklı sayesinde Allah'ın umumi hikmeti sebebiyle değişmeyen bozulmayan sünneti ilahi üzerinde, dini hükümlerde ve yaratılış üzerinde anlayış benimsemesini hedeflemiştir. İşte bu anlayışın adı bazen hikmet, bazen ibret, bazen sebep, bazen de gâye ve maksat adını almıştır. Hikmet, kâinatın ilâhi düzende işleyen tarafında insanoğluna görev yükleyen bir düşünce sistemi olmuştur. Hikmetle düşün mesajı bağlamında fert ve toplum bazında birçok kazanımların elde edileceği planlanmıştır. Bu kazanımları fark eden İzmirli ve Abduh ısrarla hikmet, aklet düsturu üzerinden İslâm dünyasına çağrıda bulunmuştur. Bizde bu hikmet çağrısını elimizden geldiğince ifade etmeye çalıştık.

3.4. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Hikmet Anlayışında Geleneğe Yönelik Eleştirisi

Çağdaş İslamî düşüncenin fikir öncüsü olan Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdi'nin hikmet ile ilgili görüşlerine ve geleneğe yönelik eleştirilerine yer vermeden önce hayatı ve düşünce dünyası hakkında kısaca bilgi vermeyi konumuzun daha iyi anlaşılması açısından yerinde buluyoruz.

Yirminci asrın önde gelen âlimi Hindistan'ın Haydarâbât eyaletine bağlı Evrengâbâd (Aurangabad) kasabasında dünyaya gelmiştir. Pakistanlı âlim olan Mevdûdî; Farsça, Urduca, Arapça, mantık, fıkıh ve hadis derslerini babasından tedris etmiştir. Böylece eğitim ve öğretim hayatına başlamıştır. O, Medresetü'l-fevkâniyye ve Dârü'lulûmda eğitim almış Delhi'de de çeşitli dergilerde yazılar yazmıştır.[906]

Mevdûdi, Hindistanı bütünüyle Daru'l-İslam yurduna dönüştürmek için örgütlenme faaliyeti oluşturmayı planlamıştır.[907] Bu amaçla Mevdûdi, Hint-Pakistan alt kıtasında İslamî uyanışı başlatmak için Cemâati İslâmî adında bir teşkilat oluşturmuştur. O'nun Cemâati İslâmî oluşumunu tesis etmesinde bir takım hedefleri olmuştur. Bu hedefler arasında İslâmî düzenin kurulması, ilahi değerler ve prensipler temelinde insan düşüncesinin şekillendirilmesi, insanın kötü huylarından arındırıp gerçek manada İslâmi şahsiyete kavuşturulması, toplumun bütün kurumları ve kişileri arasında İslam prensiplerinin tanzim edilmesi ve bu amaçla yeniden eğitim programları, sosyal hizmetler, kültürel faaliyetler desteğinde İslâm toplumunun liderliğinde inkılaplar

[906] Anıs Ahmad, "Mevdudi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/432.

[907] Gülşen Yağır Ahmetoğlu, "Mevdûdî'nin Farklı Bir İslam Devleti Modeli:Teo-Demokrasi", haz. Fikret Karaman, *İslam ve Yorum III* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 212.

yapmaktır. Dolayısıyla bu teşkilat, Kur'an ve Sünnet rehberliğinde hayatı bütünleştirmek amacında İslami uyanışın ve şuurlanışın bir sembolü haline gelmiştir.[908]

Hindistan'ın bölünmesi üzerine Mevdûdî'nin bütün gayretleri Pakistan'da İslamî hayatın tesisi üzerine adanmıştır. İslam'ın sosyal hayata hâkim olması için birçok mücadele veren Mevdûdî konferanslar düzenlemiştir.[909] O, toplumun içinde bulunduğu dini, siyasi ve sosyal durumların hepsini gözden geçirerek aktif bir kişilik olmuştur.[910] Teşkilatçılık ruhuyla İslâm davasında çetin, sıkıntılı mücadelelere göğüs geren Mevdûdî, güçlü bir organizatör olmayı başarmış ve böylece sadece Hindistan alt kıtasında değil bütün dünyada İslâmî uyanışın karizmatik bir lideri konumuna yerleşmiştir.[911] İnkılâpçı, aksiyoner ve lider kişiliğe sahip olan Mevdudi, düşüncelerini Kur'an ve Sünnet temelinde bina ederek kararlı Sünnet temsilcisi olduğunun izlenimini yansıtmıştır.[912] O, kendisinden önce yaşamış dini ve siyasi alandaki önderlerin izlerini taşımış bir şahsiyettir. Hatipoğlu'na göre, bu izleri takip ettiğimizde onda hem geleneğe yönelik eleştiriler hem yenilikçi ruh bir arada görülmektedir. Örneğin Mevdûdî'nin düşünce dünyasında Seyyid Ahmet Han ve Muhammed İkbâl'in ihyâcılık ruhu baskındır. Öyle ki Seyyid Ahmet Han ve Muhammed İkbâl'in müslümanların dirilişine yönelik çağrısı Mevdûdî'de bariz bir özellik olarak görülmektedir.[913]

İslâmı bütünüyle bir hayat sistemi haline getirmeye çalışan Mevdûdî, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla aktarılmış Batı medeniyetinin uzantılarını tamamen reddetmekten ziyade neyin atılmaya ve neyin alınmaya kayda değer olduğunu anlamak için hem geçmişin mirasını hem de yeni medeniyetin tetkikini öngörmüştür. Diğer bir ifade ile batı görüşünü tümüyle kabul etmek yahut yeni gâlip medeniyetin hiçbir etkisinin olmadığını kabul etmek onun açısından yanlış tutum olarak değerlendirilmiştir. O, hataları kabul

[908] M. Manazır Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/291-293.
[909] Ebu'l-A'lâ Mevdûdi, *Hicab Bilinci*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017), 8.
[910] Abdülhamit Birışık, "Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2011), 3.
[911] Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", 7/291.
[912] Mawdudi, *The Meaning of the Qur'an, (Tafhim al-Qur'an) (*Lahore: İslamic Publications LTD, 1963), 5/48-49.
[913] İbrahim Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdi'nin Dinamik Sünnet Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 31.

etmenin ve öte yandan müslümanları tahakküm altına alan Batı medeniyetinin ilim ve istidadını araştırmak için köklü bir teşebbüste bulunmanın gerekliliğine inanmıştır.[914]

İslamî uyanışın temellerini oluşturmaya çalışan Mevdûdî, bir taraftan İslâm ümmetinin sömürgeleştirilmesi sonucu ilim ve fikir hayatında meydana gelen geri kalmışlığı, diğer yandan Batı düşüncesine bigâne kalıp geleneksel mirasa körü körüne taklit ile bağlanan ilim adamlarını eleştirmiştir. Müslüman zihinlerin köhneleşmiş, şekilci, törensel olmaması gerektiği konusunda her fırsatta uyarıda bulunmuştur. Bu düşüncelerinden onun kişilik ve fikir dünyasına yönelik yenilikçi ruha sahip olmasının ipuçları alınmaktadır. Nihayetinde hikmet üzere olması gerektiği yerde ve zamanda yeni içtihat ruhuyla Kur'an ve sünnet bağlamında harikulade faydalı fikirler üretmek istemiştir. O, kurtuluşun tecdit hareketlerinde olduğuna inanmış bu inancını sahih İslâm inancını yeniden içtimai ve siyasi hayatla buluşturmaya ve tedrici şekilde uygulamaya dayandırmıştır. Ona göre, bu ihya hareketlerinin temelini ulûhiyet ve İslâm dini oluşturmaktadır. Ulûhiyetten kastı, kâinatı düzenleyen, yöneten, hüküm ve emir sahibi Allah'ın olduğu düşüncesidir. Ona göre, mutlak otorite sahibi olan Allah, varlıkların ihtiyaçlarını karşılayan rızıklarını yaratan, kâinatın tek Hâkimi olan ilah konumundadır. Her şey O'nun kudretinde olup çok sistemli bir şekilde işleyen düzenin sahibidir. Eğer bu düzene sahip olmayan bir ilah olsaydı tek hakimiyet, kudret ve otorite yerini kaos ve kargaşaya bırakırdı. Ona göre, kâinattaki fiziki kanunları koyma yetisi diğer taraftan akıl sahiplerine yön verecek teklif ve yasalar ile bu kanunları koyma yetkisi de Allah'a aittir.[915]

Görüldüğü üzere, hakimiyet ve otorite Mevdûdî düşünce dünyasında uluhiyetin temelini oluşturduğu gibi bu hakimiyet amelî, siyasî ve sosyal sahada da kendini göstermektedir. Öte yandan ona göre teslimiyet ve itaat şeklinde geniş anlamda mana bulan İslâm ise insana irade özgürlüğü vermiştir. Hürriyet kulvarında yol alan insan, akıl ve zeka ile düşünme, muhakeme, seçme ve reddetme gücüyle donatılmıştır. İnsan, mutlak hakimiyet karşısında ya boyun eğen yahutta itaatsizlikle küfür ve inkarcılığı seçen konumda yer almaktadır. Dolayısıyla ulûhiyet ve tevhid esaslarına fazlasıyla önem veren Mevdûdî, İslam'ın gelişmesi için siyasi, sosyal, psikolojik ortamların hazırlanmasına, müslümanların hedeflerinin ve kabiliyetlerinin belirlenmesine ve bunların kuvveden fiile

[914] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. Kevkeb Sıddık- Nurettin Temiz (İstanbul: İnkılab Yayınevi, 2019), 27-28.
[915] Mustafa Sönmez, "Mevdûdî*", Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 360.

somut adımlarla gerçekleştirilmesi gerekliliğine inanmış bir düşünce insanıdır.[916] O, İslam'ın gelişmesi için İslam'ın eşsiz üstünlüğü fikrini temele almış, bâtıl fikirlerle mücadele edilmesi gerekliliğine inanmıştır. Mevdûdî, ilahi hakimiyet ve ilahi yasalar vurgusunu her fırsatta dile getirmiştir.[917]

Çok sayıda eser veren ilim ve aksiyon insanı Mevdûdî'nin önemli bazı eserleri şunlardır. *Tafhim al-Qur'an (The Meaning of the Qur'an)* Mevdûdi'nin tüm düşüncelerinin yansıttığı önemli eseri olup "Tefhimü'l-Kur'an" adıyla Urduca'dan Türkçe'ye çevrilmiştir. *Jihad fi Sebil Allah (Jihad in the way of God) "Cihad, İslâm'da Savaş Hukuku, Sunnat ki Aini Haisiyat (Lagal Position of Sunnah) "Sünnet'in Anayasal Niteliği), Qur'an ki Char Bunyadi Istılahain (Four Basic Terms of Qur'an) "Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim", Tajdeed-o-Ahya-i-Din (A Short History of the Revivalist Movement in Islam) "İslâm'da İhyâ Hareketleri", Seerat Sarwar-e-Alam (Life of the Prophet), "Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi), Mas'al-e-Jabr-o-Qadr (The problem of Predestination) "Cebir ve Kader Problemi"*[918]gibi bazı eserleri zikretmemiz mümkündür.

Fikrî, ruhî ve ahlaki ilerlemenin, gelişmenin önemini vurgulayan ve bu sayede ahlaki yüceliğe ulaşılabileceğine inanan Mevdûdî, taklit hastalığına son derece karşı çıkmıştır. Batı'nın sömürgeci sistemine karşı çıkarken diğer taraftan da düşüncelerinin İslâm adına modernleşme ve yenilenme süreci olduğunun sinyallerini vermiştir. O, İslam'ın insanları kuşatan ve onlara temas edip harekete geçiren, çabalarının meyvesini almayı sağlayan uygulamalı bir sistem olduğunu savunmuştur.[919]

Mevdûdî, Batı düşünce dünyasında oluşan yeni felsefi akımları tenkit etmiştir. Fikir dünyasını bir savaştan oluşturan Hegel'i, kâinatı ve tabiatı acımasız vahşi bir savaş arenası olarak gösteren Darwin'i, insan cemiyetini aynı renklere boyayan, istekleri uğruna kendi cinsleriyle devamlı mücadele eden ve menfaatçilik temeli üzerine kurulu insan profili oluşturduğu iddiasıyla Marx'ı eleştirmiştir.[920] O, aynı zamanda maddi oluşun

[916] Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", 29/434.
[917] Ahmetoğlu, "Mevdûdî'nin Farklı Bir İslam Devleti Modeli: Teo-Demokrasi", 213.
[918] Sönmez, "Mevdûdî" , 355.
[919] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Müslümanların Temel Problemi ve Çözümü*, çev. Gamze Özden, ed. Fethi Güngör (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017) ,61.
[920] Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, 20.

dışında bir oluşu kesinlikle kabul etmeyen değer yargısı olarak sadece insanı gören Ateizm'i de tenkit etmiştir.[921]

İslâmî bir devlet modeli kurmayı hedefleyen Mevdûdî, İslam'ın maksat ve maslahatlarını göz önünde bulundurarak özgün bir takım görüşler ortaya koymuştur. Mevdûdî'nin düşünce perspektifinden yola çıkılarak hikmete bakış açısının hangi yönde şekillenmiş olduğu tespit edilmiş olunacaktır.

3.4.1. Mevdûdî'nin Hikmet Kavramına Bakış Açısı

Mevdûdî, Kur'an'ın enine boyuna, incelenmesi gerektiğine ve Kur'an rehberliğinde bugüne kadar yapılan bilimsel çalışmaların yanı sıra doğa ile ilgili birçok yeni çalışmaların yapılması gerektiğine inanmış bir düşünce insanıdır. Bu düşüncelerden hareket eden Mevdûdî'ye göre Allah'ın yarattığı doğadaki temel yasalarla ilgili yeni incelemelerin ortaya konulması gereklidir. O, başta Allah şuuru, Kur'an bilgisi ve felsefesi verildikten sonra eğitimde ihtisaslaşmanın önemine işaret etmektedir. Mevdûdî örneğin bu ihtisaslaşma alanlardan birinin felsefe ve hikmet diğerinin de pozitif bilimlerle ilgili olabileceğini iddia etmiştir. Ona göre bu sayede insan aklının sınırları, bilgisi ve gerçeklere ulaşma düzeyi anlaşılacaktır. Mevdûdî, dini ve dünyevi bilimleri ayrı kategoriye koymaktan ziyade din ve dünya arasındaki pratik ilişkiyi her zaman test etmeye çalışmıştır.[922]

O, islam'ın sadece inanç, ibadet ve dini törenlerden ibaret olmadığını aksine kuşatıcı bir hayat nizamı olduğunu savunmuştur. İtikad onun nazarında İslam'ın atan kalbi gibidir. Öyle ki itikâdın İslam'daki konumu, vücudun azalarına can veren kabilinde kalp mesabesinde düşünülmüştür. Bundan dolayı, kalpten ayrılan bedenin kıymetsizleşmesi gibi itikattan soyutlanan hayatın da etkisini kaybetmeye mahkûm olduğunu ifade etmiştir.[923]

Mevdûdîye göre, Hakîm'in emirlerine boyun eğme manasına gelen İslâm'ın diğer bir manası da kâinattaki en büyük gezegenden en küçük zerreye kadar hiçbir şeyin Allah'ın belirlediği kanunlar dışına çıkmaması ve tek malik olan Allah'a boyun eğmesidir.

[921] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç (İstanbul: Pınar yayınları, 2017), 19.
[922] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslam ve Eğitim*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Hilal Yayınları, 2018), 72-76.
[923] Mevdûdî, *Müslümanların Temel Problemi*, 45.

