

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MÂTURÎDÎ'DE İLÂHÎ HİKMET VE İNSAN FİİLLERİYLE İLİŞKİSİ

TALİP KIZILKAYA

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

MÂTURÎDÎ'DE İLÂHÎ HİKMET VE İNSAN FİİLLERİYLE İLİŞKİSİ

TALİP KIZILKAYA

**Danışman: Dr. Öğ. Üyesi İsmail YÜRÜK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. İsmail ŞIK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ahmet AK
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ**

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Dr. Öğ. Üyesi İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Üye: Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Üye: Prof. Dr. Ahmet AK

Üye: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2022

Talip KIZILKAYA

ÖZET

MÂTURÎDÎ'DE İLÂHÎ HİKMET VE İNSAN FİİLLERİYLE İLİŞKİSİ

Talip KIZILKAYA

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK

Şubat 2022, 241 sayfa

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Semerkant havzasında yetişmiş Türk ve İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biridir. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili görüşlerini sistematize eden Mâturîdî, inanç sahasında kendi adıyla adlandırılan “*Mâturîdîlik*” mezhebinin kurucusudur. Onun *Te'vîlatü'l-Kur'an* ve *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserlerinde hikmet en temel kavramdır. O, hikmeti her şeyin gayesi, hakikati anlamında kullanmış ve âlemde hiçbir şeyin amaçsız, boşu boşuna var edilmediğini savunmuştur. Ona göre ilahî fiillerin hiçbirisi hikmet dışında değildir. Çünkü hikmetin zıddı sefihlik, cehalet ve kendini bilmezliktir. Kelâm âlimleri de hikmeti “*gâye, adalet, sebep, bilgi*” şeklinde açıklamış; Allah'ın Hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğunu ve hiçbir fiilinde zulüm veya sefahin söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Mâturîdî'nin düşünce dünyası, yaratıcının âlemde yarattığı her bir varlığı hikmetle var ettiğinden yola çıkarak, insanın Allah'ı bilmesi ve yaşamına hikmet sayesinde anlam katması üzerine kuruludur. Onun hikmet anlayışı epistemolojik ve etik bir yapı oluşturmaktadır. Bu yapı içerisinde akıl vahye rakip değil tamamlayıcıdır. İnsan ilahî hikmetleri ve sorumluluğunu akıl ve vahiy birlikteliğiyle öğrenir. Mâturîdî, kader-kaza, iyilik ve kötülük (hüsün-kubuh), âhiret, hayır ve şer, emir ve nehiy, nübüvvet, nimete karşı şükür gibi yaratılış ve ilahî fiillerle ilgili birçok konuyu hikmet anlayışıyla temellendirmiştir. İlâhî fiillerin hikmeti ya lütuf ya da adalet olarak görülür. Dolayısıyla hikmet, ilahi irade ve kudreti sınırlandırmak anlamına gelmez. Mâturîdî'de hikmet hem Allah'ın irade ve kudretini hem de insanın özgürlüğünü temellendirme çabasıdır. Eş'ariyye mezhebinde ilahî hikmet anlayışının yerini ilahî irade ve kudret alırken; Mu'tezile'de hikmet, yaratıcının bir lütfu değil yaratıcı için bir zorunluluktur.

Anahtar kelimeler: Mâturîdî, hikmet, akıl, vahiy, gaye, etik.

ABSTRACT

GOD’S WISDOM IN MÂTURÎDÎ AND ITS RELATION ACTIONS OF HUMAN

Talip KIZILKAYA

Ph.D. Thesis, Department of The Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK

February 2022, 241 Pages

Ebû Mansûr el-Mâturîdî is one of the important thinkers of the Turkish and Islamic world, who grew up in the Samarkand basin. Mâturîdî, who systematized Imam-i A’zam Abu Hanîfe’s views on faith, is the founder of the “*Maturidism*” sect named after him in the field of faith. Wisdom is the most basic concept in his works called *Te’vîlatü’l-Kur’an and Kitâbü’t-Tawhid*. He used wisdom as the purpose and truth of everything and argued that nothing in the world was created without a purpose and in vain. According to him, none of the divine acts are outside of wisdom. Because the opposite of wisdom is debauchery, ignorance and ignorance. Kalam scholars also explained wisdom as “*purpose, justice, reason, knowledge*”; They stated that Allah is Wise, His actions are also wise and that oppression or mischief cannot be in question in any of his actions. Maturidi's world of thought is based on man’s knowing Allah and adding meaning to his life through wisdom, based on the fact that the Creator created every creature he created in the world with wisdom. His understanding of wisdom constitutes an epistemological and ethical structure. In this structure, reason is complementary to revelation, not rival. Man learns the divine wisdom and responsibility with the unity of reason and revelation. Maturidi has based many issues related to creation and divine acts such as destiny-accident, goodness and evil (husun-kubuh), the hereafter, good and evil, order and prohibition, prophecy, gratitude for blessing, with his understanding of wisdom. The wisdom of divine actions is seen as either grace or justice. Therefore, wisdom does not mean limiting divine will and power. Wisdom in Maturidi is the effort to ground both the will and power of God and the freedom of man. In the Ash’ariyya sect, the divine will and power take the place of the divine wisdom; In the Mu’tazila, wisdom is not a gift from the Creator, but a necessity for the Creator.

Keywords: Al-Mâturîdî, Wisdom, Reason, Revelation, Purpose, Ethics.

ÖN SÖZ

Düşünce tarihinde büyük filozofların çoğu insanın amacını mutluluğu elde etmek olarak tanımlamıştır. Ancak bu mutluluğun ne olduğu, nasıl elde edileceği gibi konular tartışma konusudur. İnsan, varlıkların mevcudiyetini kendisinden başlamak suretiyle tüm var olanlara yöneltir ve sonra da kendisinin varlıklar hiyerarşisindeki konumunu belirlemeye çalışır. Bu sorgulama yaşamın bir anlam ifade etmesi için kaçınılmazdır. Ancak insan, bu arayışta zaman zaman bunalıma düşer. Varoluşsal anlam krizi diye de nitelendirilen bu bunalım hali bugüne mahsus değildir. İnsanlık tarihinde her dönemde bu sorgulamayı yapanlar olduğu gibi sorgulamadan ömrünü tüketen nice insanlar da vardır. Modern dünyada da durum farklı değildir. Modern dönem, insanın nesneleştiği nesnenin ise özne haline geldiği, metalaşmanın tüm insani değerlerin yerini aldığı, insanın araçsallaştırıldığı dönemdir. Bu dönemde insan doğayı tahakküm altına almanın gayreti ile geçmiş ve gelecek zaman algısını kaybetmiş ve sadece anın hazzına varmayı hedef edinmiştir. Nihayetinde insan yaptıklarının bedelini yalnızlık ve anlam krizine girmekle ödemiştir. Aslında her varlık bir amaç üzere yaratılmıştır. İnsanın amacı yaratılış gayesine uygun yaşamaktır. Bu nedenle insanın en temelde amacı var edeni bilmektir. İnsan bu amaca ancak akıl ve naklin kılavuzluğunda hikmet anlayışıyla ulaşır. Bu manada Mâturîdî’de hikmet bir çeşit varlığı okuma biçimidir. Böylesi bir okuma insanın yaşamına anlam katacak ve onu hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştıracaktır.

Bu çalışmada Türk-İslam âlimi İmam Mâturîdî’nin hikmet anlayışı, Tanrı-âlem ve insana dair görüşleri etrafında incelenecektir. İslam düşüncesi Tanrı-âlem ve insan ilişkisini anlatan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu görüşler içerisinde Mâturîdî akıl ve nakil dengesini sağlayan bir mütekellim olduğu kadar aynı zamanda akli yoruma önem veren bir müfessirdir. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin itikad esaslarını yorumlarken akli esas alan bakışını metodik hale getirip sistemleştiren Mâturîdî’nin hikmet ve ahlâk anlayışının bu konuda bize teorik bir çerçeve oluşturacağını düşünüyoruz. Mâturîdî’nin *Tev’îlâtü’l-Kur’an* ve *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserleri bir ahlâk kitabı olmamakla beraber onun hikmet ve ahlâk anlayışına dair yeteri kadar bilgi içermektedir. O, bu eserlerinde ilahî hikmetin görünür olduğu varlık aleminden yola çıkarak yaratıcıya ulaşmaktadır. Ona göre ancak bu şekilde yaşamın anlamlı kılınması mümkündür. Bu nedenle o inançlı kişiyi amaçlı ve anlamlı, inançsız ise amaçsız ve anlamsız yaşayan kimse olarak tanımlamaktadır. İnsanın hikmete ulaşmada dolayısıyla yaşamına anlam katmada aklın

önemi büyüktür. Bu akıl sayesinde insan diğer canlılardan ayrılır ve insanın sorumluluğu da ancak bu akıl üzerine bina edilir. Başka bir ifade ile akıl varsa sorumluluk, sorumluluk varsa ödül ve ceza kaçınılmazdır.

Mâturîdî'nin Tanrı ve âleme hikmet eksenli bakışı onun ahlâk anlayışından ya da epistemolojisinden başka bir şey değildir. Hikmet, Allah için söz konusu olduğunda Onun amaçsız ve gayesiz iş yapmaması anlamına gelir. Akıl bu hikmetleri idrak edebilir. İnsan, Aklın idrak etmekte güçlük çektiği ya da anlayamadığı hikmetleri anlama çabası içinde olmalıdır. Başka bir ifade ile Mâturîdî de akıl, hikmeti, iyi ve kötünün ne olduğunu her hâlükârda bilecek yegâne bilgi kaynağı değildir.

“*Mâturîdî’de İlahî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*” adlı tezimizin giriş bölümünde araştırmanın önemi, amacı, kapsamı ve yöntemi ile beraber Mâturîdî kelamının temel dinamikleri ve hikmet felsefesi ele alınacaktır. Birinci bölümde hikmet kavramının lügat ve ıstılah anlamları ile ayet ve hadislerdeki kullanımları, Kelam, Fıkıh, İslam Felsefesi ve Tasavvuf disiplinlerinde kavrama yüklenen anlamlar ile hikmete yakın anlamlı ve zıt anlamlı bazı kavramların anlam ilişkileri irdelenecektir. İkinci bölümde ahlâk’ın lügat ve ıstılah anlamları, konusu, amacı, kısımları ve kaynağı, Mâturîdî’de ahlâk’la ilgili kavramlar, ahlâk’ın Kelam, Felsefe ve Tasavvuftaki anlamları incelenecektir. Üçüncü bölümde ise, Mâturîdî’nin âlemin yaratılması, Tanrı’nın ve ahiretin varlığı, hüsün-kubuh, istitaat, nübüvvet, , gibi konularda hikmet anlayışını nasıl temellendirdiği Eş’arî ve Mu’tezile alimlerinin görüşleri de dikkate alınarak mukayeseli bir şekilde ele alınıp açıklanacaktır.

Bu çalışmamda desteklerini esirgemeyen başta danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi İsmail Yürük’e ve değerli eleştirileriyle tez çalışmama katkıda bulunan Prof. Dr. İsmail Şık, Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Prof. Dr. Ahmet Ak ve Doç. Dr. Tuna Tunagöz’e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Talip Kızılkaya

ADANA/2022

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Önemi.....	1
2. Araştırmanın Amacı	3
3. Araştırmanın Kapsamı	4
4. Araştırmanın Yöntemi.....	5
5. Mâturîdî Kelamının Temel Dinamikleri ve Hikmet Felsefesi	7

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE HİKMET ANLAYIŞI

1.1. Hikmet'in Tanımı ve Mahiyeti	12
1.1.1. Lügat ve İstılah Manası	12
1.1.2. Kaynağı ve Çeşitleri	15
1.2. Kur'an'da ve Hadislerde Hikmet	19
1.2.1. Kur'an'da Allah'ın Hakîm Olması	21
1.2.2. Hikmetin İnsana Verilmesinin Anlamı	22
1.3. İslami İlimlerde Hikmet.....	26
1.3.1. Kelam İlminde Hikmet	26
1.3.2. Fıkıh İlminde Hikmet	33
1.3.3. İslam Felsefesinde Hikmet	38
1.3.4. Tasavvuf'ta Hikmet	44
1.4. Hikmetle İlişkili Bazı Kavramlar	49
1.4.1. İllet.....	49
1.4.2. Gâye.....	52
1.4.3. Hayır	54
1.4.4. Fıkıh.....	55
1.4.5. Hak.....	57
1.4.6. Adâlet.....	59

1.4.7. Kaza-Kader	61
1.5. Hikmetle Zıt Anlamalı Kavramlar	63
1.5.1. Sefeh	63
1.5.2. Zulüm.....	64
1.5.3. Cehalet	66
1.5.4. Bâtıl.....	69

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'YE GÖRE AHLÂK VE SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN FİİLLERİ

2.1. Ahlâk'ın Tanımı.....	70
2.1.1. Lugatte Ahlâk	70
2.1.2. Terim Olarak Ahlâk	72
2.2. Ahlâk'ın Konusu ve Amacı	72
2.3. Ahlâk'ın Kısımları	75
2.3.1. Ferdî Ahlâk	77
2.3.2. Sosyal Ahlâk	79
2.3.3. Siyaset Ahlâkı.....	85
2.4. Ahlâk'ın Kaynağı.....	94
2.4.1. Vahiyle temellendirilen Ahlâk Anlayışı	95
2.4.2. Vahiy Dışı Temellendirilen Ahlâk Anlayışı	98
2.5. Ahlâkla İlgili Bazı Kavramlar.....	102
2.5.1. İhsan.....	102
2.5.2. İstikamet	104
2.5.3. Birr/Berr.....	105
2.5.4. Hasene ve Seyyie	106
2.5.5. Sabır	107
2.5.6. İhlas.....	109
2.5.7. Halife	109
2.5.8. İman/Emanet.....	110
2.5.9. Takva	112
2.5.10. Ma'ruf ve Münker.....	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE İLAHÎ HİKMET ANLAYIŞININ TEMELLENDİRİLMESİ

3.1. Hikmet Düşüncesinin Temellendirilmesi	116
3.2. Hikmetin Tanrı Merkezli Boyutları	119
3.2.1. Âlemin Yaratılışlığı/Hudus.....	119
3.2.2. Tanrı'nın Varlığı/Marifetullah.....	124
3.2.3. Ahiretin Varlığı/Mead	128
3.3. Hikmetin İnsan Merkezli Boyutları	131
3.3.1. İyi ve Kötünün Tabiatı /Hüsün ve Kubuh.....	131
3.3.2. Kader-Kaza ve hikmet ilişkisi	135
3.3.2.1. Salah-Aslah	146
3.3.2.2. Hidayet ve Dalalet.....	151
3.3.3. Tercih Yapma Hakkı/Cüz'i İrade	153
3.3.4. İstitaat (kudret), Kesb ve İnsanın Sorumluluğu	157
3.4. Ahlâk ve Sorumluluk Açısından Hikmetle Bağlantılı Konular	166
3.4.1. Va'd-Vaîd ve Tanrı'nın Ahlâkîliği	166
3.4.2. Peygamberlerin Gönderilmesi	174
3.4.3. Emir ve Yasakların Hikmeti	177
3.4.4. Nimete Karşı Şükrün Gerekliliği	182
3.4.5. Akıl-Hikmet İlişkisi	187
3.5. Hikmet Anlayışının İnsan Davranışlarına Etkisi	191
3.5.1. İnsan-Allah İlişkisi.....	191
3.5.2. İnsanın Nefsi İle İlişkisi.....	197
3.5.3. İnsan-Çevre/Doğa İlişkisi	203
SONUÇ	212
KAYNAKÇA.....	218
ÖZGEÇMİŞ	241

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İSAM.	: İslami Araştırmalar Merkezi
İ.Ü.	: İnönü Üniversitesi
KSÜ.	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
mö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
TYEKBY.	: Türkiye Yazama Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
v.	: Vefatı
v.dğr.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınevi
ys.	: Yersiz

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi

İnsanlık tarihinde evreni ve insanı idare eden bir yaratıcının varlığından ziyade O'nun evren ve insanla olan ilişkisi üzerinde görüş farklılıkları oluşmuştur. İslam tarihine baktığımızda genel olarak “*Cebrî ve Özgürlükçü Yaklaşım*” biçiminde bu durumun iki farklı yansımasıyla karşılaşırız. Cebrî yaklaşımda ilahî hikmet ve kulun özgürlüğü göz ardı edilirken özgürlükçü yaklaşımla bu problemler aşılmaya çalışılmıştır.

Mâturîdîlik, Eş'arilikten bağımsız ve nispeten eşzamanlı olarak Hanefî Semerkant coğrafyasında ortaya çıkmış bir ekoldür. Hatta îtikâdî ve fikrî köklerinin Hanefiliğe dayandırıldığı düşünüldüğünde, Eş'arilikten önce olduğunu söylemek bile mümkündür. Bu ekolün kurucusu olan Türk İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu İmam Mâturîdî, bir kelamcı olmakla beraber aynı zamanda aklî yoruma da değer veren bir müfessirdir. Bu nedenle O cebrî yaklaşımı değil insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu esas alan bir anlayışa sahiptir. O, insanın ve evrenin bir amaç üzere yaratıldığını, anlamlı ve mutlu yaşamının ancak bu amaç doğrultusunda yaşanmasıyla elde edilebileceğini ifade etmiş ve bunu hikmet kavramıyla açıklamıştır. Bu nedenle “*İlahi fiillerin bir hikmete dayandığı*”, başka bir ifadeyle onun fiillerinin bir illeti içerdiği anlayışı Mâturîdî'nin tesis ettiği sisteminin temelinde yer alır.

Mâturîdî, Allah'ın otoriter bir varlık olduğu ve fiillerinde şeffaflık bulunduğu anlayışını dengeli bir şekilde ortaya koymuştur. Bu anlayış bir taraftan Allah'a sonsuz yetki veren Eş'ari anlayışla, diğer taraftan insanın özgürlüğünü merkeze alan Mutezili anlayış arasında kendisini göstermektedir. Ancak Mâturîdî'nin bu anlayışını tam ve sistemli bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu konsept onun günümüze kadar ulaşan “*Te'vîlâtü'l-Kur'an*” ve “*Kitabü't-Tevhid*” adlı eserlerinde sık sık karşılaştığımız kendi düşüncesini inşa eden bir noktada bulunmaktadır.

Mâturîdî ilâhî fiillerin hikmeti bağlamında hüsün ve kubuh konusunda da özgürlükçü bir yaklaşım sergilemiştir. İyilik ve Kötülüğün mutlak manada alınması hüsün ve kubuh konusu içinde değerlendirilen bir sorun iken, bunların insan fiillerine yansıması bir taraftan Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasına bağlı olmakta, diğer taraftan da insanın bu fiilleri meydana getirmesinde yaratıcının ve kendisinin fonksiyonunun ne olduğu, bu fiillerinin mutlak olarak iyi veya kötü şeklinde

vasıflandırılabilirliği, insanda bunları meydana getirmeye güç ve takatının bulunup bulunmadığı, fiilin meydana gelmesinde bir etkinin bulunması durumunda sorumluluğun da paylaşılıp paylaşılmayacağı ve fiili meydana getirdikten sonra karşılık olarak nelerin yapılacağı gibi hususlar da kader problemine bağlı olarak ele alınmaktadır.

Netice olarak fiillerin güzellik ve çirkinliğinin, diğer bir ifadeyle iyilik ve kötülüğünün meydana gelmesinde yükümlülüğünün kaynağının nereden geldiği, sorumluluğunun nasıl üstlenildiği, bir takım şartların sorumluluğu yüklenmede engel olup olmayacağı, yani nihayetinde insanın eylemleri sonucunda kendisi hakkında mü'min veya kafir hükmünün verilip verilemeyeceği ve ahirette ödüllendirme veya cezalandırmanın kendisine dayandırıldığı fiil ve davranışların incelenmesi, yorumlanması ve bunların ilâhî irade ve emirle irtibatlandırılması oldukça önemlidir. Bütün bunların İlahi fiillerde hikmet bağlamında değerlendirilmesi ayrı bir öneme sahiptir.

Hayatı pragmatist bir bakışla anlamaya çalışan kişi hikmet, adalet, ahlâk ve sorumluluktan uzak olduğu ölçüde kendinden uzaklaşmış, Tanrı-evren ve insan arasındaki daimi ilişkiyi koparmıştır. Bozulan bu bütünlüğün tekrar kurulmasında problemin çözümü büyük önem arz etmektedir. İnsanın davranışlarını ve yaşamını anlamlı kılma çabası bu bütünlüğü tekrar kazanma gayretinden başka bir şey değildir. Bu noktada Mâturîdî'nin hikmet anlayışı günümüz insanına psikolojik ve sosyolojik açıdan da manevi destek sağlayacaktır. Hikmet anlayışı bu yönüyle hayata hedonist ve nihilist bir tarzda yaklaşan insanlara bir anlam kapısı oluşturabilecek içeriğe sahiptir. Bu durum tezimizi daha güncel hala getirmekle beraber çalışmamızın önemini de arttırmaktadır.

Kelam ilminin temel meselelerinden olmasına rağmen ilahî hikmetin insan fiilleriyle ilişkisi konusu akademik alanda yeteri kadar ele alınmamış ve sınırlı sayıda akademik araştırmaya konu edilmiştir. Son zamanlarda başta ülkemizde olmak üzere İslam dünyasında Hanefî-Mâturîdî kelamı ve kelimcileri ile ilgili akademik çalışmalar artmış olsa da yapılan çalışmaların yeterli ve tatminkar düzeyde olmadığı açıktır. Çalışmanın bu yönüyle kritik bir değere sahip olduğu ifade edilebilir.

Mâturîdî'nin hikmet anlayışı üzerine çeşitli makale ve tezler yazılmıştır. Bu çalışmalarda daha ziyade hikmet kavramı üzerine yoğunlaşmakta ve semantik farklılıklar ortaya konmaktadır. Bizim çalışmamız ise yapılan bu çalışmaları kapsamakla beraber insan fiillerini de içine alarak hikmetin ahlâk alanına yansımalarını

da ortaya koymaktadır. Hüsün-kubuh, kader-kaza, insan-çevre/doğa ilişkisi gibi bir çok konu bu bakışla ortaya konmuştur. Çalışmamızda Mâturîdî'nin kullandığı ilgili ayet ve hadislerle de yer verilmesi diğer çalışmalarda bulunmayan bir zenginliktir.

2. Araştırmanın Amacı

İslam inançlarını akli ve nakli delillerle ortaya koyan ve bu inanç sisteminin akli savunmasını yapan Kelam ilmi, doğduğu değil hicret ettiği topraklarda medeniyet kuran İslam'ın inşa ve müdafaasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Mekke ve Medine dışında Şam, Bağdat, Kufe, Basra, Endülüs, İstanbul ve Semerkant İslam medeniyetinin kültürel başkentleri olmuşlardır.

Araştırmamızın merkezinde Semerkant ilim havzasına damga vuran en önemli şahsiyet olan Mâturîdî'nin ahlâk ve sorumluluk bağlamında hikmet üzerine düşünceleri yer almıştır. Bunun yanında, çalışmamızda Mâturîdîliğin sistemleşmesinde rol oynayan Hakîm es-Semerkandî (v. 342/953), Ali b. Said Ebu'l-Hasan er-Rustuğfenî (v. 345/956), Ebu'l Yusr el-Pezdevî (v. 493/1100), Ebu'l-Muin en-Neseffî (v. 508/1114), Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (v. 534/1140), Ömer en-Neseffî (v. 537/1142), Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184), Şemsüddin es-Semerkandî (v. 722-1323) ve Sadrüşşerîa (v. 747/1346) gibi Mâturîdî gelenekteki âlimlerin ilâhî hikmet meselesi hakkındaki görüşlerine de yer vereceğiz. Böylece Mâturîdî düşüncesindeki hikmet anlayışı kapsamlı bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

İslam kelamında ahlâk; iyilik ve kötülüğün kaynağını, tabiatını, insanın fiillerindeki sorumluluğunu ve onun ahlâkî manada özgürlüğünü, âlemdeki iyilik ve kötülüğün ilâhî hikmetini araştıran ve sorgulayan bir alandır. Kültür tarihinde ahlâkın kaynağı tartışılırken iki önemli argümana atıfta bulunulmuştur; akıl ve vahiy. Eğer akıl ahlâkî, insanın sorumluluğunu belirliyorsa peygamberlerin gönderilmesi, nakil belirliyorsa aklın anlamsızlaşması söz konusudur. Bundan dolayı insan sorumluluğunun sadece aklın veya sadece vahyin belirlemesi iddiası mümkün görünmemektedir. Bununla beraber konu problem olarak halen güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmada Mâturîdî'nin konuya yaklaşımı esas alınarak O'nun hikmet anlayışını ahlâk ekseninde nasıl değerlendirdiği sağlıklı bir şekilde ortaya konmuştur.

Mâturîdî düşünce sisteminde hikmet, onun ahlâk anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Mâturîdî âlimlerin Tanrı anlayışlarının ve onun fiillerinin âleme yansması, özellikle iyi ve kötünün yaratılması ve peygamberlerin gönderilmesi gibi konularda kelam problemlerine yaklaşımı da hep bu minval üzere olmuştur. Ayrıca

Hikmetin ahlâk, sorumluluk ve adalet açısından açıklanmaya çalışılması konunun önemini arttırmaktadır. Çünkü bu yaklaşım tarzı insanın özgürlüğü, kötülük problemi gibi birçok kelami ve felsefî konulara da farklı bir ivme kazandırmıştır. Bu nedenle, çalışmada hikmet anlayışı; Tanrı, insan ve tabiat merkezli olmak üzere üç noktadan ele alınmış konunun ahlâk, sorumluluk ve adaletle ilgili yönleri gün yüzüne çıkartılmıştır.

Çalışmanın bir sonraki aşamasında, Mâtûrîdî düşüncede hikmet anlayışının bir zorunluluktan mı ortaya çıktığı yoksa sistematik bir şekilde mi planlandığı sorularına yanıt aranmıştır. Bu doğrultuda, “Hikmet yaratıcı için zorunlu ise bu yaklaşımın Mutezîlî salah-aslah anlayışından farkı nedir, bu zorunluluk yaratıcının mutlak kudretiyle çelişir mi, peygamber göndermek yaratıcı için bir zorunluluk mudur” gibi alt sorulara cevap verilmiştir.

3. Araştırmanın Kapsamı

Araştırmamıza esas olan Haneffî-Mâtûrîdî kelimcileri, İslam düşüncesine yaptıkları katkılara rağmen Eş’ariliğe oranla daha az bilinmektedir. Aslında bir mezhebin imamı olarak kabul edilen İmam Mâtûrîdî’nin otorite olmasını sağlayacak genişlikte bilinir olması, ürettiği düşüncenin benimsenip içselleştirilmesini sağlayacak talebelerinin olması ve ana tartışmalarda sürekli atıf alması beklenir. Ancak Mâtûrîdî’nin çeşitli sosyal, siyasal, dini ve kültürel sebeplerle İslam dünyasında hak ettiği konumda olmadığı ifade edilebilir.

Çalışmada, Mâtûrîdî’nin kelimî görüşlerinden ziyade O’nun ilâhî hikmet anlayışı insan fiilleri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu noktada özellikle hikmet ve adalet, ahlâk, gaye ve amaç gibi kavramlar arasındaki ilişki ortaya konmuştur. Böylelikle Mâtûrîdî düşüncedeki ilâhî hikmet anlayışı daha anlaşılır bir duruma getirilmiştir.

İlahi hikmet ve insan fiilleri arasındaki ilişkinin İslam dini perspektifinden incelenmesi araştırmanın sınırlılıklarındandır. Araştırmanın bir diğer sınırlılığı, söz konusu ilişkinin İslam dini içerisinde yer alan Mâtûrîdî mezhebi bağlamında incelenmesidir. Son olarak, araştırmada ilâhî hikmet ve insan fiilleri arasındaki ilişkinin ortaya konmasında ağırlıklı olarak mezhebin kurucusunun görüşlerine yer verilmesi diğer bir sınırlılık olarak ifade edilebilir.

Bu doğrultuda, çalışmada ilk olarak “*Mâtûrîdiyye*” mezhebinin kurucusu İmam Mâtûrîdî’nin eserleri *Te’vîlatü’l-Kur’ân* ve *Kitâbü’t-Tevhid* incelenerek konu ele alınmıştır. Bunun yanında, ekolün başta gelen takipçilerinin görüşlerine de

başvurulmuş, böylelikle konunun daha kapsamlı bir şekilde anlatımı sağlanmıştır. Bununla beraber, farklı mezheplerdeki kişilerin (Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezile mezhebinin savunucuları gibi) hikmet ve ahlak konularını hangi şekilde ele aldığı ortaya konarak konunun çerçevesi ortaya konmuştur.

Mâturîdî'ye nispetinde şüphe olmayan, çalışmamızın merkezinde yer alan *Kitâbü't-Tevhid* Fethullah Huleyf tarafından Beyrut-1970, 1982; İstanbul 1979; İskenderiye tarihsiz olarak farklı yer ve tarihlerde yayımlanmıştır. Eserin tek yazma nüshası İngiltere'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri Ankara-2003 yılında yeniden yayımlamıştır. Çalışmada Fethullah Huleyf'in (İskenderiye-tarihsiz) yapmış olduğu neşir ile karşılaştırılarak Bekir Topaloğlu'nun Ankara-2002'de yaptığı Türkçe çevirisi baz alınmıştır.