Ona göre, bu itaatte evren, sabit olduğu kanun ve işleyişteki dehasıyla bir taraftan lisan-ı hâl ile yaratıcının kudretine, eşsizliğine, vahdaniyetine tanıklık etmektedir.[924]

Mevdûdî, hikmeti Hz Peygamberin insanlara öğrettiği bütün değerli bilgiler kapsamında da ele almıştır. O'na göre hikmet kavramından sadece Allah'ın Kitabındaki ayetler kastedilmemektedir. Mevdûdî, Allah'ın ayetlerinin beraberinde, Hz Peygamberin kendi sözlerini, gerekse mükemmel kişiliği ile insanlığa öğrettiği değerli bilgileri hikmet kapsamında değerlendirmektedir.[925] Böylece Mevdûdî'nin hikmet kavramını ele alışı geniş ve şumüllü bir şekildedir değerlendirmesine ulaşılmaktadır. Mevdûdî hikmetle bazı kavramlar arasında münasebet kurmuştur. Bu ilgili kavramlardan bahsetmemiz konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.4.2. Hikmet ve Nizâm İlişkisi

Kâinattaki sağlam kanunlardan kaide ve kurallardan bahseden Mevdûdî, bu ilahi nizamın mükemmelliğine ve kusursuzluğuna dikkat çekmektedir.[926] O, güneş, ay, büyük küçük yıldızların saat gibi işlemesini, denizlerden buharların yükselip bulutlara dönüşmesini, rüzgârların bulutları sürüklemesini, bulutların dünyanın dört bir tarafına yağmur bırakmasını ve böylece kocaman ağaçlar çeşit çeşit meyveler türlü türlü çiçekler çıkmasını, su-hava-sıcaklık uyumunu, demir ve ateş işbirliğini Yaratan'a ve O'nun mükemmel nizamına dayandırmaktadır. O, bu mükemmel sistemin kendiliğinden yahut tesadüfî olmayacağını birtakım örnekler üzerinden açıklamaktadır. Sahibinin, mühendislerin ve işçilerinin olmadığı bir fabrika üzerinden bir benzetme yapan Mevdûdî, bunun kendi kendine kurulmuş hatta âlet ve edevatın üretiminin kendiliğinden oluştuğu bir fabrika üzerinde benzetme yaparak örnek vermektedir. Mevdûdî bu hali düşünülmesi ve inanılması güç bir durum olarak yorumlayarak kâinattaki mükemmel nizâmın tesadüfî olmadığına vurgu yapmaktadır. Yine lamba örneklemesinde bulunan Mevdudi, ışığın kendiliğinden oluştuğunu söyleyen kimseye inanmanın mümkün olmadığını söyleyerek tesadüflerin anlamsızlığına ve muhal olduğuna dikkat çekmektedir. Bu somut örnekler üzerinden kâinatın düzenine ve ilahi kanunların nizamına vurgu yapan Mevdûdî, buradaki işleyişin kendiliğinden olmadığı istidlâline ulaşmaktadır. Hatta yeryüzü, hayvanlar âlemi,

[924] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım*, çev. Beşir Güneş, ed. Beşir Güneş (İstanbul: Buruç Yayıncılık, 2020), 8-14.
[925] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 4/417.
[926] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Salah ve Fesat*, çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu, ed. Fethi Güngör (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017),15.

insan gibi akıllara hayret veren varlıkların kendi kendine meydana geldiğini kabul edenin aklı ile zoru olduğunu düşünmektedir. İnsan vücudunda var olan bir takım kimyasalların bir araya gelmesiyle örneğin bir miktar demir, belirli miktar kömür, belirli miktarda katran, belirli miktarda tuz, belirli miktarda gaz ve birçok mineraller bir araya gelse dahi hiçbir terkiple bir insan oluşmamaktadır. Buradan insanın yaratılışındaki mükemmelliğe dikkat çeken Mevdûdî, bu cansız kimyasal ve elementlerden duyan, konuşan, gören, hisseden, akleden, uçakları ve radyoları icat eden birçok yeti ile donatılan insandan yola çıkarak ilahi kudrete, harikulade yaratılışa uzanan hikmet vurgusu yapmaktadır. O, bütün bunların hepsini Allah'ın hikmeti, kudreti, ilmi ve kemali sonsuz bir ilah olmasına dayandırmaktadır.[927]

Göklerde ve yerde olanların tümü Allah'ı tesbih etmiştir. O, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir.[928] Mevdûdî, bu ayeti kâinatın nizamına, yaratıcının bütün kusur ve noksan sıfatlardan münezzeh olduğuna, O'nun sıfat ve fiillerinin mükemmel olduğuna delil getirmektedir. Mevdûdi'ye göre, Allah'ın emirlerine karşı konulmaz özelliğinin olması O'nun Azîz sıfatına delildir. Yaratışı, idare etmesi, emirleri ve yol göstermesi, yaptıklarının akla ve mantığa ters düşmemesi, bilgisizlikten müstağni olması O'nun hikmet sıfatına bir işarettir. Mevdudi, Aziz sıfatıyla Hakîm sıfatı arasında bir münasebet kurmuştur. O, Allah'ın güç ve kuvvetini vurguladıktan sonra merhametinin bir tecellisi olarak her emrini bir hikmete binaen yaratmasını ve kuvvetini merhametle bütünleştirdiğini ifade etmiştir. Ona göre sınırsız güç, yetki ve hakimiyetini elinde bulunduran yaratıcı noksanlıklardan berî, ilim ve hikmette mükemmeldir. Böylece kâinat zulüm ve fesattan korunmuştur. Çünkü O, yanılgıya düşmeyen bir hikmete, her şeyi kuşatan bir ilme sahip mutlak iktidardır.[929] Mevdûdî, bu düşünceleriyle Azîz ve Hakîm sıfatları arasında muazzam bir ilişkiyi ortaya koymak istemiştir. Özellikle ilahi kudrete ve ilahi hakimiyete vurgu yapan Mevdûdî, külli kanunlara tabi olan mükemmel bir uyuma dikkat çekmektedir.

Mevdûdî'ye göre, kâinattaki her şey, varlığını idame ettirebilmesi için bu yüce hakimiyette vazifelerini mükemmel bir uyum ve insicam ile yerine getirmektedir. Evrende yaratılanlar arasında bu sistemde muazzam görev ve işbirliği hâkimdir. Örneğin

[927] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Barışın Yolu*, çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu, ed. Fethi Güngör, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 21.
[928] el-Hadîd 57/1.
[929] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 6/116-117.

su, hava ve sıcaklık arasında uyum ve işbirliği dengesi olmasaydı yeryüzüne tek bir yağmur damlası bile inmezdi. Tohumun çimlenip ağaç olabilmesi için yeryüzünde ve gökyüzünde bütün güçler katkı sağlamak için var güçleriyle işbirliği içerisindedir. Ona göre, mutlak otorite sınırları çerçevesinde kendilerine verilen görevi yerine getiren bütün varlıklar tam manası ile yardımlaşma ve dayanışma içerisindedir.[930]

Mevdûdî açısından tabiat kanunları, kâinattaki her türlü bilim ve hikmet, matematik ve mühendislik, model ve amaca ilişkin hünerler pek tabii mükemmel düzen büyük Hâkim'in nizamının yansımasıdır.[931] Bu düzenin mükemmel bir şekilde işlemesi, tek hakimin tek otorite sahibinin Allah olduğuna vurgudur. Bu vurguda evrendeki insicam ve işbirliği göze çarpmaktadır. Allah'ın mülkünde tek ve eşsiz olduğu, ortağının olmadığı, her şeyi kudreti ile yarattığı vurgusu da dikkat çekmektedir. Evrendeki insicam ve her şeyin kaostan uzak, yerli yerinde olması, gerektiği yerde bulunması, tabiattaki iş bölümü ve dayanışma Allah'ın hikmet sıfatının eseri ve tecellisidir.

Mevdûdî'ye göre, sere serpe uzanmış yeryüzü, ufuklara kadar yayılmış gökyüzü kâinatın rastgele oluşmadığının habercisidir. Bilakis bu evren, kanun ve düzen silsilesinde varlığını devam ettiren Allah'ın idare ettiği bir mülküdür. Her şey O'nun emri altında ve hiçbir kimsenin O'nun emrine karşı gelmesi mümkün değildir. Yaratılan insanoğlununda bir kul olarak bu sistemin dışına çıkması mümkün değildir. O'na göre, insanın sahip olduğu bütün bedeni veya diğer güçleri Allah'ın mülkü kapsamında insana bahşedilen ve faydalanması gereken hasletler olarak değerlendirilmektedir.[932]

Mevdûdî'ye göre, kâinattaki insicam, bu sistemin tek kutup ve merkez etrafında oluştuğunun ve bu sistemde bütün tasarruf yetkilerini kullanan tek bir düzenleyici olduğunun bir göstergesidir. Bu sistemdeki hikmet işaretleri öyle muazzam bir şekilde tecelli etmektedir ki akılları ve gözleri büyüleyen olağanüstü varlıklar kâinat sistemindeki hikmetlere sevk edilmektedir. Mükemmel sistem, mükemmel gâye ve amaçları bünyesinde barındırmaktadır. Akıl sahipleri bu sistemin bir amacının olduğunu fark etmektedir. Ona göre kâinattaki sistem ne bir çocuk oyuncağı ne de bir kukladan ibaret değildir.[933]

---

[930] Mevdûdî, *Barışın Yolu,* 12-14.
[931] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâm'ı Anlamaya Doğru*, çev. Faruk Yılmaz (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 22-26.
[932] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslam ve Cahiliye*, çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu, ed. Fethi Güngör (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 47-48.
[933] Mevdûdî, *İslam ve Cahiliye*, 60.

Mevdûdî'ye göre, evrendeki mükemmel sistem, insanı fark ettirmeden keşif yolculuğuna çıkarmaktadır. Göklere ve yeryüzüne bakan insan yaratılış hikmetlerini düşünsel açıdan fark edebilecek ve inceleyebilecek donatıda yaratılmıştır. Tabiat kanunlarını kavrayan, ondaki sırları ilmî ve fikrî gücünü kullanarak çözmeye çalışan insan, hem dünyanın hem de kendisinin yaratılış özelliklerini keşfedebilir konuma gelecektir. Ona göre insan, aklını işlevselleştirerek kâinattaki şaheserliğin ve mükemmel işleyişin Allah'ın sıfatlarında tecelli ettiğini fark edebilmektedir. Örneğin el-Hâkim sıfatı, el-Bedî' sıfatı, er-Rahîm sıfatı Allah'ın yaratma gücüne ve kâinatın eşsizliğine delalet etmektedir. [934]

Mevdudi'ye göre kâinat, yaratılan ve bu yaratılışta tesadüfîlik fonksiyona sahip olmayan her şey Allah'ın eseridir. Öyle ki ilmi ile herşeyi kuşatan iradenin varlığının tecellisidir. O öyle bir ilahtır ki tek yaratıcı, tek hükümran, eşi ve benzeri olmayan, tek hükmedici, tek hâkim, mülkü yaratan, mülkün varlığını devam ettiren, sonsuz ilim sahibi, her şeyden haberdar olan gören ve gözetendir. Evrendeki nizam, Allah'ın ilmi ve kudretine şahitlik etmektedir. Bu hakikat insanların inkâr edemeyeceği şekilde açık ve nettir. Kâinatın bir parçası olan insan, sorumluluk ve kulluk şuuru ile yükümlüdür. Diğer taraftan eylemlerinde serbest bırakılan insan yaptıklarından da sorumludur.[935]

Ulûhiyet kavramına düşünce dünyasında oldukça hassasiyetle yer veren Mevdûdî, ulûhiyeti tek ve eşsiz ilahî otorite olarak değerlendirmektedir. O, bu ilahi otoriteyi âlemde tabiat kanunlarına hâkim olma veya dünya hayatına ilişkin düzenlemeler şeklinde yorumlamıştır. Ulûhiyetteki egemenliği tek ve parçalanmaktan münezzeh olarak vasıflandırılan Mevdûdî, kâinat düzeninde her şeyin yerli yerinde olmasını delil göstererek tek hakîmin kudretine vurgu yapmaktadır. Öyle ki yaratan, rızıklandıran, idare eden, hüküm ve emir koyan O'dur.[936]

İnsanın yaratılışı, yerlerin ve göklerin yaratılışı ve hikmetleri üzerinde hassasiyetle duran Mevdûdî, yaratılış üzerinden Allah'a daha sonra yaratılanlardaki nizâm ve düzenden de O'nun tek ve eşsiz yaratıcı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre, bütün evreni bir düzene göre yaratan ve sürekli yeni yeni şeyler yaratan, sonsuz uzaya doğru uzanan muhteşem evreni yöneten Allah'tır. O, birbirine bağlı, dengeli ve

[934] Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım*, 16-24.
[935] Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, 28-29.
[936] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İsmail Kaya - Osman Cilacı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 23-28- 29.

mükemmel işleyen sistemin farklı hâkimlerin kontrolünde olduğunu söyleyenleri ise ateist, aptal ve inatçı zihniyet kapsamında değerlendirmiştir.[937]

Ateist, inkârcı, inatçı tasavvurlara karşı inancın, ahlakın ve medeniyetin özü itibariyle korunması gerektiğine inanan Mevdudi, bu amaçla birçok mücadelelere göğüs germiştir. O'nun mücadelesi başlangıç itibariyle Hint-Pakistan coğrafyasında başlamış olsa dahi bir adım sonraki amacı tüm dünyaya ve hayatın her sahasına hâkim olacak mefkûrede Kur'an ve sünnete dayalı İslam'ı hâkim kılma olmuştur.[938] Böylece İslam'ın hakikatinde ilkeler korunacak, özellikle gerçek manada insanın özgürlüğü için müspet bir vasıta olan tevhid inancı muhafaza edilecek, adalet, yardımlaşma ve yüce ahlaki değerler temelinde sağlıklı bir toplumun temelleri atılacaktır.[939]

İslam'ın pratik bir biçimde gerçek hayata aktarılmasını öngören Mevdûdî, bunun ancak İslam'ın teorik kurallarının yani akidenin toplumda pratize edilerek olacağına inanmaktadır.[940] O, peygamberlerin gönderiliş hikmetini de belirtmiştir. Şöyle ki Allah'ın hükümranlığını yeryüzünde hâkim kılma gâyesi ile gönderilen Peygamberlerin getirdikleri hakikatlerin sadece teorik değil pratik yönlere de sahip olduğu üzerinde vurgu yapmıştır. Böylece hakikatler insan yaşantısında, toplumsal yapıda, sosyal ilişkide yerini almıştır. İslam'ın pratiğe dökülmesiyle bir yönüyle hayatın merkezinde yer alması sağlanmış olacaktır. Çünkü ona göre, pratiğe aktarılmayan veya pratikle ilişkisi olmayan, insanların ve toplumların hayatında fonksiyonel olmayan inanç bir müddet sonra yok olmaya mahkûmdur.[941]

Mevdûdi'ye göre, her şeyi mükemmel yaratan Allah, insanın muhtaç olduğu her şeyi yaratarak onu mükemmel bir donanımla dünya sahasına göndermiştir. Anne karnında iken insana bakması için gözler, duyabilmesi için kulaklar, koklaya bilmesi için burun, hissedebilmesi için deri, yürüyebilmesi için bacaklar, düşünebilmesi için beyin ve yaşayabilmesi için gerekli organlar yaratılmıştır. Dünyaya korumasızca gözlerini açan insan, kendisi için hazırlanmış güzel ortama sahip olmaktadır. Başucunda sevgi ile koşturan ebeveyni, alacağı nefes ve anne göğsünde süt, gökyüzü ve yeryüzünün onun hizmetine sunulması vb. gibi. Mevdudi'ye göre bu düşünceler insan yaratılışındaki

[937] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 3-16-17.
[938] Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, 70.
[939] Fehmi Cedan, *Ebu'l Â'lâ Mevdûdî, İslam'da Yönetim Tartışmaları ve İnsan Hakları*, çev. Mehmet Yolcu-Sezgin Baş, ed. Murat Ayar (İstanbul: Ekin Yayınları, 2021), 36.
[940] Cedan, *İslam'da Yönetim Tartışmaları ve İnsan Hakları,* 50.
[941] Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, 32.

mükemmelliklere ve önemine işaret etmektedir. Her insanın farklı yetenek ve kabiliyetlerle donatılması her birine farklı bedensel, zihinsel, anlama ve konuşma özelliklerinin verilmesi hem yaratılıştaki harikuladeliğe hem birçok hikmetlere şahitlik etmektedir. Ona göre, Allah'ın insanları farklı yetenekte yaratması herkese aynı becerileri vermemesi nice hikmetleri barındırmaktadır. Örneğin yaratılıştaki bu hikmet olmasaydı herkes şayet aynı kabiliyet ve yetenekte yaratılmış olsaydı hiç kimsenin bir diğerine ne yakınlaşması ne de ihtiyacı olacaktır. Böylece insanlar arasında dayanışma ve işbirliği tesis eden Allah, birini bir meslekte başarılı diğerini de başka bir meslekte başarılı kılarak insanoğlunun ihtiyaçlarını dengelemiştir. Allah'ın dilediği kullarına vermiş olduğu bu nimetler, Allah'ın hikmeti gereği bazı insanlara bağışladığı yeteneklerdir. Mevdûdi'ye göre, insanların ihtiyaçları doğrultusunda bazı mesleklerin sayısı diğerinden daha fazladır. İşte insanların dünyadaki tüm ihtiyaçlarını düşünüp bunların sebeplerini hazırlayan Allah'tır. İnsanı yaratan ve hayatını idame ettirmesi için ona nice imkânlar sunması birçok hikmetlere ve sebeplere işaret etmektedir.[942]

Mevdûdî, Allah'ın yaratma vasfı üzerinden Kudret sıfatına vurgu yaparak insanoğluna verilen uygun bedeni uzuvlar sayesinde inanılmaz zihnî ve aklî yeteneklerle donatılmasına işaret etmektedir. Ona göre bu donanımlar arasında yer alan akıl, şuur, icat etme yeteneği, istidlâl kabiliyetleri Allah'ın ilmine, hikmetine ve merhametine delâlet etmektedir. Zira ona göre bu muazzam yaratılış, kör ve sağır bir kudretin eseri olabilir mi?[943] Allah'ın her bakımdan mükemmel, tüm yaratışında belli plan ve amaç içerisinde olması hikmetinin bir göstergesidir. Yaratılış o kadar muazzam hikmetler barındırır ki yaratmanın aynı zamanda bir acemi işi olmadığına delil teşkil etmektedir. Ona göre, kâinattaki sistem, fiziki yasalar yaratıcının Hakîm ve Âlim olduğuna tanıklık etmektedir.[944]

Mevdudi bu düşünceleri ile yaratılış, mükemmellik, hikmet arasında münasebet kurmuştur. Ona göre, toprağın aynı lakin tüm kıtaların birbirinden farklı büyüklükte olması, suyun bir ve aynı olması fakat birbirinden farklı tahılı ve meyveleri çıkarması Allah'ın sınırsız kudretine ve herşeyi kuşatan hikmetine dayanmaktadır. Birbirine benzeyen meyve ağaçları farklı hacimde, farklı biçimdedir. Çeşitliliğin bu veçheleri insanoğlunda da kendini göstermektedir. Farklı farklı karakterler, huylar, yetenekler,

[942] Mevdûdî, *İslam Dinine İlk Adım*, 28.
[943] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 6/74.
[944] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 3/407.

eğilimler, davranış biçimleri ilahi hikmetin bir yansımasıdır. İşte tekdüzelikten ziyade bu çeşitlilik hikmetin ta kendisidir. Böylece yaratılış her yönüyle mânâ bulmuştur. [945]

3.4.3. Mevdûdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmeti

Mevdûdî'ye göre Peygamberler, Allah'ın tayin ettiği lider konumundaki insanlardır. Onlar kendisinde aklın ve mantığın birleştiği kişilerdir. Peygamber ne bir haber taşıyan aracı ne de bir postacıdır. Bilakis Allah'ın kelamını iletmekle görevli olan hakim ve önder konumundaki peygamberler, birtakım hikmetlere binaen gönderilmiştir.[946]

Mevdûdî Peygamberlerin gönderilme hikmetlerine işaret etmektedir. Ona göre, insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için tanımaya, kendisini ve kâinatı yaratanın kim olduğunu bilmeye ihtiyacı vardır. İşte bu ihtiyaçları Allah'ın dilemesiyle sağlayan kişiler peygamberlerdir. Yaratıcısını tanıdıktan sonra O'nun isteklerini haber verecek bir elçinin gönderilmesi peygamberlere duyulan ihtiyaç sebebi planında birçok hikmetleri içermektedir. Yaratıcının kullarından tam olarak ne istediği ancak Peygamberler vasıtasıyla öğrenilmektedir. İnsanların bütün ihtiyaçlarını bilen bütün sebepleri hazırlayan Allah, bu ihtiyacı da göz önünde bulundurarak insanlığı peygambersiz bırakmamıştır. Yaratıcının hakikatini öğrenmek ve tanımak ancak bu sayede gerçekleştirilebilmektedir. Peygamberler aracılığıyla vahiy yoluyla ulaşan bilgiler insanoğlunun hayatında uygulama sahasına geçerek onlara pratikte öğrenme alanı sunmaktadır.[947] İşte bu üstün görevler peygamberlerin gönderilme hikmetini içeren bazı hususlardır.