Çalışmamızın kapsamını büyük ölçüde belirleyen Mâturîdî'ye ait bir diğer eser *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır. Eser aynı zamanda *Te'vilâtü Ehli's-sünne* ve *Te'vilâtü'l-Mâturîdiyye* adlarıyla da bilinmektedir. Eser hem tefsir ilmi açısından çok önemli bir çalışma hem de kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında önemli ve zengin bir kaynaktır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, *Kitâbü't-Tevhîd*'in aksine müellifin kaleminden çıkmayıp öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşmaktadır. *Te'vilât*'ın çeşitli kütüphanelerde kırk civarında nüshasının bulunduğu bilinmektedir. Tezimizde Bekir Topaloğlu başkanlığında yapılan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tercümesi baz alınmış ve eserin arapça baskısı olarak da Bekir Topaloğlu ve Ahmet Vanlıoğlu'nun 2005-2011 yılları arasında yayımladıkları 17 ciltlik neşir dikkate alınmıştır.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, Mâturîdî'de İlahî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle ilişkisi incelenmiştir. Bu doğrultuda, ilahî hikmet ve insan fiilleri arasında bir ilişki olduğu varsayılmaktadır. Yapılan bu çalışmada, belge tarama yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntemle, çeşitli internet kaynakları, makale, kitap, bildiri ve diğer yayınlardan faydalanılarak belirlenen amaca yönelik bilgi taranır.¹ Buna göre, çalışmamızda Mâturîdî'de İlahî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle ilişkisi'nin tespiti noktasında yayınlanmış tez, rapor, makale ve internet sitelerindeki eserlerden bilginin toplanması çalışmayı belge tarama yöntemine yöneltmiştir.

¹ Yurtseven, H. Rıdvan; Erkul, Hüseyin; Morkoç, Dilek kekeç, Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri, Detay Yay. , Ankara 2013, 37.

“*Mâturîdî’de İlahî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi*” adlı çalışmada ilk olarak Hanefî-Mâturîdî kelam sisteminin teşekkül süreci bağlamında Mâturîdî hakkında kısa bilgiler verilmiş sonrasında ekolle ilgili temel bilgiler ortaya konmuştur.

Araştırma sürecinde, başta İmam Mâturîdî’nin kelam ve tefsirle ilgili çalışmaları olmak üzere bu ekolde yer edinmiş kelamcılarının alanyazındaki çalışmaları taranmıştır. Buradaki amaç, çalışmayla ilgili olan bölümlerin sınırının tespit edilmesidir. Bu süreçte, ayrıca Mâturîdî düşüncenin konumunu belirlemek amacıyla gerek Eş’arî gerekse Mutezili düşünceler de bu minvalde ortaya konmuştur. Bunun yanında, ele alınan konu ile ilgili yayımlanmış klasik kitaplara ve güncel eserlere de başvurulmuştur.

İlk ve temel kaynak olan Kur’an’da konuyla ilgili ayetler ve hadisler araştırılmış, özellikle klasik dönem tefsir kaynakları bu bağlamda incelenmiştir. Çalışmanın İslam inançlarını konu edinen kelam alanında olmasından ötürü problemin İslam kültür tarihinde niçin ve ne şekilde tezahür ettiğini ortaya çıkarmak amacıyla gerek tarih gerekse mezhepler tarihi kaynakları ilk başvuru kaynakları arasında yerini almıştır.

Konuyla ilgili çalışmalar bilimsel kıstaslara, metot ve tekniklere uygun bir şekilde incelenerek, ahlâk ve sorumluluk açısından ilahî hikmet anlayışı bilimsel güvenilirlik ve geçerlilik ölçülerine uygun olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Kelam bilim dalında kullanılan metotlar yanında açıklayıcı yöntemlerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Örnekleme yöntemi, yorumlama ve genel açıklama metodu kullanılmış, meselelere daha bütüncül ve geniş açıdan bakmaya çalışılmıştır. Ayrıca hikmet ve ahlâk kavramları eğitim, felsefe, sosyoloji, hukuk gibi farklı bilimlerden de ele alınarak hikmetin ahlâk ve sorumluluk yönleri açığa çıkarılmıştır.

Araştırma sürecinde, klasik eserler temin edilmiş, bu noktada başta ülkemiz olmak üzere özellikle İslam dünyasında yayınlanmış yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları irdelenmiştir.

Çalışmamızı yaparken bilimsel esaslara uygun şekilde hareket ederek; dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yapısının şahsiyetler üzerindeki etkileri deskriptif bir şekilde ele alınmış ve tarafsızlık ilkesi göz ardı edilmeden ortaya konmuştur.

Çalışmanın nihayete erdirilmesinde, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nün “*İlahiyat Tez Yazım Kılavuzu*” şekil yönünden esas alınmıştır. Bunun yanında, Kelam Bilim Dalı alanında yapılan çalışmalarda bilim dalının kendine has, metot ve tekniklerinden faydalanılmıştır. Çalışma boyunca özellikle şahıslar üzerinde yoğunlaşma, ilk el kaynaklara müracaat etme, fikir-hadise irtibatını tesis etme ve menkulde makulu arama gibi tekniklere uygun hareket edilerek, tez boyunca yargılama,

dışlama veya onaylama gibi alanın sorumluluklarını aşan yaklaşımların sergilenmesinden uzak durulmuştur.

5. Mâturîdî Kelamının Temel Dinamikleri ve Hikmet Felsefesi

Mâturîdî kelamı ya da Mâturîdîlik, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî (v. 333/944)'ye nispetle anılan, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (v. 150/767)'nin usul ve metodunu takip ederek oluşmuş bulunan İslam düşünce ekolleri içerisindeki en büyük iki kelam okulundan birisidir.² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (v. 324/935-36) ise bir diğer kelam ekolü olan Eş'ariyye'nin kurucusudur.³ Eş'arî kırk yaşına kadar Mu'tezile ekolüne bağlı kalmış sonrasında Sünni kelamı tesis etmiştir.⁴ Eşârî'nin günümüze kadar ulaşan beş eseri mevcuttur; “*Makâlâtü'l-İslamiyyîn, el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne, el-Lüma' Fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a, el-Has ale'l-Bahs (Risâle Fî İstihsâni'l-Havz Fî İlmi'l-Kelam), Risâle ilâ Ehli's-Seğr.*” Bu eserler hem hacim hem de içerik olarak Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserlerine göre zayıftır.⁵ Bu durum Mâturîdî'nin Sünni kelamın kurucusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁶ Örneğin Sünni kelam eserlerinde sistematik bir şekilde epistemoloji bölümü ilk defa Mâturîdî tarafından *Kitâbü't-Tevhid* adlı eserinin giriş kısmına eklenmiştir.⁷ Ancak o, İslam düşünce tarihinde hak ettiği değer ve önemi görememiştir.⁸

Mâturîdî, Mâverâünnehir'in ilmî merkezlerinden Semerkant'ta yetişmiş, ilim silsilesi Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan bir Türk-İslam âlimidir. Mâturîdî'nin fıkıh ve itikadî görüşlerinin Ebû Hanîfe'ye dayandığı ve sistemini onun görüşleri üzerine

² İzmirli, İsmail Hakkı, “Yeni İlmi Kelam”, Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, ys 1339, I, 107; Korkmaz, Sıddık, *İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yay. , İstanbul 2017, s. 143; Tancî, Muhammed b. Tavî, *Abu Mansur al-Mâturîdî*, AÜİFD, IV, S. 1, s. 1, Ankara 1955.

³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş'ariyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, ss. 447-455, İstanbul 1995; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yay. , Ankara 2014, 29, 133.

⁴ Abdülhamit, İrfan, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay. , İstanbul 1994, s. 145; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, ss. 29-30.

⁵ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, 29; Fettâh, İrfan Abdülhamit, “Eş'arî”, *DİA*, XI, ss. 444-447, İstanbul 1995.

⁶ Topaloğlu, Bekir, *Mâturîdî*, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, ss. 151-157, İstanbul 2003; Korkmaz, Sıddık, *İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 143.

⁷ Topaloğlu, Bekir, “Mâturîdî” XXVIII, ss. 151-157.

⁸ Rudolph, Ulrich, *Semerkantta Ehl-i Sünnet kelamı Mâturîdî*, çev. Özcan taşçı, Litera Yay. , İstanbul 2016, s. 13-14; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay. , Ankara 2005, s. XVII; Tancî, Muhammed b. Tavî, “*Abû Mansûr al-Mâturîdî*”, AÜİFD, C. IV, S. 1, s. 1, Ankara 1955.

kurduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁹ O, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemiş ve bu fikirlerin Kur'an'a uygun olduğunu belirterek onu eleştirenlere karşı da savunmuştur.¹⁰ Mâtûrîdî kelamcılarının önde gelenlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi (İmâm) olarak göstermiş, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelamcılarının ise daha sonra ona uyduğunu belirtmiştir.¹¹ Ebû Hanîfe akla büyük önem vermiş bu nedenle itikadî konuları akli bilgilerle temellendirmiş¹² ve akli sorumluluğun temel kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu manada kendisine ilâhî mesaj ulaşmamış kimsenin Allah'ı bilmekle (marifetullah) yükümlü olduğunu ifade eden Ebû Hanîfe¹³ girdiği kelam tartışmalarında¹⁴ muhatabına göre delil getirmiştir. Şayet karşıdaki nasları kabul ediyorsa ona nakli, etmiyorsa akli delil sunmuştur.¹⁵ Bu bilgiler Mâtûrîdî kelam düşüncesini anlayabilmek için Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve kelam ilimlerini nasıl değerlendirdiğini bilmenin ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁶

Mâtûrîdiyye'de Eş'arî ekole nispetle daha akılcı ve yoğun bir kelam yöntemi geliştirilmiştir.¹⁷ Eş'arî, Mu'tezile'ye ilk karşı çıkışında akli delilleri şiddetle reddeden, teslimiyet ve taklit inancını cesaretle savunan bir Hanbeli olarak görünmüştür.¹⁸ Mâtûrîdî'de ise böyle bir tepkisel durum hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Zaten

⁹ Kutlu, Sönmez, “İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtûrîdîlik Mezhebi”, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay. , Ankara 2018, ss. 141-142; Alper, Hülya, “İmam Mâtûrîdîde Akıl-Vahiy İlişkisi”, İz Yay. , İstanbul 2013, s. 44; Ak, Ahmet, Büyük Türk Âlimi Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik, Ensar Yay. , İstanbul 2017, s. 116, 122, 184; Şık, İsmail, “Mâtûrîdî Düşüncede Kelam Fıkıh Usûlü Diyaloğu: Lâmişi ve Keşfü'l-Elfâz”, İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdiyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin, ed. Hülya Alper, MÜİFVY, İstanbul 2018, s. 365; Madelung, Wilferd, “Al-Mâtûrîdî”, *The Encyclopedia Of İslam*, VI, 846, Leiden E. J. Brill 1991; Işık, Kemal, Mâtûrîdî Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yay. , Ankara 1980, 15; Kutlu, İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik ss. 304-305; Oral, Osman, Mâtûrîdî'nin Hikmet Anlayışı, Doktora Tezi, Kayseri 2014, ss. 2-9.

¹⁰ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, İskenderiyye ts. , s. 382; Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Yay. İstanbul 2017, I, 187; II, 72, 76-77.

¹¹ Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİBY, Ankara 2004, I, s. 196, 470.

¹² Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. M. Zâhit el-Kevserî, Kahire 1368, s. 14.

¹³ Beyâzîzâde, Ahmet Efendi, “İşârâtü'l-Merâm Min İbârâtî'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n Nu'mân Fî Usûli'd-Dîn”, neşr. Ahmed Ferid Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 59.

¹⁴ Alper, Hülya, *İmam Mâtûrîdîde Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 44.

¹⁵ Yavuz, Yusuf şevki, “Ebû Hanîfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, ss. 138-143, İstanbul 1994.

¹⁶ Şık, İsmail, *Hanefî-Mâtûrîdî Düşüncede Kelam ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS): Volume 2 (Special Issue 1), s. 344. August 2016.

¹⁷ İzmirli, *Yeni İlmi kelam*, I, s. 107, 114.

¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, ys. , ts. s. 10.

yaşadığı Orta Asya coğrafyası itibarıyla Yunan ve Mu'tezile kültüründen uzak bir ortamda yetişmiştir.¹⁹

Mâtûrîdî ekolü ile Eş'ariyye arasında kelam problemlerinde genel olarak bir paralellik olmakla birlikte²⁰ aralarında iman, kader, fiilî sıfatlar başta olmak üzere birçok konuda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hikmet'e bakış bu noktada önemli ve temel bir farklılıktır.²¹ Hikmet yaratıcıya nispet edilen fiilî sıfatlardandır. Fiilî sıfatlar, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkilerini içine alan çok geniş bir kapsam alanına sahiptirler. Halk (yaratmak), ihyâ (can verme), terzîk (rızklandırmak) gibi sonsuz fiilî sıfat vardır.²² Mâtûrîdî'nin hikmet düşüncesini anlamada aklın onun epistemolojisi içerisindeki yeri dikkate alınmalıdır. Zira akla verdiği değer onu hikmet anlayışına götürmüştür. Aynı şekilde Eş'arî düşüncede de aklın yeri ne kadarsa hikmetin yeri de o kadar kalmıştır. Yani hikmet temelde epistemolojik bakışta aklın yerini anlamakla alakalıdır.²³ Mâtûrîdî'de akıl, bilgi edinme yollarından biridir. Bu epistemoloji içerisinde akıl diğer bilgi edinme yolları olan duyular ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması ve değerlendirilmesi noktasında bir araç olarak görülmüş,²⁴ insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak kabul edilmiştir.²⁵ Eş'arîler de tıpkı Mâtûrîdî'de olduğu gibi bilgiye ulaşmanın yolları konusunda hemfikirlerdir.²⁶

Mâtûrîdî'nin kurduğu Sünni kelam mezhebini geliştiren Ebü'l-Muîn en-Neseî hak ehlinin, aklın bilgi aracı olmasını zaruri olarak bildiğini söyler. Akıldan bedihi

¹⁹ Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Mâtûrîdî ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEBY, İstanbul 1997, s. 10.

²⁰ Watt, William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1973, s. 314; Işık, Kemal, *Mâtûrîdî Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, ss. 21-22; Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim, *Kitâbü'l-Lüma' Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Hamude Ğarabe, Matbaatü Mısır, Mısır 1955, s. 25, 37; Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslamda İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Anka Yay. , çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul ts. , s. 186.

²¹ Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, "*er-Ravzatü'l-Behiyye Fimâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtûrîdiyye*", Haydarabad 1322, s. 6 vd; Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, "*Nazmü'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid Fi Beyâni'l-Mesâil*", Mısır h. 1317, s. 3 vd. ; Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, "*Bahrü'l-Kelam Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*", thk. Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetü Dâri'l-Ferfur, Şam 2000, s. 91, 151, 152.

²² Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52.

²³ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, V, 258.

²⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 7-10; Mâtûrîdî, *Te'vilât*, V, s. 258; Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn, *Mâtûrîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Üsûli'd Dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara 2005 s. 55; "*el-Bidâye Fî Üsûli'd Dîn*", Yedinci Baskı, DİBY, Ankara 2000, s. 16.

²⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4-5, 9-10.

²⁶ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tahir et-Temîmî, "*el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Nâciye Minhüm*", thk. Licnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî fî Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, Menşurâti'l-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, Lübnan 1982, s. 311.

olarak elde edilen bu bilgiler, duyularla elde edilen bilgi gibi zaruri ve kesindir.²⁷ Neseî *“Aklî önermeler çelişkilidir, dolayısıyla nazarda bazı hâllerde fasid olur”* diyenlere şöyle cevap verir: *“Aklî önermeler kesinlikle çelişmez. Bu şekilde meydana gelmiş olanlar ise akıl yürütenin bu işlemindeki kusuru ve bazı öncülleri aklıyla değil, hevasıyla değerlendirmesinden dolayıdır.”*²⁸

Dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip akli öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışlarını isabetli bulmayan Mâtûrîdî nakille akli uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. Ona göre dini öğrenmede iki vasıta vardır: akıl ve nakil.²⁹ İslamın akıl ve fitratın rahatlıkla kabul edeceği şeyleri emrettiğini söyleyen Mâtûrîdî³⁰ akıl vahiy dengesinde hassas bir tutum takınmıştır. Şöyle ki o teşbihin ayetle³¹ kesin olarak reddedildiğini ifade ederek aksi durumu ifade eden rivayetlerin³² doğru olmadığını, ancak teşbihi bir söz olabileceğini söyler. Ona göre ayetin açık hükmüne ve akli delillere aykırı olan tüm rivayetlerin reddedilmesi gerekir.³³ Ancak onun akli kullanması nakli ikinci plana attığı anlamına gelmez.³⁴ Zaten o bu nedenle insanın epistemolojik kaynaklarını yalnızca akıl ve duyularla sınırlandırmamış, bu bilgi vasıtaları ile anlayamayacağı hususlarda vahye (haber) ihtiyaç bulunduğunu vurgulamıştır.³⁵

Mâtûrîdî hikmet anlayışına eserlerindeki kelami konuların tamamında az ya da çok yer vermiştir. Hikmet konusunda Allah için hikmetsizliği mümkün görmeyen Mâtûrîdî hikmetin bazen bilinemeyeceğini de söylemektedir. Mâtûrîdî'ye göre insana haz vermek ve vermemekte farklı tezahür etseler de Allah'ın bütün fiilleri, hikmet ve

²⁷ Neseî, *et-Tabsıra*, I, 27.

²⁸ Neseî, *et-Tabsıra*, I, 27.

²⁹ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4,7-10; Korkmaz, Sıddık, *İmam Mâtûrîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 144.

³⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, XVI, 46.

³¹ Şura 42/11.

³² Hz. Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: *“Rab'lerinin huzurunda cennetle cehennem birbirlerinden şikâyetçi oldular, cennet dediki: Ya Raabbi! Cennete neden sadece insanların zayıfları ve alt tabakası geliyor? Cehennemde ben kibirliler için tercih edildim, dedi. Allah cennete, sen benim rahmetimsin, buyurdu, cehenneme de sen de benim azabımsın, dilediğime senin vasıtanla azap ederim, dedi. Sonra her ikisine dönerek, her ikinizde mutlaka dolacaksınız, buyurdu.”* Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle devam etti: *“cenetin durumuna gelince, Allah Teâla yarattıklarından hiç kimseye haksızlık yapmaz, cehennem içinde dilediğini yaratır ve onlar cehenneme atılırlar. Cehennem üç defa 'daha yok mu?' diye seslenir. Sonunda Allah ayağını cehennemin üzerine koyar ve cehennem dolar, herkes birbirine yapışır ve cehennem, 'Yeter! Yeter! Yeter' diye haykırır.”* Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, *Tevhîd* 25, 1284; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, cennet 35, 151.

³³ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, XIV, 132.

³⁴ Yazıcıoğlu, *Mâtûrîdî ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 7.

³⁵ Bağçeci, Muhittin, *“Mâtûrîdî'nin Kelam Metodu”*, Ebû Mansur Semerkandî Mâtûrîdî Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1986, 26; Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, 89.

ihvan esasına dayanır. Hikmet düzenleme ve yönetimde gerekli olan bir unsurdur.³⁶ Mâturîdî eserlerinde hikmete verilen anlamları aktarmakla beraber özellikle hikmete ahlâk ve bilgi ilişkisi açısından yaklaşmıştır.³⁷ Bu nedenle o, Allah'ın tüm fiillerinin hikmete bağlı olduğu sonucuna varmıştır.³⁸ Buna mukabil Eş'arîlerin çoğu ise Allah'ın fiillerinin hikmetten yoksun olduğunu söylemezler ancak onlara göre Allah'ın fiilleri arasında hikmetin tasavvur edilemeyeceği fiiller olabilir. Bununla beraber onlar Mâturîdîler gibi Allah'ın fiillerinde mutlaka bir hikmetin bulunması gerektiğinin söylenmesinin Allah'a zorunluluk atfedilmesi anlamına geleceği düşüncesindedirler. Bu sebeple onlar Allah'ın fiillerinde hikmetin olabileceğini de olmayabileceğini de söylerler. Eş'arîlere göre, fiilin sebebe dayanması failin ihtiyacına delalet eder. Yani bir fail fiilini sebebe dayalı işliyorsa bu durum onun söz konusu sebebin işaret ettiği şeye muhtaç olduğu anlamına gelir. Allah bir şeye muhtaç olmadığına göre fiillerinde asla sebep bulunmaz.³⁹

Mâturîdî'nin hikmet merkezli yaklaşımı, Onu diğer mütekellimlerden farklı bir noktaya koymuştur. Konuyla ilgili İngiliz tarihçi ve tarih felsefecisi Arnold Toynbee (ö. 1889-1975) güney ve kuzey İslam'ı diye İslam'ın farklı yorumlanmasından bahseder. Suudi Arabistan ve Kahire hattını “*Güney*”, Buhara, Semerkant, İstanbul'u ise “*Kuzey*” İslam'ı şeklinde adlandırır. Bu yorumlamalardan hangisinin Batı için bir meydan okuma kudretini barındırdığını kitabında tartışır. Güney'in sabit formlara yaslandığına, Kuzey'in ise ilerlemeci ve bilimi önemseyen çoğulcu yönüne dikkat çeker.⁴⁰

Sonuç olarak; Mâturîdî düşüncede hikmet ilâhî fiillerin dolayısıyla Allah, âlem (ontolojik) ve insana dair (etik) her konunun merkezî bir kavramıdır. Bu kavram onun epistemolojisi ile de yakından ilişkilidir. Bu konuda o, Ebu Hanîfe'yi takip etmiş ifrat ve tefrite düşmeden meselelerin çözümünde orta yolu (akıl-nakil) aramıştır. Eş'arî'de ise bu denge nakil lehine insan (akıl) aleyhine bozulmuştur. Bu nedenle Mâturîdî düşüncenin çoğulculuğu esas alan ilerlemeci bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 321.

³⁷ Özcan, Hanifi, “*Mâturîdî'ye göre Hikmet Terimi*”, İslâmî Araştırmalar, C. II, S. 6, s. 42, Ocak, 1988.

³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 82.

³⁹ Koloğlu, Orhan Şener, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdiyye Mezhebi*, TDVY, ed. Huriye Martı, Ankara 2018, 67.

⁴⁰ Toynbee, Arnold, *Dünya Batı ve İslam*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, 26.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE HİKMET ANLAYIŞI

1.1. Hikmet'in Tanımı ve Mahiyeti

1.1.1. Lügat ve İstilah Manası

Hikmet (حكمة) kelimesi “hakeme” (حَكَمَ) fiilinin mastarı olan “hüküm” (حُكْم) den türeyen bir isimdir. Çoğulu “hikem” حَكَمٌ dir.⁴¹ “Hkm” (حَكَمَ) fiili, hüküm vermek, sağlam yapmak, bilmek, anlamak ve adaletle yargılamak anlamına gelmektedir; hikmet ise, menetmek, engellemek, hüküm, hükmetmek, nübüvvet, adalet, ilim, Kur'an, İncil, en üstün şeyleri en üstün bilgilerle bilmek, hilm, adaletle hükmetmek, ince anlayış, bilgelik, kalpteki nur, yargıda bulunmak, iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, tam isabet, her şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini bilmek ve ona göre amel etmek, söz ve fiilde sağlamlık, ilim ve akılla hakkın (gerçeğin) yerini bulması gibi anlamlara gelir.⁴² Yine halk dilinde hikmet-i hüda, Tanrının işi; hikmetinden sual olunmaz, nedeni sorulmaz; hikmet fûrûş, bilgelik taslayan; hikmet-i ilâhî, Tanrının hikmeti; hikmet-i tabiiye, fizik bilgisi gibi çeşitli deyimler mevcuttur.⁴³ Yunancada hikmet terimi sofia'nın karşılığıdır. Hikmet-i ilâhîyye (ilâhî hikmet) terimi de Yunanca theosophia'nın sözlük anlamının tam karşılığıdır.⁴⁴

Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)'ye göre hikmet ilim ve akılla hakta isabet etmektir. Hüküm ise hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür,

⁴¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er Rûveyfî, “hkm”, *Lisanü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammet Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III, s. 270, Beyrut 1419/1999.

⁴² İbn Manzûr, “hkm”, *Lisanü'l-Arab*, III, ss. 270-273; El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb, “Hikmet”, *el-Müfredât Fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazar Mustafa Baz Yay. , ys. ts, I, s. 167-168; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “Hikmet”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay. , İstanbul 2010, s. 128; Hasîrizâde Mehmed Elif b. Ahmed Muhtâr, “Hakemen”, *en-Nûru'l-Furkân Fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, TYEKB. Yay. , İstanbul 2015, I, s. 358; Karaman, Hayrettin v. dğr. , *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, TDVY, Ankara 2012, I, s. 423; Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, IV, s. 73; Komisyon, “Hikmet”, *Ana Britannica*, Ana Yay. , XI, 45, İstanbul 1988; Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDVY, Ankara 2018, s. 11; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki, Dârü Hicr, Kahire 2001, II, ss. 576-577; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. Komisyon, Zehraveyn Yay. , İstanbul 1992, I, 409.

⁴³ Komisyon, “Hikmet”, *Büyük Larousse, Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet Yay. , X, 5270, İstanbul 1992.

⁴⁴ Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin hatemi, İletişim Yay. , İstanbul 1986, I, 14; Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay. , Konya 2000, 24.

fakat her hüküm hikmet değildir. Yine hikmete “*Kur’an tefsiri, Kur’an ilmi*” ve “*nübüvvet*” karşılıkları da verilmiştir.⁴⁵ Hasan-ı Basrî (v. 110/728)’ye göre hikmet ile kitap aynı anlama gelmektedir. Yani hikmet Kur’an’dır.⁴⁶

Mâtürîdî’ye göre hikmet, bir şeyi sağlam yapmak anlamındaki ihkam kelimesinden gemektedir.⁴⁷ Yaratıcının bütün fiillerini yerli yerinde yapması⁴⁸ isabet, yani her söz ve fiilin yerli yerinde oluşu,⁴⁹ öğüt vesileleri ve Kur’an⁵⁰ gibi anlamlara gelir. Mâtürîdî, Hikmete; ilim ve amelin birlikteliği,⁵¹ bir şeye tam anlamıyla vakıf olmak,⁵² Cebail,⁵³ nübüvvet,⁵⁴ Kur’an, açık deliller ve kanıtlar,⁵⁵ kitabın içine konulan manalar⁵⁶ ve ilim anlamlarını da vermiştir.⁵⁷ O’na göre alîm, yaratılanların menfaatlerini, onların olmuş olacak ihtiyaçlarını bilen anlamına gelir.⁵⁸ Mâtürîdî, Allah’ın alîm olmasını aynı zamanda hakîm olması şeklinde yorumlamıştır. Bunların ikisi de yani alîm ve hakîm aynı anlama gelir.⁵⁹ Hakîm, tedbirde hiçbir hata yapmayan kişidir. Kur’an’da tekrarlanan bu ifade kâfirlerin bozgunculuğunun Allah’ın otoritesini ve üstünlüğünü iptal etmez anlamındadır.⁶⁰ Mâtürîdî kelimci Nesefî hikmeti, sonucu övülen fiil⁶¹ olarak tanımlamıştır.

Eş’arîler hikmeti, fiilin failinin kastına göre meydana gelmesi şeklinde tanımlar.⁶² Bu hikmet kavrayışının ilâhî fiiller bağlamındaki anlamını Âmidî (v. 631/1233), Allah’ın fiillerinin sağlam (itkan üzere) olması ve ilmiyle iradesine uygun

⁴⁵ İsfahânî, “*Hikmet*”, *el-Müfredât*, I, s. 167, 168.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 241.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XV, 67.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 444.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 37; XIII, 17, 372; VI, 330; VII, 300; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, Ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Mizân Yayınları, İstanbul 2006, VI, 307.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 97.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 242.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 170.

⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, 415.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XII, 253.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 243; XIV, 250.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVI, 189.

⁵⁷ Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid, *Kitâbü’t-Temhîd Li Kavâidi’t-Tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Takdim Muhammed Cevherî, Dârü’t-Tibaati’l-Muhammediyye, Mısır h. 1406, s. 118.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 172.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XIII, 17.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 150; XV, 216.