Mevdudiye göre, Allah tarafından ilahi mesajları insanlara ulaştırmak için gönderilen seçilmiş bu insanlara itaat etmek gerekir. Öyle ki, iman edilmesi gerekli olan hususlardan olan bu itaat, hiçbir şeye itiraz etmemeyi öyleki hikmeti idrak edilememiş durumlarda dahi olsa emrettiği ve yasakladığı her şeye uymayı gerekli kılmıştır. Örneğin ona göre, bazı hikmetleri anlamaktan yoksun olmanın emir ve yasaklardaki eksiklikten değil bilakis akıl zafiyetinden, kıtlığından ve cahillikten kaynaklı olduğunu iddia etmiştir.[948] Mevdûdî'nin Peygambere itaat konusundaki bu tavrı "vâcibü'l- ittibâ konuları

[945] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 2/550.
[946] Yavuz Köktaş, "Mevdudi'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 19.
[947] Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım*, 29.
[948] Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım*, 31.

ile ilgilidir. Onun bu tavrı bir nevi peygamberlik misyonundaki evrenselliğe ve bu misyonun bölünmezliğine vurgu anlamında yorumlanmıştır. Mevdûdî, diğer taraftan Peygamberi Allah tarafından hüküm konulmamış hususlarda hüküm koyma özelliği ile özgürlük taraftarı bir konumda vasıflandırmıştır.[949]

Mevdûdî, Allah'ın insanlara doğruları bildirmek bilmediklerini öğretmek amacıyla peygamberler gönderdiğini iddia ederek hikmetini beyan etmiştir. Bu gönderideki nihaî hikmet hususundaki görüşü Allah'ın hükümranlığını yeryüzünde hakim kılma mücadelesinden kaynaklıdır. Doğru yolun bulunması, tüm kuralların öğrenilmesi, İslam'ın doğru anlaşılması Peygamberlerin gönderiliş hikmetleri arasında yer almaktadır.[950] Mevdudi, peygamberlerin gönderiliş hikmetleri arasında Allah'a kulluk ve bağlılık duygusunu tesis etme, fesat ve kötülüklerin izalesi, üstün ahlakın terakkisi, hayır ve salahın gelişmesi, insanî hayat nizamının kurulmasını da zikretmiştir.[951]

Peygamberler vasıtasıyla gönderilen kitapların bir melek aracılığıyla hatta her bir insanın eline dahi verilebileceğine dikkat çeken Mevdûdî, bundaki hikmeti şu şekilde açıklamaktadır. Eğer böyle olsaydı Allah'ın insanlara kitap göndermesindeki hikmeti, rahmeti ve nimeti açığa çıkmayacaktı. Allah'ın kitap göndermekteki hikmeti, onun bir insan tarafından parça parça sunulması, anlama kavuşturulması, o insan tarafından şüphe ve karışıklıkların açığa kavuşturulması, itirazlara cevap verilmesi ve her şeyden önce kitabı getiren o rehber ve model insana layık bir tavır sergilenmesi illeti ve hikmetine binaendir.[952]

Mevdûdî, Kur'an'da geçen peygamber kıssalarının sadece görünen yönlerinin değil bilinmeyen bir takım ilahi hikmetlerinin de olduğunu savunmaktadır. Hikmet olayların içyüzünü kavramak boyutunda düşünüldüğünde bunun anlaşılması daha kolay olmaktadır. Çünkü olayların sadece görünen yönlerinden çıkarım yapmak çok ciddi hatalara sebep olabilmektedir.[953]

---

[949] İbrahim Hatipoğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdi'nin Dinamik Sünnet Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 34.
[950] Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, 32.
[951] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Esasları*, çev. Abdullah Tokatlı (İstanbul: Gümüş Yayınları, 1986), 63.
[952] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 3/29.
[953] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 3/181.

3.4.4. Mevdûdî'ye Göre Kulluk ve Hikmet İlişkisi

Dini düşünce tarihinde ibadet kavramı ve bunun yaratılıştan var olan bir duygu olduğu bilinen bir gerçektir. Mevdûdîye göre, kulluk ihtiyacının bir yansıması olan ibadet, azâmet ve kudret sahibine itaatin bir göstergesidir. Öyleki itaat ettiği kudrete karşı gelme gücünün yok olduğu kulluk, efendi köle ilişkisi, halkın devlete itaat içinde olma ilişkisi gibidir. Kullukla itaat eden insan gibi varlıkların tamamı da mutlak itaat içerisindedir ve isteseler dahi bu kanunların dışına çıkması mümkün değildir. Ona göre hayatın ve varoluşun amacı diğer bir yönüyle de hikmeti, itaattir. Allah'a ibadet eden her şey fıtrat kanuna tâbidir. Hayatla nimetlenen, varoluşun devamı ve rızık olarak ifade edilen mükâfata ulaşan insan, kulluğunun karşılığındaki hikmetlere de şahit olmaktadır. Varlıkların ihtiyaç ve tabiatlarına göre mükâfatlandırılması birçok hikmetleri barındırmaktadır. Örneğin bir kimsenin çiçeklerle donatılmış yerdeki mutluluğunu bir serçe, ancak ottan yapılmış bir yuvada hissedebilmektedir. Diğer taraftan ibadetin asıl amacına, ahlaki ve pratik yönüne vurgu yapan, dünya hayatı ile bağlantısını kuran Mevdûdî, bu düşüncesini şu cümlelerle ifade etmektedir. İbadet sadece tespih taneleri, seccade ve mescitten hatta birtakım merasimlerden ibaret değildir. Böyle düşünmek büyük bir hatadır. Günde beş vakit namaz, senede bir ay oruç, yılda bir kez haccetmek ile kulluk yapılmamaktadır. Ona göre, ancak ibadet ahlâkını hayatının bütün merhalelerine ve insan ilişkilerine yansıtan kişi tüm hayatını ibadetle geçirmiş gibi olmaktadır.[954] Böylece hükümlerin tatbiki ile uygulanır duruma gelmesi ibadetin asıl şeklini ve gâyesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ibadetlerin davranış boyutundaki hikmetlerine değinen Mevdûdi, ibadetlerin temelindeki gâyelere işaret etmektedir. Bu yönüyle Mevdûdi'nin İzmirli ve Abduhla ortak paralelde yer aldıkları görülmektedir.

Kur'an'ın tabiatının, mesajlarının ve manasının iyice anlaşılmasına, Kur'an'ın merkezî fikirlerinin, amaç ve hedeflerinin bilinmesi gerektiğine vurgu yapan Mevdûdî Kur'an'ın gönderilmesindeki hikmeti de şu şekilde açıklamaktadır.[955] İnsanı gerçek itaate layık olan Allah'a kul yapmak ve ona kalbinde olanları açıklamak, düşünce ve fikir üretmede tam özgürlük alanı oluşturmaktır.[956] Ona göre araştırma, inceleme ve çalışmaya teşvik, düşünce özgürlüğü İslam'ın ve Kur'an'ın öngördüğü hedefler arasındadır. Bu

[954] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, çev. Süleyman Akyüz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 12-14-16-30.
[955] Turan Kışlakçı, *Mevdudi (Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler)* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015), 134.
[956] Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*,102.

hedefleri göz önünde bulunduran Mevdûdî, müslümanların zihinlerinin köhneleştirilmesine, şekilci bir din anlayışı ortaya konulmasına, gerek geçmişi gerekse seküler Batı düşüncesini körü körüne taklidi her zaman tenkit etmiştir.[957]

Mevdûdî İslam'a bütüncül perspektiften yaklaşmış yönteminde de ictihada özel bir yer ayırmıştır. O, Muaz b. Cebel hadisini kullanarak içtihadın Kur'an ve sünnetten sonraki konumuna önemle dikkat çekmiştir.[958] Mevdûdî'nin içtihada özel bir yer vermesi Abduh ve İzmirli ile ortak paydada yer aldıklarını göstermektedir. Abduh ve İzmirli gibi Mevdûdî'de Kur'an ve Sünnet cizgisinde hikmet kanalı ile yeni problemlere yeni içtihatlar ve çözümler getirmeyi hedeflemiştir. Böylece İslam düşünce dünyasında yeni fikirler üretme, durgunluğu dinamizme kanalize etme, dini pratik hayata yansıtma, İslam'ın hükümlerindeki maksat ve maslahatları göz önünde bulundurma amaçlanmıştır. Tüm bu amaçlanan hedeflerde hikmet açısından vazgeçilmez unsurlardır.

Mevdûdî, geçmiş ulemanın düşüncelerini günümüz için yeterli kabul etmemekle birlikte öte taraftan ulemânın düşüncelerini yansıttığı eserlerini bütünüyle bir kenara atmamıştır. O, bunlardan faydalanmayı Kur'an ve Sünnet çizgisinde yeni problemlere yeni yeni içtihatlar kazandırmayı öngörmüş ve taklide son derece karşı çıkmıştır.[959] Mevdudi, modern çağın ışığında maziyi yani asr-ı saadet dönemlerini tekrar ihya amacında olmuştur.[960] O, Kur'an'ı anlamaya çalışmanın yolunu ancak O'nun tatbiki ile sağlanacağına inanmaktadır.[961]

Mevdudi, Batı taklitçiliğine, koyu taassuba, monotonlaşmaya, durağanlaşmaya ve tüm cahilliklere karşı çıkmıştır. O, Kur'an ve sünnet temelinde İslam'ın maksat ve maslahatlarını göz önünde bulundurarak içtihat kapısının daim açık olmasını önemsemiştir. Hatta gerekirse Mesalih-i Mürsele'ye ve İstihsan'a kapı aralamıştır.[962]

Âlemin gâyesiz, insanın başıboş yaratılmadığına dikkat çeken Mevdûdî, diğer taraftan insan hayatının her merhalesinde kulluk bilinci ile bunun ibadete dönüştürülmesi

[957] Kışlakçı, *Mevdudi (Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler*), 138.
[958] Abdülhamit Birışık, "Mevdûdî İslâmcılığın Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslamcılığına Etkisi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu,* ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 386.
[959] Sönmez, "Mevdûdî", 371.
[960] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 2016), 535-545.
[961] Abdülhamit Birışık, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kuran Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 11.
[962] Ahmetoğlu, *Mevdûdî'nin Farklı Bir İslam Devleti Modeli:Teo-Demokrasi,* 215.

gerekliliğini vurgulamıştır.[963] Ona göre imanın davranış boyutu olan ibadet, bu şekilde hem maslahatlara hem de hikmetlere kapı aralamış olmaktadır. İmanı itaat ve ibadetle ilişkilendiren Mevdûdî, Allah'ın emir ve yasaklarına uymayı İslâm çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre ibadet, Hâkim sıfatı ile muttasıf olan Allah'a boyun eğmenin bir gereğidir. Hayatın her alanını kuşatan, tüm ilişkilere yansıyan davranışlar ibadet alanına girmektedir. Mevdûdî'ye göre, İslam'ın asıl gâyesi insan hayatının her merhalesinde ibadeti hakim kılmaktır. Böylece bazı kurallar silsilesinden oluşan ve hayatın temel unsurları mesabesinde olan ibadetler, insanı bir yandan terbiye etmekte diğer yandan da onu daha büyük ibadetlere hazırlamaktadır. Örneğin namaz ibadetini ele alan Mevdûdî, bu ibadetteki hikmeti insanın Allah ile ahdini günde beş defa yenilemesi olarak değerlendirmektedir. Ahdini sözlü ve fiilî olarak tazeleyen insan, bu sayede gafletten ve hayatın karmaşasından korunmakta, kalbi mutmain olmakta ve ruhen arınmaktadır. Bu sayede birçok faydaya kavuşan insan menfaat elde etmektedir. Mevdûdî'ye göre, namazın hikmeti, insana günde beş defa Allah'ın kulu olduğunu hatırlatmasıdır. Aynı zamanda namaz ibadeti insanları dünyevi zevklere dalmaktan alıkoyarak gafillikten korumakta ve Allah'ın varlığını her dem hatırlatmaktadır.[964]

Mevdûdî, oruç ibadetindeki hikmetleri şöyle değerlendirmiştir. Bu hikmetlerden bazıları Allah korkusunu artırması, dine bağlılık, temiz ve duru bir ruh ile güzel ahlaka vesile olmasıdır. Ayrıca diğer aylardan farklı olarak bu ayda, müslümanların birbirlerine daha çok kenetlenmesi, hayırda yarışması ve yardımlaşmanın artması orucun hikmetleri arasında sayılmıştır. İslâm'ın şartları arasında yer alan zekât Mevdûdî açısından birçok hikmetler barındırmaktadır. Bu hikmetler arasında Allah için fedakârlık duygusu, Allah'ın rızasını dünya sevgisine tercih etme, huzur iklimine kavuşma, bencillikten korunma, fedakarlık duygusu, sorumluluk bilinci, ulvi hedeflere ulaşabilmek için bütün servetini feda edebilecek bir müslüman şuuru kazanma sayılmaktadır. İslam'ın bir diğer şartı olan hac ibadetindeki hikmetler, Mevdûdî tarafından şu şekilde değerlendirilmiştir. Allah için canlarını ve mallarını feda eden toplumdan izler görülen hacılar, kalplerini temizleyerek nefsi isteklerini bastırmaktadırlar. Bu sayede İslâm'ın ne kadar yüce bir din olduğunu idrak eden müslümanların kalbi Allah sevgisiyle dolmakta ve huzur iklimine kavuşmaktadır. Dünyanın dört bir tarafından farklı renklerde, farklı ırklarda, farklı tabakalarda bir araya gelen insanlar, kardeş olmanın hazzını tatmaktadırlar. Ona göre,

[963] Sönmez, "Mevdûdî", 361.
[964] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 3/241.

sanki uluslararası bir kongre niteliğinde olan bu ibadet, kardeşlik temelinin atılmasında önemli görevi üstlenmekte ve birçok hikmetleri barındırmaktadır.[965]

Mevdûdî bir taraftan ibadetlerdeki hikmetleri ortaya koyarken öte taraftan insanoğlunun ilahi varlık karşısında O'nun hüküm ve iradesine teslim olması gerekliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle onun ilahi hâkimiyete yaptığı vurguya şahit olmaktayız. Evlilik akdi hakkında medeni ve içtimai maslahatların tahakkuku konusunda birçok hikmetler olduğunu beyan eden Mevdûdî, bu konuda bazı hikmetleri şu şekilde açıklamıştır. Şari-i Hakim'in bu akitle insana hem dini hem de ruhî yararlar sunduğunu ve aynı zamanda ahlakî düzenlemenin yanı sıra cemiyeti kötülüklerden temizleme, toplumda sağlam bir İslâmi düzen kurup güçlendirme maslahat ve gâyeleri ile sayısız hikmetler barındırdığını ifade etmiştir.[966]

Mevdûdî, dini hükümleri felsefî, siyasi ve sosyolojik tahlillerle hem köklü hem eyleme odaklı bakış açısıyla ele almıştır.[967] O, hikmetle ve maslahatla birlikte değerlendirilen ilahi emirlerin hakikâtini anlamanın önemine işaret etmektedir. Çünkü O'na göre, fıtrî ve aklî esasları araştırmak ve tahkîk etmek hükümleri anlamaya ve hikmetlere ulaşmaya vesile olmaktadır.[968] Bu vesile ile iman, ibadet ve eylem ilişkisi Allah'ın otorite ve hakimiyeti ile taçlandırılmıştır. Böylece ibadetlerin insanlara değer katan ve onları koruyan yönüne vurgu yapan Mevdûdî'nin, dini ihya için hükümlerin hikmetlerini birçok açıdan ele aldığı görülmektedir.