⁶¹ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

⁶² Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü’rî, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, Kahire-2005, s. 97; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fi uşûli’d-dîn)*, 127.

gerçekleşmesi olarak açıklar.⁶³ “Hikmete uygun iyi ve güzel fiiller ancak âlim bir zattan sadır” olur diyen Eş’arî, hikmeti ilimle beraber mütalaa etmiştir.⁶⁴ Gazzâlî (v. 505/1111)’ye göre hikmet, işlerin düzen ve inceliklerini, ayrıca onlardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini ihata etmek ve bütün yönleriyle bilmek; aynı kökten gelen ihkâm ise, düzen oluşturmak, bunu sağlam ve iyi bir şekilde yapma gücüne sahip olmak ve bunu uygulamaktır.⁶⁵

Râzî (v. 606/1210), hikmetten neyin murat edildiği hususunda âlimlerin çeşitli görüşleri olduğunu aktarır. İmam Mâlik (v. 179/795)’in, hikmeti “*dini bilmek, onu anlamak ve ona uymak*” ; Katâde (v. 54/674) ve İmam Şâfî (v. 204/820)’nin “*Allah Rasûlünün sünneti*” ; yine bazı âlimlerin hikmeti, “*hak ile bâtılın arasını ayırmak*”; “*Allah’ın müteşâbih ayetleri öğretmesi*” ve “*Allah’ın, kitaptaki hükümlerin hikmetini ve bu hükümlerdeki muhtelif faydaları öğretmiş olmasıdır*” şeklinde anladıklarını ifade eder. Bazı âlimlerin ise, bütün bunların Kur’an’ın nitelikleri olduğunu, buna göre Allah’ın sanki o Kitab’ı, “*Ayetler, Kitab ve Hikmet*” diye vasıflandırdığını söylediklerini kaydeder.⁶⁶ Râzî, ise hikmeti kesin delillere dayanan bilgi, akli delil ve hüccet⁶⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Mu’tezile’ye göre hikmet, hasen bir yön içeren fayda ya da zarar fiili demektir. Tanım hikmette hem hüsün hem de fayda ilkelerini içinde barındırmıştır.⁶⁸ Hikmetli fiiller hikmet sahibinin âlim olduğunu gösterir.⁶⁹ Bir diğer ifade ile hikmet kulları için en uygun olanın (aslah) olmasıdır.⁷⁰ Mu’tezile âlimleri, faydasız işlerin abes olduğundan hareketle, faili veya başkaları için fayda taşıyan fiilleri hikmet olarak tanımlamışlardır.⁷¹ Zemahşeri (v. 538/1144), ayette⁷² geçen hikmeti “*doğru ve muhkem söz, gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil*” olarak tanımlamakta, bu ayette hikmetle kastedilen şeyin “*Kur’an*” olarak anlaşılmasının uygun olacağını söylemektedir.⁷³

⁶³ Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebu’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, “*Ebkârü’l-Efkâr Fî Usûli’d-Din*”, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Kahire 2004, II, 157.

⁶⁴ Eş’arî, *el-Lüma*’, s. 24.

⁶⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, thk. Mustafa İmran, Dârü’l-Besair, I. Basım, Kahire 2009, ss. 423-424.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IV, 73.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XX, 141; II, 99.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî Fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Mektebetü’l-Amme, Mısır 1958, 1963, 1965, VI, 48.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKBY, İstanbul 2013, I, 254.

⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 97.

⁷¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 97-98: Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

⁷² Nahl 16/125.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 1054.

Elmalılı (v. 1360/1942)'ya göre hikmet; sağlam bilgi, güzel huy, faydalı sanat, herkesin faydasına olan hizmet, sebep ve sebebiyet, bir kötülüğü önlemek veya bir iyiliği elde etmek için yapılan herhangi bir şey, ibret ve ders almayı gerektiren herhangi bir söz ve nasihat, tuhaf bir şeyin sırrını anlamaya yönelik çaba, peygamberlik, sağlam gelenekler, Allah'ın değişmez kanunları, Peygamber'in sünnetleri, şariat, din, kitap, Kur'an ve İncil, ilim ve amelde sağlamlık (söz ve işte isabet) anlamlarına gelmektedir. Elmalılı'ya göre bunların her biri hikmetin çeşitli manalarından birer tanesidir.⁷⁴

Hikmet tanımları dikkate alındığında herkesin bildiği alelade bilgilere, aşağı arzuların sevkiyle elde edilen eşyanın ve olayların dış yüzüne ait hissi bilgilere, dar görüşlülüğün ve cahilliğin sonucu olan indi ve şahsi malumata hikmet denmez. Şekle bağlılık, hissilik, taassup, taklit, hırs ve tamah hikmete engeldir. Bu yüzden hâkim olmak isteyenler makul, tabii, mutedil, zâhid, kanaatkâr, geniş ve hür düşünceli olmak zorundadır.⁷⁵ Ayrıca hem Mâturîdî'de hem Eş'arî'de hikmetin lügat manasında bir ortaklık olmakla beraber ilahî hikmet tanımlarında ayrışma söz konusudur. Bu ayrışma Mâturîdî'de insan aklına epistemolojik ve etik bir alan açarken Eş'arî'de bu alan daraltılmıştır.

1.1.2. Kaynağı ve Çeşitleri

Hikmetle ilgili olarak en genel manada hikmet-i Yemeni ve hikmet-i Yunânî (Doğu hikmeti ve Batı hikmeti) diye bir ayrım yapılmıştır.⁷⁶ Kelamcılar, dil âlimlerinin hikmeti “*hem bilgide hem de fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk*”⁷⁷ şeklindeki açıklamalarından da hareketle Allah'ın ilminde ve fiillerinde hikmet olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine nazari hikmet, ikincisine amelî hikmet adını vermişlerdir.⁷⁸

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 409; *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 216

⁷⁵ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 11.

⁷⁶ “Rasyonalist felsefe olarak tanımlanan hikmet-i Yunânî veya Yunan felsefesini, hikmeti Yemenî, yani aydınlanmaya dayalı hikmetle karşıtlanmıştır. Yemenî hikmet Sinada Musanın, Allah'ın sesini işittiği vadinin sağ yanı ve Süleyman'ın hikmeti, dolayısıyla vahye ve aydınlanmaya dayalı hikmetle özdeşleştirilmiştir. Bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 26.

⁷⁷ Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî ez-Zebidî, “*Hkm*”, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, XXXI, 513, Kuveyt 1989; İsfahânî, “*Hikmet*”, *el-Müfredât*, I, ss. 167-168.

⁷⁸ Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, Beyrut 1987, III, 279; Neseî, *et-Tabsıra*, I, 504-506; Özcan, Hanifi, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, MÜİFY, İstanbul 2017, 70; Karaman, v. dğr. , *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, 423; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 10.

Mâturîdî hikmeti öncelikle ontolojik açıdan bir ayrımla ele almış ve beşerî ve ilahî hikmet diye iki kısma ayırmıştır.⁷⁹ Aynı ayırım Mu'tezilî kelamcı Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025)'da da vardır.⁸⁰ Beşerî hikmet kaynağını ilâhî hikmetten almakta ve dolayısıyla insan ilâhî hikmeti öğrendiği, ilâhî hikmetin eseri olan kâinat düzenine uygun davrandığı ölçüde hikmete yaklaşmaktadır. Bundan dolayı insan hikmet inşa edemez. Mâturîdî hikmet inşa etmeyi insanın ilâhî hikmeti kendi aklı üzerine kurmayı denemesi şeklinde ifade etmekte ve eleştirmektedir.⁸¹ Yine Mâturîdî Allah'ın Lokman'a şükret⁸² demesinin sebebini kendisine Allah'ın verdiği diğer nimetler ve hikmet için olduğunu söyler. Bu durum hikmette Allah'ın bir yaratmasının etkili olduğunu göstermektedir.⁸³

Eş'arî kelamcı Râzî de hikmeti, nazari ve amelî hikmet olmak üzere iki bölüme ele alır. O, nazarî hikmet'i varlıkların hakikatlerini bilmek; amelî hikmet'i ise fayda elde etmeye ve zararı gidermeye yönelik fiil olarak tanımlamıştır.⁸⁴ Şehristânî (v. 548/1153) filozofları hükemâ diye isimlendirmiş ve Hint, Arap, Rum hükemâsı olarak sınıflara ayırmıştır. Hintli filozoflar peygamberliği reddeden Berâhime, Arap filozofları Cahiliye bilgeleridir. Rum hükemâsı ise hikmetin sütunları olarak anılan eskiler, Aristocular (Meşşâiyyûn), Stoa ekolünden (ashâbü'r-revâk) oluşan sonrakilerle aslında İran hükemâsı sayılması gereken İslâm filozoflarından meydana gelmektedir.⁸⁵

İslam düşüncesinde ilahî hikmet, “*el-makâsîdü't-tekviniyye*” ve “*el-makâsîdü't-teşriyye*” şeklinde ikili bir taksime de tabi tutulmuştur. Birincisi ile ilâhî iradenin istediği neticeyi meydana getirmek üzere evrene veya evrendeki varlıklara yönelmesi (yaratması), ikincisi ile ise aynı iradenin neticede kendilerini serbest bırakmak üzere mükelleflere emir ve yasak olarak yönelmesi, hükümlerini açıklaması ve bu açıklamaların gâyeleri anlatılmak istenmektedir.⁸⁶ İslamda tekvindeki hikmetten kelamcılar, teşrideki hikmetten fıkıh ve usul-ı fıkıh âlimleri bahsetmişlerdir.⁸⁷ Tasavvuf terminolojisinde “*hikmet-i mantûkun bih, hikmeti meçhule, hikmeti meskûnun anha*”

⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 18, 98, 113.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 254.

⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223.

⁸² Lokman 31/12.

⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 264.

⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 279.

⁸⁵ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, tsh. Muhammed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1992, II, 368, 369.

⁸⁶ Abdürrezzak, Vurukiyye, *Davâbitü'l-İçtihâdi't-Tenzilî*, Dârü Lübnan, Beyrut 2003, 77, 88; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, II, 130; Boynukalın, Ertuğrul, “*Makâsîdu's-Şerîa*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 424, 2003.

⁸⁷ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 18.

gibi çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Hikmet-i Mantûkun bih; şeriat ve tarikat hakkındaki anlatılan hikmetlerdir. Hikmet-i Meçhule; bilinmeyen hikmet demektir. Çocukken ölenlerin durumu, ebedi cehennem azabı gibi, mahiyetini anlamaktan uzak olduğumuz, sadece inandığımız veya inanmamız gereken hikmetlerdir. Hikmet-i Meskûtun Anhâ; anlatılamayan hikmet demektir. Rûsûm âlimlerinin (zahir ehli) ve avam tabakasının anlayamadığı hakikat sırları⁸⁸ buna örnektir.

Fârâbî (v. 339/950) de nazari ve amelî olarak hikmeti ikiye ayırmıştır. Amelî hikmeti, ister mutluluk olsun isterse mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, faziletli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücü⁸⁹ olarak tanımlamıştır.

İbn Miskeveyh (v. 421/1030)'e göre kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmet Allah'tan neşet etmektedir. Gerek hakiki filozoflar gerekse peygamberler varlığa sirayet eden bu hikmeti öğretmişlerdir.⁹⁰ Ona göre mutluluğu kazanmanın yolu ancak amelî ve nazari diye iki kısma ayırdığı hikmetle olur. Nazari hikmet; doğru fikirler (bilgi) edinmek; amelî hikmet ise; faziletleri kazanmak suretiyle güzel fiiller yapmaktır.⁹¹

İslam felsefesi geleneğinde hikmet, muayyen bir ilim veya disiplinin adı olmayıp çeşitli ilimleri temsil eden genel bir isimdir. Bu nedenle ilimlerin tasnifinde gelenekte hikmet kavramı kullanılmıştır.⁹² Bu manada İbn-i Sina (v. 428/1037) da aynı şekilde hikmeti nazari ve amelî olarak ikiye ayırır. Amelî hikmeti, ilkinde insanın bireysel olarak ahlâkı, ikincisinde aile yönetimi, üçüncüsünde ise erdemli toplum olma ve devlet yönetimi şeklinde inceler. Nazari hikmeti de faydaları yönünden gruplandırarak üç kısımda ele alır.⁹³ Nazari hikmet (teorik), varlığı insan eyleminden bağımsız olarak var olanların durumuyla (insanda) kesin inancın (el-İ'tikâdu'l-Yakînî) oluşmasını gâye edinir. Teorik hikmetin bölümleri şunlardır:

⁸⁸ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 276; Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, *"Hikmet", et-Ta'rîfât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut 1985, 96, 97; Erginli, zafer, *"Hikmet", Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay. , İstanbul 2006, 374.

⁸⁹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, DEÜY, İzmir 1987, 44.

⁹⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, thk. Tahir Efendi el-Cezâiri, Beyrut 1319, ss. 85-86.

⁹¹ İbn Miskeveyh, *Fevzü'l-Asğar*, s. 66.

⁹² Bakar, Osman, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay. , İstanbul 2012, 264.

⁹³ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Uyûnü'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1980, ss. 16-17.

a. İlm-i A'lâ/İlâhiyat: Hariçte ve zihinde cismani bir maddeden uzak olan varlıklardır. Tanrı, mücerred akıl ve ruh gibi.

b. İlm-i Riyâzî: Zihinde maddeden uzak, fakat zihin dışında maddeye muhtaç olan varlıklardır. Küre, üçgen ve dörtgen gibi.

c. İlm-i Tabîî: Zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olan ve bundan bahseden ilimdir. Maddeyi konu edinmektedir. İlm-i tabîî sayesinde içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğini kavrarız.⁹⁴

İbn Arabî (v.638/1240), insan, latif nefisle katı bedeninin karışımından ibaret bir varlık olmasından yola çıkarak hikmeti, etkeni açısından iki kısma ayırır: Birinci kısım: nefsanî nazari hikmet; ikinci kısım: cismanî amelî hikmettir. Nazari hikmet, varlığın bütün suretlerinin, ikmal ve tamamlık üzere külli olarak beşerî nefse nakşedilmesi demektir. Bu hikmet türü peygamberlerin talep ettiği'dir. Amelî hikmet ise, hayırlı amel yapmak, insanın bütün hâlleri itibarıyla en üstün düzeyde olması için üzerinde bulunmak durumunda olduğu iyiliği işlemek demektir. Hz. Peygamber “*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız*”⁹⁵ sözüyle hikmetin bu anlamına işaret etmiştir.⁹⁶

İbn Haldûn (v. 808/1406)'a göre tarih ilmi; düşünme, hakikati araştırma ve şeylerin sebeplerini bulup ortaya çıkarmaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. Bu nedenle İbn Haldûn'a göre tarih ilminin hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden (felsefe, tabii ve müspet ilimler) sayılması layık ve müstahaktır.⁹⁷

Bu bilgiler ışığında hikmetin İslam düşüncesinde en temelde ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma tabi tutulduğunu ifade edebiliriz. Ontolojik ayrımında hikmet, beşerî ve ilâhî; epistemolojik ayrımında ise nazari ve amelî hikmet olarak kısımlara ayrılmıştır. Bu ayrımlar hikmetin kapsam olarak ne denli geniş olduğunu ortaya koyması ve hikmetin daha anlaşılır kılınması açısından önemlidir. Beşerî hikmetin öğrenilebilir olması hikmetin oluşumunda insanın etkisini, hikmetin yaratılması ise kaynağının nihayetinde Allah olduğunu ortaya koymaktadır.

⁹⁴ Akkanat, Hasan, *İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi*, Dini Araştırmalar, C. XI, S. 31, s. 196-198, Mayıs-Ağustos-2008.

⁹⁵ Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, “*İrşâdû's-Sârî Li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*”, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Matbaatü'l Kübra el-Emiriyye, Mısır 1323, V, 341.

⁹⁶ İbn Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hikme (hikmette Son Nokta)*, trc. Vahdettin İnce, Kitsan Yay. , İstanbul 2008, s. 30.

⁹⁷ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. , İstanbul 2018, s. 158.

1.2. Kur'an'da ve Hadislerde Hikmet

Kur'an'ın isimlerinden biri de hakîm'dir.⁹⁸ Kur'an'da hikmet kavramına çeşitli manalar yüklendiği görülmektedir; Kur'an, Kur'an'ın te'vili, nübüvvet ve risâlet, Allah'a itaat, dinde kavrayış sahibi olma ve onunla amel etme, anlama, haşyet ve vera, doğruya isabet, Allah'ın emirleri üzerinde düşünme ve onlara tabi olma bunlardan bazılarıdır.⁹⁹ Bu nedenle Hasan-ı Basrî kitap ile hikmeti aynı anlamda değerlendirmiştir. Çünkü Allah'ın tüm kitapları hikmettir.¹⁰⁰ Ancak İslam öncesi Arap toplumunda hikmetin bu ıstılâhî anlamlarından söz edilmediği söylenmiştir. Araplar hikmet kelimesini “*içinde nefsi uyaran, iyiliği tavsiye eden, saadet ve bedbahtlıkla ilgili tecrübeleri aktaran, edep ve ahlâkın özünü yansıtan sözler*” manasında kullanmışlardır.¹⁰¹

Kur'an'da hikmet on yerde, kitap kelimesiyle beraber ise yirmi defa geçer. Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767)'a göre hikmet Kur'an'da beş farklı anlamda kullanılmıştır:¹⁰²

İlki, Kur'an'da emir ve nehiy, helal ve haram olarak ifade edilen öğütlerdir.¹⁰³ İkincisi, anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm,¹⁰⁴ üçüncüsü, nübüvvet;¹⁰⁵ dördüncüsü, Kur'an tefsiri,¹⁰⁶ beşincisi ise Kur'an'dır.¹⁰⁷ İbn Kesîr (v. 774/1373) ve İmam Şafii ayetlerde¹⁰⁸ geçen hikmeti “*Sünnet*” olarak yorumlamışlardır.¹⁰⁹

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı, kelimenin kök anlamı iyiliği elde etmeyi ve kötülüğe engel olmayı içerdiğinden “*fayda*” kavramıyla ilişkilendirir. Bununla beraber o “*sebe*” kavramıyla da hikmetin ilgili olduğunu söyler. Fakat hikmet, sebepten daha genel bir anlam taşır. Çünkü hikmet sebepten önce bulunabileceği gibi nihai faydadan

⁹⁸ Yasin 36/2; Ali İmran 3/5.

⁹⁹ Zebîdî, “*Hkm*”, *Tâcü'l-Arûs*, XXXI, 513.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 374.

¹⁰¹ Karaman, v. dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, 423.

¹⁰² Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fî'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dübey 1427/2006, ss. 73-74; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, s. 194-195; Kutluer, İlhan, “*Hikmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, ss. 503-511, İstanbul 1998.

¹⁰³ Bakara 2/231; Ali İmran 3/48.

¹⁰⁴ Meryem 19/12.

¹⁰⁵ Nisa 4/54.

¹⁰⁶ Bakara 2/69.

¹⁰⁷ Nahl 16/125.

¹⁰⁸ Bakara 2/151; İsra 17/39.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid, 1. Baskı, Beyrut 2001, I, 12.

sonra da bulunabilir. Bu genel çerçevenin dışında hikmet doğru bilgi ve faydalı iş demektir.¹¹⁰

Hikmet hadislerde de tıpkı Kur'an'daki anlamları doğrultusunda çeşitlilik arzeder. “*Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır*”¹¹¹ mealindeki hadis Müslümanların işlerine yarayan bilgiyi ve doğru sözü kimden ve nereden geldiğine bakmaksızın alabileceklerine işaret etmiş, bu durum dış kültürlerden uygun biçimde faydalanmaya meşruriyet kazandırmıştır. Yine Hz. Peygamber bazı sahabeleri hikmetle nitelemiştir; “*Ben hikmet şehriyim Ali onun kapısıdır.*”¹¹² Hadislerde hikmet bir kişiye nispet edildiği gibi bir ülkeye de nispet edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Yemen’den gelen bir heyeti karşılarken onlara “*iman yemenlidir, hikmet yemenlidir*” şeklinde iltifat etmiştir.¹¹³ Yine İslam’ın ilk nesilleri arasında hikmet kelimesinin bazen Hz. Lokman’a nispet edilen sözler,¹¹⁴ bazen de tecrübe birikiminin ürünü özlü sözler,¹¹⁵ ilim,¹¹⁶ fıkıh¹¹⁷ ve sünnet¹¹⁸ anlamlarında kullanımlarına çeşitli hadis kitaplarında rastlanabilir. Yine bazı hadislerde sefeh ve cehalet hikmetin zıddı olarak¹¹⁹ kullanılmış, hikmetin Allah tarafından insana verilmekle beraber¹²⁰ öğretilen bir şey olduğu da ifade edilmiştir. Hadis kitaplarında hüküm ve amellerin hikmetleri umumiyetle “*fazilet*”, “*amellerin faziletleri*” başlığı altında verilmiştir.¹²¹

Sonuç olarak İslam düşüncesindeki “*hikmet*” kavramının zengin içeriğinin kaynağı Kur'an ve hadislerdir. Bu kaynaklardaki hikmetin anlam çeşitliliği kavramın

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 205.

¹¹¹ Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi's-Sağir*, Mektebetü'l-İmami's-Safii, 3. Basım, Riyad 1988, II, 227.

¹¹² Âcurrî, Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin, “*Kitâbü's-Şerîa*”, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, Dârü'l-Vatan, 2. Baskı, Riyad 1999, IV, 2069; Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Feyzül Kadir Şerhu'l-Cami's-Sağir*, Mektebetü't-Ticariyyetül Kübra, Mısır 1356, III, 46.

¹¹³ Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh, Kitâbü'l-İmân*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1954, I, 52.

¹¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî, Bab 34*, thk. Fevvez Ahmed Zeremli-Halid es-Seb' el-Alemî, Kadîmî Kütüphane, Karaçi 1407, I, 117, 119.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh, kitabül İlm 15*, thk. Abdülmâlik Mücâhid, Dârü's-Selâm, Riyad 1999, 17.

¹¹⁶ Dârimî, *es-Sünen, Bab 34*, I, 117; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü't-Tirmizî, Kitâbü'l-İlm 6*, thk. İbrahim Atve İvaz, Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebi, Mısır 1975, V, 32; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, II, s. 1002; Nesâî, *Kitâbü Es-Sünenü'l-Kübrâ, Kitâbü'l-İlm 28*, thk. Hasan Abdü'l-Mün'im Şelebi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, V, 358.

¹¹⁷ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî, Kitâbü'l-İlm 1*, I, 68.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 12.

¹¹⁹ Dârimî, *Süneni Dârimî, Bab-34*, I, ss. 115-118; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî, Kitâbü'l-İlm 6*, V, 32; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, VIII, 58.

¹²⁰ Bakara 2/269.

¹²¹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 19.

lugat ve ıstılah tanımlarına da yansımış ve kavram birçok farklı kısımlara ayrılmıştır. Kur'an ve hadislerdeki hikmet tanımlamalarına baktığımızda hikmet bilgi ilişkisinin dolayısıyla kavramın ahlâkla olan irtibatının ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda Mâturîdî'nin hikmet anlayışındaki bilgi ve ahlâk vurgusu Kur'an ve hadislerdeki anlam çeşitliliğiyle de uyuşmaktadır.

1.2.1. Kur'an'da Allah'ın Hakîm Olması

Hikmet klasik sözlüklerde Allah'a nispet edildiğinde “*en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek*”,¹²² “*eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak*”¹²³ anlamlarına gelir.

Mâturîdî'ye göre Kur'an'da¹²⁴ Allah'ın hakîm olması hükmettiği bütün olaylarda adaletli olması demektir.¹²⁵ O, “*Allah sözlerin en güzelini indirdi*”¹²⁶ ayetini “*Hakîm olan Allah sözünde doğru hükmünde adil olandır*” şeklinde yorumlamıştır.¹²⁷ Bir başka ayette¹²⁸ Mâturîdî Allah'ın hakîm olmasını “*Allah'ın hâkim olması, düzenleme ve idaresinde asla hata ve kusur bulunmayan, işinde ve yönetim ve idaresinde isabet eden demektir*”¹²⁹ şeklinde yorumlamıştır. Allah'ın hakîm sıfatı Kur'an'da birçok yerde ilim ile beraber kullanılmış,¹³⁰ ilmin zıddı olan cehalet aynı zamanda hikmetin de zıddı olarak kabul edilmiştir.¹³¹ Bu nedenle Allah'ın alîm ve hakîm olmasını beraber mütalaa eden Mâturîdî, Allah'ın alîm olmasını, söz ve fiilden oluşan her şeyi bilen ve eşyayı yerli yerinde vareden şeklinde tanımlamış buna paralel olarak hakîm olmasının da aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.¹³²

Râzî, hikmetin tüm anlamlarını dikkate alarak gerçek hakîmin Allâh olduğunu ifade eder.¹³³ Başka bir ifade ile her şeyin hakikatini bilen sadece Allah'tır. Elmalılı, selef âlimlerinin görüşlerini dayanak alarak, hikmet hakkında uzun bir açıklamaya yer vermiştir. Bu açıklamalarında, Allah'ın hakîm olmasını; Söзде ve fiilde doğruluğu

¹²² İbn Manzur, “*hkm*”, *Lisânü'l-Arab*, C. III, s. 271, ss. 270-273.

¹²³ Zebîdî, “*Hkm*”, *Tâcü'l-Arûs*, XXXI, 513, Kuveyt 1989; İsfahânî, “*Hikmet*”, *el-Müfredât*, I, s. 167, 168.

¹²⁴ Ankebut 26/42.

¹²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 150.

¹²⁶ Zümer 39/23.

¹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 345; Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 67.

¹²⁸ Zümer 39/1.

¹²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 311; XIII, 150; XI, 150; XIV, 356.

¹³⁰ Tevbe 9/97; Hucurat 49/8; Zuhuruf 43/84.

¹³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 467.

¹³² Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 33; X, 146; Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 395, 488; Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 15, 16.

¹³³ Râzî, Fahreddin, *Levâmiu'l-Beyyinât*, ss. 210-211.

tutturmak, varlıkların özündeki manaları anlamak, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymak¹³⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Netice itibarıyla hikmet sahibi olma noktasında öncelikle insan-Allah arasında ontolojik bir ayırımın yapılması kaçınılmazdır. İnsan yaratılan olması dolayısıyla asla gerçek anlamda hakîm olamaz. Allah özü itibarıyla hikmetle nitelenirken insan için bu durum söz konusu olamaz. Bir diğer nokta da Allahın sözünde ve fiilinde hikmet sahibi olması vurgusudur ki bu yaratıcının söz ve eylemlerinin (yaratması) ahlâk ile olan bağını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

1.2.2. Hikmetin İnsana Verilmesinin Anlamı

Hikmetin insana nispet edilmesinin “*dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma*” anlamına geldiğini belirten İbn Manzûr (v. 711/1311) eski Arapların “*muhekkem*” kelimesini “*hikmetli, tecrübeli, olgun kimse*” manasında kullandığını söyler.¹³⁵ Diğer klasik sözlüklerde ise insanın hikmet sahibi olması “*mevcudatı bilip hayırlar işlemek*” şeklinde¹³⁶ tanımlanmıştır.

Taberî (v.310/922) Hz. Lokman’a¹³⁷ verilen hikmet’ten maksadın, “*dinde anlayış, akıllılık ve sözde isabet*”¹³⁸ olduğunu söylemiştir. Başka bir ayette¹³⁹ bazı müfessirlerin hikmetle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Buna göre hikmet; Kur’an, Kur’an’ı anlamak, Kur’an’ın nâsihini-mensûhunu, muhkemini-müteşâbihini, mukaddemini-muahharını, helalini-haramını ve misallerini anlamak ve bilmek, ilim, fıkıh ve isabet, dini anlama, anlayışlı olmak, Allah’tan korkma (haşyet) ve Peygamberlik¹⁴⁰ demektir. Taberî hikmetin “isabetli olmak” anlamının tüm hikmet yorumlarını kapsadığı kanısındadır.¹⁴¹

Mâturîdî insanların âlim diye isimlendirilmesini gerekçe göstererek hâkim diye de isimlendirilebileceğini söyler. Cebrail’e hikmet sahibi denilmesi yaratılmışlara bu isimlerin verilmesinde sakınca olmadığının delilidir.¹⁴² Kullarına hikmeti öğreten Allah’tır. Çünkü Allah insanın hikmete ulaşabilmesi için oluşumlar (her türlü oluşum kâinat, insan vs), tabiat (karakter yani insanın faydalı şeylere yönelmesi ve zararlı

¹³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 205-215.

¹³⁵ İbn Manzûr, “*hkm*”, *Lisânü’l-Arab*, C. III, s. 271, ss. 270-273.

¹³⁶ Zebîdî, “*Hkm*”, *Tâcü’l-Arûs*, XXXI, 513; İsfahânî, “*Hikmet*”, *el-Müfredât*, I, ss. 167-168.

¹³⁷ Lokman 31/12.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVIII, 545.

¹³⁹ Bakara 2/269.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 8-12.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 12.

¹⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 415.