3.4.5. Mevdûdî'ye Göre Din ve Hikmet Arasındaki İlişki

Mevdûdî, İslâm dininin hem ilim temellerinde yükselen yönüne hem de aklî ve düşünce boyutuna vurgu yapmaktadır. O, dinin ancak ilim ve akıl sayesinde korunacağına inanmaktadır. Böylece akla hitap eden İslâm dininin insanı cehalet karanlığından çıkaracağını savunmaktadır. Bu sayede ilmin nuruna ulaşan insanoğlu din sayesinde kâinat içerisinde gerçek mevkisini bilmekte ve varlıklarla ilişkisini tayin etmektedir. Mevdûdî açısından insanın hakiki ve temiz hedeflere ulaşmasında, ifrat ve tefrit çizgisini koruyarak ölçülü ve mutedil olmasında din kendisi için bir rehber mesabesindedir. Ona

[965] Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım*, 80-90.
[966] Mevdûdî, *Hicab Bilinci*, 117.
[967] Maududi, *Let Us Be Muslims,* ed. Khurram Murad (B.y.: Leicester The Islamic Foundation ,1985),183-186.
[968] Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, çev. Çetin Manisalı (İstanbul:Adım Yayınları,1989), 109-110.

göre, İslam'ın ilme ve akla dayanması bu dinin yaşanılabilir olmasının bir işareti ve bir delilidir. Onun açısından İslâm dininin ruhunu bilmek ancak bu dinin hikmetlerini kavramakla elde edilmektedir. Mevdûdî'ye göre hikmet, dinin inceliklerine vâkıf olmak, prensiplerini idrak etmek, dinin irşadları üzerinde derûnî düşüncelere dalmak, basiret ve marifet ile şuurlanarak istikamet üzere bilinçli bir şekilde yol almaktır.[969]

İlim, araştırma ve incelemeye son derece önem veren Mevdûdî, Allah'ın peygamberlerine, kitap ve şeriatına her birine hikmet üzere bir değer verdiğini belirtmiştir. İşte bahşedilen bu hikmetin hikmetini de şöyle açıklamaktadır. Kullarına kitabı anlamalarını, bu kitaba ve şeriata basiretli ve şuurlu bir yönelişle ittiba etmelerini sağlamaktır. Kendisine hikmet verilen peygamberlerden bahseden Mevdûdî birtakım ayetleri örnek olarak vermiştir. Onlardan bazıları: "İbrahim ailesine kitap ve hikmet verdik."[970] "O'na (Davud'a) hikmet ve kesin hüküm verme salahiyeti vermiştik."[971] "O'na (İsa'ya) kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek."[972] Mevdûdî, bu ayetler ışığında hikmet kavramından kastedilen manayı; ilim ve basiret nuru, dinde ince anlayış (tefekkuh), Kur'an üzerinde derin derin düşünme, O'nun anlamı üzerinde kafa yorma, düşünme melekesi, dinin usul ve kaidelerini anlama olarak yorumlamıştır. Gönderilen peygamberler, bu hikmetlerle dolu ve donanımlı geldiği gibi kendisine uyanlara da hikmet gibi bu değerli hazineyi öğretmiştir. Ona göre, Kitabı anlamanın, dini esaslı bir şekilde kavramanın hakkı batıldan, hidayeti sapıklıktan ayırmanın tek yolu parlak cevher olan hikmet sayesinde elde edilmektedir. Hikmet anahtarı kaybolduğunda sadece Kitapla baş başa kalmak, kendinden öncekilerin yolundan yürümektir. Bunun sonucu sırat-ı müstakimden kaymak, taklide sürüklenmek, dalâlet yanardağına düşmek, zan ve hayallerin esiri olmaktır. Ona göre, hikmeti yitirmek daha sonrasında kitabı yitirmeye mahkûm olmaktır. Böylece bozulan din, hurafelerin esiri olmaya adaydır. Mevdûdî, hikmeti zahiri şiardan, şeklî ibadetlerden farklı boyutta tıpkı bir öz ve ruh olarak düşünmektedir. Bu ruhun yani hikmetin yaşaması Allah'ın ayetlerinin canlı bir şekilde var olması, peygamberlerin çizdiği sırat-ı müstakim yolunun sapasağlam durması demektir.[973] Mevdûdî'nin dini kavramanın ve ahkâmı anlamanın yolunun hikmetten

[969] Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Modern Çağda İslâmî Meseleler*, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Tekin Kitabevi, (1993),12.
[970] en-Nisâ 4/54.
[971] Sâd 38/20.
[972] Âl-i İmrân 3/48.
[973] Mevdûdî, *Modern Çağda İslâmî Meseleler,* 13-15.

geçtiği üzerinde sıkça durduğunu görmekteyiz. O, aynı zamanda hikmetin kaybedilmesini dalalet, bidat ve taklide düşme olarak yorumlamıştır.

Mevdûdî, hikmet ruhunun yani tefekkuhun kaybedilmesini en büyük musibet olarak telakki etmiştir. O'na göre, Kur'an ve Sünnet üzerinde enine boyuna derinlemesine düşünememek, derin ve ince anlayış geliştirememek birçok şeylerin kaybedilmesine sebep olmaktadır. O, kaybedilecek şeyler arasında imanın sarsılmasını, ibadet hayatının ruhsuzlaşmasını, cehalet ve kargaşanın yayılmasını, hurafe ve vehmin hâkim olmasını saymıştır.[974]

3.4.6. Düşünme Melekesi ve Hikmet Arasındaki İlişki

Yaratılış ve hikmet arasındaki ilişkiyi devamlı canlı tutmaya çalışan Mevdûdî, kâinattaki her şeyin onun izniyle varlığını devam ettirdiği vurgusuyla özellikle insanın yaratılış üzerinde düşünmesini istemektedir. O, yaratılışın oyun ve eğlence olmadığı bilakis ciddi bir iş olduğu vurgusunu yapmıştır.[975] İnsanoğlunun yaratılış merhalelerinden itibaren tekrar diriltilme safhasına kadarki süreçten bahsetmiştir. Böylece insanın yaratılış üzerinden tefekküre ve tevekkuha yönelmesi amaçlanmıştır. Bu yöneliş hikmetlere ulaşmanın yolu olarak değerlendirilmiştir. Mevdûdî'nin bu düşüncelerinden hikmet ve tefekkür arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Bir düşünce, bir ibret ve mayası tefekkür olan hikmetin yansımasına burada şahit olmaktayız.

Hikmet düşüncesi Mevdûdî'de daha çok yaratılış, mükemmellik ve Allah'ın kudreti mutlak iradesi çerçevesinde ele alınmıştır. Kâinatın tesadüfen oyun ve eğlence için yaratılmadığı sık sık yinelenmiştir. Evrendeki varlıkların bir hikmete mebni olarak yaratıldığı ustaca tanzim edildiği vurgusu hakimdir. Burada insana düşen görev ve sorumluluk düşünme ve ibret alma melekesi üzerine bina edilmiştir. Bu sayede hikmet kendisine ulaşılan bir değer mesabesinde görülmüştür. Ona göre, Peygamberlere verilen bu yüce değer insanlığa sunulmuş bir hazinedir. Mevdûdî nazarında insana insan olma vasfını kazandıran, dine ruh veren bu hazine hep canlı tutulmak istenmiştir. Çünkü bu yüce değere önem vermemenin zararını müslümanlar her daim görecektir. Bunun faturası müslümanlara; sırat-ı müstakimden kaymak, taklide sürüklenmek, dalâlet yanardağına düşmek, zan ve hayallerin esiri olmak, durağanlık, monotonluk ve taklit hastalığı olarak

[974] Mevdûdî, *Modern Çağda İslâmî Meseleler*, 22.
[975] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân,* 7/89.

yansımaktadır. Mevdûdî tüm bu hastalıkların reçetesinde olmazsa olmaz ilaç olarak hikmeti sunmaktadır.

3.4.7. Mevdûdî'nin Mu'tezilî ve Eş'ari Hikmeti Eleştirisi

Mevdudi, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermesini rahmetinin ve merhametinin bir tecellisi olarak değerlendirmektedir. O'na göre, Allah'ın doğru yolu göstermesi kendi çıkarı olmadığı gibi O'nun zararına da değildir. Doğru yolda ilerlemek, insanın kendi çıkarlarına hizmet etmesi ve nihayetinde kendini zarardan kaçındırması anlamındadır. İnsanın yüce mertebelere çıkması için Allah'ın doğru davranışı öğretme imkânı veyahut tam tersi onu fesat çukurlarına fırlatacak yanlış davranışlardan sakındırması zorunlu olduğu bir davranış değildir. Ona göre, tüm bu söylenenler sadece O'nun lütfunun bir eseridir. Yarattıklarına karşı lütufkâr ve yumuşak muamelede bulunan Allah, hâkimiyetini merhametiyle yürütmekte ve kullarını bağışlamaktadır.[976]

Mevdûdî, sâlihlerin güzel amelleriyle cennete girmesi neticesi onların bununla övünmeyip sadece şükür ve sevinç halinde "Bütün bunlar Allah'ın lütfundandır; Zira biz bunları hak etmedik diyerek Allah'a hamd etmelerini konu almaktadır. Mevdûdi bu hususu teyid eden bir hadis-i şerifi örnek vermektedir. Bu hadisi şerifte Allah Resulü'nün bir gün ashabına, "sadece amelleriniz sebebiyle cennete giremeyeceğinizi kesinlikle bilmelisiniz" demesi üzerine "Bu sizin içinde mi söz konusu?" sorusuna Resulullah'ın "Evet Allah'ın yardımı ve lütfu olmaz ise benim için de öyle diye cevap vermiştir.[977] Buradaki misallerde Allah'ın lütfuna vurgu yapan Mevdûdî, Mutezilî düşüncede var olan *"vücub alellah"* fikrine karşı çıkmıştır. Şöyleki kul yaptığı iyilik neticesi cenneti hak etmiş, Allah da onu cennete koymak zorundadır fikri Mevdûdî düşüncesiyle örtüşmemektedir. Daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz üzere Mu'tezilede var olan düşünce yapısında Allah'ın kulları için iyi olanı, faydalı olanı, doğru olanı yaratması bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir. Mevdûdî düşüncede ise, Allah'ın insanı doğru yola iletmesi insan açısından faydalı bir durum olsa dahi bir zorunluluk değil O'nun rahmetinin, merhametinin ve lütfunun yansımasıdır. Allah, buna mecbur değildir. Çünkü mutlak güç ve irade sahibi bir ilah fikri ile zorunluluk argümanı birbiri ile uyuşmamaktadır. Bir yönüyle cebir ve zorunluluk yükleme tercih alanını yok etmektedir.

[976] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 1/595.
[977] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 2/37; Buharî, *Rikak*, 18.

Mevdûdî hidayetin ana prensiplerine sarılmayı öncelemiş küçük ve önemsiz meselelere dayanarak farklı farklı gruplara ayrılmaya anlamsız ve faydasız tartışmalarla uğraşmaya sıcak bakmamıştır. Çünkü ona göre, Allah'ın emanet ettiği asıl görev insanlığın başarı ve kurtuluşunun dayanağı olan ana prensiplerdir.[978] Bu ana prensipleri bırakıp detaylarda boğulmak Mevdûdî açısında eleştirilmiştir. O da bu eleştirel bakış açısı ile İzmirli ve Abduh ile aynı paralelde düşünmektedir. İnsan için göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin tek hâkimi olan Allah'a boyun eğmekten başka bir alternatif yoktur. Tek mutlak Hakîm'in gücü kendisini sınırlayan kurallara tabi değildir. Dilerse cezalandırır, dilerse bağışlar O, tek yetki sahibidir.[979] Böylece Allah'ın mutlak otoritesine vurgu yapan Mevdudi, biricik karar yetkisi olarak O'nu göstermektedir. Bu düşüncelere sahip olan Mevdûdî'nin Allah'a bir zorunluluk yükleme düşüncesini kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü o her düşüncesinde mutlak otoriteye, mutlak kudrete, mutlak hakimiyete vurgu yapmaktadır. Bu fikirler bağlamında düşündüğümüz zaman Mevdûdî'nin "vücûb alellah" fikri ile örtüşmediği bariz bir şekilde görülmektedir. Araştırmamız bağlamında konuya yaklaştığımızda Mevdûdî'nin ismen Mutezîli hikmet düşüncesine doğrudan eleştiri anlamında fikirlerine rastlanmamıştır. Fakat Mevdûdî genel anlamda hakîm, azîz ve kudret sıfatlarına vurguda yoğunlaşmıştır. Bu vurguyla mutlak hakimiyetin önemini ortaya koymuştur. Önceki bölümlerde açıkladığımız üzere Eş'ari ve Mâtürîdi Hikmet düşüncesinde Mutezîli hikmete vücûb alellah konusu üzerinden eleştiri yöneltilmiştir. Mevdûdî, direkt Mutezîli eleştiri yapmasa da düşünce yapısında yer alan mutlak kudret ve hakimiyet vurgusu kendisini iyiden iyiye hissettirmektedir. Mevdûdî'nin Mâtürîdî hikmet düşüncesi ile ortak paydada kesişen fikirleri daha bariz göze çarpmaktadır. Bu fikre varmamızın sebebi Mevdûdî'nin diğer bir yönüyle de lütuf konusu üzerinde hassasiyetle durması Mâtürîdî hikmet düşüncesine kapı araladığı dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarına bakış açısında daha mutedil bir yol izlediğini önceki bölümlerde ifade etmiştik. Öyle ki bir sıfatın diğer bir sıfatı gölgede bırakmaması ve her bir sıfata gerektiği hassasiyette gerektiği ölçüde yer verilmesi kayda değer bir anlayışın göstergesidir. Mevdûdî de ise lütuf kavramı zikredilmekle beraber diğer taraftan da Allah'ın kudretine ve mutlak otoritesini vurgu yapılmıştır. Lütuf kavramına bakış açısı Mevdudi'yi Mâtürîdî paydasında birleştirirken bahsedilen sıfatlardaki vurgusu dikkat çekicidir. Şunu da belirtmekte fayda olduğunu düşünüyoruz: Allah'ın kudretine ve

[978] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 1/285.
[979] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 1/228.

mutlak otoritesine vurgu yapan Mevdûdî'nin hikmet düşüncesine vurgusu da âşikârdır. Çünkü ona göre, bu sıfatlara haiz olan yaratıcı her şeyi yerli yerinde ve mükemmel yaratmıştır. Bu harikulade yaratılışı hikmet pırıltısı ile anlamaya çalışan da insandır. Mevdudi'nin Allah'ı zorunluluk yüklemekten müstağni tutma düşüncesi onu hem Mâtürîdî hem de Eş'ari kanadına çekmektedir. Çünkü bu iki mezhebin en bariz sloganı Allah'a zorunluluk atfetmemek ve bu söylemlerden kaçınmaktır. Mezheplerin bu konudaki hassasiyeti Mevdûdî düşünce dünyasında da fazlasıyla hissedilmektedir.

Şümullü bir kavram olarak karşımıza çıkan hikmet kavramının hayır ve şer, fayda ve zarar, hüsün ve kubuh kavramlarıyla girift olduğu önceki bölümlerde değinilmiştir. Bu açıklamanın sebebi hikmet kavramı içerisinde değerlendirilen kaza ve kader konusuna Mevdûdî nazarından baktığımızda Allah'ın her şeye kâdir olduğu, otoritenin yalnızca O'nun elinde ve O'nun gücü dahilinde olduğu, kaderi belirleyenin yalnızca Allah'ın olduğu vurgusu göze çarpmaktadır. O, bunun kanıtını sıkıntılı anlarda O'na yönelmeye, ihtiyaç anında O'ndan yardım dilemeye, sadece O'nun önünde boyun eğmeye dayandırmaktadır.[980] Mevdûdî'ye göre, Kur'an'da kaza ve kader ile ilgili meselenin anlatılma hikmeti, insanın ahlâki ve pratik yararlar elde etmesi içindir. O'na göre bu pratik ve ahlâki yararlardan kaynaklı hikmetlerden bazıları şunlardır: İnsanda inanç, tevekkül, sabır, kararlılık ve cesaret meziyetleri geliştirmek onu umutsuzluk, korku ve hırs gibi duygulardan arındırmaktır. Bu sayede güçlü bir kişiliğe ve ahlaka sahip olan insanın en zor engelleri aşma, sıkıntılara göğüs germe, imkânsızlıklarda umudu yitirmeme, sahip olduğu imkânlara fazla güvenmeme, düş kırıklığına uğramama hasletleri gelişmektedir. En önemlisi de Allah'tan başka kimsenin ona zarar vermeyeceği ve fayda sağlamayacağı inancını oluşturmasıdır.[981]

Hikmeti bir sebep veya illet olarak ele aldığımızda Mevdûdîde şu yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Bir şeyin çeşitli nedenlere bağlanması durumunda onu sadece bir tek nedene bağlamak çelişkidir. Fakat çeşitli nedenlere dayanan bir şeyin bazen bir nedene bazen de başka bir nedene bağlanması çelişki arz etmemektedir. Aynı durum insan fiilleri için de geçerlidir. Ondan sâdır olan her fiilin çeşitli nedenleri olabilir. Örneğin yazı yazma eyleminde bir dizi nedenler fonksiyonel olarak bulunmaktadır. Ona göre bunlar arasında kişinin iradesi, özgürlüğü ve bu güçlerin çalışması için sınırsız ve hesapsız olan dış güçler

[980] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kurân*, 1/557.
[981] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Hilal Yayınları, 2018), 75.

sayılabilmektedir. Fiilin yardımcısı olan sayısız dış güçleri ne bir insan yaratabilir ne de onların insana yardımcı olabilmeleri için mecbur kılınacak bir gücü vardır. Öyle ki bütün bu güçlerin insana yardım etmeye niyetlenmesi Yüce Allah'ın yaratması ile olmaktadır. Böylece yazma işi kuvveden fiile geçerken organlar hareketlenmektedir. İstek ile fiile başlama arasında kişinin fiili gerçekleştirme veya terk etme arasında bir şeyi özgürce benimseme noktası kesinlikle vardır. Bu benimseme noktasında kişinin özgürce benimsemesinden sonra iç imkânlar, kaynaklar ve dış nedenler bir arada bulunmaktadırlar. Bunlar inkâr edilemez. Yazmaya niyetlenmeden önceki iç ve dış nedenler dizisi, yazmanın gerçekleşmesini mümkün kılan iç ve dış nedenler dizisi kaynağını Allah'tan almaktadır. Fakat yazma kararını verme yani özgür irade ve yetki kişinin tasarrufundadır. Bu imkânı kullanma gücü veren de Allah'tır.[982]

Mevdûdî'nin kaleme aldığı bu uzun örneği vermemizin sebebi, bir olayın meydana gelmesinde birçok sebepleri ve illetleri Mevdûdî gözüyle somut şekilde görmemiz açısından önemlidir. Böylece insan kesbinin, iradesinin, seçiminin teşebbüs ettiği alanda fiillerinin oluştuğu görülmektedir. O'na göre, bunların hepsi Allah'ın hikmetine mebni olarak yaratılmıştır. Adetullah, sünnetullah ve kudretullah çerçevesinde her şeyi belirleyen Allah, sebepleri de yaratandır. Bu sebepleri belirleme noktasında insanlara da cüzi irade vererek onu sorumlu tutmuş, ödül ve cezadaki hikmette böylece ortaya çıkmıştır. Kula verilen cüzi irade bir dönüm noktası mesabesinde tesirli kabul edilmiştir. Bu örnekte insanın fiillerinin sadece bir nedene bağlı olmadığı bilgisi verilmiştir. Mevdûdî'nin verdiği bu örnekte Allah'ın gücüne, otoritesine ve kudretine dikkat çekilmekle birlikte yazma kararını veren kişideki irade ve yetki imkânına, insan tasarrufuna dikkat çekilmiştir. İnsanın fiillerini iradesi ile özgürce seçtiği (kesb) fakat fiilleri yaratanın (hâlık) Allah olduğu görüşünün benimsendiği görülmektedir. Aynı zamanda ona göre, bu yetki ve etki imkânı her insanda aynı değildir. Bundaki hikmet ise her insanın içinde bulunduğu özgür yetkisi ve çaresizlikleri farklı orandadır. Belki bir insanda müthiş bir fark etme gücü ve doğru karar verme yeteneği daha ön planda diğerinde ise daha arka planda olabilmektedir.[983] Fakat Mevdûdî'ye göre şu noktanında unutulmaması gerekir ki kulun her teşebbüsünde Allah'ın kulun fiilini meydana getirme zorunluluğu yoktur. Eğer böyle bir zorunluluk olsaydı kul fiilinin halıkı olurdu ki bu da ona göre Mu'tezili anlayışta hakimdir. Oysa Mevdûdî'nin içinde yer aldığı Ehl-i sünnet'e

[982] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi,*82-83-84-85.
[983] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi,* 86.

göre, Allah fiillerinde yegânedir ve her şeyin olduğu gibi insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Kulun fiili âlemin yapısı ve genel işleyişi açısından Allah'a aittir. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı birdir. Fiiller yaratma yönü dışında bir yön olan kesb yani mükteseb yönüyle kula nispet edilmektedir.[984]

Allah'ın bilgisi, dilemesi ve kudreti ile her şeyi bir ölçü plan dahilinde yerli yerinde yaratması bizi hikmet kavramına iletmektedir. Kader kavramının bilindiği üzere biri Allah'a bakan boyutu biri de kulun iradesine bakan boyutu vardır. Bu noktada insanın iradesi onun sorumlu olduğunun en önemli nişânesidir. İradesini kullanan sorumluluk bilincini sırtlayan insan, irade, ilim ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'tan ona bir imkan olarak sunduğu özgür iradesiyle, kararlılıkla ve azimle hayır, fayda, başarı ve yardımı isteyebilmektedir. Bu noktada devreye giren Allah'ın yaratma lütfu, insanın irade ve kararlılığının bir neticesi olarak değerlendirilebilmektedir. İsteyen ve adım atan kuluna lütufta bulunan Allah, yaratan pozisyonunda olmakla birlikte katiyyen Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi zorunlu ilah pozisyonunda değildir. Çünkü iyiyi kötüyü, faydayı zararı, hastalığı sağlığı, hayır ve şerri, ölüm ve hayatı, canlı ve cansızı yani her şeyi zıddıyla yaratan O'dur. O, ezelî ilmi, mutlak iradesi ve kudretiyle iyiyi ve kötüyü hikmetle yaratan hakîmdir. Bu düşünceler sonucunda insan fiillerinin yaratıcısı kimdir sorusuna kapı aralanmaktadır. Daha önceki bölümlerde açıkladığımız üzere Mu'tezilede baskın olan argüman, insanın fiillerini kendi yaratması üzerine kuruludur. Çünkü onlara göre, eşyanın çoğu Allah'ın iradesinin dışında kalabilmektedir. Hatta O'nun hükümranlığında irade etmediği dilemediği şeyler var olabilmektedir. Daha da ileri görüş beyan eden Mu'tezile, Allah'ın dilemediği şeyi eşya arasından çıkarmaya gücünün yetmediğini savunur ve kullara kendi fiilini yaratma özgürlüğü vermektedir.[985] Bu paradigma Allah'a şer ve zulüm maletmenin caiz olmadığı paradigması üzerine inşa edilmiştir. Öyle ki Allah'ın emir ve nehiylerini yönelttiği insanları, kendi güç ve iradesine muhalif fiiller yaptırtması ve kendi emriyle işlediği kötülük için kullarına ceza vermesi caiz görülmez. Bundan mütevellit kul bizatihi hayrın da ve şerrin de failidir.[986] Mevdûdî, Matürîdi'nin ifade ettiği Mu'tezile'nin bu yorumlarını Allah'ın sıfatlarına yapılan gasp niteliğinde bir davranış olarak düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi kâmil sıfatlarının gasb etmek aslında bu sıfatları insana devretme isteğinin bir neticesidir.

[984] Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhîd,* 269.
[985] Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhîd,* 238.
[986] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi,* 47.

Mu’tezileyi bu ifadelerle eleştiren Mevdûdî, kaderiyenin cebriyeden daha kötü olduğunu hatta ayağını basacak sağlam bir temelinin bile olmadığını sözlerinde sarf etmiştir. Mevdûdî, Mu'tezile'nin aşırı uç görüşlerinin ne yazıkki onları evrenin mimarının varlığını inkârına kadar bile sürükleyebileceğini düşünmektedir.[987] Bu eleştirilerde bulunan Mevdûdî Allah'ın kudretine, iradesine ve yaratmasına vurgusuyla dikkat çekmektedir. Allah’a müdahale yetkisi vermeden insana fiillerini yaratma özgürlüğünü veren ve Allah’a hikmeti zorunluluk olarak dayatan Mu’tezîli anlayışla Mevdûdî’nin birbirinden hayli farklılık arz ettikleri görülmektedir. Çünkü o, Kur’an ve kâinatı merkez alan düşünce yapısıyla insanın ne tam manasıyla özgür olduğunu ne de tamamen mecbur olduğunu kabul etmektedir. Çünkü ona göre insan her ne kadar özgür iradesiyle bir şeyler yapsa da ilahi kanunlardan ve ilahi nizamdan kaçamaz ve Allah’ın kanunlarına tabi olmak zorundadır.[988] İnsana özgürlük alanı verse de insanın mutlak anlamda irade hürriyetine sahip olamayacağını ve Allah’ın kudret ve iradesine hassasiyetle vurgu yapan bu anlayışın Allah’a zorunluluk yüklemesi asla kabul edilecek bir düşünce olmamaktadır. O zaman şöyle bir sonuca ulaşmamızda bir sakınca görmemekteyiz. Mu’tezile’de kabul edilen zorunlu hikmet fikri Mevdûdî’de kendini ilahi lütfa bıraktığı gibi ilahi kudret, irade, ulûhiyet düşüncesine vurgu da baskındır değerlendirmesine ulaşabiliriz.

Yine daha önceki bölümlerde açıkladığımız üzere iyilik ve kötülük konusu da hikmet konusu ile iç içe girift bir konudur. Kötülüğün kaynağını ilahi olmaktan çıkarıp insani boyuta yerleştiren Mu'tezile karşısında hem iyinin hem de kötünün kaynağının Allah olduğunu savunan Mevdûdî anlayış karşımızda bulunmaktadır. Çünkü ona göre bazen görünür sonuçların arkasında görünmeyen hakikatler vardır. Halbuki Allah için yaşayan bir insan ne kendi gücüne ne de madde imkanlarına sarılır. Yine ne başarısından gurur duyup coşar ne de başarısızlığa uğradığında cesaretini kaybeder. Çünkü her iki durumda da biz insanlar için iyilik ve kötülük olarak telakki edilen bu olaylar sadece ve sadece Allah'ın iradesinin sonucudur. Kula düşen görev Allah'a güvenip dayanmasıdır.[989]

Mevdûdî, Mu'tezile’nin insanı sadece kötülüğün kaynağı olarak değerlendiren, kötülüğe hapseden ve tabiri caizse onun özgürlüğünü indirgeyen tutumunu eleştirmektedir. Olayların iç yüzünü ve hikmetini anlamaktan aciz olan insanı tevekkül yoluna davet eden Mevdûdî, Mu'tezileden çok farklı boyutta düşünce geliştirmiştir. Bir

[987] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, 26.
[988] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, 98.
[989] Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kurân*, 2/235.

taraftan Allah'a hikmeti zorunlu tutan anlayışla diğer taraftan insanın iradesini ortaya koymakla birlikte teslimiyet ve tevekkül içinde bulunması gerektiği anlayışı hakimdir. Burada yeri gelmişken şu izahı yapmanın gerekliliğini hissediyoruz. Öyle ki Mevdûdî fikir dünyasında Mu'tezileden, cebriyeden farklı düşünmüş ve inandığı, savunduğu fikirlerini öne sürmekten hiçbir zaman çekinmemiştir. O, uç fikirlerden cebrîyye ve kaderiyyeden ziyade mutedil olmayı yeğlemiştir. Cebir ve kader problemi eserinde kaleme aldığı fikirleri hikmet konusu açısından bize ışık tutmaktadır. Çünkü kader, insan fiilleri ve özgürlüğü, ilahi sıfatlar, husn ve kubuh konuları hikmet kavramının açılımında kayda değerdir. Mevdûdî Kur'an ayetlerine bakış açısında bütüncül odaklı olmanın doğruya ulaşmada önemine işaret etmiştir. Çünkü parçacı yaklaşım bazen bütünüyle insan iradesine bazen de yine bütünüyle ilâhi iradeye tabi olmanın yolunu açmaktadır. Cebir ve kader konusunda çözüm odaklı fikirler geliştiren Mevdûdî, dalâlet ve hidayetle ilgili ayetleri incelemekle işe başlamıştır. Bu konuda ayetleri kategorize eden Mevdûdî, bazı ayetlerin dalâlet ve hidayet seçiminde insan iradesinin ön planda tutulduğunu bazı ayetlerde ise insan iradesine prangalar vuran tamamıyla Allah'ın iradesine dayalı tutumları izlenimlemiştir. İman ve akıl arasında denge kurmanın zorluğuna dikkat çeken Mevdûdî, ayetler arasındaki görünürdeki bu çelişkileri aydınlığa kavuşturmak için ayetlerin uygulama nedenlerine dikkat çekmek istemiştir. İnsanın yetkisiz ve çaresiz pozisyonda konuşlandırılması ondaki sorumluluğun diskalifiye edilmesine, ödül ve cezayı yok eden anlayışın doğmasına neden olmuştur. Oysa Allah insanları zarar ve fayda arasında gidip gelmesini sağlayarak bu vesile ile insanların ahirette vaad edilen ödül ve cezayı bilmesini amaçlamıştır.[990]

Ona göre, söz konusu cebrî anlayış, hayrın ve şerrin kaynağını bizatihi Allah'ın zâtında toplamaya ve insanı nesneden farksız düşünmeye kadar götürmüştür. Böylece bu fikirler neticesi iyilik ve kötülük, hayır ve şer, ödül ve ceza anlamını yitirmiştir. Bu anlamsızlık hikmet kavramının temel dinamiklerini eritip kaybolmasına hikmeti, ibreti ve telkini kuşatan tüm kavramların sıfırlanmasına neden olmuştur. Halbuki insanın iradeli ve yetkili pozisyonu onu sorumlu kılmış, ödül ve ceza için ölçüt olmuş beraberinde bir çok hikmetleri getirmiştir. Hem cebrî kanattan bakıldığında hem de kaderiyye kanadından bakıldığında Allah ile insanın yetkilerinin dengeli kullanılması ve korunması mümkün değildir. Cebrî yaklaşım insan nefsinde birincil ve vidanî olarak bulunan irade

[990] Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhîd,* 240.

özgürlüğünü inkâra kalkışmıştır. İslâm felsefecilerin çoğunluğunu oluşturduğu kaderiyye ise Allah'ın kâmil sıfatları olan ilim, irade ve kudretini gasp etmiş dahası bunları insana devretmiştir. Halbuki insanın akıllara durgunluk veren bu nizamdan ve tıkır tıkır işleyen bu düzenden evreni kuşatan iradeye, ilme ve kudrete ulaşmaşı hiç de zor değildir.[991] Bu açmazların farkında olan Mevdûdî böylece iki uç düşünceyi kıyaslayarak yanlışlıklarına dikkat çekmek istemiştir.

Mevdûdî, Allah'ın emir ve icraatlarına iyi veya kötü damgasını vurmanın akıl kârı olmadığını savunan Cebirciler'in hareket notasını "mevla ne eylerse güzel eyler" mantığı üzerinden temellendirdiklerini düşünmektedir. Onlar dünyadaki oluşların nedenlerini aslında görünüşteki nedenler olarak telakki etmişlerdir. Mevdûdî'ye göre onlar her şeyi Allah'ın iradesi ve emrine dayandırarak yer ve göklerdeki olup bitenlerin tek failinin Allah olduğunu kabul ederler. Mevdûdî kulun kesbi yani hareket kabiliyetini sadece ilahi iradenin hayata geçmesi için bir aracı olarak gören, insanı bir şekilde zorunluluk altına alan, emir, yasak ceza, mükâfat, va'd, vaîd, kitap ve peygamber gönderilmesi konusundaki hikmetleri bertaraf eden Eş'ari ve bazı temsilcilerinin mantığını salt cebir olarak değerlendirmiştir. Ona göre, bu düşüncenin temeli cebir görüşünün ateşli savunucusu olan İmam Râzi örnekliğinde somut bir şekilde kendini göstermektedir. Râzi, kulun güç ve yeteneğini bir şeyin etkilediğini kabul etmemekle birlikte kesbi, ism-i bi müsemma olarak kabul etmektedir. Böylece Allah, kullarının bütün fiillerini yaratan pozisyonundadır. Bu pozisyona hidayet dalalet, itaat isyan, iman ve küfür de örnek olarak verilmektedir. Bir kişinin Allah'ın defterinde mümin olarak karara bağlanması durumunda o kişinin kâfir olmasına imkân yoktur. Bu durumun tam tersi de olabilir. Böylece bunların dışına çıkamayan bir kulun Allah'ın emirleri ve nehiyleri konusunda gerekçeler, nedenler ve hikmetler aramasının mümkün olmadığına işaret edilmektedir. Eş'ari ve temsilcilerine göre Allah'ın fiilleri bir noktada işleri, neden ve niçinler ile soru sorulmaması gereken alanlardır. Bu görüşe sıcak bakmayan Mevdûdî, Allah'ın kudreti karşısında kulun kudretinin etkisiz kalması diğer tarafta Allah'ın iradesinin yanında kulun iradesinin önemsiz gösterilmesini kabul etmemektedir. O, kulun kesb ve hareket yeteneğinin kabul edilmemesini halis cebriyecilik olarak addeder. [992]

[991] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, 10 -17-25-26.
[992] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, 56-58-59.