şeylerden kaçınması) ve akılları (sebeplerden sonuçlara ulaşması) var etmiş, İnsana da bu araçlarla hikmeti öğretmiştir.¹⁴³ Hikmet, insanın bir şeyi özünde nasılsa öylece bilmesini gerektirir.¹⁴⁴ Hikmete sahip olan, Kur'an'ın ayetlerini inceleyen, tefekkür edip anlayan kişiye hâkim denir.¹⁴⁵ Mâtürîdî'ye göre hikmet sahibi kişi Allah'ın ilim ve anlayış verdiği, ilmiyle amel eden¹⁴⁶ Allah'ın emir ve yasaklarına uyan¹⁴⁷, güzel ahlâklı¹⁴⁸ kimsedir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr, duyulur âlemde hikmetli iş (muhkem fiil) yapan kimsenin fiilinin failinin âlim olduğuna delalet ettiğinden yola çıkarak yaratıcının hakîm olmasının da O'nun ilimine delalet ettiğini söyler.¹⁴⁹ Başka bir ifade ile Kâdî Abdülcebâr, beşerî hikmet ve ilâhî hikmet ayrımını ifade ederek ikisi arasında ontolojik bir benzeşmeyi ifade etmiştir. Mâtürîdî bu benzeşmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Ona göre yaratıcı ile insanın aynı sıfatlarla nitelenmeleri ontolojik olarak farklı statüde olmalarından mecâzî anlam taşırlar. Birinde mutlak diğerinde ise kısımdır. Hikmetin insana verilmesi ona ilim verilmesi demektir. İlim sahibi kişi âlim, hikmet sahibi hâkim diye nitelenir. Oysa insan hiçbir zaman gerçek anlamda âlim ve hâkim olamaz.¹⁵⁰ Başka bir deyişle Allah'ın sıfat ve isimlerinden anlaşılması gereken mana yaratılanların nitelenmesi ile aynı mana değildir.¹⁵¹ Allah'ın bilgisi yaratıkların bilgisi ile onun hikmeti insanların hikmeti ile kudreti de insanların kudreti ile mukayese edilemez.¹⁵² İkinci olarak, Allah kendisine inkâr ve isyan edileceğini bilmesine rağmen varlıkları yaratır. Çünkü Allah onları kendi menfaati için değil yaratılanların menfaati için yaratmıştır.¹⁵³ İnsanın dünyada kendisine fayda sağlamayacak aksine zarar getirecek bir işi yapması hikmete uygun düşmez. Bu yüzden insanların durumu ile Allah'ın konumu aynı değildir.¹⁵⁴ Üçüncü nokta ise, Allah kendisine aziz, rahim, azim, latif, zahir, batin, evvel, ahir diye isim vermiştir. Hâlbuki dünyada aziz olmakla nitelenen biri merhametli olmakla nitelenmez, azim olmakla nitelenen de latif olmakla

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 67.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 492.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 15; VII, 139.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 154; XIV, 164; *Te'vilât*, V, 153; *Te'vilât*, XI, 264, 385, 447; *Te'vilât*, XI, 28; *Te'vilât*, VIII, 33, 242.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 74.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 166, 168.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 254.

¹⁵⁰ “Bilmek yani ilm bir aracı olmaksızın bilmektir. Bir şeyi başka bir vasıtasıyla bilmek ise anlayıp kavrama (fikh) demektir. Bu nedenle Allah'a âlim denilir, buna karşın O'na fakih denilmez.” bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 463.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 425.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 167.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 38.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 344; XIV, 38.

nitelenmez. Aynı şekilde zahir olmakla nitelenen, batin olmakla ve evvel olmakla nitelenen de ahir olmakla nitelenmez. Öyleyse, Allah'ın nitelendiği sıfatlar yaratılanların nitelendiği sıfatlardan farklıdır.¹⁵⁵ Bir diğer nokta da, mahlûkattan herhangi birisi ilim sahibi olmakla nitelenirken kendi özünde olmayan ve sonradan kendisine dâhil olan bir takım özellikler sebebiyle olmaktadır. Keza hikmet ile nitelenirken kendinde olamayan ve sonradan dâhil olan bir takım dış ögeler (ağyar) sebebiyle bilge olmaktadır. Oysa Allah bu vasıf ve isimleri bizzat kendi zatı itibarıyla hak etmiş olmakta, onları dış unsurlardan ötürü almamaktadır. Dolayısıyla tenzih dış unsurlara yönelik olacaktır. Çünkü O'nun sıfatları zatına mugayır nitelikler değildir ve zatından asla ayrılmaz.¹⁵⁶ Son olarak, insan hikmet dışına üç şeyden dolayı çıkar: cehalet, acizlik ve ihtiyaç. Tüm bunlar Allah için asla düşünülemez.¹⁵⁷ Allah varlıkları ait oldukları yerlere koyması itibarıyla hâkimdir. İnsanlar ise nesneleri yaratıcının tayin ettiği yerlere koyduklarında hâkim olurlar.¹⁵⁸

Mâturîdî, beşerî hikmetin idrak edemediği şekilde hikmet ve sırların bulunduğunu söyler. Şeytanın yaratılmasındaki hikmetin idrakini buna örnek verir. Bununla beraber beşerî hikmetin bunu idrakten yoksun olması onun irade ve özgürlüğüne hâlel getirmez.¹⁵⁹ Ayrıca hikmetle nitelenen insanın sözlerinde hikmete aykırı akılsızca sözler, yalan ve tutarsızlık bulunması da muhtemeldir.¹⁶⁰ Nesnelerin çoğu hakkındaki cehaletinin farkında olan kul çoğu konularda aciz ve hikmetsiz iş yaptığını da itiraf etmektedir. Yaratıcı hakîm ise tüm bunlardan münezzehtir. Bu nedenle duyulur âlemde kulun ilâhî bir fiil hakkında “*Hikmete uygun düşmemiştir.*” veya “*Şu vasıfları taşımamaktadır.*” yolunda bir iddiada bulunması anlamsızdır.¹⁶¹

Zemahşerî ayette¹⁶² geçen hikmeti “*ilim ve amel uygunluğu*” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre ayetin devamından da anlaşılacağı üzere Allah katında hakîm ilmiyle amel eden âlimdir.¹⁶³ Râzî, aynı ayeti açıklarken hikmet'ten muradın, ya ilim ve yahut da yerli yerinde yapılan iş olduğunu ifade ederek ilim amel uygunluğuna dikkat çekmiştir.¹⁶⁴ Râzî'ye göre, insanı kemale götüren hikmet, bu iki kuvvetin (nazari ve

¹⁵⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XII, 76.

¹⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XVII, 184.

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XVI, 263.

¹⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 155.

¹⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 42.

¹⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII, 67.

¹⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220.

¹⁶² Bakara 2/269.

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Komisyon, İstanbul 2017, I, 500, 514, 826.

¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 73; *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 146.

amelî hikmetin) birlikte hayata geçirilmesidir. Râzî'ye göre hikmetin teorik yönü, hakkın gerçek şekliyle tatbik edilmesinin bilinmesidir. Bu da ilim ve anlayışla ilgili bir husustur. İnsanı kemale götüren hikmetin ikinci kısmı ise, doğru olarak bilinenin hayata geçirilmesidir. İbrahim Peygamber'in duası¹⁶⁵ hikmetin nazari ve amelî ayrımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Elmalılı da aynı ayetin yorumunu, “Allah Teâlâ, kötülükleri engelleyecek ve önleyecek, faydaları sağlayacak sebepleri ve hikmetleri, hükümlerini, gerçeğin bilgisini, iradeye bağlı olan sevap kazandıracak işleri yapabilme gücünü ve faydalı şeyler yapmayı yalnızca kendine ait kılmakla yetinmez de akıl sahiplerinden dilediğine dahi verir”¹⁶⁷ şeklinde yapmıştır.

Cürcânî (v. 816/1413), insana verilen hikmetin, “insanın gücü nispetinde nesnelerin mahiyet ve hakikatlerini bilmesi” şeklindeki tanımlamış ve hikmetin “ilim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz”¹⁶⁸ gibi anlamlarına da işaret ederek ahlâkla olan yönüne işaret etmiştir.

Âlûsî (v. 1270/1854), Allah'ın dilediği kimseye verdiği hikmetin¹⁶⁹ Hz. Peygamber'in getirdiği şer'î bilgilere nispeti içinde anlaşılması gerektiğini, Allah'ın verdiği hikmetin Demokritos (ö./ mö. 370), Eflâtun (ö./ mö. 347), Aristo (ö./ mö. 322) ve Câlînûs (ö. 200) gibi filozofların yahut onların izinden gidenlerin görüşleri anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Bu bilgiler ışığında insana verilen hikmetin ilim amel uygunluğu anlamında kullanılmasının bilgi ve ahlâk ilişkisini ortaya koyduğu sonucuna ulaşabiliriz. İnsan hikmetin bu hâliyle yerine getirilmesi için gerekli donanıma (akıl, duyu organları) sahip olarak yaratılmış tek varlıktır. Bu yönü ile insan, kemalini hikmete ulaşmakla tamamlayacaktır. Başka bir ifade ile hikmete sahip olmak iradenin bu yönde kullanılması takdirince gerçekleşecektir. Ayrıca Mâturîdî'nin insanın hakîm olması ile Allah'ın hakîm olması arasındaki farka dikkat çekmesinin bu konuda oluşabilecek

¹⁶⁵ Şuara 26/83.

¹⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 73; Mehmet Çalışkan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Çukurova Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, C. 1, S. 2, s. 100, Temmuz Aralık 2001.

¹⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 203.

¹⁶⁸ Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, “Hikmet”, *et-Ta'rîfât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut 1985, 96, 97; Erginli, zafer, “Hikmet”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay. , İstanbul 2006, 374.

¹⁶⁹ Bakara 2/269.

¹⁷⁰ Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, “Rûhul Meânî Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve'seb'il-Mesânî”, thk. Ali Atiyye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut 1415, II, 41.

problemlerin (teşbih, salah-aslah vb) çözümüne dönük bir temellendirme olduğunu söyleyebiliriz.

1.3. İslami İlimlerde Hikmet

1.3.1. Kelam İlminde Hikmet

Kur'an'da Allah'ın insana yönelik buyruklarının büyük çoğunluğu gerekçeleriyle birlikte ifade edilmesi, Allah'ın anlamsız, sebepsiz ve hikmetsiz iş yapmayacağını göstergesidir.¹⁷¹ İslam kelamcılarının ekseriyeti de Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir zulüm veya sefehin söz konusu olamayacağı hususunda hemfikirdirler. Bununla birlikte bunun Allah'a bir zorunluluk yükleyip yüklediği ve fiillerinin bir illet veya amaca bağlanmasının uluhiyyetine sınırlama getirip getirmediği konusunda ise aralarında görüş ayrılıkları mevcuttur.¹⁷²

Bu görüş ayrılıkları en başta bir sıfat olarak hikmetin diğer sıfatlar arasında nasıl konumlandırıldığı noktasından başlamaktadır. Mâturîdî âlimler Allah'ın fiillerini kadim saydıklarından ister ilimde ister fiilde olsun hikmeti Allah'ın ezeli-zâtî bir sıfatı olarak kabul ederler.¹⁷³ Eş'arîler ise Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırırlar. Zâtî sıfatların kadim ve Allah'ın zatında mevcut olduğunu, fiilî sıfatların ise hâdis olduğunu ve Allah'ın zatı ile kâim olmadığını kabul etmişlerdir.¹⁷⁴ Bundan dolayı Eş'arî'ye göre hikmet ile ilim kastedilirse ezeli olup, Allah ezelde onunla nitelenmiştir. Eğer hikmetten fiil kastediliyorsa ezelde onunla nitelenmiş olmaz.¹⁷⁵ Bağdâdî (v. 429/1037-38) şöyle der: “*El-Hâlık, er-Rezzâk, el-Âdil ve bunlara benzer isimler, O'nun fiillerinden çıkarılmış olanlardır. O, bu fiilleri ortaya çıkmadan, fiillerinden çıkarılan bu isimlerle vasıflandırılmaz. 'el-Hakîm' sıfatını ilim demek olan 'hikmet' anlamına alırsak, O'nun ezeli isimlerinden olur. Fakat bunu, O'nun fiillerinin 'hikmetleri' ve bu fiillerin 'kararlılığı' anlamına alırsak, O'nun fiilinden elde edilmiş bir isim olur ve*

¹⁷¹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 17, 18; Kıyamet 75/36; Zariyat 51/56.

¹⁷² Özervarlı, M. Sait, “*Hikmet*” TDV *İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 512, İstanbul 1998.

¹⁷³ Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi (el-Bidâye fî Üsûli'd Dîn)*, s. 71,72; *el-Bidâye fî Üsûli'd Dîn*, s. 25-26; Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitâbü't-Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmâdü'd-Dîn Ahmed Hayder, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, 1. bs. , Lübnan 1987, ss. 298-299; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47; Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 43; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 81, 84; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 387, 388; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 506; Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 451; XIV, 296.

¹⁷⁴ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 316.

¹⁷⁵ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 214-215; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV, 74; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 506.

böylece ezeli vasıflarından biri olmaz.”¹⁷⁶ Mu'tezile, masdar halinde Allah'a hiç bir sıfatı izafe etmeyi kabul etmemişlerdir. Onlara göre sıfatlar Allah'ın zatının aynıdır.¹⁷⁷ Buna mukabil Eş'arîler ve Mâturîdîler ise sıfatları masdar halinde Allah'a izafe etmeyi kabul etmişlerdir.¹⁷⁸

Allah'ın sıfatlarının anlaşılmasında yaratan ve yaratılan farklılığını dikkate alan Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâturîdî'lik bu ontolojik farklılaşma neticesinde sıfatlarda tenzih metodunu kullanmıştır.¹⁷⁹ İsim ve sıfatların tevkifi olduğu ve tenzih metoduyla anlaşılabilceği noktasında¹⁸⁰ Mâturîdî'lerle aynı görüşü paylaşan Eş'ariyye tenzih metodunu ilâhî fiiller için kullanmamıştır.¹⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın sıfatlarının lafzen insanda olduğu ve birtakım muhdes manalar olarak onlara sahip olduğumuzu söyler. Yaratıcı ise zatının gereği olarak bu sıfatlara sahiptir.¹⁸² Yine Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda-sıfatların zatla aynı oluşu nedeniyle- tenzih yöntemini az kullanırken¹⁸³ fiiller konusunda tamamen bu yönteme başvurması da tıpkı Eş'ariyye gibi tenzih anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Eş'arîliğin Allah'ın fiillerinin anlaşılmasında anılan yöntemi kabul etmemesi ilâhî emirlerin gelişigüzelliği ve Allah'ın insanla ilişkisinde keyfilik anlayışını doğurmuştur.¹⁸⁴

Diğer sıfatlar arasında konumu belirlenen hikmetin nasıl tanımlanması gerektiği tartışmanın ikinci noktasıdır. Eş'arîler, Allah'ın iradesini esas aldıklarından, “*Failin kastına uygun olan fiiller hikmettir.*” şeklinde tanımlamışlardır.¹⁸⁵ Allah'ın iradesini

¹⁷⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 327.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 212.

¹⁷⁸ Yürük, İsmail, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1987, s. 55; Semerkandî, Şemsüddîn, *İslam İnanç İlkeleri (el-Mu'tekad Li İ'tikâdi Ehli'l-İslâm)*, thk. , trc. , değ. , Yürük, İsmail-Şık İsmail, Araştırma Yay. , Ankara 2011, s. 61 vd.

¹⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 23; *Te'vilât*, XIII, 183, 185; Eş'arî, *el-Lüma'*, ss. 19-20; *İstihsâni'l-Havz Fi İlmi'l-Kelam*, 44; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 103; Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. , İstanbul 2001, s. 85 vd; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177, 178.

¹⁸⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 38; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 326; Özler, Mevlüt, *İlahi İsim ve Sıfatları Tesbitte Yöntem*, Ekev Akademi Dergisi, C. I, S. 1, s. 72, Kasım 1997.

¹⁸¹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 49; Kazanç, Fethi Kerim, *Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneginde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, Ekev Akademi Dergisi Y. 12 S. 35, s. 14, Bahar 2008.

¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 212.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 210.

¹⁸⁴ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 49; Kazanç, Fethi Kerim, *Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneginde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, 14.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 97; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505; Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi (el-Bidâye Fi Usûli'd-Dîn)*, s. 127.

esas almaları itibarıyla da Eş'arîlere "*Ashab-ı Meşiyet*" (iradeciler) denmiştir.¹⁸⁶ İbn Fûrek, Eş'arî'ye göre hikmetin aslının ilim olduğunu söylemiştir.¹⁸⁷ Mâtûrîdîler ise hikmet'i övülmeye değer sonuçları bulunan veya neticesi iyi ve güzel olan fiiller diye tanımlamışlardır.¹⁸⁸ Mâtûrîdîler, Mu'tezile'ye daha yakın durmakta; ilâhî fiillerde muhakkak bir hikmetin bulunacağını ileri sürmektedirler. Bu nedenle Mu'tezile ve Mâtûrîdîlere "*ashâb-ı Hikmet*" (hikmetçiler) denilmektedir.¹⁸⁹ Eş'arîler ve Mâtûrîdîler hikmeti tanımlamada farklı noktalardan bakmışlardır. Bunun sonucunda Eş'arîler "ilâhî fiiller, hikmetle muallel değildir, sebeplere bağlanamaz" derken, Mâtûrîdîler ise "ilâhî fiiller hikmetle mualleldir ve sebeplere bağlanabilir, O'nun fiilinin hikmet sınırının dışına çıkması mümkün değildir" demişlerdir.¹⁹⁰ Bizzat Mâtûrîdî'nin kendisine göre, amaçlanan bir netice olmadan bir şeyin yaratılması ve yapılması hikmetin dışındadır.¹⁹¹ Allah'ın fiillerinde bir hikmetin bulunduğu muhakkaktır.¹⁹² Öyle ise her şeyin bir yaratılış sebebi, amacı ve hikmeti vardır.¹⁹³

Mu'tezile ve Mâtûrîdîler arasında hikmetin kabulü noktasında bir ortaklık söz konusudur. Ancak hikmetin anlamı konusunda farklı anlayışları benimsemişlerdir. Mu'tezile "*vucûp*" ve "*zaruret*" yoluyla ilâhî hikmeti ortaya koyarken, Mâtûrîdîler vucûp değil "*lüzum*" yoluyla Allah'ın fiillerine hikmet terettüp ettiğini söylemişlerdir. Lüzumdan maksat Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olmamasıdır, O'nun fiillerinin hikmetli olması Allah'ın lütfunun ve rahmetinin eseri olup, zaruretin sonucu değildir. Aralarındaki fark bundan ibarettir.¹⁹⁴ Mu'tezile hikmet yerine gaî illet manasına gelen "*garaz*" deyimini, Mâtûrîdîler ise "*hikmet*" kavramını kullanmışlardır. Garaz ve hikmet kavramları aynı manaya gelmekle beraber, ifade de farklılık taşırlar. Hikmet ile ilâhî fiillerin açıklanması dinî edebe ve terbiyeye yakışan bir üsluptur.¹⁹⁵

Hikmet'in varlığı dolayısıyla konumu belirlenip tanımlandıktan sonra ilâhî fiillerin bir illete dayandırılıp dayandırılmayacağı meselesi problemin üçüncü

¹⁸⁶ Uludağ, *İslam'da emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 28, 32.

¹⁸⁷ Nesefî, et-Tabsıra, I, 506.

¹⁸⁸ Nesefî, et-Tabsıra, II, 252; Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akaidi(el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn)*, s. 128.

¹⁸⁹ Uludağ, *İslam'da emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 28, 32.

¹⁹⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, XVI, 263; İzmirli, İsmail Hakkı, Muhassal *Yeni Kelam İlmine Giriş*, haz. Refik Ergin, Ötüken Yay., İstanbul 2014, s.74, 75; Harbî, Ahmed Avdullah b. Dahil el-Hîbetî, *el-Mâtûrîdiyye*, Dârü'l-Âsime, Riyâd 1413, 500; Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim, *Risâle Fî İstihsâni'l-Havz Fî İlmi'l-Kelam*, Neşr. Muhammed el-Velî, Dârü'l-Meşâri', 1. bs., Beyrut 1995, ss. 44-45.

¹⁹¹ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177.

¹⁹² Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtûrîdî*, TDVY, Ankara 2016, 218.

¹⁹³ Kutlu, "*İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtûrîdîlik Mezhebi*", s. 59.

¹⁹⁴ Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, 35.

¹⁹⁵ Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, 36.

boyutudur. Ehl-i Sünnet kelmacıları özellikle Eş'arîler Allah'ın hakîm, fiillerinin hikmetli olduğunu kabul etmekle birlikte bunlar ilâhî fiillerin sebep, illet ya da gâyeye dayandırılmasını reddederler.¹⁹⁶ Onlara göre Allah zâtıyla hâlik olup, O'nun herhangi bir şeye muhtaç olan varlık konumuna düşmesi ya da başka türlü yapmaktan âciz kalması söz konusu değildir.¹⁹⁷ Şu hâlde fiillerinde O'nu bağlayan bir illetten söz edilemez. Hikmet övgü ve üstünlük, sefeh ise eksiklik özelliği taşıdığı için naslarda da zikredildiği üzere Allah hikmetle nitelenmiş ve sefehten berî kılınmıştır. O her şeyde hakîmdir ve yaptıklarında hiçbir zaman sefeh yoktur. Bununla beraber dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder, hiç kimsenin O'nun üzerinde bir velayeti veya otoritesi yoktur, O'nu engelleyecek bir şey de söz konusu olamaz.¹⁹⁸ Gazzâlî, ilâhî tasarrufun hiçbir şekilde kayıt altına alınamayacağını ifade ederken¹⁹⁹ Râzî, Allah'ın, mülkünde her türlü tasarrufta bulunabileceğini malikiyet sıfatına dayandırmaktadır: “*Yüce Allah mutlak mülk sahibidir. Mutlak mülk sahibi olan biri herhangi bir tasarrufta bulunursa kendi mülkünde tasarrufta bulunmuş olur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunanın da hiçbir fiili kötülükle nitelendirilemez.*”²⁰⁰

Kadî Abdülcebbâr illetin “*fiili yapmaya sevkeden gerekçe*” anlamına geldiğini, bazı kelmacıların kelimeyi “*bağlayıcı ve zorunlu sebep*” anlamında bir terim haline getirmeleri sebebiyle buna karşı olumsuz bir tavır takınılmaması gerektiğini belirtir. Gerçekte ise yaratmanın hikmet yönünü kastederek varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratıldığını ifade etmekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde, “*Allah mahlûkatı illersiz yarattı*” gibi anlamsızlık ve hikmetsizliği çağrıştıran bir yaklaşımdan da kaçınılmış olur. Ancak son noktada Allah'ın yaratması O'nun dışında bir nihai sebebe dayandırılmaz.²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr adalet ve hikmet sıfatının Allah'a izafe edilmesinden kastettiklerinin, “*O, kötüyü yapmaz, onu seçmez ve O, zorunlu olarak bunu yapamaz, çünkü O'nun bütün fiilleri iyidir*”²⁰² anlamındadır. Ayrıca Allah'ın

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 451; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 392, 395; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 196; Özervarlı, *M. Sait, İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelmacılara Eleştirisi, İsam Yay.*, İstanbul 2017, 145; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 157.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98, 99.

¹⁹⁸ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 51, 52; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 185-186.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, thk. Mûsa Muhammed Ali, Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 204, 205.

²⁰⁰ Râzî, Fahreddin, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Cil, Beyrut 1990, 61; *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, s. 144-145.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 91-93.

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 8.

hikmet ve adaleti ihlal edilmeksizin onun fiillerinin tamamen amaçsız olduğu söylenemez²⁰³ diyerek orta yolu bulmaya çalışmıştır.

İlahî fiillerin bir illete dayandırılıp dayandırılmayacağı tartışmasının temelinde Allah'a bir zorunluluk (*Vucûb Alellah*) yüklenip yüklenmeyeceği anlayışı bulunur. En temelde İslam kelamcılarının hikmet tanımlamaları onların bu konuda Allah üzerine bir vücûbiyyet (zorunluluk) atfedip atfetmediklerinin ipuçlarını verir. Mu'tezile âlimleri, faydasız işlerin abes olduğundan hareketle, faili veya başkaları için fayda taşıyan fiilleri hikmet olarak tanımlamışlardır. Allah Teâla'nın kendisi faydalanmaktan uzak olduğuna göre, ilâhî fiillerinin gâyesi, başkasının faydasına yöneliktir.²⁰⁴ Eş'arî kelamcı Şehristânî Mu'tezilenin hikmeti yanlış anladığını söyler ve hikmeti: “*Herhangi bir fayda veya maksat içerip içermediği göz önünde bulundurulmaksızın fiilin (fâilin) ön bilgisine uygun olarak vuku bulmasıdır*”²⁰⁵ şeklinde tanımlar. Allah'ın fiillerinden hiçbirisi, ne kendine, ne de kullara yönelik bir amaç, maksat, maslahat ve sebeplilik taşır. Eğer Allah bir sebepten ötürü bir eylemde bulunursa, böyle bir şey O'nun zâtı için bir eksiklik anlamına gelir. Hâlbuki Allah, böyle eksikliklerden uzaktır. O, her yönüyle mutlak ve yetkindir. Amaç, sebep, hikmet, maslahat vb. ise fiilin sonunda ortaya çıkar.²⁰⁶ Mu'tezilenin tanımında bir diğer önemli nokta eğer faydasız iş abes ise Allah'ın bütün fiillerinin güzel ve doğru olması gerektiğidir. Kısaca “*Salah-Aslah Teorisi*” şeklinde ifade edilen bu anlayış bir şeyin yapılmasının Allah'a gerekli olduğunu ifade eder.²⁰⁷ Bu kavramla adil, hâkim ve âlim olan Allah'ın bütün fiillerinin iyi olması ve fiillerinde hikmetin bulunması gerektiği belirtilmektedir. Ehl-i Sünnet, özellikle Eş'arî ekolü, “*vücûb alellah*” kavramını, dışarıdan zorunlu yükleme olarak telakki ettiklerinden ve ilâhî iradeye bir sınırlama olacağı gerekçesiyle ilâhî fiillerin hikmet ve adalet içermesinin zorunlu görülmesini doğru bulmamış ve buna şiddetle karşı çıkmıştır. Onlar ilâhî fiillerin bizzat Allah'ın iradesinden ortaya çıkan bir hikmet ve iyilik olduğunu savunmuşlardır.²⁰⁸ Gazzâlî, vücûbun Allah hakkında muhal olduğunu söyler. O,

²⁰³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 87. ;

²⁰⁴ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm Fî İlmi'l-Kelam*, nşr. Ferid Ceyyum, Mektebetü's-Sikafetü Diniyye, 1. bs., Kahire 2009, 398.

²⁰⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 401.

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 50-52; Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, “*Gâyetü'l-Merâm Fî İlmi'l-Kelam*”, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004, 196; Râzî, Fahreddin, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara 1978, ss. 202-203.

²⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 2.

²⁰⁸ Bahâeddînzâde, Muhyiddin Muhammed el-Bayrâmî, “*el-Kavlu'l-Fasl Şerh-i Fıkh-ı-Ekber*”, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1990, 152; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 451.

vücûbun Allah hakkında muhal olması Allah'ın hakîm olmasına aykırılık oluşturacağı iddiasına ise şöyle cevap verir; “Eğer varlıkların düzeninin ve bunların düzenlenmesindeki kudretin bilinmesi kastediliyorsa, bunda şüphe yoktur ancak bu zikrettiğimiz ifadeden başkası kastediliyorsa zikrettiğimiz hikmetten başkası Allah için vacip değildir.”²⁰⁹

Allah'ın tenzih metodu ile anlaşılmasındaki bir diğer ayrışma Eş'arîlerdeki Ahlâk-Allah ilişkisinde merkezi nokta olan “mutlak irade” ve “mutlak kudret” anlayışıdır.²¹⁰ Amidî, Allah'ın hâkim oluşunu inkâr etmemiş, sanatını sağlam yapmasına bağlamış, eşyadaki bu sağlamlık, garaz ve maksada sahip olmasıyla değil, ilim ve iradesine uygun yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ona göre Allah garaz ve faydayı kabul eden olsaydı, fayda ve garazın yokluğundan dolayı O'nun hakkında abes gerekirdi. Öyle ise Allah'ın fiillerine garaz isnat edilmesi mecaz ifade etmektedir.²¹¹ Başka bir ifade ile Eş'arîlere göre hikmetsizlik en büyük hikmettir.²¹²

Îlâhî fiillerin hikmetle muallel ve sebeplere bağlanabilir olduğunu kabul eden Mâturîdîler, Eş'arîlerle ayrı düşerken Mu'tezile ile yakınlaşır.²¹³ Mu'tezile ve Mâturîdîlerin ortak kanaati Allah'ın fiillerinin özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat (insanın yararı), sebep ve illetten bağımsız değildir. Allah abesle (boş, anlamsız, sebepsiz, illetsiz şeyle) iştigal etmez. Fiillerde hikmetin, maksadın olması Allah'ın eksikliğinden, fiille kendini tamamlamasından değil; onun kemalinden kaynaklanır.²¹⁴ Mâturîdî Allah'ın hikmetine ilişkin olarak şöyle der:

“Kim Allah'ı hakkıyla tanır, Onun zenginliğini, gücünü, yaratma ve yönetmedeki kudretini ve hâkimiyetini bilirse, O'nun fiilinin hikmet dışına çıkmadığını bilir; çünkü O, zatıyla hâkimdir, mustağnidir, âlimdir. Şahitte hikmetten uzaklaştıran ve failini anlamsızlığa ve zulme sürükleyen şey, insanın cehaleti ve eksikliğidir. Bunların ikisi de Allah'tan uzaktır. Böylece O'nun fiilinin hikmetten uzak olmadığı da subut bulmuş olmaktadır.”²¹⁵

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 449.

²¹⁰ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, Ankara 2014, 53; Karagöz, Nail, *Kelam III Sistematik Kelam/İman ve İlahiyat*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, 238.

²¹¹ Amidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 212, 213.

²¹² Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 28.

²¹³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, I, 114; Kılavuz, Saim-Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelama Giriş*, İSAM Y., İstanbul 2010, ss. 124-125

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 214; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

²¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216.