Mevdûdî, cebrîlerin bu düşünce yanlışlıklarının sebebini onların Kur'an'dan faydalanmak ve emirlerine uygun davranmak yerine felsefi düşüncelere dalmalarına, inançlarına göre deliller bulmalarına ve ayetlerin salt sözcüklerine dikkat etmeden tevil etmeye çalışmalarına bağlamıştır. O, bu eleştirinin aynısını kaderîlere de yansıtmıştır.[993] Bütün bunları açıklamamızın sebebi hikmet kavramının kader konusuna, Allah'ın fiillerine, kulun iradesine ve kudretine, husun ve kubha, hayır ve şerre dayanması sebebiyledir. Bu konudaki mezhep görüşlerinin argümanlarını Mevdûdi gözüyle değerlendirerek sonuca ulaşmaya çalışmaktayız. Eleştirilerin daha sağlam temellendirilmesi için bu görüşlere başvurulması gerektiği inancındayız. Mevdûdî burada cebrî ve kaderî görüşlerin paradigmalarını tek tek inceleyerek, ayetlerle delillendirerek itikâdı sağlam temellere çekmek istenmiştir. Çünkü biraz önce bahsettiğimiz konuların adresi hikmet kavramına çıkmaktadır. Bu konulara bakış açısı konuya rengini veren unsurlardır. Kulun iradesine, kudretine ve kesb alanına sıcak bakmayan Eş'ari zihniyet ve temsilcilerinin niçinsiz ve nedensiz, sorgusuz ve sualsiz, gerekçelerden uzak insan profilini çizip ilahi kudrete, ilahi iradeye vurgularına tanık olunmaktadır. İnsanı hiçleştiren bu platformda parçacı yaklaşımla tek kanatlı kuş misali bakış açısının zararlı sonuçlarına şahit olunmaktadır. Kadercilerin de aynen kulların fiillerinin yaratıcısının kendilerinin olduğu, şer, zulüm ve kötü gibi nitelenen şeylerin Allah'a nisbetinin önüne geçildiği, insanın amellerine göre ödül ve cezaya layık olduğu vs bu tarzda ayetlerin parçacı yaklaşımla cımbızlanarak alındığına ve te'vil yapıldığına Mevdûdî bakış açısıyla şahit olunmaktadır. Dolayısıyla bu anlayış Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu ispatlamaya çalışırken kula gereğinden fazla yetkiler vermeye hatta Allah'a bazı şeyleri zorunlu tutmaya çalışan bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. İşte bu zorunlu tutulan anlayışlardan birisi de konumuz olan hikmet olmuştur. Mevdûdî, ilahi kudret ve iradenin otoritesini sarsmadan bir tarftan da insanın iradesini ve aklının rolünü ve insana doğuştan verilen ahlâki değerleri sağlam temeller üzerine bina etmeye çalışmıştır. Bu temellendirmede ifrat ve tefrit cizgisinden uzak ılımlı bir yol izlemiştir. Görüşlerini mutedil platformda ele almıştır. Bütüncül yaklaşımla Mâtürîdî yaklaşıma yakın olduğu izlenimine ulaşılmıştır. Mevdûdî'nin hikmet kavramının önemi sadedindeki düşüncelerine tanık olunmaktadır. Bu bağlamda onun Mâtürîdî'nin hikmet kavramına bakış açısıyla aynı paralelde olduğu sonucuna varılmıştır. O, Allah'ın fiillerinde bir sebep

[993] Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, 69.

ve hikmetin olduğu argümanı ile lütuf kavramına naif bir vurgusuda onları ortak paydada birleştirmiştir.

3.4.8. Mevdûdî'nin Fâkihlere ve Sûfilere Yönelik Eleştirileri

Mevdûdî, içtihat imkânının kullanılmaması sonucu, koyu bir taassubun oluşacağını iddia etmiştir. Ona göre taassubun oluşmasına zemin hazırlayan bu durum beraberinde dinden olmayan şeylerin dinin esası gibi kabul edilmesine sebep olmaktadır. Malesef ki bir diğer taraftan dini asıl şekli ile anlamayan insan kitleleri içtihat nedeniyle oluşan önemsiz teferruatlara takılmış ve oluşan bu ayrılıklarla da mezhep adı altında insanlar kavgaya tutuşmuşlardır.[994]Mevdudi mezhep taassubunu siddetle eleştirmiştir.[995] Bu eleştiriyi Abduh ve İzmirli'de de görmekteyiz. İslam dinini asıl kimliği ile insanlara ulaştırmak isteyen Mevdûdî, felsefenin İslâm toplumuna girişiyle birlikte geleneksel yapıdaki İslamî inancın altüst olduğunu savunmuştur. Hadis ve fıkıhta ulema olan sınıfı kuru bir bilgiye sahip olmakla aynı zamanda dini bütün boyutlarıyla yaşama aktaramamaları yönüyle eleştirmiştir. Mevdûdî onları yetersiz bilgiye sahip olmaları ve duygusal çıkıştan başka bir şey yapamamaları iddiaları üzerinden de eleştirmiştir. O, bu ulema sınıfının felsefenin olumsuz etkilerini göğüsleyecek güce sahip olmadıklarını ve buna imkân sağlayamadıklarını savunmuştur. Bir taraftan da pozitif ve akli bilime sahip olanların bilinçsiz bir şekilde felsefe savunucuları olduğunu ve İslâmdan habersiz olduklarını düşünmektedir. İki sınıfta değerlendirme yapan Mevdûdî, bir bölümün tamamen felsefeye teslim olan ve fonksiyonunu yitiren âlim kişilerden ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, bu pasifliğin kırılması ve bilinçli safhaya geçilmesi Ebul Hasan El-Eş'ari örnekleminde biraz çabayla aşılmaya çalışılmış olsa maalesef felsefenin gücünün kırılmasına yetmemiştir. Hatta bu durum ilerleyen zamanla birlikte felsefe karşısında duygusal çıkışın yerini felsefî çığırtkanlığa bırakmaya dönüşmüştür. Öyleki ona göre Eş'ariler'in az bilgilerini bu çığırtkanlık ile kamufle ettiklerini iddia etmiştir.[996] Bu düşüncelerinden Mevdudi'nin Eş'ari geleneği felsefî çığırtkanlık yapmakla eleştirdiği görülmektedir.

O, din ulemasının ufak tefek problemleri tartışmakla uğraştığını büyük problemlerin müslümanların gözünden saklandığını düşünmüştür. O'na göre, görüş

[994] Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri,* 55
[995] Mevdûdî, *Müslümanların Temel Problemi ve Çözümü,* 18.
[996] Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri,* 54.

ayrılıkları ve hizipleşmeler kavga unsuru olmaktan öteye geçememiştir. Mevdudi'ye göre fıkıh ulemaları Kur'an ve Hadisten hisse almak yerine ömürlerini mübah olan şeyleri öğrenmekle ve öğretmekle heba etmişlerdir. Öyle ki, fıkıhtan herhangi bir hisse almaları söyle tasvir edilmektedir. *"Köstebek yakalamak için dağları kazmak uğruna ufak ayrıntılarda boğulmaktan ibaret kalmıştır."* Ne yazık ki imana vukûfiyet sağlamaya gayret etmedikleri gibi öte yandanda büyük ufuklar açmak yerine insanların görüş açılarını daraltmaktan öte gitmemişlerdir. Fakir ve güçsüzlere dini hassasiyetleri o kadar acımasızdır ki, nafile ibadetlerin detaylarındaki hataları bile affetmez niteliktedirler. Tam tersi zengin ve güçlülere muamelelerinde büyük meselelerde dahi olsa toleranslıdırlar. Mevdudi, sûfilerin az bir kısmını istisna ederek çoğunluğunun Aristocu, Vedantçı, Manist ve Zerdüşt felsefelerle safiyeti bozulmuş bir tasavvuru yaydıklarını iddia etmiştir. Sûfilerin usullerinin bozukluğundan, İslamın saf inanç ve amelleriyle alakasız olduğundan bahsederek eleştirmiştir. Eğitim ve öğretim yerine aralarındaki tek irtibatın din adamları için toplanan paralar ve hediyeler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre sûfiler kutsîliklerini korumak için gerçek bilginin ulaşım imkânına her zaman mani olmuşlardır. Entelektüel durgunluğu tenkit eden Mevdûdî, araştırma inceleme ve öğrenme işinin önceki düşünce ekollerine hasredilmesine hiç sıcak bakmamıştır. Geçmişin çalışmalarını son sözdür diye ilave imkânı tanımayan statik düşünce zihniyetini eleştirmiştir. Eski yazarların kitaplarına şerhler getirerek savunmanın ve bunun ilme sadakatin en üstün meziyet olduğunun telakki edilmesini entelektüel durgunluğun sebebi olarak değerlendirmiş ve eleştirmiştir.[997]

Ona göre, zihinleri tatmin etmekten uzak İslami tartışmalar, kılı kırk yaran kelâmî meseleler sadece göze hoş görünmekten ibaret olarak düşünülmüştür. Halbuki gâyelerini unutan müslümanların sağlam kararlara, kesin niyetlere, dirayetli hükümlere, güvenilir söz ve taahhütlere ihtiyacı vardır.[998] Dolayısıyla Mevdûdî'nin bu ihtiyacın karşılanması ve İslam dininin daha iyi anlaşılması için hikmet aracılığı ile düşünce üretmeye, öğrenmeye ve incelemeye değer verdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

[997] Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, 55-56.
[998] Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, 30-63.

SONUÇ

Hikmet, İslâm düşünce dünyasına ve İslam öncesi pek çok kadîm medeniyetlere, dine, bilime, felsefeye ve ahlaka konu olmuş bir kavramdır. İslâm düşünce dünyasında Kur'anî bir kavram olan hikmet, İslâm inancının ve düşüncesinin temel kaynağı olması münasebetiyle Kur'an bağlamında ele alınmış ve muhteva kazanmıştır. Hakikate ulaşma aracı olarak görülen hikmet, birçok ilimde örneğin tefsir, kelâm, hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe ve edebiyata konu olmuştur.

Klasik kelâmda ele alınan hikmet kavramı yeni ilm-i kelâmda da ele alınmıştır. Klasik kelâmda ilahi fiiller bağlamında değerlendirilen hikmet, yeni ilm-i kelâm döneminde yerini yeni muhtevalara ve geleneğe yönelik eleştirilere bırakmıştır. Kritik yapabilmemiz için önceki klasik yaklaşımların değerlendirilmesi yeni ilm-i kelâm dönemi açısından son derece önemlidir. Bu anlamda klasik kelâmda karşımıza çıkan ilk ekol Mu'teziledir. İlk kelâm ekolü olan Mu'tezile'nin hikmet hakkında ilk usül oluşturması ve ilk görüş beyan etmesi araştırma konumuz açısından son derece mühimdir.

Mu'tezile'ye göre, hikmet bir illettir. Mu'tezile, ilahi fiillerin mutlaka bir hikmete dayandırılmasını zorunlu tutmuştur. Bu hikmette Allah'ın adâleti sıfatı gereği kullarının aslahına, faydasına, menfaatine uygun şeyler yapması ve yaratması şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü onlara göre illet, yaratmanın kendisinden dolayı hasen vasfını kazandığı hikmet yönüne delâlettir. Mu'tezîli açıdan yaratmada özellikle öne çıkarılan ve Allah'a zorunlu bir vazife gibi tutulan hikmette yaratılanlar için bir amaç ve fayda vurgulanmaktadır. İlletsizlik hikmetsizlik olarak yorumlanmıştır. Hikmet bir nevi illet, illet bir nevi hikmettir. İlahi fiili hikmetli kılan vasıf kendisinde faydanın olduğu illettir. İlahi fiiller fayda ile grifttir. Faydasız işler abestir. Abesten, sefehten uzak olan Allah'ın fiillerinde kullarına fayda sağlaması zorunlu bir hikmettir. Mu'tezile'ye göre, hikmet zorunlu bir faydadır. Mu'tezili hikmette faydanın zorunlu olması illet ve gerekçe anlamında ilahi fiillerdeki hikmetin de zorunlu tutulmasına sebep olmuştur. Böylece zorunlu fayda zorunlu hikmettir önermesi ortaya çıkmıştır. Allah'ın hiçbir fiilinin yaratılanlar ve kullar için bir amaç ve faydadan uzak olamayacağı inancına riayet vacip koşulmuştur. Bu söylemlerinde de hiçbir sakınca görmemişlerdir.

Mu'tezilî hikmet karşısında yer alan Eş'ari ekolüne geldiğimizde ise ilahi fiilin bir sebebe veya illete dayandırılması uygun görülmemiştir. Bu nedenle hikmeti reddetmişlerdir. Çünkü hikmeti kabul etmek, ilahi kudret ve meşiyetin üzerinde bir

otoritenin varlığını kabul etmek olarak algılanmıştır. Eş'arilerin dayandığı argümanlar, O'nun üzerinde hiç kimsenin veya sebebin otoritesinin olmaması yönünde şekillenmiştir. Allah, dilediğini yapar ve dilediğine hükmeder. Allah'ın fiillerinde cevaz yoluyla hikmetin olabileceğini fakat Allah'ı muhtaç, nakıs konuma düşüreceği endişesiyle bunun dahi olmayabileceğini kabul etmişlerdir. Allah'ı illet olan bir sebeple etkinleştirmek ve onunla kemâl vasfı kazandığını iddia etmek ilahi kudrete sınırlandırma olarak görülmüştür. Eş'ariler, Mu'tezile'nin Allah'ın kullarına aslah olanı hikmet temelinde zorunlu tutmasını da asla kabul etmemiştir. Çünkü dilediğini yapan istediğine hükmeden Allah, hikmete uygunluk da dahil hiçbir şeyle vacip tutulamaz görüşünü benimsemişlerdir. Eş'ariler ilahi kudret ve iradeye vurguları ile dikkat çekmiş, hikmet sıfatını da reddetmişlerdir. Mu'tezili hikmet kritiği sonucunda oluşan Eş'ari hikmet düşüncesinin hikmetsizlik üzerine temellendirildiği, Mu'tezili hikmetle taban tabana zıt olduğu görülmektedir.

Matürîdî hikmet, hem Eş'ari hem Mu'tezili hikmetin ortak paydasında ve dengeli görüşleriyle yer almıştır. Hikmeti iyi sonuç ve hayırlı sonuca götüren şey olarak yorumlayan Matürîdîler ise, ilahi fiillerde hikmete karşı olmamışlardır. İlahi fiillerin sebeplere bağlanabileceği, hikmetle muallel olabileceği hatta bunun Allah'a bir eksiklik olmayacağı iddiaları onları Mu'tezili hikmetle aynı paydada buluşturmuştur. İlahi fiilleri hikmete bağlamakta bir sakınca görmeyen Matürîdîler, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde maslahatlar (fayda) olduğunu savunarak Mu'tezileyi desteklemişlerdir. Fakat Matürîdîler, ilahi fiiller sonucu yaratılanlar için meydana gelen maslahat ve faydaları Allah'a zorunlu tutmamışlardır. Hikmeti zorunlu illet ve faydadan ihsan ve lütuf düzlemine çeken Matürîdîler, Mu'tezili hikmetten ince ama güçlü bir çizgiyle ayrışmışlardır. Bu farklılık iki mezhep arasında en belirgin ayrılık noktası olmuştur. Matürîdîler'in hikmeti Allah'ın irade ve meşiyetini ortadan kaldıran bir illet olarak kabul görmemeleri diğer taraftanda hikmeti Allah'a zorunlu tutmamaları onları Mu'tezile ve Eş'ari hikmet arasında mu'tedil konuma getirmiştir. Allah'ın fiillerini hikmetten yoksun bırakmayan Matürîdîler, diğer taraftan Allah'a zorunluluk yükleyen söylemlerden kaçınarak ilahi kudreti ve meşiyeti de korumuştur. Dolayısıyla Matürîdî hikmet ifrat ve tefritten uzak Eş'ari ve Mu'tezile arasında bir denge unsuru olmuştur.

Yeni ilm-i kelâmcılara gelindiğinde ise hem Eş'ari hem de Mu'tezili hikmetin kritik edildiği görülmektedir. Yeni ilm-i kelâmcıların Mu'tezili ve Eş'ari hikmeti kritik ettiği Matürîdî hikmeti ise desteklediğine dair emareler bulunmaktadır. Öyle ki yeni ilm-

i kelâm mütekellimleri Allah hâkimdir ve fiilleri hikmetlidir argümanı temelinde Matürîdî hikmeti merkeze almışlardır. Klasik dönemde ilahi fiiller çerçevesinde gelişen hikmet tartışmaları bir tarafa bırakılmıştır. Matürîdî hikmet denge unsuru olmuş ve dönemin birtakım inançsız akımlarına ve yeni felsefi oluşumlarına karşı hikmet, İslâm itikâdını savunmada, İslam'ın nüfuzunu ve evrenselliğini öne çıkarmada elzem bir metot olarak kullanılmıştır. Onlar, hikmeti sadece ilahi fiiller düzleminde, teorik ve nazari boyutta ele almamışlardır. Öyle ki bu dönemde hakikate ulaşamda güçlü bir referans olarak kabul edilen hikmet, din ve dini hükümlere fonksiyonel bakış açısı kazandıran kilit bir kavram olmuştur.

Yeni ilm-i kelâm döneminde İzmirli, Abduh ve Mevdûdî'nin hikmet görüşleri gelenek eleştirisi üzerinden şekillenmiştir. Öyle ki onların geleneği kritik ederek oluşturdukları hikmet düşünceleri Matürîdî hikmet anlayışından beslenmiştir. İlahi fiillerde ve dini hükümlerde faydayı önemsemeleri, tenzîhte takılıp kalmamaları, Allah'a hiçbir şeyi zorunlu tutmamaları ve icbâri söylemlerden kaçınmaları, kâinattaki sebep sonuç ilişkisine hikmet bağlamında oldukça önem vermeleri bunun tezahürleridir. Ne zorunlu bir hikmetten bahsedilmiş ne de hikmeti ilahi irade ve kudrete feda eden hikmetten bahsedilmiştir. İfrat ve tefritten uzak, dengeli ve akli görüşlerle desteklenen bir hikmet anlayışı oluşturulmuştur. Eş'ari hikmet anlayışı da Mu'tezili hikmet anlayışı da 19. yüzyıl şartlarında kurtarıcı görülmemiş ve tercih edilmemiştir. Bu dönemde itidâl vurgusu ön plana çıkmıştır.