Buna mukabil Eş'arî, Allah'ın gerçekleştirdiği bir fiilin hiçbir şekilde adl ve hikmet kapsamı dışına çıkmayacağını vurgulamakla beraber Allah'ın fiilleri, taşıdıkları bir sebep nedeniyle değil zatlari sebebiyle adil, hikmetli ve hasendir ²¹⁶ vurgusunu yapmıştır. Bu açıdan Eş'ariyye, Allah'ın fiillerinin hikmetli olmasının anlamını, fiillerinin bir amaç içermesi olarak kabul etmez. Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinin amaç içermemesinin kabih oluşunu da, hüsün-kubuhtaki hatalı yöntemlerine ve gaibi şahide kıyas etmelerine bağlar.²¹⁷ Eş'arî bu durumun, Allah'ın fiillerinin hikmetliliği ile insanların fiillerinin hikmetliliğinin aynı bağlamda değerlendirilemeyeceğine delil olduğunu söyler.²¹⁸ Eş'arîliğin Allah'a nispet ettiği adalet ve zulüm yapmama kavramlarının tamamen aşkın oluşu ve insani düzlemdeki karşılıklarıyla aynı olabileceği endişesi bulunmaktadır. Eş'arînin hikmet anlayışını reddetmelerinin temelinde “*tenzih*” anlayışını fiillerde kullanmayıp sadece sıfatlar için kullanması ve “*gaibin şahide kıyas edilmesi*” ilkesini sıfatlarda kabul edip fiillerde kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın her şeyi yapabileceği ve yaptıklarının ahlâkî mahiyetinin bilinmeyeceği fikri buradan beslenmektedir.²¹⁹

Eş'arî, Mu'tezile'nin hikmet konusundaki temel argümanlarının, Muattıla, Zındıklar, Seneviyye ve Berâhime gibi yaratıcıyı inkâr eden ve peygamberlik müessesesi ile mücadele eden grupların yaklaşımıyla aynı olmakla suçlar. Bu ortak yaklaşım ilâhî fiillerdeki adlin şahitten hareketle var kabul edilmesi ve ilâhî fiillerdeki hikmetin insanların hakîm olanlarına kıyasla anlaşılabilirliğinin söylenmesidir.²²⁰ Benzer bir eleştiri Mâturîdî tarafından da yapılır. Mâturîdî'ye göre duyular âleminde ve duyu ötesi âlemde hikmet farklı olur.²²¹ Hikmeti fayda ve hüsün olması gerektiği noktasından açıklayan Mu'tezileye tepki olarak Neseî, Mu'tezile'nin şahitle gaibe istidlal yöntemini Seneviyye'den aldığını ve mezheplerinin temeline yerleştirdiğini

²¹⁶ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, 142.

²¹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 157.

²¹⁸ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, 143.

²¹⁹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2015, s. 64; Eş'arîlerin Allah-insan arasındaki benzer ilişkiyi reform döneminde Hristiyanlıkta Luther ve Calvin'de de görürüz. Luteher ve Calvin, bir taraftan kilisenin konumunu eleştirip, onu Allah ile insan arasından çıkarmaya çalışırken; diğer taraftan, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi insanın mutlak itaati; Tanrının da mutlak kudreti ve mutlak iradesi temeline oturtuyorlardı. Bkz. From, Eric, *Özgürlükten Kaçış*, Payel Yay. , çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1996, s. 74 vd.

²²⁰ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, 145.

²²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 433.

söyler. Bununla birlikte Nesefî'nin, Seneviyye'den farklı düşündükleri hususun, faydanın faile yönelik olmaması olduğunu ifade ettiğini de görmekteyiz.²²²

Sonuç olarak bu âlimleri ta'lîle karşı çıkmaya sevkeden sebep ta'lîl anlayışının Allah'ı başka şeye muhtaç ve o şeyle yetkinleşen nâkıs bir varlık konumuna düşüreceği, diğeri de illet arayışında her bir illetin, kendisini meydana getirecek başka bir illete muhtaç olacağı, bunun da teselsülü, hatta kıdemi gerektireceği kaygısıdır.²²³

Allah'ın fiillerinde hikmet olduğuna dair örnekler vererek açıklamalar yapan İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) ilâhî hikmet konusunda Eş'âriyye ve Mu'tezile kelam ekollerine çeşitli eleştiriler yöneltir.²²⁴ İzmirli'ye göre Eş'âriyye dünya ve ahiretteki (kötülüğün varlığı) ilâhî hikmeti anlamadıkları için hikmetin anlamını değiştirmişler, ilim ve meşietî mutlak hikmete irca etmişlerdir. Mu'tezile emir ve nehye tazimde aşırı gitmeleri sebebiyle hataya düşmüşlerdir. Ta'lîl konusunda temkinli ifadeler kullanan Harpûti'ye (1842-1916) göre ise kullara yönelik ilâhî fiillerin müşahade edilen hikmet ve yararları tartışmayı ortadan kaldırmaktadır.²²⁵

Kelam ilminde mezheplerin hikmet tartışmalarına baktığımızda Eş'ariyye'nin hikmetten Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretini anladığı açıkça görülür. Buna mukâbil Mu'tezile ise yaratan ve yaratılan arasında bir teşbih düşüncesi neticesinde ilâhî hikmet anlayışını benimsemiştir. Mâturîdî, hikmete ne Mu'tezilenin yaptığı bir temellendirme (usul) ile ulaşmış ne de Eş'ariyye gibi hikmeti ilâhî ilim ve iradeye irca eden bir tutumu benimsemiştir. Başka bir ifade ile Mâturîdî, ilahî fiilin hikmetini zorunluluk ve hikmetsizlik dilemmasına düşmeden ahlâk çerçevesinde bir üçüncü yol izlemiştir.

1.3.2. Fıkıh İlminde Hikmet

“Bir şeyi bilmek, anlamak, derinlemesine kavramak²²⁶ kıvrak zekâlılık”²²⁷ gibi manalara gelen fıkıh, İslam hukuk terimi olarak, “şerî amelî hükümleri bilmek”

²²² Nesefî, *et-Tabsıra*, II, 250.

²²³ Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah sadeddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre-Salih Musa Şeref, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1998, IV, ss. 301-302; Râzî, el-Erbain, I, 350-354; Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, ss. 226-227; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ali Kemal, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2014, 48; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 93.

²²⁴ İzmirli, “*Yeni İlmi Kelam*”, Dârü'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Yay. , Matbaai Amire, İstanbul 1340, II, s. 152.

²²⁵ Harpûti, Abdüllatif, *Tenkihü'l-Kelam Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Dersaadet Necm-i İstikbal, İstanbul 1330, 85.

²²⁶ İbn Manzûr, “*Fkh*”, *Lisânü'l-Arab*, X, ss. 305-306, s. 305; Kefevî, Ebü'l-Bekâ, “*Fıkıh*”, “*el-Külliyât; Mu'cem Fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*”, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, 690; Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. eş-Şeyh Abdü'r-Rezzâk Afîfî, Dârü's-Sumây'î, Riyad 2003, I, 19.

demektir.²²⁸ Hikmet özellikle Allah’a nispet edildiğinde “*en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek*” manasına gelir. Hikmet ve hüküm kelimeleri bilmek (ilim) ve anlamak (fıkıh) manalarında eş anlamlı olur. Ancak hüküm kelimesinin ilim ve fıkıhla birlikte yargıda bulunmak (kaza) anlamında kullanıldığı belirtilmelidir. Nitekim Allah’a hakîm denilmesi öncelikle hükmün ona ait oluşundandır. İnsana nispet edilmesi hâlinde hikmet “*dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma*” anlamına geldiğini belirten İbn Manzûr eski Arapların “*muhekkem*” kelimesini “*hikmetli, tecrübeli, olgun kimse*” manasında kullandığını söyler.²²⁹ Ebû Hanîfe, fıkıh, “*kişinin hak ve vazifelerini bilmesi*” diye tarif ederken,²³⁰ Şâfiî ise, “*Dinin amelî hükümlerini, muayyen delil ve kaynaklardan elde ederek bilmektir*”²³¹ şeklinde tarif eder.

Hanefî fakîhi Serahsî (v. 483/1090) hikmeti fıkıh anlamında kullanmış ve İbn Abbas (v. 68/687/88) gibi sahabenin ileri gelenlerinin de aynı anlamda kullandığını söylemiştir.²³² O, fıkıhın hikmet kavramındaki derin düşünme anlamıyla paralel olarak fıkıhın tam kavrama boyutunda olması için bazı şartların olmasını şart koşar. Bunlar: Ahkâm-ı şer’iyye olarak bilinen meşruiyeti sabit hükümleri bilmek, bu meşru hükümleri naslara dayandırarak manalarıyla tam olarak kavramak ve tüm bu kuralları uygulayarak hedefe ulaşmaktır.²³³ Serahsî’ye göre bu şartlar olmadan hükümleri, nazarî bilmek sadece bir açıdan fakihliktir, diğer yönüyle ise fakihlik değildir.²³⁴

Fıkıh ilminde “*makâsıd*” terimi hikmetle ilgili olarak ele alınan kavramlardan biridir. Sözlükte “*bir şeyi hedeflemek, bir şeye yönelmek*” anlamına gelen, kasd kelimesinden türeyen ve “*niyet ve amaç*” gibi manalarda kullanılan “*maksıd*” kelimesinin çoğulu olan makâsıd kavramı şerîat kelimesiyle birlikte kullanıldığında (makâsıdü’ş-Şerîa) “*dinin gâyeleri, murâdı ilâhî*” gibi anlamlara gelmektedir. Dinin korumayı hedeflediği “*canın, malın, neslin/nesebin, dinin ve aklın korunması*” şeklinde formüle edilen “*makâsıdü’ş-Şerîa*” bir yönüyle şâriin genel (tümel) amacını teşkil

²²⁷ Kefevî, “*Fıkıh*” *el-Külliyât*, 690.

²²⁸ Kefevî, “*Fıkıh*” *el-Külliyât*, 690; Ebû’l-Hüseyin, Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Kitabü’l-Mu’temed Fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamîdullah, el-Ma’hedü’l-İlmi’l-Fransî Li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, Dimeşk-1964, I, 9; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 20.

²²⁹ İbn Manzûr, “*hkm*”, *Lisânü’l-Arab*, III, s. 271, ss. 270-273.

²³⁰ Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, I, 32.

²³¹ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 32.

²³² Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ Afğani, İhyâi’l-Maârifî’n-Nu’mâniyye, Mısır 1952, I, 9.

²³³ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

²³⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

ederken bir yönüyle de insanların umûmî maslahatlarını göstermektedir.²³⁵ Dolayısıyla “makâsîd” kelimesi “maslâhat”, “hikmet” ve “illet” gibi kavramlarla yakından ilişkilidir.²³⁶ “Maslahat” “s-l-h” maddesinde, uygun ve elverişli olma, yarar ve yararlı olma, iyilik, iyi olma, barış, “fasîd” (bozuk, kötü) olmama manaları öne çıkar.²³⁷ Maslahat istisnai durumlarda meselenin geçici çözümünü ve hâli kurtarma maksadını hedeflediğinden hikmetten farklıdır. Kısmen hâl, ama daha çok istikballe ilgili olan hikmet ise umumî ve daimî maslahattan başka bir şey değildir.²³⁸ Bu yüzden Fenârî (v. 834/1431) “hikmet, hükümlerin teşrî kılınmasına teşkil eden maslahattır”²³⁹ demiştir.

Allah’ın hükümlerinin hikmetsiz ve amaçsız olmadığına fıkıh imamlarının icması vardır.²⁴⁰ Bu çerçevede Kur’an ve sünnette yer alan hükümlerin konuluş gâyesi kulların hem ahiret hem de bu dünyaya dönük maslahatlarını gerçekleştirmektir.²⁴¹ Ancak bu ona vacip midir sorusu²⁴² ve hükümlerin hikmetle talil edilip (temellendirilip) edilemeyeceği soruları usûlî fıkıhta tartışılmıştır.²⁴³

Sözlükte “hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelen illet,²⁴⁴ İslam hukuk terimi olarak üç ayrı anlam ifade eder. İlki, hükmün konulmasını münasip (uygun) gösteren durumdur. Örneğin ramazanda yolculuk eden kişinin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmü için

²³⁵ Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, 423; Razî, Muhammed b. Ebî Bekr, “Ksd”, Muhtârü’s-Sihâh, Mısır 1329, 123; Yaman, Ahmet, *İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İçtihadının ya da Gâi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine*, Marife, y l. 2, S. 1, s. 26, Bahar 2002; Aslan, *İslam Hukukunda makâsîd/Gâi İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası*, 91; Aslan, *Gâi İlke Bağlamında Müdâylene Ayetinin Yorumu*, 30.

²³⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, “İllet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 117, İstanbul 2000.

²³⁷ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, “Slh”, *es-Sihâh Tâcü’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabîyye*, Dârü’l-İlm, Beyrut 1979, I, 384; İbn Manzûr, “slh”, *Lisânü’l-Arab*, VII, 384; Cürçânî, “Slh”, *et-Ta’rîfât* 139; Tûfî, Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Kitâbü’t-Ta’yîn Fî Şerhi’l-Erbeîn*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müessesetü’r-Reyyân el-Mektebetü’l-Mekkiyye, Beyrut 1998, s. 19-20.

²³⁸ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 20.

²³⁹ Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü’l-Bedâyi’ Fî Usûli’ş-Şerâyi*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan 1971, II, s. 421.

²⁴⁰ İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, thk. M. Reşad Sâlim, ys. 1986, II, ss. 313-314.

²⁴¹ Nasî, Aslan, *Hikmet Ekseninde Nasların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları*, 893; Aslan, Nasî, *İslam Hukukunda makâsîd/Gâi İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası*, Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 18-24 Eylül, Malaga-Spain, Ed. Osman Güngör, Son Çağ Matbaacılık, s. 90, Ankara 2017.

²⁴² Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm Fî Usûl’il-Ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1402, III, 285.

²⁴³ Pekcan, Ali, *Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkhi Hükümlerin Gâi Arka Planı)*, Hîkmetevi Yay. , İstanbul 2013, s. 44.

²⁴⁴ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî, *İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hak min İlmi’l-Usûl*, thk. Ebû Hafs Âmir el-Arabî el-Eş’arî, Dârü’l-Fazîle, Riyad, 2000, 870; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “İllet” *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 150.

“sıkıntı ve meşakkat” bu anlamda illettir. İkincisi, hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya hükmün korumak istediği menfaattir. Yine ramazanda seferî olan kişinin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmünün bu anlamda illeti “sıkıntı ve meşakkatin giderilmesi” dir. Üçüncüsü, hükmün konulmasını münasip gösteren durumu genellikle ihtiva eden açık ve munzabıt (istikrarlı) vasıftır. Ramazanda yolculuk eden kişi örneğinde hükmün illeti bu tanıma göre “yolculuk” tur. İslam hukuk terimi olarak “illet” bu üç anlamdan her biri için kullanılabilir. Fakat usulcüler “illet” terimini sadece üçüncü anlam için kullanmışlar, birinci ve ikinci anlamlara ise hikmet demişlerdir.²⁴⁵ Şâtibî (v. 790/1388) birinci anlamda hikmet tanımıyla ilgili olarak illetten maksadın hikmetler, celbi maslahatlar ve defî mefsedetler olduğunu ifade eder. Bu noktada emirler ve mübahlar maslahatlara, nehiyler/yasaklar da mefsedetlere karşılık gelir. Seferde oruç tutmama ve namazı kasretmenin mübah kılınmasını örnek veren Şâtibî burada meşakkatin illet olduğunu söyler. Sefer ise bu mübahlık için konulmuş bir sebeptir.²⁴⁶ Aynı şekilde Gazzâlî de hikmetin amacı gerçekleştiren bir illet ve münasip bir maslahattan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.²⁴⁷ İkinci anlamdaki hikmetin tanımı konusunda Âmidî kısasın vacip olmasını cana kıymaktan alıkoyma veya bir cinayete kurban gitmiş kimsenin kanını heder olmaktan kurtarma (cebr) hikmetine binaen olduğunu söylemektedir.²⁴⁸

Hikmet ve illet bazen aynı manada kullanılmakla beraber aralarında özetle şu farklar bulunur: İlet tikel olanla hikmet ise tûmelle ilgilidir, hikmet tûmel olanla ilgisi nedeniyle illetten daha kapsamlıdır, illet hükümle eylem arasındaki münasebeti ortaya çıkarmaya dönük sorunun cevabı olurken, hikmet ise şariin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabını oluşturur, bazı âlimlere göre hikmet tevkîfi olabilirken illet tevkîfi değildir, hikmet her zaman bilinemezken illet her zaman bilinmelidir, illet ve sebep hükümlerin başlangıç ve ilk defa ortaya konulmalarıyla ilgili olduğundan geriye dönük bir husustur, hikmet ise hükümlerin son vaziyeti ve

²⁴⁵ Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ankara 1996, ss. 147-148; Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara ts, 210; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usûlu'l-Fıkh el-Fusûl Fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, IV, 9, 137 vd. ; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, s. 870-871; Ögüt, *Hikmetle Ta'lîl Problemî*, 133; Zuhaylî, Vehbe, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1999, 71.

²⁴⁶ Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman, Dârü ibn Affan, ys. ts, I, ss. 410-411.

²⁴⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Şifâ'ü'l-Galîl Fi Beyâni Mesâ'ili't-Ta'lîl*, thk. Hamed el-Kebîsî, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1971, 613.

²⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 203.

gâyeleriyle ilgili olduğundan ileriye dönük bir husustur.²⁴⁹ Bir hükmün hikmeti ile nedeni arasındaki fark şudur: Hükmün hikmeti, o hükmün konmasına sürükleyici sebep ve ondan güdülen gâyedir. Şariin, hüküm koymada gerçekleşmesini ve ikmal edilmesini istediği maslahat (yararlılık) veya şariin hüküm koyarken savmasını veya azaltılmasını istediği kötülüktür. Hükmün nedeni ise, hükmün üzerine kurulduğu, hükmün varlığı onun varlığına, yokluğuna, onun yokluğuna bağlanan açık ve belli bir niteliktir. Çünkü hükmün onun üzerine kurulması ve ona bağlanması, hükmün konmasındaki hikmeti gerçekleştirir.²⁵⁰

Hikmet her zaman hüküm koymada yetkin olmaz. Hikmetle talil, hikmetin kapalı olması (dış duylardan biriyle kavranılamaması) ve takdiri olması durumlarında mümkün değildir. Örneğin Ramazan'da hastanın oruç tutmamasına cevaz verilmesinin hikmeti zorluğu gidermektir. Ama bu insanların farklı durumları sebebiyle takdire bağlı olacaktır.²⁵¹ Bu nedenle hükümler hikmetleri üzerine değil, nedenlere varlık ve yokluk yönünden bağlıdır.²⁵² Hikmetle ta'lil konusunda Seyfeddin el-Âmidî'ye nispetle usûlcüler üç farklı görüşü benimsemişlerdir. Birinci görüşe mensup usulcüler zâhir ve munzabıt olsun olmasın hikmetle ta'lili mutlak anlamda reddetmektedirler. Usulcülerin cumhuru bu görüştedir: İkinci görüşte olanlar mutlak anlamda hikmetle ta'lilin yapılacağını savunurlar. Fahreddin Râzi ve Beydâvi'nin (685/1286) de aralarında bulunduğu birçok âlim bu görüştedir: Üçüncü görüşte olanlar ise, zâhir ve munzabıt olması hâlinde hikmetle ta'lilin yapılabileceği aksi takdirde yapılamayacağını belirtirler. Âmidî de bu görüştedir.²⁵³

Netice olarak Usûlü Fıkıh'ta hikmet, illet olarak ele alınmış ve bu konuda birçok farklı görüş ortaya konulmuştur. Hükmün hikmet üzerine mi illet üzerine mi konulacağı tartışmaları illet ve hikmet arasındaki bu görüş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Özellikle aklın her konuda hikmeti kavrayamaması çekinceleri beraberinde getirmiş ve hikmetle ta'lil Usûlü Fıkıh'ta fakihlerin çoğu tarafından reddedilmiştir. Bununla beraber Usûlü Fıkıh'ta problemlerin ele alınmasında hikmet eksenli yaklaşımın da yer almasının

²⁴⁹ Arslan, Hulusi-Bozkurt, Mustafa, *Sistematik Kelam*, TDVY, Ankara 2016, 274; Aslan, Nası, *Hikmet ekseninde Nasların Yorumu*, Bilimname XXXVII, ss. 893-899, s. 895, 1/2019; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 19-20; Zuhaylî, *el-Vecîz*, ss. 71-72; Koca, Ferhat, *"Hikmet" TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, ss. 514-518, 1998.

²⁵⁰ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 71; Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 212.

²⁵¹ Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 211-212.

²⁵² Hallaf, *İslam Hukuk felsefesi*, 212.

²⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 202; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkıh)*, 149; Ögüt, Salim, *Hikmetle Ta'lil Problemi*, Makâsıd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları, haz. Ahmet Yaman, MÜİFVY, İstanbul 2017, 155.

hem metot hem de mesâlihi ibâd bağlamında Usûlü Fıkh'a bir zenginlik katacağını söyleyebiliriz.

1.3.3. İslam Felsefesinde Hikmet

Felsefe terimi Yunanca “*philosophia*” kelimesinin Arapçada aldığı şekildir ve oradan Türkçeye geçmiştir.²⁵⁴ Felsefe, eski Yunancada “*sevmek, peşinden koşmak, aramak*” anlamına gelen “*philein/philo*” ile “*bilginlik*” ya da “*bilgelik*” anlamına gelen “*sophia*” sözcüklerinin “*philosophia*” biçiminde birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Sözlük anlamıyla “*bilgelik sevgisi*”, “*bilgiseverlik*”, “*bilgi sevdası*”, “*hikmet sevgisi*” ya da “*hikmet arayışı*” gibi anlamlar taşıyan, içindeki tüm öğeleriyle birlikte bütün bir disipline adını veren terimdir. Başlangıçtaki bu özgün anlama göre, her türden bilimsel araştırmacıya filozof adı verilmiştir.²⁵⁵ Filozof deyimi de Grekçe birleşik bir kelime olan “*Philosophos*” tan türetilmiştir. Bu terim de, “*Philos (dost)*” ile “*Sofos (hikmet, bilgelik)*” kelimelerinden meydana gelmiştir. Buna göre “*Philosophos*”, bilgeliği seven kimse anlamına gelir.²⁵⁶

Sühreverdi (v. 587/1191) ve daha birçok orta çağ yazarlarına göre hikmet, Allah tarafından, Orta Çağ'da Doğu'da olduğu gibi Batı'nın bazı okullarında da felsefe ve bilimlerin kurucusu kabul edilen İdris Peygamber veya Hermes aracılığıyla insanlara gönderilmiştir. Bu hikmet sonradan iki kola ayrılmış ve bir kol İran'a uzanırken, diğer kol Mısır'a ulaşmıştır. Mısır'dan Yunanistan'a varmış ve nihayet bu iki kaynaktan İslam medeniyetine girmiştir.²⁵⁷ Başka bir ifade ile hikmete farklı milletler farklı derecelerde katkılarda bulunmuştur. Bu nedenle hikmet bir millete ait olmayan insanlığın ortak mirası evrensel bir ilim olarak görülmüştür.²⁵⁸ Şehristânî “*felsefede asıl ve hikmetin başlangıcı, Yunanlılardadır, diğerleri onlara tabidir*” der.²⁵⁹ Felsefe'ye bilimsel manada anlam kazandıranlar antik Yunan filozofları Eflatun (mö. 427-347) ve Aristoteles olmuştur. Eflatun'a göre felsefe, “*Doğruya varmak, var olanı bilmek için*

²⁵⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş, Birinci Kısım, Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi*, AÜİFY, Ankara 1963, 1.

²⁵⁵ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, 13; Hançerlioğlu, Orhan, “*Felsefe*”, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, Ankara 1977, 102; Ülken, *Felsefeye Giriş*, 1.

²⁵⁶ Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 17; Neseî, *et-Temhîd*, s. 118; Akarsu, Bedia, “*Felsefe*”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDKY, Ankara 1975, 74.

²⁵⁷ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabî*, 84.

²⁵⁸ Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Mevsuatü Keşşâfî Istilahâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnân Naşirun, Beyrut 1996, I, 39.

²⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, II, 369.

düşüncenin metotlu bir şekilde çalışmasıdır."²⁶⁰ Aristoteles'te ise felsefe, "*Var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran ilimdir.*" Kısacası, "*İlklerin ilmidir.*" Bu manada felsefe metafizik ile birdir.²⁶¹ Aristoteles felsefeyi ayrıca "*evrenselin bilimi*" olarak görmektedir.²⁶²

İslam dünyasının ilk Müslüman filozofu olarak kabul edilen Ya'kub b. İshak el-Kindî (v. 252/866) "*philo-sophia*"nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte zaman zaman hikmet terimini de kullanmıştır. Kindî, felsefeyi hikmet sevgisi olarak tanımlamakta ve filozoflar için "*hükema*" tabirine yer vermektedir.²⁶³ Felsefe'nin Grekçe kökenlerini olduğu gibi aktaran Kindî, felsefeyi "*İnsanın gücü nispetinde Allah'ın fiillerinin benzerini yapmasıdır*"²⁶⁴ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre hikmet ise: "*Küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.*"²⁶⁵ Kindî'nin felsefe tanımı aynı zamanda bazı felsefecilerde hikmetin de tanımı olarak görülmüştür.²⁶⁶ Fakat İslâm dünyasında hikmet kelimesinin felsefe anlamında kullanılışı Kindî'den bir hayli gerilere gitmektedir. Tercüme faaliyetinin başlangıç döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsçadan Arapçaya çeviren İbnü'l-Mukaffa' (v. 142/759) felsefe anlamında kullandığı hikmeti ilim (teori) ve amel (pratik) şeklinde iki kısma ayırmıştır.²⁶⁷ Ayrıca Kelîle ve Dimne tercümesinde hikmeti felsefî bilgi karşılığı olarak kullanmıştır. Bu tercümeye yazdığı girişte eserin hikmet ve eğlenceyi birleştirdiğini, dolayısıyla her seviyeden insana hitap edecek şekilde kaleme alındığını, ancak eserdeki asıl fikirlerin feylesûf'a has bir seviyede anlaşılabilceğini belirtmiştir.²⁶⁸

Fârâbî, metafizik anlamındaki hikmeti ilimlerin en önde geleni, en mükemmeli²⁶⁹ olarak görür ve "*aklın eşyayı (şeyleri) en üstün ilimle bilmesidir*"²⁷⁰

²⁶⁰ Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 18.

²⁶¹ Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 19; Bolay, Süleyman Hayri, "*Felsefe*", *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay. , Ankara 2013, 129.

²⁶² Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay. , İstanbul 1998, 69.

²⁶³ Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh, *Risâle Fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ(Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye)*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950, 173; Şehristânî, *el-Milel*, II, 363; Mehmet, Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY, Ankara 2014, 160.

²⁶⁴ Kindî, *Resâil*, 172.

²⁶⁵ Kindî, *Resâil*, 177.

²⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV, 73; İbn Arabî, *el-Bulğâ Fi'l-Hikme*, ss. 30-31.

²⁶⁷ İbn Mukaffa', *el-Mantık*, tsh. Muhammed Taki Dânişpejûh, Tahran 1357, 2; Şehristânî, *el-Milel*, II, 364.

²⁶⁸ İbn Mukaffa', *Kelile ve Dimne*, Dârü's-Şurûk, thk. Abdulvahhab Azzam, Beyrut 1981, 37.

²⁶⁹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan b. Uzluğ, *Kitâbü Tahsîlü's-Saâde*, şrh. Dr. Ali Bu Mülhim, 1. Basım, Dârü ve Mektebetü Hilâl, Lübnan 1995, 86.

²⁷⁰ İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ' Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay. , İstanbul 2004, I, 3; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mebâdîü'l-Mevcûdâ)t*, çev. Mehmet S. Aydın v.

şeklinde tanımlar. Felsefeyi ise, “*var olmaları bakımından varlıkların bilinmesi*”²⁷¹, şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet ile felsefeyi aynı anlamda kullanan Fârâbî, bu ilmin eskiden Irak halkı olan Keldânîlerde ortaya çıktığını, sonradan Mısır halkına, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryânîlere ve sonra da Araplara geçtiğini söyler. Bu ilme sahip olan Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. Onu kazanmaya, ilim ve zihnin ilmî (meleke) durumuna felsefe derlerdi ki onunla en yüksek hikmeti sevmek ve tercih etmeyi kastederlerdi. Ve onu elde edene filozof derlerdi ki onunla da en yüksek hikmeti sevmek ve benimsemeyi; onun kuvve halinde bütün erdemleri içermesini kasteder ve buna inanırlardı. Ona ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı derlerdi ve bununla sanatta kullandıkları her sanatı, erdem ile bütün erdemleri kullanmayı, hikmetle de bütün hikmetleri kullanmayı kastederlerdi.²⁷²

Risâlelerinde felsefe ve hikmet kavramlarını birbirlerinin yerine kullanan İhvân-ı Safâ (X. yüzyıl) ise hikmet sevgisi şeklinde bir anlam verdikleri felsefeyi (hikmeti); “*varlığın/eşyanın hakikatlerine derinlemesine nüfuz etme, sözün ve davranışın ilim ve akla uygun olmasıdır*”²⁷³ şeklinde tanımlamış, felsefeyi, hikmeti açıklayan bir ilim olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda hikmeti (felsefeyi) bütün ilimlerin temeli sayarak, diğer ilimleri hikmet ilminin alt bilim dalları olarak görmüşlerdir.²⁷⁴ Onlara göre Allah (c.c.), ilim ve hikmet sahibi olmasının gereği yarattığı her şeyi bir hikmete göre yaratır ve hikmetli fiil Allah’a vaciptir. Göklerdeki ve yerdeki her şeyin bir hikmete göre sağlam bir şekilde yaratılmış olmasının kavranmasının, beşerî idrakin ötesinde, Allah’ın kendilerine ilham vererek kalplerini hidayete erdirdiği ve göğüslerini hikmet nuru ile genişletip aydınlattığı kimselere nasip olacağını savunmuşlar ve bu anlayışlarını ayetle²⁷⁵ delillendirmişlerdir. Benzeri yaklaşımları Kur’an’daki müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında da savunarak, ancak kendilerine hikmet verilenlerin bu ayetleri anlayabileceğine inanmışlar ve kendilerini de bu sınıfa ait olarak görmüşlerdir.²⁷⁶ Onlara göre, bilimleri sevmekle felsefe başlar. İnsanın gücü ölçüsünde varlıkların

dğr. , *Büyüyen Ay Yay. , İstanbul 2012, 54; Fârâbî, Medînetü’l-fâzıla (Üstün Ülke), çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap Yay. , İstanbul 2012, 32; Fârâbî, es-Siyâsetü’l-Medeniyye, s. 54; Fârâbî, Medînetü’l-fâzıla 32; Fârâbî, Fusûlü’l-Medenî, 43.*

²⁷¹ Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş 1, Doğuş Yay. , İstanbul 1982, 17.*

²⁷² Fârâbî, *Tahsîlü’s-saâde*, 86; Jaspers, Karl, *Felsefe Giriş*, çev. Mehmet Aklalın, Hareket Yay. , İstanbul 1971, 32; Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 54; Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 32.

²⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve Hullâni’l-vefâ*, Mektebü İ’lâmü’l-İslâmî, Tahran 1405, I, 48.

²⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâ’il*, I, ss. 48-49.

²⁷⁵ Bakara 2/255.

²⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâ’il*, I, 290, 294-295.

hakikatini bilme çabasına girmesi felsefedinin ortası, söz ve eylemin bilgiye uyması ise sonudur.²⁷⁷

Kindî okulunun en önde gelen siması olan İbn Sînâ, hikmetin felsefi terminoloji içindeki yerini ve bir felsefi terim olarak tanımını açık bir şekilde belirlemiştir. Filozofa göre gerçek anlamda hikmet metafiziktir (el-felsefetü'l-ûlâ). Zira hikmetin daha önceki düşünürlerce ifade edilmiş olan “*en üstün mâlumun en üstün bilgisi*”, “*en doğru ve en kesin bilgi*”, “*varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi*” şeklindeki üç tanımı ancak metafizikte karşılığını bulmuştur. Mutlak anlamda hikmet konusu, yöntemi ve kesinlik değeri bakımından bu üç tanımın gereklerini yerine getirebildiği için metafiziktir. Matematik, fizik, mantık, siyaset ve ahlâk gibi ilimler özellikle konu ve kapsamı bakımından mutlak anlamda hikmet sayılmaz çünkü bunlar metafizikten farklı olarak cüz’î varlık alanlarını inceler.²⁷⁸ İbn Sînâ felsefeden maksadın, insanın objelere, bütün hakikatlere vâkıf olabileceği kadar vâkıf olması, onların sırrına ermeye çalışması olduğunu belirtir.²⁷⁹ Felsefenin (hikmetin) gâyesini “*nesnelerin hakikatlerine, bir insanın vâkıf olabileceği kadar vâkıf olmasıdır*”²⁸⁰ şeklinde ifade eden İbn Sîna, hikmeti şu şekilde tanımlamaktadır: “*İnsan gücünün yettiği kadarıyla insanî nefsin, kavramları tasavvur etmek, nazari (teorik) ve amelî (pratik) hakikatleri tasdik etmek suretiyle kemâle ermesidir*”.²⁸¹ Felsefe ile hikmetin ortak gâyeleri arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Sînâ’da felsefe ve hikmet arasında bir farklılık söz konusu değildir.²⁸²

İbn Sînâ felsefi bir yaklaşımı ifade eden “*Meşrikî Hikmet*” ve “*İşrâkî Hikmet*” kavramlarına yer verir. Meşrikî Hikmet, bir taraftan tevarüs edilen felsefi birikimi ve felsefi otorite karşısında ciddi ve saygılı bir tutum takınmayı telkin ederken öte yandan bu birikimin yeniden okunmasını, yeniden yorumlanmasını ve gerekli görüldüğü yerde aşılmasını öngörür. Bu anlayışla İbn Sînâ’nın Aristo’yu okuması, anlaması ve şerhetmesi Batılı şarihler gibi taklitçi olmamış bugün “*İslam felsefesi*” dediğimiz özgün birikimi ortaya koymuştur.²⁸³ İbn Sîna İşrâkî hikmeti, rasyonel olan ile mistik olanı, rasyonel olanın “*faal akıl*” ile ittisali tecrübesinden anlatmıştır. İbn Sîna’da rasyonel olan ile mistik olan birbirine rakip değil birbirini bütünler. Bu manada İbn Sînâ’nın meşriki hikmet anlayışında ne geleneksel İslam tasavvurunun bazı formlarında rastlanan

²⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 48, 290.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 3-4.

²⁷⁹ Erdem, Hüsamettin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 19; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 342.

²⁸⁰ Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, s. 17; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 12.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 16.

²⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 3-5.

²⁸³ Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay. , İstanbul 2012, ss. 91-92.

nazari/kavramsal bilgiyi küçümseyen bir tavır, ne de geleneksel İslam felsefesinin bazı formlarında görülen mistik/müşahedeye dayalı yaşantıyı göz ardı eden bir tutum görülmez.²⁸⁴

İbn Rüşd (v.595/1198)'ün hikmete bakışı, daha çok felsefe eksenli bir yaklaşımdır. Ona göre hikmet; “*amel ile birlikte ilim; eşyanın hakikatlerinden varlıkta olduğu gibi tâkât-i beşeriyye dairesinde bahseden ilim; kuvve-i akliyye-i ilmiyenin cerbeze (ifrat) ile belâdet (tefrit) arasındaki mutavassıt derecesinin hey’eti*” gibi anlamlara gelir.²⁸⁵ O, hikmeti, felsefe (bilgelik) karşılığında kullanmış,²⁸⁶ felsefenin şeriat dairesindeki meşrûiyetini savunmuş, hatta felsefî araştırmaların dinen vacip olduğunu iddia etmiş²⁸⁷ ve bu görüşlerini ayetlerle²⁸⁸ temellendirmiştir. İbn Rüşd, “(Rasûlüm!) Sen, Rabb’inin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et!”²⁸⁹ mealindeki ayeti yorumlarken, buradaki hikmeti burhana, güzel öğütü vaaza, en güzel mücadeleyi de kalam ilmine mukâbil tutmuştur ve muhatabın seviyesine göre bu üç yoldan birine başvurmak gerekmektedir.²⁹⁰

İbn Rüşd, Eş’arî kelamına ait bazı görüşlerin şer’î ve akli hikmeti, kısacası akli geçersiz kılmayı amaçladığını,²⁹¹ Gazzâlî’nin filozofları bazı konularda tekfir etmekle hem şeriat konusunda, hem de hikmet konusunda yanılığa düştüğünü ileri sürer.²⁹² Ayrıca şeriatla hikmetin (felsefe) aslında iki dost ve kardeş olduğunu ifade eden İbn Rüşd dosttan gelen eziyetin, düşmandan gelen eziyetten daha çok acı verdiğini söyler.²⁹³ Tüm bu iddialarında o hikmeti açık şekilde felsefe anlamında kullanmaktadır.²⁹⁴

²⁸⁴ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, ss. 94-95.

²⁸⁵ Ayasbeyoğlu, Nevzad, *İbn Rüşd’ün Felsefesi, (Faslü’l-Makâl ve Kitâbü’l-Keşf Tercümesi)*, TTK Basımevi, Ankara 1955, 7; Cürcânî, “*hkm*”, *et-Ta’rifât*, 96.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü’l-Meârif, Mısır 1965, I, 174, 256, 359; Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, s. 7; İbn Rüşd, *Fasli’l-Makâl*, ss. 18-19, 27-28.

²⁸⁷ İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Kitâbü Fasli’l-Makâl ve Takrîru Mâ Beyne’s-Şerîa ve’l-Hikme Mine’l-İttisâl*, Dârü’l-Meşrik, nşr. A. Nasrî Nadir, Beyrut 1968, ss. 18-19, 28.

²⁸⁸ En’âm 6/75; A’raf 7/185; Gâşîye 88/17.

²⁸⁹ Nahl 16/125.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *Fasli’l-Makâl*, s.24, 34-35.

²⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 722.

²⁹² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 874.

²⁹³ İbn Rüşd, *Fasli’l-Makâl*, s. 58.

²⁹⁴ Kutluer, “*Hikmet*”, XVII, ss. 503-511.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (v. 547/1152)'ye göre hikmet “*işi bilgiyle sağlam yapmak*”²⁹⁵ şeklinde tanımlamıştır. O, “*el-Hikmetü'l-Ameliyye*” olarak nitelediği gâye ve nizâm delilini Allah'ın varlığına ulaştıran bir delil olarak sunar.²⁹⁶ Çünkü ona göre kâinattaki düzen, akıl sahibi ve düşünen kişiye her şeyin hikmet ve bilgi sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu gösterir.²⁹⁷ Yine o, yaratıcının hikmetinin zatının gereği olduğunu, en üstün bilen ve en üstün hikmet sahibinin yaratıcı olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁸

Felsefe ve hikmet kelimeleri İslam düşünce tarihinde çoğu zaman tamamen aynı anlamda kullanılmıştır.²⁹⁹ Filozoflar yerine “*Kudemâ-i hukemâ*” tabiri kullanılmış, Thales (ö./ mö. 545), Anaksimenes (ö./ mö. 525), Pythagoras (ö./ mö. 495), Empedokles (ö./ mö. 434), Anaksagoras (ö./ mö. 428), Sokrates (ö./ mö. 399) ve Eflatun “*hukemâ-i seb'a*” olarak anılmıştır.³⁰⁰ Birçok İslam filozofu, İslam düşüncesindeki hikmet tanımlarıyla Eflatun ve Aristoteles'in felsefe tanımlarının mukayesesi sonucunda hikmet'i felsefeyi daha da aşan yüce bir değer,³⁰¹ felsefeyi hikmetin kendisi değil hikmet sevgisi olarak anlamış ve eserlerinde felsefe yerine hikmet terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Onların felsefe yerine hikmet'i kullanmalarının arka planında felsefeye karşı yöneltilen ağır ithamlara karşı bir savunma refleksinin etkin olduğu ileri sürülmektedir.³⁰²

Felsefe ve hikmet terimleri arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Felsefe daha çok akıl ve mantıkla sıkı sıkıya bağlı nazari bir ilim iken, hikmet insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin tümünü bir bütünlük içinde eriten ve hayatın bütün yönlerini kapsayan bir pozitif düşünme ve aydınlanma faaliyetidir. Hikmet bu anlamda kullanıldığında, sırf teorik olmayıp aynı zamanda pratikte de uygulanan bir İslâmî kavram olarak Yunan felsefesinden ayrılır.³⁰³ İbn Fatîk'in (d. h/5/m. 11.yy) “*Hikmet*

²⁹⁵ Bağdâdî, Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ, *Kitâbü'l-Mu'teber Fi'l-Hikme*, III, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357, ss. 135-136; bkz. Tunagöz, Tuna, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, İSAM Yay. , İstanbul 2017, 222.

²⁹⁶ Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 135.

²⁹⁷ Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 135.

²⁹⁸ Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 136.

²⁹⁹ Cürcânî, “*Felsefe*”, *et-Ta'rîfât*, s. 176; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 73.

³⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel*, II, 164; Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay. , İstanbul 2007, 58.

³⁰¹ Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 24, 30-31.

³⁰² Şehristânî, *el-Milel*, II, 363; Nesefî, *et-Temhid*, 118; Hocaoglu, Durmuş, *Felsefe ve Hikmet Üzerine, Türkiye Günlüğü*, S. 76, Makale Sıra: 19, s. 26, Ankara 2014.

³⁰³ Önal, Mehmet, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramları, (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 4, s. 120, 2007; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 8.

müminin yitiğidir nerde bulursa alır. Onun hangi kaptan çıktığına da bakmaz”³⁰⁴ hadisi ile temellendirdiği hikmetin evrensel olma özelliği (halidi hikmet) antik Yunan filozofları tarafından rasyonalist yönle sınırlandırılmıştır.³⁰⁵ Felsefenin asıl kaynağı hikmet olduğundan, felsefe, hikmet’in teorik kısmının Yunan düşüncesinde sistematik hale getirilmiş biçimidir.³⁰⁶ Başlangıçta felsefe mukabilinde ve ona müradif olarak kullanılan hikmet meşrutiyet sonrasında felsefenin üstün gelmesiyle yerini felsefeye bırakmıştır.³⁰⁷

Netice olarak İslam filozoflarının hikmet ve felsefe tanımlarını incelediğimizde onların hikmet ve felsefeyi aynı anlamda kullandıklarını ve insanın kemâlini amaç edindiklerini söyleyebiliriz. Çünkü hikmet akli kuvvetin faziletidir. İnsan da ancak akli sayesinde kemale ulaşabilir. Birçok İslam filozofuna göre felsefe sadece nazari olan/rasyonel yönü içine alırken hikmet insanın tüm duygu ve düşüncelerini ve pratiklerini (doğruyu eyleme) içine alan bir yapıdadır. Hikmetin bu anlam dünyası bilgiye ulaşmada birden farklı yolların varlığını da içinde barındırdığını gösterir. Bu durum insanın sürekli hikmete ulaşma gayreti içinde olmasını gerektirir. Bu gayret sayesinde bir yoldan hikmete ulaşamayan kimse başka bir yoldan hikmete ulaşabilecektir. Kısaca hikmet’in anlam zenginliği dikkate alındığında, hikmet felsefeyi de içine alacak şekilde felsefeden daha geniş bir sahada yer almaktadır.

1.3.4. Tasavvuf’ta Hikmet

Tasavvufta hikmet; *“felsefe, düşünme melekesinin itidali, Allâh’ın veli kullarının kalplerini güçlendirdiği bir ordu, söz ve fiillerde isabet, olanı olduğu gibi bilmek, veciz söz”* gibi anlamlara gelir.³⁰⁸ İlk dönem sûfilerinden el-Muhasibî (v. 243/857), aklın; hikmetin ölçüsü, düşünce ve kanaatlerin özü, anlayış ve kavrayışların temel dayanağı olduğunu ifade eder.³⁰⁹ Hikmeti ilk defa bir tasavvuf terimi olarak ele alıp inceleyen

³⁰⁴ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî, Kitabü’l-İlim* 19, V, 51.

³⁰⁵ İbn Fâtik, Ebû’l-Vefâ Mahmûdü’d-devle el-Emîr Mübeşşir b. Fâtik el-Âmirî, *Muhtârü’l-Hikem ve Mehâsinü’l-Kelim (Hikmetli Sözler ve Güzel Değişler)*, çev. Osman Güman, TYEKBY, İstanbul 2013, 27; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabî*, 83; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 88.

³⁰⁶ Önal, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları*, 120

³⁰⁷ Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, 7.

³⁰⁸ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. , İstanbul 2004, 120; Uludağ, Süleyman, *“Hikmet”, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yay. , İstanbul 1991, 226.

³⁰⁹ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’an-Aklın Mahiyeti ve Kur’an’ın Anlaşılması*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay. , İstanbul 2006, 259.

Herevî (v. 481/1089) onun üç mertebesinden bahsetmiş, daha sonra takipçileri Herevî'nin bu görüşlerini çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Herevî'ye göre hikmetin birinci derecesi bir durumu, bir işi görmek, bilip tanımak, ikinci derecesi bunu ifade etmek, üçüncü derecesi onu uygulamak ve yaşamaktır.³¹⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996) öncelikle İbn Abbas (r.a.)'ın hikmetle ilgili, *"Kur'an'ın nâsîhini ve mensûhunu, muhkemini ve müteşâbihini, helalini ve haramını, öncesini ve sonrasını ve mesellerini bilmektir"* tanımını ve Süddî'nin (v. 127/745) *"hikmet nübüvvettir"* ifadesini dile getirir. Mekkî, hikmet hakkındaki diğer rivayetlerden yola çıkarak hikmeti; *"ferâset, akıl, haşyet, Kur'an tefsirinde üstün anlayış, ilim, Hz. Peygamberin Kurân'ı ve dini anlamamızı ve yaşamamızı kolaylaştıran hadisleri, söz, fiil ve iradedeki isabet, Kur'an'ın inceliklerine vâkıf olmak"* vb. şekillerde anlamlandırmıştır.³¹¹ Mekkî, Kûtu'l-Kûlûb adlı eserinde ise hikmeti bir nur olarak tasavvur eder ve şu izahatta bulunur: "Nur, kalbe atılınca kalp ilimle genişler, yakîn ile nazar eder. Dil hakikati beyan eder. Bu da, Allah'ın, dostlarının kalplerine yerleştirdiği hikmetin ta kendisidir."³¹² Mekkî, *"Davud (a.s.)'un hükümranlılığını kuvvetlendirmiş; ona hikmet ve güzel konuşma vermiştik"*³¹³ ayetindeki *"hikmet"*in, *"görüşte isabetli olma ve hakikati bulmada Allah tarafından muvaffak kılınma hâli"*; *"Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar"*³¹⁴ ayetindeki *"hikmet"*in ise *"doğru anlayış ve feraset"* olduğunu ifade etmiş,³¹⁵ *"hikmet"*in daha çok, *"ilim, görüşte isabetli olma, hakikati bulmada muvaffakiyet, doğru anlayış ve feraset, yakîn ile nazar, hakikati beyan"* anlamlarını öne çıkarmıştır.³¹⁶ İbn Arabî de ayetteki³¹⁷ *"O'na (Hz. Davud) hikmet verdik"* kısmını amelî hikmet, *"hitabı ayırma gücü de"* ifadesini ise sözdeki hikmet olarak yorumlamıştır. Hâkim, her hal ve yerde o hal ve yere göre hareket eden kimsedir.³¹⁸

³¹⁰ Kara, Mustafa, *"Hikmet" TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 519, İstanbul 1998.

³¹¹ Mekkî, Ebû Talib, *İlmü'l-Kulûb*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 20 vd.

³¹² Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye, *Kûtu'l-Kûlûb, (Kalplerin Azığı)*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay. , İstanbul 2004, II, 77.

³¹³ Sa'd 38/20.

³¹⁴ Bakara 2/269.

³¹⁵ Mekki, *Kûtu'l-Kûlûb*, II, 77.

³¹⁶ Mekki, *Kûtu'l-Kûlûb*, II, 77.

³¹⁷ Sa'd 38/20.

³¹⁸ İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Fî Ma'rifeti'l-esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*, trc. Ekrem Demirli, Litera Yay. , İstanbul 2008, VIII, 8, ss. 31-32.

Hikmete nasıl ulaşılabileceği üzerinde duran Kuşeyrî (v. 465/1072) sufilerin hikmeti açlıkta aradıklarını söyler. Ona göre günah ve cehaletin kaynağı tokluk, ilim ve hikmetin kaynağı açlıktır.³¹⁹ Hikmet midesi boş olanlarda bulunur. Kuşeyrî, Sehl b. Abdillâh (v.283/896)'ın şu sözlerine yer verir: “Allah dünyayı yaratınca günahı ve cehaleti tokluğun içine, ilmi ve hikmeti de açlığın içine iskân etti.”³²⁰ Benzer manayı ifade sadedinde Yahyâ b. Muâz (v.258/872)'in “Açlık nûr, tokluk nârdır” ifadesine yer veren Kuşeyrî, manen kurtuluşu, ilim ve hikmeti de kendinde barındıran açlıkta bulur.³²¹ Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (v.304/916) hikmetin amelle kazanıldığını ve hikmetle güzel ahlâka ulaşılabileceğini söylemiştir.³²² Hikmetin alâmeti uzun süre sükût etmek ve ihtiyaç kadarıyla konuşmaktır.³²³ Hükema hikmete sükût etmekle ve tefekkürle ulaşmışlardır.³²⁴ Hikmeti elde etmek için dünyevi kaygılardan uzak kalmak gerekir.³²⁵

Gazzâlî, hikmet kavramına daha ziyade ilim kelimesinin kapsamı içinde anlam vermektedir. Bu ilim Allah'ın övmüş olduğu ilim'dir.³²⁶ İsfahânî'nin insanların tasnifini hemen hemen aynen iktibas eden Gazzâlî, İsfahânî'nin “ashâbü'l-hikme” şeklinde adlandırdığı kesimi³²⁷ “Allah'ı ve onun dinini bilen, nebilerin vârisi âlimler” olarak tanımlamakta³²⁸ peygamberlerden sonraki en şerefli kesimin âlimler olduğunu söylerken buna hikmetin akılla idrak edildiği ve üstünlüğünün buradan kaynaklandığı hususunu da ilâve etmektedir. Nitekim İhyâdaki “Kitâbü'l-ilm” bölümünde hikmete yapılan atıflar ilim kelimesinin kapsamı içinde yer almaktadır.³²⁹ Gazzâlî İhyâda filozofların hikmete yüklediği anlamı kullanmamaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin er-Risâletü'l-Ledünniyye adlı eserinde felsefi ilimler için “el-ulûmü'l-hikemiyye” tabirine rastlanmaktadır.³³⁰ Gazzâlî'nin hikmete verdiği gerçek anlam onun tasavvufi epistemolojisine dayanır. Buna göre insan ya beşerî yahut rabbânî öğrenimle ilimleri tahsil edebilir. Filozofların tefekkür yoluyla ortaya koyduğu nazarî ve amelî ilimler bir

³¹⁹ Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, Dârü's-Şa'b, Kahire 1989, 259.

³²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 258, 289.

³²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 259-260.

³²² Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, 154.

³²³ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 182.

³²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 228.

³²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 222.

³²⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I, 99.

³²⁷ İsfahânî, Ragıb, *ez-Zerîa İlâ Mekârimi'sh-Şerîa*, 1. Baskı, Beyrut 1980, ss. 89-90.

³²⁸ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, I, İstanbul 2002, Bedir Yay. , 13.

³²⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I, ss. 15-18.

³³⁰ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Mısır 1328, 11.

kişiden öğrenilerek ve yeni birikimler ilâve edilerek nesilden nesile intikal eder. Rabbânî öğrenim ise ya vahiy yahut ilham yoluyla gerçekleşir. İlkine nebevî, ikincisine ledünnî ilim denir. Hikmetin ne olduğu ledünnî ilimle kavranabilir ve bu mertebeye ulaşmamış insana “*hakîm*” denemez.³³¹ Çünkü hikmet Kur’an’da ³³² belirtildiği üzere Allah’ın bağışlarındandır.³³³ Şu halde Gazzâlî için hikmetin gerçek anlamı “*ledünnî ilim*”dir.³³⁴

Gazzâlî, “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir*”³³⁵ ayetine vurgu yaparak³³⁶ hikmetin, en üstün ilimlerle en üstün hususları bilmekten ibaret olduğunu söyler. En üstün ve en yüce varlık Allah’ tır! Bir kimse bütün şeyleri bilse Allah’ı bilmece ona hakîm denmez. Çünkü o en üstün ve en yüce olanı bilmemiştir. Hikmet ilimlerin en yücesidir. İlmin yüceliği malumun yüceliği ile ölçülür. Allah’tan daha yüce olan varlık mı vardır? O’nun künhünü, kendisinden başkası tam manasıyla bilemez. Gerçek Hakîm O’dur. Çünkü en yüce şeyleri en yüce ilimlerle bilen O’dur. Zira en yüce ilim, zevâlî tasavvur olunmayan daimî, ezeli, gizlilik veya şüphenin uğrayamadığı, tamamen malûma (bilinene) mutabık olan ilimdir. Bu niteliği Allah’ın ilminden başka bir ilim taşıyamaz.³³⁷

İbn Arabî, özellikle felsefeyi ilimlerle irtibatlandırdığı yerlerde, hikmet/hakîm ile felsefe/feylesûf’u aynı anlamda kullanmıştır. İnsan aklının ortaya koyduğu ilmî başarılar, onun gözünde hikmete/felsefeye nispet edilebilir. Ancak İbn Arabî’ye göre hakiki hikmet, ledünnî ilimden Allâh’ın bahşettiği bilgidir. Yani hikmet yüce ve hakiki manasıyla nebevî bir karakter taşır. İnsan aklının cüzî ilimler konusundaki isabetli hükümleri de hakikate nispeti bakımından hikmet olarak adlandırılabilir.³³⁸ İbn Arabî, bazı Müslümanların onu, felsefeyle irtibatı yüzünden sevmeyişini “*felsefe*” kelimesinin manasını bilmemelerine bağlamaktadır. Oysa “*hukemâ*” Allâh’ı ve eşyayı bilir.

³³¹ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, 26, 28, 29, 31, 36, 37.

³³² Bakara 2/269.

³³³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I, 99.

³³⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, IV, 15.

³³⁵ Bakara 2/269.

³³⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I, 99.

³³⁷ Gazzâlî, “*el-Maksadü'l-Esnâ Fî Şerhi (Meânî) Esmâillâhi'l-Hüsna*”, thk. Mahmud Bîcû, Matbaatü's-Sabâh, Dimeşk 1999, 99.

³³⁸ Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, 56; Rosenthal, Franz, *İbn Arabî Between Philosophy and Mysticism*, Oriens, Vol. 31, ss. 1-35, s. 14, Leiden 1988.

“*Hikmet*”, nebevî bilgidir. “*Feylesûf*” da hikmeti seven demektir. Esasen her akıllı kişi hikmeti sever.³³⁹

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde, Hz. Süleyman ve Hz. Dâvûd’a Allah tarafından verildiği bildirilen hükmü “*ilim*” olarak anlamlandırırken,³⁴⁰ *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde ise hikmetle ilgili olarak şu ifadelerle yer verir: “*Hikmet, özel olanı bilmektir. O, hüküm sahibi ve ona göre hüküm verilen bir niteliktir. Fakat hükme konu olmaz. Hikmetin öznesi hakîmdir. Öyleyse hikmet, hükümrandır. Onun sonucu olan hükmün fâili ve öznesi ise, hâkim ve hakemdir. Sayesinde atın kontrol edilmesini sağlayan gem de ‘hikmet’ diye isimlendirilmiştir. Öyleyse bu niteliğe sahip her bilgi hikmettir.*”³⁴¹

Erzurumlu İbrâhim Hakkı (v. 1194/1780) tasavvufî çizgiyi takip ederek hikmeti velîlere has, kaynağı ilâhî ilham olan, öğretimle kazanılmayıp riyâzetle elde edilen bir bilgi olarak değerlendirir. “*İlm-i hâl, ilm-i irfân, ilm-i aşk, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, ilm-i sudûr, ilm-i kulûb*” adlarıyla da anılan ve esasen Allah’ı bilmekten ibaret bulunan hikmet gerçek bilgidir. Bu hikmete sahip olan kimse “*hakîm-i ilâhî*” adıyla anılır. Velîlere has bir lütuf olan ilâhî hikmet, kalplere tesiri bakımından ilimden üstün olduğu için hakîm-i ilâhî ulemâdan daha şerefli dir.³⁴²

Elmalılı, tasavvufî düşüncedeki hikmetin kesbî değil de vehbî olduğu kabul edildiği için aklını kullanmayan kimsenin hikmetten faydalanamayacağını söyler. Bu nedenle hikmete ermek için vermek yetmez almak da gereklidir. Allah’ın keremi geniş olduğundan bir şarta bağlı değildir. Ancak kulun alması şarta bağlıdır. Bu şart da düşünmedir. Bu nedenle hikmete ermek bir yönüyle vehbi (Allah vergisi) bir yönüyle kesbî (kazanmakla ilgili) sayılır. Kulun iradesi adi sebep, ilâhî irade gerçek ve geçerli sebeptir.³⁴³

Tasavvuftaki Tanrı-âlem ilişkisini anlatan bir kavram olan “*vahdet-i vücûd*” ilâhî hikmetlere bütüncül bakmak şeklinde de yorumlanmıştır. Şöyle ki, âlemdeki sanatkârane çeşitlilik, güzellik ve hikmet insanı düşünmeye sevk eder. Allah’ın yerde ve gökteki varlıklara nispeti, yani namütenahi kesret, düşünceyi vahdaniyete götürdüğü

³³⁹ Rosenthal, *İbn Arabî Between Philosophy and Mysticism*, ss. 13-15; Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe tasavvuru*, s. 57.

³⁴⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Ahmet Avni Konuk), trc. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, TYEKBY, İstanbul 2017, II, 1024.

³⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 31.

³⁴² Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, trc. Faruk Meyan, Bedir Yay. , İstanbul 1999, s. 868 vd.

³⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 204.

gibi o varlıkların her biri üzerinde Hâlik'in isim ve sıfatlarının tecellisini düşünmek vahdet-i vücûd hakkındaki tasavvufi fikri meydana getirmiştir.³⁴⁴

Tasavvufi hikmet anlayışında daha çok beşerî hikmetin amelî/pratik yönleri ön plana çıkmıştır. İlk dönem sûfîlerinde hâl böyle iken sonraki dönemlerde hikmet kavramı âdeta pejoratifleşmiş, Eş'arîliğin, sebep-sonuç münasebetlerine karşı oluşu, gerçekler dünyasının unutulup herşeyin himmetle, rûhânî tasarruf ve kerametlerle halledildiği hayalî bir dünya anlayışının hâkim olmasına, bu da tasavvufi hareketlerin yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Artık her şeye rıza göstermek, kayıtsız, şartsız bir tevekkül, mutlak bir suretle kadere teslim olmak Müslümanların alın yazısı hâline getirilmiştir.³⁴⁵

Sonuç olarak tasavvufi bakışta hikmet, insan-ı kâmil olma yolunda ele alınan ahlaki bir terimdir. Birçok yerde ilimle beraber kullanılmıştır. Bununla beraber nefis terbiyesi sonucu elde edilebilecek olan hikmete ulaşmada insanın rolü geri planda kalmıştır. Bu durum sonraki dönemlerde daha da ön plana çıkmış, insan aklı ve tefekkür değersizleştirilmiştir. Bu yaklaşım tarzının öncelikle bireyin din anlayışına sonrasında ise sosyal yaşamına olumsuz olarak yansıdığını ifade edebiliriz. Elmalılı'nın hikmetin vehbi ve kesbi boyutları hakkındaki görüşlerinin tasavvufi yaklaşımdaki problemlere tatmin edici bir cevap verdiği ifade edilebilir.

1.4. Hikmetle İlişkili Bazı Kavramlar

1.4.1. İllet

İllet sözcüğü isim olarak kullanıldığında, “*hastalık*” ya da “*hulul ettiği (girdiği) yerin hâlini (niteliğini), o yerin seçimine bağlı olmaksızın değiştiren şey*” anlamına gelmektedir.³⁴⁶ İlletin ıstılah anlamı, “*Hükme alem kılınan, kendisi bulunduğu zaman hükmün de bulunduğu ve hükmü tarif eden şeydir.*”³⁴⁷

³⁴⁴ İz, Mâhir, *Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yay. , İstanbul-2014, s. 133; Vahdeti vücûd için bkz. Erginli, zafer, “*Vahdeti Vücûd*”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 1151-1164.

³⁴⁵ Kazanç, Fethi Kerim, *Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, SÜİFY. , s. 120, Sakarya 2005.

³⁴⁶ Asım Efendi, Mütercim, “*İllet*”, *Okyânüsü'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, TYEKBY, İstanbul 2013, V, 4658; Vecdî, Muhammed Ferid, *Dâ'iretü'l-Ma'ârifü'l-Karni'l-işrîn, Dârü'l-Fikr*, VI, Beyrut 1971, 583.

³⁴⁷ İbn Manzûr, “*illet*”, *Lisanü'l-Arab*, IX, s. 367; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-Kabesü'l-Vasîtu el-câmi Limâ Zehebe Min Luğati'l-Arab Şemâtüt*, Hey'etü'l-Mısriyye, Mısır 1978, 1979, 1980, IV, 20; Tehânevî, Keşşâf, II, 1206.

Mâturîdî, hikmetle iş yapılmasının illeti nedir? sorusuna İlahi fiilin illetini sorgulamanın anlamsız bir davranış olduğunu söyleyerek cevap verir. Çünkü O'na göre ilâhî fiillerin hikmet dışı olması mümkün değildir ki böyle bir soru anlamlı olsun.³⁴⁸ Mâturîdî burada illeti hikmet anlamında kullanmıştır. Ayrıca âlemin kâdemini savunanlara karşı yaratıcının, âlemin ilk illeti olması ve irade sahibi olması başta olmak üzere O'nun hikmet sahibi ve âlim sıfatlarını ortadan kaldıracığını³⁴⁹ söylerken de illeti hikmet anlamında kullanmıştır.

İllet ve amaç kavramlarını aynı mefhumu ifade etmek için kullanan Eş'ariler³⁵⁰ Allah'ın fâil olması hasebiyle mutlak iradesini hikmet ya da illet gibi şeylerle kayıtlamanın ve sınırlamanın kabul edilemez olduğunu söylerler.³⁵¹ Teftâzânî (ö. 792/1390): “eğer hikmet sözüyle illet-i gâiyye ve garaz-ı bâis kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın hiçbir fiili muallel değildir; eğer hikmetin fiiller ve hükümler üzerine terettüp etmesi kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın bütün fiilleri mualleldir”³⁵² der.

Mu'tezile kelimcileri illetin ne olduğu konusunda farklı açıklamalar yapmışlardır. İllete “irade ve sözle gerçekleşen yaratma”, “fayda”, “birbiriyle bağlantılı sebepler” anlamları verildiği gibi Allah'ın yaratmasının illetsiz gerçekleştiği de ileri sürülmüştür.³⁵³ Mu'tezile'nin fiili hasen kılan şey olan hikmeti illet olarak değerlendirmesi,³⁵⁴ yine illetsiz fiilin³⁵⁵ de amaçsız fiilin³⁵⁶ de abes olduğunu söylemesi, iki kavramın da aynı anlamda kullanıldığına delil olarak kabul edilebilir. Benzer şekilde, Kâdî Abdülcebbâr, dilcilerin illet kelimesini “faili fiili yapmaya iten sebep” olarak açıkladıklarını³⁵⁷ aktarmış, gündelik konuşma dilinde illetsiz fiil işlemenin abes fiil yapma anlamında yergi, illetli fiil yapmanın ise övgü için kullanıldığını söylemiştir.³⁵⁸ Bu açıdan asıl problemlerinin yanlış anlaşılma olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr, illet kavramıyla kastettikleri anlamın doğru anlaşılması durumunda, Allah'ın varlığı zorlayıcı bir sebeple yaratması bağlamında bir itiraz geliştirmek yerine,

³⁴⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 134.

³⁴⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 32.

³⁵⁰ İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf Fî İlmi'l-Kelam*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts, ss. 331-332; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 130.

³⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 224; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, II, 139; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 96.

³⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 113; İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, II, s. 137-138.

³⁵³ Eş'arî, Ebil Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nahda, Mısır 1950, I, 292.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 92.

³⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

³⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 332.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 91.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 93.

yaratmasını hasen kılan yön -yani hikmet- üzerine değerlendirmede bulunulmasının makul olduğunun anlaşılacağını savunmuştur.³⁵⁹ Bu nedenle Allah bir fiili *hasen olduğu için yaptı* demekle *zorlayıcı illet için yaptı* demek aynı anlama gelmez. Son noktada Allah'ın yaratmasının O'nun dışında bir nihaî sebebe dayandırılması caiz değildir.³⁶⁰ Bu yüzden Mu'tezile âlimleri illetin ifade ettiği mana açısından konuya yaklaşmış ve bir ayırma gitmiştir. Mutezili âlimlere göre, şayet illetten maksat “zorunlu ve seçme imkânı bulunmayan şey” ise, Allah'ın mevcudatı böyle bir illet için yarattığı iddia edilemez. Çünkü Allah her şeyi dilediği gibi yapandır. Yani fâil-i muhtârdır ve kendisi ile ilişkilendirilecek zorunlu bir illet O'nun istediğini yapmasına engel teşkil eder. Ancak eğer söz konusu illetlerle fiile sevk eden gerekçe ve amaç kastedilirse o takdirde Allah'ın fiillerine illet nispet edilmesi caizdir.³⁶¹

İlletin tanımında İslam filozoflarının hemen hepsi hemfikirdirler. Buna göre illet: “*Varlığında veya mahiyetinde bir nesnenin kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir*”³⁶² şeklinde tanımlanmaktadır ki bu anlamda ona “*mebde*” (ilke) de denilir.³⁶³ Böylece bu tanım, nesneyi iki farklı alana ayırmış olmaktadır. Birincisi varlık alanı, ikincisi ise mahiyet alanıdır. Bir nesnenin mahiyetinin madde ve suretten oluştuğu ve varlığı da, belli bir gâye için bir fâil tarafından verildiğinden İslam filozofları, illeti dörde ayırmıştır.³⁶⁴ Bu illetlerden sûrî illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeydir. Unsûrî (maddî) illet, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvv ve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeydir. Fail illet, kendi zatından farklı bir varlık veren şeydir. Gaî illetle de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illet kastedilmektedir.³⁶⁵ Bu illetlerin ilki gâyedir. Çünkü gâye olmasaydı fail de fiil de olmazdı. Bu nedenle gâye illeti diğer illetlerden önce gelir.³⁶⁶ İslam felsefesindeki Tanrı-âlem arasındaki ilişkide Tanrı'nın bir illet olarak kabulü âlemin açıklanmasında daha rasyonel bir temel oluşturmaya

³⁵⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 93.

³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 91-93.

³⁶¹ Özervarlı, *İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 145; İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *el-Muhît Bit't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Dârü'l-Mısriyye, Kahire ts, I, 260.

³⁶² Tehânevî, “*İllet*”, *Keşşâf*, II, ss. 1206-1207; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, KBY, Ankara 2001, 141; İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabîa*, thk. Osman Emin, Kahire 1958, 29; Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 48.

³⁶³ Tehânevî, “*İllet*”, *Keşşâf*, II, 1206.

³⁶⁴ Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III, 48, 49; İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabîa*, 29; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 141 vd.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, ss. 1-2; Gazzâlî, *Miyârü'l-İlm*, s. 247.

³⁶⁶ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm Fi'l-Mantık*, şrh. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 320.

dayalıdır.³⁶⁷ İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın illeti yoktur. Eğer olsaydı varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan varlık başkası bakımından değil, zatı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Buna mukabil zatı bakımından mümkün olan her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.³⁶⁸

Elmalılı'ya göre hikmet kelimesinin kök anlamı iyiliği elde etmeyi ve kötülüğe engel olmayı içerdiğinden fayda kavramıyla alâkası vardır. Öte yandan hikmet sebep kavramıyla da ilgilidir, fakat sebepten daha genel bir anlam taşımaktadır. Çünkü hikmet sebepten önce bulunabileceği gibi nihaî faydadan sonra da bulunabilir. Yani hikmet “sebebin sebebi” yahut “amacın sonucu” anlamına gelmektedir.³⁶⁹

İslam kelimcileri illet ve hikmet kavramlarını zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanmışlardır. Tartışma konusu olan hikmet anlayışının yaratıcıya bir zorunluluk yükleyip yüklemediği noktasındadır. Mütakellimlerin açıklamaları bu mihver etrafında şekillenmektedir. İslam filozofları ise illet kavramını Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere kendilerine has rasyonel bir temelde ele almışlardır. Mâtürîdî filozofların bu anlayışlarını âlemin kıdemine sebep olacağı, ilahî irade, ilim ve hikmet sıfatlarını anlamsız kılacağı düşüncesiyle kabul etmemiştir.

1.4.2. Gâye

Sözlükte, maksat, meram, netice, son, nihaî nokta, hikmet, hedef, zirve, ideal örnek³⁷⁰ gibi anlamlara gelir. Gâye kelimesinden türetilmiş olan gâiyyet (gâyelik/finalite) ise varlık düzeninin mutlaka belli bir gâyeyi gerçekleştirme esasına dayanan, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefi-kelamî doktrinler için kullanılan bir terimdir.³⁷¹

Mâtürîdî insan için verilen her şeyin ahiret için bir araç olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle dünyada insana verilenler bir amaç üzere verilmiş, var edilmişlerdir.³⁷² Yaratılanlara bu gâyenin dışında bakanları Kur'an³⁷³ uyarmaktadır. Yine Mâtürîdî, yaratılmışların tümünün bir gâye üzere yaratıldığını ifade ederek

³⁶⁷ Yıldırım, Ömer Ali, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme*, Kelam Araştırmaları, 10: 2, ss. 251-274, 2012.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 36.

³⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 916, 917, 924.

³⁷⁰ İbn Manzûr, “*Gâye*” *Lisanu'l-Arab*, X, s. 163; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi*, Bilmen Yay. , İstanbul 1967, 76.

³⁷¹ Aydın, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gâyecilik, DİBY.* , Ankara 2012, s.127 vd.

³⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 394.

³⁷³ En'âm 6/32.

yaratılan tüm varlıklar insan için, insan da ibadet amacıyla yaratılmıştır.³⁷⁴ İnsanın yaratılmasında nutfeden alakaya, alakadan mudğaya ve insan suretine en son olarak yaşlı haline çevrilmesinde hikmetler vardır. Eğer Allah tüm bu aşamaları gâyesiz boş yere yapmış olsaydı hikmete aykırı iş yapmış olurdu. Bu tıpkı dünyada bir bina yapanın binayı hiç bir amaç gütmenden sadece onu yıkmak ve ortadan kaldırmak için yapması gibidir.³⁷⁵

Evrende bir nizâmın bulunduğu ve bu nizâmın bir gâyeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmet ve gâyeye dayalı olarak var edildiği Kur'an'da anlatılmaktadır.³⁷⁶ İşlediği fiili niçin yaptığını bilmeyen ve neticelerinden habersiz olan her fâil, hâkim vasfından yoksundur.³⁷⁷ Örneğin hilkatin (âlemin) gâyesi insanlardır, insanların menfaatleridir. Yaratıcı ise bu gâyeden münezzehtir. Çünkü muhtaç olarak yaratılan Allah değil insandır.³⁷⁸

Bazı Eş'arî kelimciler gâyeyi, faydayı elde etmek zararı uzaklaştırmak anlamında kendisi için söz konusu olan hakkında uygun, Yüce Allah hakkında ise muhal görüp kabul etmezler.³⁷⁹ Diğer bazı Eş'arî âlimler de yaratılıştaki uyumun, düzen ve mükemmelliğin her şeyi hikmet ve gâyeyle yaratan, âlim bir yaratıcıya delâlet ettiğini, fail ve gâyesi bulunmazsa bir şeyin mevcut olmayacağını, her şeyin müessir bir illete muhtaç olduğunu belirterek bir şey ne için yapılmışsa ona "gâye" derler.³⁸⁰ Mu'tezile'ye göre Allah'ın âdil, hakîm, zulmetmez olduğunu bilen kimse Allah'ın yaptığı her işi ya kullarına ihsan gâyesiyle yahut da bir hikmete mebni olarak yaptığını anlar.³⁸¹

Hülâsa Mâturîdî varlık sahasında bulunan her canlının bir amaç üzere yaratılmasını hikmet olarak değerlendirir. Hiç bir canlı bu amaçlılığın (gayelilik) dışında değildir. O, Mu'tezile ile bu konuda aynı düşünürken Eş'ariyye amaçlılığın yaratıcı için zorunluluğunu muhal görmüştür. Eş'ariyye bununla varlık sahasında gaye ve nizâmın olmadığını değil ilahî irade ve kudretin sınırsızlığını ifade etmeye çalışmıştır. Ancak bu durum gayeliliği örselemekte ve anlamsız kılmaktadır. Bu nedenle

³⁷⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 99.

³⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIII, 331; XIV, 336; XV, 318.

³⁷⁶ Ali İmrân, 3/190-191; En'am, 6/96, 99; Ra'd, 13/8; Furkân, 25/2; Sâd, 38/27; Neml, 27/61; Kamer, 54/49; Rahmân, 55/5-7; Mülk, 67/3-4; Kâf, 50/6.

³⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177.

³⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98, 99.

³⁷⁹ Gölcük, *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*, ss. 65-66.

³⁸⁰ Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd İlâ Kavâti'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa-Ali Abdülmün'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 89 vd.

³⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 318; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 143.

yaratıcının varlığını delillendirmede kullanılan gaye ve nizam delilinin Eş'ariyye nezdinde şeklen veya mecazen bulunduğu ifade edilebilir.

1.4.3. Hayır

Sözlükte hayır; “*iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak*” gibi anlamlara gelen hayr kökünden masdar isim olup “*iyi*” yahut “*iyilik*” mânasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılır.³⁸² “*Mal ve servet*” mânasına da gelen hayır ayrıca “*en iyisi, daha iyisi*”, şer de “*en kötüsü, daha kötüsü*” anlamında ismi tafdîldir. Râgıb el-İsfahânî hayrı “*akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey*” diye tanımlar.³⁸³

Mâtürîdî de lugavî anlamlarına uygun olarak hayr'ı, iyi ve güzel olan anlamında, Şerr'i (kötülük) ise hayrın zıddı anlamında kullanmıştır.³⁸⁴ Mâtürîdî'nin hikmetle ilgili yaptığı tüm tanımlar dikkate alındığında hikmet dünya ve ahiret iyiliğini kendisinde toplamış bulunmaktadır. Niteliği bundan ibaret olan bir şey ise şüphe yok ki muhtevasında fazlasıyla hayır bulundudur.³⁸⁵ Sözünde durmanın hayır ve isabetli bir davranış olduğunu söyleyen Mâtürîdî İblis'in kötülük yapma vaadini yerine getirmesini de bu noktada değerlendirmiş ve hayr'ı hikmet anlamında kullanmıştır.³⁸⁶

İsmail, Elyesa'ı ve Zülkifl'in hayırlı kimseler olduğunu belirten ayette³⁸⁷ Mâtürîdî onların kötülüklere sabreden, Allah'a karşı güzel hareket eden, insanlar arasındaki meselelerde onlara güzel davranan kimseler olarak açıklar.³⁸⁸ Bu kimselerde bulunan sabır ve güzel davranış hikmettir.

Hayr'ı, tevhit anlamında da yorumlayan Mâtürîdî ayette³⁸⁹ geçen hayr kelimesinin iki manaya geldiğini söyler. İlki, hayra gitmeye engel olan, yani başkasının tevhidî ve hakkı kabul etmesini engelleyen. İkincisi, malından ve canından vermesi gereken elindeki hakları vermeyen demektir. Başka bir deyişle Mâtürîdî burada hayr kelimesini insan hakkı ve Allah hakkı olarak yorumlamıştır. Yine ayetteki “*mu'ted*”

³⁸² İbn Manzûr, “*Hyr*”, *Lisânü'l-'Arab*, II, 1298; Zebîdî, “*Hyr*”, *Tâcü'l-Arûs*, XI, 238.

³⁸³ İsfahânî, “*Hyr*”, *el-Müfredât*, I, 212; Zebîdî, “*Hyr*”, *Tâcü'l-Arûs*, XI, 238.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250, 339, 360; Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 79.

³⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 216; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, II, 189.

³⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 173.

³⁸⁷ Sâd 38/48.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 288; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, XII, 267.

³⁸⁹ Kâf 50/25.

kelimesinin sınırı aşmak anlamına geldiğini ifade etmesi bir şeyin yerli yerine konulmaması yani sefeh manasına gelmektedir.³⁹⁰

Mâturîdî bir şeyin orta yolunun onun adalet üzere (ifrat ve tefrit arasında) olması³⁹¹ anlamına geldiğini söyledikten sonra görüşlerine “İşlerin en hayırlısı, iki uçta kalmayıp orta yolu takip edilendir”³⁹² hadisi ile ayeti³⁹³ delil olarak getirmiştir.

Sonuç olarak Mâturîdî hayır kavramına kullanıldığı yere göre anlam vermiştir. Hayr’a verdiği bu anlamlar onun kapsam olarak genişliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hayır hikmetin anlam dünyasına en yakın bir konumda yer almıştır.

1.4.4. Fıkıh

Fıkıh, “bir şeyi bilmek, anlamak, derinlemesine kavramak, maharet ve ustalık”,³⁹⁴ fakîh de “bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse”³⁹⁵ dir. Bu sathî (yüzeysel) bir anlayış ve kavrayış değil, derinlemesinedir.³⁹⁶ Istılâhta fıkıh; ibâdet, cezalar ve muamelât ile ilgili dinî hükümleri ayet ve hadis delilleriyle, kişinin günlük hayatta ve âhirette yararına ve zararına olan şeyleri bilmesidir.³⁹⁷ Dolayısıyla fıkıh, bir şeyi, bir sözü illet ve hikmetiyle tatbik edecek sûrette anlamaktır.³⁹⁸

Din ve şeriat arasında ayrıma giden Mâturîdî dinin Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar tüm peygamberler tarafından değişmeden aktarılan Allah’ın birliğine ve sadece O’na kulluk etmeye çağrı olduğunu, bununla beraber şeriatin ise peygamberden peygambere farklılık arz ettiğini ifade eder.³⁹⁹ Allah’ın Kur’an’da⁴⁰⁰ kitabın temel ilkeleri açıkladığını, insanın da bu temel ilkelerden ayrıntılı hüküm çıkarabilecek güçte olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰¹ Mâturîdî, müçtehidin hüküm verip de isabet ettiği takdirde bunun, ancak Allah’ın konuyu ona kavratması ve başarılı kılması

³⁹⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 126.

³⁹¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 114.

³⁹² İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Dârü’l-Fıkr, Beyrut 1996, II, 286.

³⁹³ Bakara 2/143.

³⁹⁴ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “fıkıh”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 93.

³⁹⁵ İbn Manzûr, “fkh” *Lisânü’l-Arab*, X, 305; Cürçânî, “Fkh”, *et-Ta’rifât*, 175.

³⁹⁶ Cevziyye, İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkûin An Rabbi’l-Alemîn*, Dârü İbni’l-Cevziyye, Riyad 1423, I, 181.

³⁹⁷ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, trc. Abdulkadir Şener, 6.Baskı, Fecr Yay. , Ankara 1994, 18.

³⁹⁸ Mustafa, İbrahim, “Fikh”, “Fakîh”, *Mu’cemü’l-Vasît*, Mısır ts. , 698.

³⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 363; Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 187; bkz. Mâide 5/48.

⁴⁰⁰ Zuhurf 43/63.

⁴⁰¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 289.

sayesinde olduğunu söyler.⁴⁰² Mâturîdî'ye göre içtihad, akıl yürüterek bir mesele hakkında isabet etme gayretidir.⁴⁰³

Fıkıhı “*Âlimlerin bildikleri ve gözlemlerine konu olan bilgileri, bilmedikleri ve duyular ötesinde bulunanlara delil getirmeleridir*”⁴⁰⁴ şeklinde tanımlayan Mâturîdî bazı âlimlerin görüşlerini aktararak şöyle der: “*Hikmet derinlemesine kavrayış/anlamak (fıkıh) demektir. Anlama (fıkıh) da bir şeyi, benzeri ve dengine işaret eden anlam ve muhtevasıyla bilmektir. Buna göre sözü edilen anlayış sayesinde, duyular ötesinde bulunanı duyu yoluyla, anlam ve muhtevası kapalı olanı açık olan yoluyla ve ikinci derecedeki meseleyi (fer') birinci derecedeki mesele (asıl) yoluyla bilme imkân dâhiline girer*”⁴⁰⁵ der. Görüldüğü gibi asl, fer ve mana esasen kıyasın unsurlarıdır. Fıkıh ile kıyasın bu irtibatından hareketle kıyasın zorunlu olduğu; kıyası yapabilmek için akıl yürütmenin, yani istidlâlin de fıkıh için zorunlu olduğu ortaya çıkar. Nitekim ona göre fıkıh başkasıyla istidlâl edilerek bilinir, yani fıkıh, başkası kanalıyla ulaşılan istidlâli bilgidir. Dolayısıyla fıkıhtan söz edebilmek için teemmül, nazar ve istidlâl gereklidir.⁴⁰⁶

Fıkıh ve ilim arasındaki farka da dikkat çeken Mâturîdî, fıkıh'ın bir şeyi başka bir şey vasıtası ile bilmek, ilmin ise başka bir şeyin aracılığı olmaksızın bilginin gerçekleşmesi anlamına geldiğinden Allah'a “*âlim*” denilebileceğini fakat O'na “*fakîh*” denilmesinin caiz olmadığını söyler.⁴⁰⁷ Çünkü anlamak, benzerlerine işaret eden anlamıyla bir şeyi bilmektir, ilim ise bir şeyin kendisini bilmektir. Yine fakih, nesneleri başkaları, benzerleri ve işaretler vasıtasıyla bilir. Allah ise eşyayı başkaları ve benzerleri vasıtasıyla değil, kendi zatıyla bilir.⁴⁰⁸

Hikmetin doğruya isabet etmek anlamında olmasından meselelerin hükümlerini ortaya çıkarmak için içtihadta bulunmanın ve istihsanın (âlimin gücü yettiği en güzel hükmü tercih etmek için içtihad etmesi) meşruiyetine delil olarak sunar.⁴⁰⁹ Aynı şekilde Müçtehitlerin icma etmesini Allah'ın iradesini duyurma hikmetiyle açıklar.⁴¹⁰

Hikmet, fıkıh demektir diyen⁴¹¹ Elmalılı “*Allah kime hayır murad ederse onu dinde fakih kılar*”⁴¹² hadisini delil olarak getirir. Elmalılı hikmetin nazari bilgiden

⁴⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 400.

⁴⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 401.

⁴⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 41.

⁴⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 216; XI, 264, 385, 447; II, 341; I, 274, 303.

⁴⁰⁶ Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi*, Dokuz Eylül Üniv. İFD, S.4, ss. 143-150, s. 147, 1987.

⁴⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 463; V, 175.

⁴⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 175.

⁴⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 215; VIII, 304.

⁴¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 9.

⁴¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 206.

ziyade amelî bilgiye veya doğrudan doğruya amelin kendisine nispet edildiğini söyler. Ona göre hikmeti “*fıkıh*” kelimesiyle karşılayan âlimler bununla ilim-amel bütünlüğünü kastetmişlerdir.⁴¹³

Mâturîdî’nin fıkıhla ilgili ifadeleri dikkate alındığında fıkıh kıyasla benzeştirdiğini görürüz. Kıyas ise bir akıl yürütme sistemiyle bilgi üretme biçimidir. Bu süreci içtihad olarak ifade eden Mâturîdî insan aklının bu konudaki yeterliliğine vurgu yapmıştır. Yapmış olduğu din ve şeriat ayrımı da şeriatin dinamik yapısı gereği insan aklının bu alandaki yetkinliği ile ilgilidir. Bir bilgi üretme biçimi olan fıkıhın bu üretim aşamasındaki tüm süreçleri (icthad ve hüküm ortaya koyma) bir çeşit hikmettir. Her ikisi de orta yolu, isabet etmeyi, düşünme ve tefekkürü esas almaktadır.

1.4.5. Hak

Hak kelimesi sözlükte “*gerçek, gerçeğe uygun bulunmak, doğru ve sabit, gerekli ve lâıyk olmak, olabilirlik niteliği taşımak, sürekli var olmak*” anlamlarına gelir.⁴¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, hakkın asıl mânasının “*mutabakat ve muvafakat*” olduğunu belirtirek dört anlama geldiğini söyler. Bunların ilki, bir şeyi hikmetin gereğine uygun olarak icat eden anlamına gelir. Bundan dolayı Hak, Allah’ın bir ismi veya sıfatı sayılmıştır. İkincisi, hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş demektir. Allah’ın bütün fiilleri bu anlamda haktır. Üçüncüsü, bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılmış inanç, bilgidir. Dördüncüsü, gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iştir.⁴¹⁵ Hak, genellikle bâtılın zıddı olarak gösterilir. Allah’a nispet edildiğinde ise “*el-Hak*”, bizzat ve sürekli olarak var olan, gerçekliği mevcut bulunan, varlığı ve ulûhiyyeti fiilen tahakkuk eden anlamında Allah’ın bir ismi olarak kullanılır.⁴¹⁶

Mâturîdî, “*Hak*” kelimesinin esasen hamd edilen varlığa verilen isim olduğunu, kişinin bu kelimenin kullanıldığı yere bakıp manalarından övgüye en layık olanı tercih etmesi gerektiğini söyler.⁴¹⁷ Hak çoğunlukla ayetlerde⁴¹⁸ hikmet manasında

⁴¹² Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî, Kitâbü’l-İlm, Bab 1, V, 28.*

⁴¹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 206.

⁴¹⁴ İsfahânî, “*Hak*”, *el-Müfredât*, I, s. 165; Tehânevî, “*Hak*”, *Keşşâf*, I, ss. 682-683; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s.126.

⁴¹⁵ İsfahânî, “*Hak*”, *el-Müfredât*, I, 165.

⁴¹⁶ İsfahânî, “*Hak*”, *el-Müfredât*, I, 165-166; Tehânevî, “*Hak*”, *Keşşâf*, I, ss. 682-683; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s.126-127; Bkz. Çağrı, Mustafa, “*Hak*” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XV, ss. 137-139, 1997.

⁴¹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 97, 98.