İzmirli, Abduh ve Mevdûdî, hikmeti nas ve olgular arasında bağlantıyı sağlayan derin, dakik ve dikkatli bakış açısı olarak görmüştür. Onlar, hikmeti güncel problemlerin çözümüne dair alternatifler üretme sanatı şeklinde kurgulamışlardır. Ayrıca hikmet vasıtasıyla dini ve Kur'an'ı merkeze alarak İslam düşünce dünyasına makul izah ve fikirler kazandırmak istemişlerdir. Bu örneklem şahısların dünyasında hikmet aracılığı ile Kur'an'ın nesnelliği ile insanın öznelliği meczedilmiştir. Öyle ki özne ve nesne hikmet yükleminde mânâ bulmuştur. İzmirli, Abduh ve Mevdûdî hikmet bağlamında kudretullah ve sünnetullah arasında hikmet kavramı üzerinden bir itidal vurgusu yapmıştır. Onlar, Matürîdî hikmet paralelinde Mu'tezile'nin "vücub alellah" paradigmasını, hüsün kubuh, salah ve aslah anlayışlarını şiddetle eleştirmişlerdir. Ulûhiyete hiçbir şekilde vucûbiyet, sınırlama getirilemeyeceğini hikmetle temellendirmişlerdir. Diğer taraftan da hikmeti irade sıfatı ile eşitleyen ve her şeyi yaratma sıfatına dayandıran ve hikmeti görmezden gelen Eş'ari anlayışını da eleştirmişlerdir. Eş'ari anlayışın dini hükümlerdeki hikmetleri

ve sebepleri görmezden gelen tutumları, ilahi hükümleri sadece taabbüdîlik ve tahakkümîlik kavramları ile açıklamaları uygun görülmemiştir.

İzmirli, Abduh ve Mevdûdî Allah, evren ve insan tasavvurlarını, Kur'an ve Sünnet'e bakış açılarını hikmet düzleminde yorumlamışlardır. Onlar, hikmet açılımı ile tevhidin sınırlarında aklın maksimizasyonu sağlamak istemişlerdir. Ayrıca dinde aklı fonksiyonel hale getirmeyi, kapanan içtihat kapılarını tekrar canlandırmayı, hayatın merkezinde fikirler üretmeyi hedeflemişlerdir. İnsanın akletme erdemine, düşünce mekanizmasına, dakik kavrayışına hikmet düzleminde yer vermişlerdir. Örneğin İzmirli, hikmetle akıl ve vahiy dengesi kurmuş, hikmeti akıl ve vahiy arasında bir köprü olarak görmüştür. İzmirli, din ile bilimin hiçbir zaman birbirine ters düşmeyeceğini birbirlerinin kardeş olduklarını din ve bilimin arasını hikmetle buluşturmaya çalışarak somutlaştırmıştır. İzmirli, hikmete bakış açısında ilahi emirlerdeki fayda ve maslahatları ön planda tutmuştur. İzmirli'nin Mâtürîdî hikmet paralelinde "hikmeti hafiyye" vurgusu Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine naif bir dokunuşu yansıtmıştır. O, "hikmet-i hafiyye" kavramı ile Mu'tezile'nin şer konusunu anlamada yetersiz kaldığını savunmuştur. Çünkü onların tamamen hayır, fayda ve hikmet söylemlerinde takılıp kalmaları, hikmetsiz gibi görünen fakat içinde nice sayısız hikmetleri barındıran şerlere vâkıf olamamaları eleştirilmelerine neden olmuştur.

Islahatçı, reformcu ve pragmatist kişiliğe sahip olan Muhammed Abduh'un, İslâm dünyasındaki durgunluğun ancak ilim ve içtihatla açılacağı fikri onun hikmet üzerinde yoğunlaşamasını sağlamıştır. O, hikmet ile zamana meydan okumak istemiştir. Öyle ki hikmet, onun dünyasında dinin güncelliğini korumaya yarayan önemli bir vasıta olmuştur. O, hikmeti sünnetullah ve kudretullah arasında denge unsuru yapmıştır. Hikmeti ilimden daha özel konuma yerleştiren Abduh'un ilk dönem Selef âlimlerini detaylarda boğulmaları, insanları taklide sevk etmeleri, ayetlerin zâhirine tutunurken dinin özünü ve hikmeti gözden kaçırmaları üzerinden eleştirdiği görülmüştür. İzmirli paralelinde İslâmda pragmatizmi önceleyen Abduh, hikmet kavramı ile din ve akıl arasında ilişki kurmuştur. O da İzmirli gibi Mu'tezile'yi vücub alellah paradigması paralelinde eleştirmiştir. Abduh, Eş'ariler'in hikmetsizlik anlayışında mübalağaya gittiklerini ve bu mübalağalarını müslümanların geri kalmalarına sebep olan konularda niçin yapmadıklarını hikmet bağlamında sorgulamıştır.

Mevdûdî'nin hikmet kavramı üzerinden İslâm dünyasındaki fikrî, ruhî ve ahlakî ilerlemelerin gerekliliğine dikkat çekmiştir. O, hikmetle İslâm'ın toplumda pratize

edileceğine inanmıştır. Mevdûdî, İzmirli ve Abduh gibi hikmeti lutuf kapsamında değerlendirmiş böylece Mu'tezile'nin vücub alellah paradigmasını eleştirmiştir. Mevdûdî, Mu'tezileyi aşırılıkla, Eş'ari hikmet düşüncesini ise salt cebircilikle itham etmiştir. Bu ithamını da onların her şeyi Allah'ın emri ve iradesine dayandırarak izah etmelerine bağlamıştır. Mevdûdî, Eş'arileri felsefi çığırtkanlık yapmaları iddiasıyla da eleştirmiştir. Ayrıca Mevdûdî'nin fâkihleri ve sufîleri Kur'an ve Hadisten hisse almamaları, kuru bilgiye sahip olmaları ve bu bilgilerini dini hayatla bütünleştirememeleri, koyu bir taassubun kurbanı olmaları, felsefenin etkisini gögüsleyecek güce sahip olmamaları, insanların görüş açılarını daraltmaları argümanlarıyla eleştirdiği müşahede edilmiştir.

KAYNAKÇA

A Özdemir, Ahmet. "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83-101. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.443231.

Abbâdî, Âsım. *Tabakaâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfî'iyye*. nşr. G. Vitestam. Leiden: 1964.

Abduh, Muhammed- Rızâ, Muhammet Reşîd. *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Hakîm Tefsîru'l-Menâr*. Çev. Ali Rıza Temel ve Mehmet Erdoğan. 1-14 Cilt. Kollektif, İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.

Abduh, Muhammed. *Durûs mine'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm 1984.

Abduh, Muhammed. *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*. çev. M. Reşîd Rızâ. Mısır: Matbaat'ul-Mevsuat, ts.

Abduh, Muhammed. *El-A'malü'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*. 3 Cilt. thk. M. Ammara. Beyrut: el Müessesetu'l- Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979.

Abduh, Muhammed. *el-İslâm Dinu'l-İlm ve'l-Medeniyye*. thk. Tahir et-Tanahi. Kahire: Daru'l Hilal, ts.

Abduh, Muhammed. *Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

Abduh, Muhammed. *Risâletü't -Tevhîd*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: 1986.

Abduh, Muhammed. *Tefsiru Cüz'i Amme*. Kahire: 1967.

Abduh, Muhammed. *Ve'l Asri Sûresinin Tefsîri*. çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal. Ankara: Doğuş Matbaası, 1960.

Abduh, Muhammed. "Tefsire Mukaddime". çev. İsmail Cerrahoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/14 (1956), 183-188.

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Abrahamov, Bünyamin. "Bi-Lâ-Keyfe Doktrini". çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.

Adıvar, A. Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1987.

Afganî, Cemâleddîn- Abduh, Muhammed. *Urvetu'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.

Ahmad, Anıs. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Ahmetoğlu, Gülşen Yağır. "Mevdûdî'nin Farklı Bir İslam Devleti Modeli: Teo-Demokrasi". haz. Fikret Karaman. *İslam ve Yorum III: Din Bilim vve Medeniyet* Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019. 211-222

Ahsan, Manazir. "Cemâat-i İslâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/291-293. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Akgüç, Ahmet. "Gâye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 279-304.

Akkadian Dictionary. "Wisdom". Erişim 03 Eylül 2021. https://www.assyrianlanguages.org/akkadian/index_en.php

Akman, Mustafa. "Eş'arilerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehli Hadis'in Vardığı Sonuçlar". *İslami Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2011), 71-88.

Altaş, Eşref. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El İci.* İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.

Altıntaş, Ramazan. "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi". *Marife Dergisi* 3 (2005), 233-245.

Altıntaş, Ramazan. "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhyacı' Tepkisi/Cevabı: 'Muhammed Abduh Örneği". *Eskiyeni* 7 (2007), 49-55.

Altıntaş, Ramazan. "Sosyal Kelâm'a Giriş: "M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri (sempozyum): Bildiriler Tartışmalar [Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu.* haz. A. Bülent Ünal-A. Bülent Baloğlu. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Altıparmak, Ö. Faruk. "Hikmet Felsefe İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2003), 86-118.

Amıra, A.N. vd., " Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı". çev. Osman Şahin. *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1 (2012), 223.

Âmidî, Seyfüddin. *Gâyetü'l Merâm fi İlmi'l-Kelâm*. thk. H. M. Abdüllatif. Kahire: y.y., 1391/ 1971.

Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi.* İstanbul: Kelam Yayınları, 2017.

Arpa, Enver. "Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2019), 899-918.

Arslan, Hulusi – Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Arslan, Hulusi. "Doğal Felaketler ve Istıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri". *Marife* 2/25 (2002), 19-34.

Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gâyesel Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 23-39.

Arslan, Hulusi. "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımı Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-73.

Ateş, Süleyman. "Hakîm". *Kur'an Ansiklopedisi*. 8/ 267-270. İstanbul: Küba Yayınları, 1997.

Ay, Mahmut. "Kelamda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 25-50.

Aybakan, Bilal. "Şafiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/ 223-233. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aydın, M. "İlim İslam Münasebeti". *Bilgi, Bilim ve İslâm.* İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bacon, Francis. *The New Organon*. Indianapolis: 1960.

Bağdâdi, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî. *Usûlu'd-Din.* çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Bakkal, Ali. *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İçtimai Vakıa Münasebetlerinin Hukukî Neticeleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1986.

Baktır, Mehmet. "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 25-48.

Baloğlu, Adnan Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1985.

Benedetti, Paolo De. *Dizionario di centouno capolavori delle letterature Orientali*. Milano: Casa Editrice Valentino Bompiani, 1968.

Birışık, Abdülhamit. "Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2011), 1-20.

Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23/530-533. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Borger, Rykle. "hassasu-edu". *Babylonisch-Assyrische Lesestücke, Heft II Elemente der Grammatik und der Schrift Glossar, Die text in Keilschrift*. 250. Roma: Editrice Pontifico Instittuto Biblico, 1994.

Bozbuğa, Hande Nur. *İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 17 Cilt. b.y:: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bulut, Zübeyir. "Selefiliğin, Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler-Tarihte ve Günümüzde Selefîlik". *Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 292. İstanbul: 8-10 Kasım, 2014.

Bussol, Assad Nimer. “Shaykh Muhammad Raşhîd Ridâ’s Relations with Jamâl al-Dîn - Afghânî and Muhammad Abdûh”. *MW* 66/4 (1976), 270-282.

Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 45. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2009.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *ed-Delâ’il ve’l-i’tibâr ‘ale’l-halk ve’t-tedbîr* Beyrut: y.y., 1988.

Cansız, Hasan. *İlahi Fiillerde Hikmet*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınlar, 1997.

Cedan, Fehmi. *Ebu’l Â’lâ Mevdûdî, İslam'da Yönetim Tartışmaları ve İnsan Hakları*. çev. Mehmet Yolcu- Sezgin Baş. ed. Murat Ayar. İstanbul: Ekin Yayınları, 2021.

Cerîret-Taberî, Ebî Ca’fer Muhammed b. *Câmiu'l- beyân an te’vîli âyil- Kur'an*. 2 Cilt. Mısır: Şirket-i Mektebe ve Matbaat-u Mustafa, 1954.

Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbn Kayyim. *Bedâiu’t-Tefsîr*. nşr. Yusrî es-Seyyid Muhammed. Riyad: Dâru İbni’l-Cezvi, 1993.

Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir b. Eyyüb B. Sa’d Şemsü’d-din İbnü'l Kayyim. *Medaricu's-Salikin*. çev. Ali Durusoy, Adil Bebek vd. C.1-3 İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Comte, Auguste. *Discours sur l’esprit positif*. Paris: y.y., 1983.

Corbin, Henry. *İslam Felsefe Tarihi*. çev. Hüseyin Hâtemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali Muhammed. *Şerhu'l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali Muhammed. *et-Ta’rifât*. Kahire: Mektebetü'l- Vehbe, 1866.

Çalışkan, Hatice Merve. “Muhammed Abduh ve Klasik İslam Modernizmindeki Yeri”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* (2016), 109-119.

Çapak, İbrahim. *Gazzâlî’nin Mantık Anlayışı.* Ankara: Elis Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh*”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/17 (1998-1999), 55-90.

Çelebi, İlyas. “Mu’tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 63-73.

Çelebi, İlyas. “Risaleleri ve İtîkadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 65.

Çelebi, İlyas. *İslami İlimlerde Metodoloji /Usul Meselesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Çelik, Ahmet. “Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'an Kıssaları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 55-87.

Çetinkaya, Bayram Ali. *Hakikat Arayışında Akıl ve Kalp*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Çetinkaya, Bayram Ali. “İzmirli İsmail Hakkı”. *Çağdaş İslam Düşünürleri.* ed. Kemal Sözen. 93-127. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Çetinkaya, Bayram Ali vd. (ed.). “Akademide Felsefe Hikmet ve Din”. *İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları.* Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.

Çetkin, Muhammed. “Cahiliyye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 290-306.

Çınar, Bayram. “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”. *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.

Çınar, Bayram. “Kelâm’da Salah-Aslah Tartışmaları*”. Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* (2021), 195-229. https:// doi.org/10.5281/zenodo.4604942

Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzali ve Şüphecilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.

Demir, Osman. *Kavram Atlası Kelam I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Doğan, Servet. *İslam Düşüncesinde Hikmet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Düzgün, Şaban Ali. *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Ebû Hanîfe. *Şerhu’l Fıkhu'l Ekber*. çev. Sabit Ünal. Ankara: y.y., 1957.

Ebü’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu’l-Usûli’l- hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

Efendi, Âsım. “Hikmet”. *el-Okyonûsu’l-Basît fi Tercümeti’l-Muhît*. 4/244. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1305.

Ekinci, Ekrem Buğra - Şimşirgil, Ahmet. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle.* İstanbul: Iq Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.

Emin, Osman. “Abduh’un İslam İnancını Savunması”. çev. Necdet Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2008), 349.

Emin, Osman. *Raidu’l-Fikri’l-Mısrıyyi el-İmam Muhammed Abduh*. Mısır: Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyyi, 1965.

Emiroğlu, İbrahim. “İzmirli’nin Mantık Anlayışı”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu.* haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Erdem, H. Sabri. *Tabsire’ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.

Erdemci, Cemalettin. “ Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 117. Ankara: 2012.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Eş'ari, Ebu'l Hasan. *Kitap el-Lüma’ fi’r-Redd alâ Ehl az-Zayg va’l-Bida’*. çev. Kılıç Aslan Mavil -Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayınevi, 2016.

Eş'ari, Ebü-l Hasan. *Makālâtü’l-İslâmiyyîn*. İstanbul: İmsak Ofser Basım Yayın, 2019.

Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelam.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Evkuran, Mehmet. *Ebû Hanîfe*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021.

Evkuran, Mehmet. *İslam Kelâmında Zihniyetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik –Selefî İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-",*İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015) 71-90.

Fakhry, Majid. "Ahlaki Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş'arîler". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 315-329.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Fusûlün müntezi'a*. thk. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu Arâ'i Ehli'l-Medinetül Fazıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

Fazlurrahman. *İslâm.* çev. M. Dağ-M. Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981.

Frank, Richard M. *Klasik İslam Kelamında Ahlaki Yükümlülük.* çev. Fethi Kerim Kazanç. 2 Cilt. İstanbul: 2014.

Freud, Sigmund. The Future of an Illusion. çev. W. D. Roson -Scott. London: y.y., 1934.

Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Esmâ-ül Hüsnâ Şerhi.* Ankara: Dorlion Yayınları, 2018.

Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. M. Kaya- H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l- İ'tikâd*. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mizanu'-Amel*. Mısır: Dâru'l-Hikme, 1406/1986.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkizu Mine'd Dalâl.* Haz. Abdürrezzâk Tek. Ankara: Ketebe Yayınlar, 2023.

Gelb, Ignace Jay. “Old Akkadian Glossary*”. HSS.* Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Girîdî, Sırrı. *Nakdü’l-kelâm fi akaidi'l-İslam*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1302.

Gölcük, Şerafettin - Süleyman Toprak. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.

Gölcük, Şerafettin. “Rızık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Gölcük, Şerafettin. *Bâkillânî ve İnsanın Fiilleri.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Göle, Nilüfer. “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

Hanbel, Ahmed b. *er-Reddu ale’z-Zenâdıka ve’l Cehmiyye*. By.: yy., ts

Hançerlioğlu, Orhan. “Felsefe Ansiklopedisi”. *Kavram ve Akımlar*. 2 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.

Harputi, Abdüllatif. *Tarih-i İlm-i Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hatipoğlu, İbrahim. “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdi'nin Dinamik Sünnet Yorumu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 29-49.

Hayâlî. *Şerhu’l Kasîdeti’n nuniyye*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279.

Hayyât, Ebu'l Hüseyin b. Osman. *Kitabu'l İntisâr*. çev. Yüksel Macit. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahût Bilim Huzurunda Ateizmin Meslekleri*. sad. Muhammed Hanefi Suluoğlu vd. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.

Hizmetli, Sabri. “İsmail Hakkı İzmirli’nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı”. *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi* 18 (1982-1983), 59-78.

Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihçiliği Üzerine*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Hizmetli, Sabri. "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Işık, Kemal. *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

İbiş, Fatih. "Eş'ari Kelâmının Dînî, Hissî ve Felsefî Karakterleri Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 34-47.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el- Hasan. *Mücerred-ü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1987.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1991.

İbn Haldun. *Mukaddime İbni Haldun*. haz. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid. *el- Fasl fil-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal,* Yayına Hazırlayan, Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2017.

İbn Kudâme. *Lüm'atü'l-itikad*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: y.y., 1986.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l- Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. "Aslâh". 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Sâdır, 2011.

İbn Manzûr. "Hikmet". *Lisânü'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Sâdır, 1968.

İbn Manzûr. "İllet". *Lisânü'l- Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Sâdır, 1968.

İbn Manzûr. "klf". *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l- Sâdır, 1968.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmet b. Muhammed b. Ya'kûb İbn. Miskeveyh. *Tehzibü'-l Ahlâk ve Tathiru'l-A'râk*. çev. A. Şener vd. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1983.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillah b. Alî. Et- Ta'lîkât. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 20121.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillah b. Alî. *en-Necât.* thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyûddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmuatü'r-Resaili'l-Kübra el-İrade ve'l-Emr risalesi*. Mısır: Matbaatü'l amiretü'ş şerefiyye, 1323.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı". *150. Yılında Tanzimat*. 390. Ankara: T.T.K. Yayınları, 1992.

İkbâl, Muhammed. *Hicaz Armağanı*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Repar Dijital Matbaası, 2006.

İkbâl, Muhammed. *Makaleler*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2017.

İlhan, Avni. "Aslâh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

İlhan, Avni. "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Isfahanî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ahmed Halefullah. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

İsfahânî, Râgıb. "Hakîm". *el- Müfredât fi Garibi'l Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2008.

İsferâyinî, Ebû Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1988.

İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.

İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.

İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh ve Sonrası Kelamcılarda Nübüvvet". *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*. ed. İbrahim Coşkun. Diyarbakır: 2006.

İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), giriş bölümünden alınmıştır.

İzmirli, İsmail Hakkı. "Muhassal". *Yeni Kelam İlmine Giriş*. sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ.* İstanbul: Hukuk Matbaası,1329.

İzmirli, İsmail Hakkı. "Mütefenniler Dindar Olabilir mi?". *Takdim Yazısı.* nşr. İbrahim Hilmi. İstanbul: Selamet Matbaası, 1928.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Hikmet-i Teşri.* İstanbul: y.y., 1328.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam.* sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

J. Gelp. *Old Akkadian Glossary*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el- Hemedânî. *el-Muhît bi't-Teklif*. thk. Seyyid Azmi. Mısır: Daru Mısır, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâb't-Tevhîd ve'l-Adl.* thk. Tevfik Tavil-Said Zayid. 8 Cilt. Kahire: Darü'l-Mısriyye,1963.

Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-*Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kahraman, Abdullah. "Darülfünun Müfredatında Bir Ders: Hikme-ti Teşrîi ve Bir Metin". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 345-370.

Kahraman, Hüseyin. “Eş’arî’nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi”. *Aksaray Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 15-32.

Karadaş, Cağfer. “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlîk”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 2/6 (2006), 57-100.

Karadeniz, Osman. "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabîi' Adlı Eseri". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*. haz. Adnan Bülent Baloğlu - Mehmet Şeker. 106. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

Karagöz, Mustafa. “Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/2 (2017), 313-363.

Karagöz, Nail. “Mâtürîdî‘de İstidlâlin İşlev Alanları”. *Kader* 16/2 (2018), 241-263.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Karaman, Hayrettin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kazanç, Fethi Kerim. “Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”. *Kelâm Araştırmaları* 6/1 (2008), 77-106.

Kazanç, Fethi Kerim. “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”. *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 93-121.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr*, thk. Saffet Köse. İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017.

Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Doğuş Yayınları, 1982.

Keleş, Ahmet. “İmam Şâfii’nin Fıkıh Usulünde Sünnet ve Vahiy İlişkisi”. *Eskiyeni* 37 (2018), 35-56.

Kerr, Malcolm Hooper. *Islamic, Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rıza.* Berkeley: University of California Press, 1966.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Keskioğlu, Osman. “Muhammed Abduh”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 109-136.

Kılavuz, A.Saim. *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

Kılavuz, Ahmet Saim. *“Adâlet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/387-388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş.* İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Kırbaşoğlu, Hayri. “Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”. *İslâmiyât* 10/1 (2007), 132-148.

Kışlakçı, Turan. *Mevdudi Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015.

Kindî. *Felsefi Risaleler*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: Klasik Yayınları,1990.

Kindî. *Fi’s-Sına’ati’l uzmâ.* thk. Azmi Taha Seyit Ahmet. Nikosa: Dârü’ş- Şebap, 1987.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıcılık,1999.

Koçyiğit, Talat. “Ebu’l Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 165-174.

Konur, Himmet. “İsmail Hakkı İzmirli’nin Tasavvufi Yönü ve ‘Hakkın Zaferleri’ Adlı Eseri”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Kozalı, Abdurrahim. “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti ile Doğmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek -”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 263-264.

Köktaş, Yavuz. “Mevdudi'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 13-53.

Köz, İsmail. “Aristoteles Mantığı ile Felsefe- Bilim İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 355-374.

Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet b. *"Lum'atu'l-İ'tikâd". Kelâm İlmi: Giriş*. thk. Bekir Topaloğlu. 25/ 1-43. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.

Kurtubî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd. *Faslü'l-makâl: Felsefe- Din İlişkisi*. çev. -nşr. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî*". Dini Araştırmalar* 5/15 (2003) , 5-28.

Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara:y.y., 2003.

Kutluer, İlhan. " Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Kutluer, İlhan. "Gaiyyet". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/292-295. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. M. Emin Saraç vd. 3 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.

Küçükalp, Kasım- Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi*. İstanbul: İsam, 2014.

Macit, Nadim. "Eş'ari'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası*". Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 91-125.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 2 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.

Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Maududi. *Let Us Be Muslims*. ed. Khurram Murad. B.y.: Leicester The Islamic Foundation ,1985.

Maviş, Nezir. "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i Mâ-lâ Yutâk'ın Konumu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 89-116.

Mert, Muhit. "Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 194-206.

Mesûdî, Ebu'l Hasan Ali B. Hüseyin. *Murûc ez- Zeheb*, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Cebir ve Kader Problemi*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Hilal Yayınları, 2018.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Hicab Bilinci*. Hazırlayan: Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâm Dinine İlk Adım*. çev. Beşir Güneş. ed. Beşir Güneş. İstanbul: Buruç Yayıncılık, 2020.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*. çev. Çetin Manisalı. İstanbul: Adım Yayınları, 2017.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslam ve Cahiliye*. çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu. ed. Fethi Güngör. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslam ve Eğitim*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Hilal Yayınları, 2018.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâm'ı Anlamaya Doğru*. çev. Faruk Yılmaz. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslam'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, ts.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslam'da İhya Hareketleri*. çev. Ali Genç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâmî Hareketin Ahlâkî Esasları*. çev. Abdullah Tokatlı. İstanbul: Gümüş Yayınları, 1986.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâmî Kavramlar*. çev. Süleyman Akyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Kur'an'a Göre Dört Terim*. çev. İsmail Kaya-Osman Cilacı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Modern Çağda İslâmî Meseleler*. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Tekin Kitabevi, 1993.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Müslümanların Temel Problemi ve Çözümü*. çev. Gamze Özden. ed. Fethi Güngör. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kurân Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 6 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mevdûdî. *Barışın Yolu*. çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu. ed. Fethi Güngör. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Mevdûdî. *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim.* Der. Kevkeb Sıddık. çev. Nurettin Temiz. İstanbul: İnkılab Yayınevi, 2019.

Mevdûdî. *Salah ve Fesat.* çev. İbrahim Ethem Hatipoğlu. ed. Fethi Güngör. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Montagu, Ashley. "Einstein ile Sohbet". *İnsan ve Kâinat Dergisi* 2/1985.

Muhammed b. el- Hasan b. Fûrek, Ebû Bekir. *Mücerradü Makâlâti'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'ari.* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987.

Nesefî, Ebû'l-Mûin Meymûn b. Muhammeden. *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn.* ed. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004.

Nesefî, Muîn. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhid*. Derleyici, Ali Tarık Ziyat Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2022.

Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Neşşâr, Ali Sami. *Nesefî fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1995.

Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise*). İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri Mâtürîdî Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Öğüt, Sâlim. *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2009.

Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 325-360.

Özafşar, M. Emin. *İdeollojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*. Ankara:y.y., 1999.

Özarslan, Selim. *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ümmî Bir Peygambere 'Oku' Hitabının Hikmeti". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018).

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Özdemir, Ahmet. " Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83-102.

Özdemir, Metin. "Eş'arî Kelamının Eleştirisi Üzerine". Görüşmeci: Adem Özçelik, Röportaj, Mart 2019. https://www.ilimdergisi.org/soylesiler/prof-metin-ozdemir-ile-Eş'ari-kelaminin-elestirisi-uzerine/

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. Furkan Yayınları: İstanbul, 2014.

Özdeş, Talip. "İslam'ın Ferdi ve Sosyal Hayata Taşınmasında Hikmet'in Esas Alınması". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/ 2 (2001), 307-315.

Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 343-360.

Özervarlı, M. Sait. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Özervarlı, M. Sait. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995).* haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Özervarlı, M. Sait. "İzmirli İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/533-535. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/480-485. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Özervarlı, M. Sait. "Reşîd Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/14-18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Özervarlı, M. Sait. "*İsbât-ı Vâcib", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/495-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.

Özervarlı, M. Sait. *Mu'tezile Akılcılığı*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları: Erkan Matbaacılık, 1997.

Özler, Mevlüt. "İki Akâid Metni el-Fıkhu'l Ekber ile Nesefi Akaidinin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 47-65.

Özler, Mevlüt. "Selefiyye". *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2012.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah.* Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.

Paçacı, Mehmet. "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair". *İslâmî Araştırmalar* 8/2 (1995), 85-97.

Parladır, Selâhattin. "İzmirli'nin Ahlâk ve Eğitim Görüşü". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gâye Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Pessagno, J. Meric. "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 455- 476.

Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.

Plantinga, Alvin. "Reason and Belief ın God", *Faith and Rationality: Reason and Belief ın God*. ed. A. Plantinga-N.Wolterstorf. London: y.y., 1983.

Polat, Fethi Ahmet. "Şerhu'l Akideti't- Tahâviyye Kur'an Allah'ın Kelâmı Olup Mahlûk Değildir". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 510.

Râzî, Muhammed b.Ömer b.Hüseyin b.Hasan b.Ali b.Fahrettin. *Mefâtihu'l- gayb.* 3 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Râzî, Fahrettin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el- Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Fahrettin. *Tefsir-i Kebir*. çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2007.

Râzî, Fahrettin. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Fıkh*. thk. Cabir el- Alvânî. 5 Cilt. Beyrut: 1992.

Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley-Los Angeles:y.y., 1951.

Rıza, Reşîd - Karaman, Hayreddin Karaman. *Gerçek İslam'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Rıza, Reşîd. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1931.

Rızâ, Muhammed Reşîd. "Tefsîru'l Fâtiha". çev. Yusuf Aydın. *Kur'an Okumaya Giriş*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Gerçek İslam'da Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 1 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Menâr, 1931.

Sa'lebî, Âmidî, Seyfü'd-dîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm.* Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2010.

Sâbûnî. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Samarrai, Hasib. *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi ve Türkiye'deki Takipçileri*. çev. Ali Nar- Sezai Özel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.

Sarı, Mevlüt. *Arapça -Türkçe Lügât.* İstanbul: Bahar Yayınevi, 1982.

Sarı, Mevlüt. *Mevarid.* İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.

Sarmış, Mustafa. *"Selefî Din Anlayışlarının Psiko-Sosyal Olumsuz Yanları",* Eskiyeni 44/ Eylül (2021), 433-460.

Schilpp, Paul Arthur. *The Phılosophyn of Alfred North Whıtehead*. 2 Cilt. Michigan:1998.

Sedar, Murat - Işık, Harun. *Kelâm Tarihi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Sıddîki, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. M. Fırat- G. Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Sifil, Ebubekir. "Muhammed Abduh'un Bazı İtikadi Görüşleri". *Ebubekir Sifil*. Erişim 11 Mayıs 2020. https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/bazi-sahislar/

Sigmund, Freud. *Dinin Kökenleri*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1999.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/385-387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Sönmez, Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Otto Yayınları.

Sönmez, Mustafa. "Mevdûdî". *Çağdaş İslam Düşünürleri,* ed. Kemal Sözen. vd. 349-378. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Sözen, Kemal (ed.) vd. " Çağdaş İslam Düşünürleri". *Mevdûdî*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Stromberg, Roland. *An Intellectual History of Modern Europe*. New York: y.y., 1966.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm 'an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l İlmiyye, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *TefsÎru'l- İmam-i'ş- Şâfiî.* thk. Ebû Abdillah Muhammed b.İdris el Muttalibi el-Kuraşî. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2006.

Şâfiî. *er Risâle*. nşr. Ahmet M. Şâkir. Kahire: y.y., 2005.

Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî. *el-Muvafakat*. çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet.* Ankara: Başak Matbaacılık, 2023.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l- ikdâm fi ilmi'l kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü'l- Mütebennâ, 1934.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. El-Milel ve'n-Nihâl, nşr. Ahmet Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l İlmiyye, 2009.

Şeker, Mehmet- Baloğlu, Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu". *Cemaleddin İzmirli, "İzmirli İsmail Hakkı" 24-25 Kasım.* 249. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Şeker, Mehmet. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Tasnif-i Ulûm”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Şekeroğlu, Sami. “Mâtürîdî’de Hikmet-Ahlak İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 135-150.

Şelebî, Mustafa. *Ta’lîlü’l-ahkâm*. Kahire:1986.

Şener, Abdülkadir. “el- Furkan beyne’t- tevfîk ve’l-hızlân Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*”. İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Şener, Mehmet. “İzmirli’nin “İlm-i Hilaf” Adlı Eseri”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Şık, İsmail. “Eş’ari’nin Kelâm Metodu”. *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 219- 244.

Tahâvî, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Meâni’l-Âsâr*. Beyrut: y.y,1987.

Tan, Bilâl. *Kur'an'da Hikmet Kavramı.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Taylor, F. Sherwood. *A Short History of Science.* London: The Scientific Book Clup, 1940.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşafî Istılahâti’l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tokatlıoğlu, Melek Büşra. “Muhammed Abduh’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”. *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*. ed. Hidayet Aydar-Muhammed Ezber. İstanbul: 2017.

Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2015.

Topaloğlu, Bekir. “Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Matsis Matbaası, 1981.

Tunûsî, Hayreddin. *Mukaddime-i Akvemü'l- Mesâlik fi Marifeti Ahvâlü'l-Memâlik*. çev. Abdurrahman Efendi. İstanbul: El-Cevaib Matbaası, 1926.

Türk, İbrahim Caner. "Osmanlı Son Dönem Şöhretli Âlimlerinden Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Düşünceleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 43 (2017), 261-281.

Uludağ, Süleyman. "İbret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 367. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1986.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş.* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1957.

Ünal, Ali. "Hikmet". *Kur'an'da Temel Kavramlar*. 187-188. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

Ünal, Bülent – Baloğlu, Bülent (haz.). "Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri". *Eğitim Öğretim Koordinasyon Toplantısı IV 24- 25 Eylül. 55.* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Ünverdi, Mustafa. "Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır-Amaneh Manafi Dizaji. Ankara: 2018.

Watt, William Montgomery. *İslâm Nedir.* çev. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*. çev. Osman Demir. Ankara: Ketebe Yayınları, 2020.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*. London: Cambridge University Press, 1932.

Woch, E.Mitt. "Hakim". *İslam Ansiklopedisi.* 101. İstanbul: MEB, 1977.

Yar, Erkan. “Eş'ari ve Metodolojisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 19-47.

Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Yaran, Rahmi. “Cüveynî Öncesi Makâsıd/ Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 93-123.

Yavuz, Yusuf Şevki. “ Mâtürîdîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/165-175. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebü’l-Muîn Nesefî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006

Yazıcıoğlu, M. Sait. “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur ve Ebü’l-Muîn Nesefî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1988), 281-298.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 2 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1968.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Yeşilyurt, Temel. “Fıkhu'l -Ekber’e Metodolojik Bir Bakış”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 175-184.

Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel ilkeler”. *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 137. Grafiker Yayınları, 2012.

Yitik, Ali İhsan. “İzmirli İsmail Hakkı ve Diğer Dinlerde Oruç”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. haz. Mehmet Şeker-Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24/25 Kasım 1995.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Yüce, Mustafa. “Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010), 111-126.

Yüksel, Emrullah. “İlâhi Fiillerde Hikmet”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 50.

Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler ile Eş’ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs*. nşr. Nevaf Cerrah. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *A'lâmü'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el- Arnaût vd. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirûn, 1401-1405.

Zencânî, Ebü'l-Menakıb Şihabeddin. *Tahrîcu'l-Usûl ale'l-Furû.* thk. Muhammed Edib Salih, Dımaşk: Camiatu Dımaşk, 1987.

Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-Münîr.* İstanbul: Risâle Yayınları, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Buket ATAMAN

Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	11. 07. 2001
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	23. 11. 2015
Doktora	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	04. 12. 2023

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2006	Diyanet İşleri Başkanlığı Sivas İl Müftülüğü	Kur'an Kursu Öğreticisi
2021	GSB Kredi ve Yurtlar Kurumu	Manevi Danışmanlık

Yabancı Dil Bilgisi

Yabancı Dilin Adı YÖKDİL (Arapça)