⁴¹⁸ İbrahim 14/19; Yunus 10/5; En’am 6/73.

kullanılmıştır. Bu ayetlerde göklerin ve yerin hak ile yaratıldığı ifade edilmektedir.⁴¹⁹ Yani onlara bakıp düşünen, onların bir yaratıcısının ve idarecisinin var olduğunu ve bu yaratıcı ve idarecinin de tek olduğunu anlar. Böyle olunca Allah'ın gerçekten onları hak olarak, yani hikmet ve ilimle yarattığı ortaya çıkar.⁴²⁰ Bunun diğer anlamı ise âlemin abes ve bâtıl olarak yaratılmadığını ifade eder.⁴²¹

Mâturîdî'de hak, mutlaka gerçekleşek olan ölümden sonra dirilme (ahiret),⁴²² övülen ve tercih edilen her özün ve fiilin adı,⁴²³ hakikat yani İslam,⁴²⁴ Kur'an,⁴²⁵ tevhit yani Allah'ın birliği,⁴²⁶ mucize, Hz. Muhammed, iman, Kur'an⁴²⁷, adalet,⁴²⁸ Allah,⁴²⁹ gerçek olan, mutlaka gerçekleşecek olan,⁴³⁰ Yapılması karşısında övgüye layık olan her iş,⁴³¹ imtihan,⁴³² Allah'ın müminlere dünyada yardım ve zafer va'd'i,⁴³³ realiteye uygun (gerçeğe uygun),⁴³⁴ anlamlarına gelir. Ayrıca hak kelimesi ile haber nitelenirse mana “doğru haber”, hükümler nitelenirse “*adil hükümler/adalet*” ve fiiller nitelenirse “*isabetli fiiller*” anlamı kastedildiğini söyler.⁴³⁵

Gazzâlî Allah'ın isimlerinden biri olan hak kelimesinin bâtılın zıddı olduğunu söyler. O, el-hak ismini ontolojik anlamda mutlak gerçek olan anlamında kullanmıştır. Zatiyla var olanın mutlak hak, mümkün varlıkların ise bir yandan hak, diğer yandan bâtıl olduğunu söyler. Hak, söz için kullanıldığında doğru anlamında kullanılmıştır⁴³⁶ diyen Gazzâlî'de hak kavramına bulunduğu yere göre anlam vermiştir.

Netice olarak hem Mâturîdî'de hem de Gazzâlî'de hak bulunduğu yere göre anlam kazanmıştır. Bu bağlamda hak kadim olana nisbet edilirse Allah, hâdis olana nisbet ise hakikat, müdrek olana yani idrak edenin (özne) idrak ettiğine (zihinde var olana) nisbet edilirse doğruluk/sıdkıyyet anlamına gelir. Mâturîdî'nin hakka yüklediği

⁴¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 511; V, 123.

⁴²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 123.

⁴²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 25.

⁴²² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 43; XIII, 205.

⁴²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 70.

⁴²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 107, 108; XII, 50.

⁴²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 126.

⁴²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 43; 165.

⁴²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 81; 139; I, 142.

⁴²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 363; IV, 32.

⁴²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 138.

⁴³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 123; VII, 60, 62; XII, 22, 296; XIV, 121.

⁴³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 165.

⁴³² Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 32.

⁴³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 190.

⁴³⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 243.

⁴³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 33; XV, 194.

⁴³⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, ss. 126-128.

bu manalar hak ve hikmet kavramlarının yakın anlamda kullanıldıklarını ortaya koymaktadır.

1.4.6. Adâlet

Zulmün zıddı olan adalet lugat anlamı itibariyle doğruluktan sapmamak, meyletmek, eşit davranmak, denk tutmak, doğruluk, haksızlıktan uzak durmak, tam düzgünlük, istikâmet, doğrultmak, insaf, hakkaniyet, doğru hüküm vermek ve hikmet⁴³⁷ anlamına gelmektedir. Istılahta ise, ifrât ve tefrît arasında orta yolu tutmak, dînen haram kılınan şeylerden sakınıp hak yol üzere dosdoğru olmak, büyük günâhları işlemekten ve küçük günâhlarda ısrar etmekten kaçınmak, hak sahibine hakkını tam vermek, hakkını tam almak, cazâ ve ödülde eşit davranmak, zulmü terk etmek, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi sağlamak, hikmet ile hareket etmek⁴³⁸ gibi anlamlar taşımaktadır.

Mâturîdî’de adalet, zulmün zıddıdır⁴³⁹ ve bir şeyi ait olduğu yere koymak,⁴⁴⁰ takva,⁴⁴¹ hak ile bâtili ayıran⁴⁴² şey anlamlarına gelir. Mâturîdî’ye göre adaletli olan kişinin bilgi ve basiret olmak üzere iki temel vasfı olmalıdır. Yani sadece zahirî (görünen) değil, batınî (iç) yüzüne de hâkim olması gerekir.⁴⁴³

Gerçek anlamda batını bilmek sadece Allah’a has bir durumdur. Bu nedenle Mâturîdî’nin belirttiği basiret vasfı insanda ne kadarsa o kadar adaletli olunabileceği anlamına gelmektedir.

Mâturîdî “*kıst*” terimini adalet anlamında kullanmıştır. Kıst; sözde, fiilde ve diğer her konuda adaletli davranmak,⁴⁴⁴ ölçüyü tam yapmak, dengeli olmak ve sınırı aşmamak⁴⁴⁵ anlamlarına gelir. O’na göre “*kıst*” Ku’rân’ın tamamında adalet demektir.⁴⁴⁶ Kıst eğer insana ait bir nitelik olursa, haksızlık yapmamak, kendileri için

⁴³⁷ İbn Manzûr, “*Adl*”, *Lisanü’l-Arab*, IX, s. 83, ss. 83-88; Cevherî, “*Adl*” *es-Sihâh*, IV, 1760; Firûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhîr*, IV, 13; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlü’l-Dîn*, Matbaatü’t-Devle, 1. Basım, İstanbul 1968, 131; Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, ys. ts, 12.

⁴³⁸ Cevherî, “*Adl*” *es-Sihâh*, IV, 1760-1761; Cüveynî, *el-İrşad*, 150, 152; Firuzâbâdî, *Kamusu’l-Muhîr*, IV, 13.

⁴³⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 60.

⁴⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 23; VIII, 199; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 97.

⁴⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 182.

⁴⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 287; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 229.

⁴⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 346; III, 366.

⁴⁴⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 118, 131; V, 350; XI, 294.

⁴⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 284.

⁴⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 83; II, 296; XIV, 86.

çizilen sınırı aşmamak ve davranışlarında adaletli olmak demektir.⁴⁴⁷ “*Muksıt*” de adil anlamına gelir.⁴⁴⁸

Adaletin bir şeyi yerli yerine koymak, zulmün ise adaletin zıddı olduğunu söyleyen Eş’ariler Allah’ın mülkünde ve idaresi altında bulundurduğu bütün varlıklara dilediğini yapmasını, istediği şekilde hükmetmesini adalet olarak açıklar.⁴⁴⁹ Gazzâlî’ye göre, Adl, aynı zamanda Allah’ın isimlerinden biri olup, adâlet sahibi kimse, “zulmetmeyen, yaptığı işi âdilce yapan, verdiği hükümde adâletten ayrılmayan” anlamlarına gelmektedir.⁴⁵⁰

Kelam İlmi’nde Mu’tezile’nin beş esasından (Usûl-ü Hamse) biri de adl’dir.⁴⁵¹ Mu’tezile’ye göre adalet “zulmün zıddı”⁴⁵² demektir. Kâdî Abdülcebbâr adâlet’in lugavî ve ıstlahî manalarını vererek bunları ayrı ayrı değerlendirir. Lugavî olarak ele alındığında ve fiil anlamında kullanılması durumunda “başkasına ait olan hakkı tam olarak ona vermek ve ondan alınması gerekenleri de kendisinden tam olarak almak” anlamına gelir. Fâil olarak kullanıldığında ise “adlin gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan” demektir. Istilâhî anlamına gelince “Allah’ın adil olması O’nun tüm fiillerinin hasen olduğu, O’nun hiçbir zaman kabih iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmal ve ihlal etmediği” anlamına gelir. Allah’ın adaletli olması hakîm olması demektir. Çünkü hikmet ve adalet birdir.⁴⁵³

Tûsî, adâlet erdeminin ahlâk ilminde diğer erdemlere üstün olduğunu söyler. Adâlet, farklılıkların düzenliliğini gösterir. Adâlet orta olandır ve onun dışındaki her şey ona nispetle uçlardır ve hepsinin mercii (referans noktası) odur.⁴⁵⁴ Gerçekte eşitlik ve adâleti ortaya koyan ilâhî kanundur.⁴⁵⁵

Hulâsa adâlet kavramı insan için ayrı Allah için ayrı anlamlara gelmektedir. Allah için kullanıldığında her mezhep kendi sistemine uygun biçimde yorumlamış, bulunduğu yere göre de adâlete hem hukukî hem de ahlâkî anlamlar vermişlerdir. Mâturîdî adaletin temeline epistemolojiyi koymuş, orta yolun, hikmetin ancak bilgi ile mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Bu konuda hem yaratıcı hem de yaratılan eşittir.

⁴⁴⁷ Mâturîdî, *Te’vîlât*, VII, 22.

⁴⁴⁸ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XVI, 178.

⁴⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 37; Eş’arî, Luma, 41.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, 78-79.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 8; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Dârü’l-İlm Li’l-Melâyin, Beyrut 1997, 55.

⁴⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 50.

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 8, 214.

⁴⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 112-113.

⁴⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 112, 114.

Ancak mutlak adaletli olmak, şeylerin içine nüfûz edebilmeyi de gerekli kılacağından sadece Allah’a hasır.

1.4.7. Kaza-Kader

“*Kazâ*” kelimesi sözlükte; yerine getirme, hüküm, bir işi bitirmek, yaratmak, ulaştırmak, ölmek, ameli sağlam yapmak, infaz etmek, bildirmek, takdir etmek, gerektirmek, ihtiyacı gidermek, borcu ödemek, tamamlamak⁴⁵⁶ gibi anlamlara gelir. “*Kader*” kelimesi ise, takdir, hüküm, gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, hikmete göre yapmak, ölçü, güç yetirme, kaza ve hüküm, kudret, ölçerek ve takdir ederek tayin etme, rızkı daraltma, her şeyin olduğu gibi kılınması gibi anlamlara gelmektedir. Kaza kavramı Kur’an’da⁴⁵⁷ emir, haber verme, ilim ve hikmet ile yaratma gibi çeşitli manalarda kullanılmıştır.⁴⁵⁸

Kaza ve kaderin terim anlamı ise ihtilafıdır. Mâturîdîye göre kader ölçü demektir. Allah’ın her şeyi bir ölçü ile yaratması yerli yerinde, sınırı aşmayacak şekilde yaratması demektir. Yaptığı işin ölçüsünü sınırını ve ulaşacağı sınırı yaratıcının bilmemesi imkânsızdır.⁴⁵⁹ Mâturîdî kaderin iki manası olduğunu söylemiştir. İlk manası bir şeyin oluşumu açısından üzerinde meydana geldiği had (konum ve değer) dir. Buna göre kader iyi veya kötü, güzel veya çirkin hikmet veya sefeh türünden her şeyin olduğu gibi yaratılmasıdır.⁴⁶⁰ Bu manada kader, hikmet kavramının şu tanımını içerir: “*her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturması ve her şeyde ona uygun olana isabet etmesi*”. İkincisi her şeyin oluşacağı zaman ve mekânını, hak veya bâtıl oluş vasfını, doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektir.⁴⁶¹

Mâturîdî, kaza kelimesinin sözlük anlamının “*bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemek, yapıp bitirmek*” olduğunu söyler. Buna göre kaza kavramı içerdiği manalardan biri olarak “*nesne ve olayları (eşya) yaratma*” anlamına gelir. Çünkü “*yaratma*” eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun düşecek pozisyonda (layık olduğu yerde) bulunmasını sağlamaktır. Bundan dolayı mahlûkatı yaratan hikmet ve ilim sıfatlarıyla

⁴⁵⁶ İbn Manzûr, “*Kadâ*”, *Lisânü’l-Arab*, XI, ss. 209-211, s. 209; Nesefî, *et-Tabsıra*, II, 310.

⁴⁵⁷ Fussilet 41/12.

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, “*Kdr*”, *Lisânü’l-Arab*, XI, s. 55, ss. 55-60; Râzî, “*Kdr*”, *es-Sihâh*, 199; Tehanevî, “*Kdr*”, *Keşşâf*, II, ss. 1301-1302; Nesefî, *et-Tabsıra*, II, 311.

⁴⁵⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 273.

⁴⁶⁰ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 305, 307.

⁴⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 307.

nitelenmiştir.⁴⁶² Kur'an'da⁴⁶³ hikmet her şeyin gerçekliğine isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu ayet ışığında kullara ait fiilleri “*Kendilerine kazasını yürütmüştür.*” şeklinde nitelemek mümkündür, yani fiiller yaratmış ve onlara hükmünü geçirmiştir. Kaza kavramının bu anlamından hareketle âlime kadı-hâkim denmiştir. Zira O, her hakkı sahibine döndürür ve kendisine iletilen problemde hak olanı açıklar.⁴⁶⁴

Nesefî, kazâ'yı yaratma anlamında kullanmış, kaderin de iki anlamından bahsetmiştir. Onlardan birincisi, nesnelerin kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları ölçüdür. Bu da her şeyi hayır, şer, güzellik, iyilik, hikmet ve sefeh olmak üzere nasılsa o şekilde belirlemektir. Herşeyi olması gerektiği şekilde meydana getirmek şeklinde hikmetin anlamı da budur. İkincisi, her şeyi zaman veya mekân açısından ve sevap ve günâh noktasından olacakları durum üzere beyan etmektir.⁴⁶⁵

Eş'arî, kader-kaza kavramlarının tariflerine girmemiş ancak kulun yaratılışında “*said*” , “*şaki*” olduğu, rızkının ve ecelinin tespit edilmiş bulunduğu hususunu ayet⁴⁶⁶ ve hadislerle⁴⁶⁷ dayanarak açıklamıştır.⁴⁶⁸ Bununla beraber Mu'tezileye neden kaderiyye isminin verildiğini ifade ederken “*amellerin önceden takdiri ve yaratılması*” anlamında “*kaderi*” inkâr ettiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Kazâ'yı ise Allah'ın varlıkları mahiyetine göre ezelde irâde etmesi olarak tanımlamıştır. Yapılan bu tanımlara göre, Maturîdîlerin “*kazâ*” dediğine, Eş'arîler kader, onların “*kader*” dediğine de Mâturîdîler “*kazâ*” demektedirler. Durum böyle olunca, Eş'arîler'e göre kader, yaratmaktan ibarettir. Bu da Allah'ın fiilî sıfatlarından biridir. Mâturîdîler'e göre kader ilim sıfatına racidir ve o da Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir. Yine Eş'arîler'e göre “*kazâ*” Allah'ın irâde sıfatıyla ilgilidir, o da zâtî sıfatlarından biridir. Mâturîdîler'e göre “*kazâ*” Allah'ın yaratmasından ibarettir ki o da fiilî bir sıfattır. Bu durumda Eş'arîler'e göre kader hâdis olur, kazâ ise kadîm olur. Mâturîdîler'e göre de kader kadîm, kazâ hâdistir.⁴⁷⁰

⁴⁶² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306; *Te'vîlât*, VII, 395.

⁴⁶³ Fussilet 41/12.

⁴⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306.

⁴⁶⁵ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 331-333.

⁴⁶⁶ En'am 6/2.

⁴⁶⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, *Bed'ul-Halk* 3208, 536.

⁴⁶⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 120, 143.

⁴⁶⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 90, 91; Eş'arî, *el-İbâne*, 120.

⁴⁷⁰ Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mürîd Alâ Cevhereti't Tevhid*, Dârü's-Selâm, thk. Ali Cuma Muhammed, Kahire 2002, ss.188-189.

Mu'tezileye göre kader “*beyan ihbar, açıklamak ve ilan etmek*”,⁴⁷¹ kaza ise “*tamamlamak-bitirmek, i'lam ve ihbar*” manalarına gelir.⁴⁷² Bu görüşlerine Kur'an'dan⁴⁷³ deliller getiren Mu'tezileye göre “*kazâ ve kader*” Allah'ın yaratması anlamına gelmez.⁴⁷⁴ Eğer yaratma kastediliyorsa, kulların fiillerini Allah yaratıyor demek olur ki bu küfür ve ilhaddır. Çünkü kullar fiillerini dilerse yaparlar dilerse yapmazlar ve sonucunda övgü, yergi, sevap ve ikap vardır. Kulların fiillerini Allah yaratıyor demek, Allah'ın fiilleri hakkında da bu hükümler (hasen-kabih) var demektir.⁴⁷⁵ Yani Allah'ın adil ve hâkim değil zâlim ve sefeh olması⁴⁷⁶ demektir.

Sonuç olarak Mâturîdî ve Eş'arîler'in kaza ve kaderi farklı tanımlamaları sadece şeklen bir ayrışmadır, özde böyle bir ayrışma bulunmamaktadır. Bununla beraber Mâturîdî'nin kader ve kaza'yı Eş'ariyye'den farklı tanımlamasının kelimelerin lugavî manalarına daha uygun olduğundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Mâturîdî tarafından kader'in Allah'ın ilim sıfatına, kazanın da fiili sıfatına raci kılınması hikmetle buluşma noktasıdır. Çünkü ancak hikmet sahibi bir varlık takdir ve kazasında isabet edebilir.

1.5. Hikmetle Zıt Anımlı Kavramlar

1.5.1. Sefeh

Sözlükte “*hilm'de hafiflik, hilmi bozan, cahillik, hafiflik*”⁴⁷⁷ gibi anlamlara gelen sefeh, ıstılahta “*İşî yerli yerinde yapmama, hikmetten hâlî olan şey, manasız, ne red ne de kabul edilen şey*” anlamına gelmektedir.⁴⁷⁸

Mâturîdîlere göre sefeh, hikmet'in zıddı olup,⁴⁷⁹ sonucu iyi ve hayırlı olmayan,⁴⁸⁰ bir şeyi münasip olduğunun dışına koymak,⁴⁸¹ kötülük,⁴⁸² akılsızlık,⁴⁸³ gerçekleştirilen fiillerde tutarsızlık ve karşılaşılacak olaylarda, farklı tepkiler

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihül-Kur'an*, thk. Adnân Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kahire 1969, II, 333.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 718, 720.

⁴⁷³ Neml 27/57; Fussilet 41/12; Kasas 28/29; İsra 17/4, 23.

⁴⁷⁴ Kasım b. Muhammed b. Ali el-Mutezili, *el-Esâs Li Akâidi'l-Ekyâs*, Mektebetü Ehli'l-Beyt, Yemen ts, ss. 90-91.

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 60; Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 108; II, 30; *el-Muğnî*, XI, 58, 59.

⁴⁷⁷ İbn Manzûr, “*Şfh*”, *Lisânü'l-Arab*, VI, s. 28; Cevherî, “*Şfh*”, *es-Sihâh*, VI, 2234; Kefevî, “*Sefeh*”, *el-Külliyât*, 517.

⁴⁷⁸ Kutluher, “*Hikmet*”, 511; Topaloğlu, Bekir, “*sefeh*”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 273.

⁴⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28, 36, 114; *Te'vilât*, I, 68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 163; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

⁴⁸⁰ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 387.

⁴⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114.

⁴⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 449.

⁴⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 168; Nesefî, *et-Tevhîd*, 213.

sergilemek,⁴⁸⁴ yanlış olduğunu bile bile bir işi hoyratça işlemek,⁴⁸⁵ sonucu övülme-
yen her fiil⁴⁸⁶ demektir. Pezdevî, sefahi ahmaklık, cehalet ve hikmetin zıddı olarak ele alır.
Bununla beraber insan için sefeh Allah'ın haram kıldığını yapmasıdır.⁴⁸⁷ Allah için ise
hikmetsiz iş yapmak akla gelmez, tahakkuk etmez.⁴⁸⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî hikmet'e
ilim manası verilirse, onun zıddının bilgisizlik (cehl); fiil manası verilirse, zıddının
akılsızlık, sefeh⁴⁸⁹ olduğunu ifade etmiştir.

Mu'tezile literatüründe sefeh, aslah olanı terk etmek,⁴⁹⁰ fail veya bir başkası için
fayda barındırmayan fiil şeklinde tanımlanır.⁴⁹¹ Eş'arî'de sefeh ise ne yaptığını
bilmezlik;⁴⁹² fiilin, failinin kasdına aykırı oluşması⁴⁹³ olarak tanımlanmıştır. Râzî'ye
göre, lehine ve aleyhine olanı bilmemektir. Bu nedenle faydalı olanı terkedip zararlı
olana meyleden kişi sefeh ile vasıflanır.⁴⁹⁴

Anlaşılmaktadır ki kelim mezhepleri sefahi hikmetin zıddı olarak görmede
müşterektiler. Ancak sefeh terimini tıpkı hikmetin tanımlanmasında olduğu gibi Eş'arî
teosentrik, Mu'tezile aslah, Mâturîdî hikmet odaklı bir yaklaşımla açıklama yoluna
gitmiştir. Aralarındaki ortak nokta sefihlikte bilincin yer almamasıdır. Başka bir deyişle
söz ve fiillere bilinç eşlik ediyorsa hikmet, etmiyorsa sefeh ortaya çıkmaktadır.

1.5.2. Zulüm

Sözlükte, “bir şeyin olması gereken yerin dışında bir yere konması;⁴⁹⁵ tasarrufla
yetkili olunmadığı şey üzerinde tasarrufla bulunma, haddi aşmak”⁴⁹⁶ demektir.

Mâturîdî'ye göre zulüm, adâletin zıddı olup⁴⁹⁷ hakkı ait olduğu yere
koymamak,⁴⁹⁸ haddi aşmak⁴⁹⁹ gizlemek (küfür),⁵⁰⁰ taşkınlık (bağy),⁵⁰¹ şirk,⁵⁰² birine

⁴⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 216.

⁴⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 68.

⁴⁸⁶ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505; *et-Temhîd*, 327.

⁴⁸⁷ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 184.

⁴⁸⁸ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 134.

⁴⁸⁹ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 504; *et-Temhîd*, 212-213.

⁴⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 96.

⁴⁹¹ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

⁴⁹² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 100.

⁴⁹³ Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

⁴⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 101.

⁴⁹⁵ Cevherî, “*zlm*”, *es-Sihâh*, V, 1977; İbn Manzûr, “*Zlm*”, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 263; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 132.

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, “*Zlm*”, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 263; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.132.

⁴⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 115; XIV, 90; *Kitâbü't-Tevhîd*, 178, 179.

⁴⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 269; IX, 95; *Kitâbü't-Tevhîd*, 343.

⁴⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 118.

⁵⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 188.

⁵⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 50.

hakkını vermemek veya haksız yere birinin hakkını üzerine geçirmek,⁵⁰³ bir şeyi ait olmadığı yere koymak,⁵⁰⁴ almaya hakkı olmadığı bir şeyi almak,⁵⁰⁵ fışk⁵⁰⁶ gibi anlamlara gelir.

Mâturîdî zulüm kavramının, Allah'ın emrine muhalif küçük büyük her şeyi içine aldığı ifade eder. Bu nedenle Âdem ile Havva'nın yasaklı meyveyi yemesi de zulümdür.⁵⁰⁷ Allah, Âdem ve Havva'yı birey olarak değil eylemin çirkinliğinden dolayı zalim olmakla nitelemiştir. Mâturîdî'nin ifadesi ile: *"Allah zulmü sevmediğinden dolayı zâlimleri sevmez."*⁵⁰⁸ Mâturîdî Allah'ı tanımayanların ise iki çeşit zulüm içerisinde olduklarını söyler: biri zâlimin kendine karşı zulmü, diğeri Allah'ın nimetlerine karşı zulmüdür.⁵⁰⁹ Zulüm Allah'a karşı olursa şirk ve küfür zulmü anlamına gelir.⁵¹⁰ Bu noktada Mâturîdî, farklı anlamları da ihtiva eden bu tür kavramları umuma hamletmenin çelişkilere sebebiyet vereceğini, akıl ve hikmet gereği bu noktada ihtiyatlı davranıp, kesin karar vermemek gerektiğini söyler. Aksi takdirde hikmet yolunun dışına çıkılmış olunacaktır.⁵¹¹

Mâturîdî'ye göre, zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adalet ve hikmet ise iyidir. Eğer her şeyde adalet ve hikmetin iyiliği, zulüm ve anlamsız iş yapmanın kötülüğü sabit olduğu takdirde, Allah'ın yarattığı her fiilin en azından adalet ve hikmetle; âlim, müstağni, kerim ve cömert olması hasebiyle de ihsan ve faziletle nitelenmesi gerekir.⁵¹²

Eş'arîlere göre zulüm, hükmünü uygulayanın yetkisi bulunmadığı konudaki uygulaması veya bir şeyin konulması gereken yerden başka bir yere konulmasıdır.⁵¹³ Gazzâlî zulmü, *"Başkasının malında mülkünde tasarrufta bulunmaktır"*⁵¹⁴ şeklinde tanımlamıştır.

⁵⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 36, 40.

⁵⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 90; II, 428.

⁵⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 20.

⁵⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 222; II, 428.

⁵⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 101.

⁵⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 474.

⁵⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 358.

⁵⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 65.

⁵¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 84.

⁵¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 363.

⁵¹² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 217.

⁵¹³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

⁵¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 449.

Mu'tezileye göre zulüm kendisinde herhangi bir fayda veya zararın defî bulunmayan, hak edilmeyen tahmin yürütülemeyen her türlü zarar,⁵¹⁵ adlin zıddı⁵¹⁶ anlamlarına gelir. Allah asla zulüm işlemez. Çünkü zulüm cehalete işarettir, kabihtir.⁵¹⁷ Zulüm ister insandan ister Allah'tan vuku bulmuş olsun onun kabih olması gerekir.⁵¹⁸ Mu'tezile'nin zulüm tanımı onların beş esasından biri olan adâlet ilkesi üzerinden oluşturulmuştur. Bu nedenle onlar *"bir şeyi olması gereken yerin dışına koymak"* şeklindeki zulüm tanımına karşı çıkarak⁵¹⁹ âdil olanın zulüm yapmayacağını yine hem câhil hem de âdil olunamayacağını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Mâturîdî'nin zulüm tanımları incelendiğinde O'nun zulmü hikmetin zıddı olarak anladığı açıktır. Ayrıca O'nun zulmün kime karşı yapıldığını dikkate alarak kısımlara ayırması önemlidir. Bu da zulmün, hem ontolojik hem de etik içeriğinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Tabiidir ki böylesi bir yaklaşım hem zulmün hem de hikmetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Eş'ariyye'nin zulüm tanımı ise etik temelden yoksundur. Bu noktada onlar hem Mâturîdî hem de Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar.

1.5.3. Cehalet

Sözlükte, *"bilmemek,"*⁵²⁰ *bir şeyin hakikatte olduğu halin hilafına inanmak,*⁵²¹ *ilmin zıddı*⁵²² anlamlarına gelmektedir.

Mâturîdî cehaleti; *"bilgisizlik,"*⁵²³ *ilmin zıddı,*⁵²⁴ *hikmetin zıddı ve isabetsizlik"*⁵²⁵ anlamlarında kullanmıştır. O'na göre hikmet ve sefehin, adalet ve zulmün ayırt edilmesinde temel problem insanın cehaletidir.⁵²⁶ Mâturîdî'ye göre cehalet bazen eylem için bazen de kişi için kullanılır. Kişi cahil olmadığı halde yapılan iş cahil işi olabilir ve kişi cehaletle nitelenebilir.⁵²⁷ Aynı şekilde sefih de gerçek manasında cahil olsun veya olmasın, cahillerin yaptıkları işi yapan kimselere denir. Cahillerin bununla nitelenmesi,

⁵¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 78, 86.

⁵¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, s. 50.

⁵¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 456; İbn Metteveyh, *el-Muhît*, I, 32.

⁵¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 22.

⁵¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 82.

⁵²⁰ Âsım Efendi, *"Chl"*, *Kâmûsi'l-Muhît*, V, 4408.

⁵²¹ Cürcânî, *"Chl"*, *et-Ta'rîfât*, 84.

⁵²² Cevherî, *"chl"*, *es-Sihâh*, IV, 1663.

⁵²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 245.

⁵²⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36; *Te'vîlât*, I, 68.

⁵²⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294.

⁵²⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

⁵²⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 234.

cehaletin sefihliği yapmaya sebep olmasındandır.⁵²⁸ Kişiyi hikmet çerçevesi dışına çıkaran,⁵²⁹ hikmetleri anlamasına engel olan cehalettir.⁵³⁰

Mâturîdî'ye göre mü'minin günâhının bilgisizlikle nitelendirilmesi ile kâfirin davranışına nispet edilen nisyan nitelendirilmesi cezanın ağırlaştırılması anlamındadır.⁵³¹ Başka bir deyişle kâfirin unutulması ve müminin cehaleti cezayı hafifletici bir unsur değildir. Çünkü bir kimse düşünme melekesine ve öğrenme vesilelerine sahipse bu vasıtaları terk ettiği zaman cahillikle nitelenir. Bunlara sahip olmayan kimse ise cahillikle nitelenmez ancak bilmiyor denebilir.⁵³² Bu noktada yapılacak olan bir cehalet (zulüm) mazur görülmeyecektir.⁵³³ Bu bağlamda Mâturîdî “İşte Allah, ilimden nasibi olmayanların kalplerini böyle mühürler”⁵³⁴ ayetini iki şekilde yorumlamaktadır. Birincisi, kalpleri mühürleneler, düşünmedikleri ve bilmek için bilgi vasıtalarına dair derinlemesine incelemede bulunmadıkları için ilimden nasipleri yoktur. Onların bu bilgisizliklerinde mazeretleri de bulunmamaktadır. Çünkü kendilerine bilgi vasıtaları verilmiş, fakat onlar bu vasıtaları kullanmamışlardır. İkincisi, Allah onlarda ilim bulunduğu halde onların bilgisiz olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar bildiklerinden yararlanmamaktadırlar.⁵³⁵ Bu durum duyu sahibi oldukları hâlde duyuların bulunmadığının belirtilmesi gibidir. Zira onlar bu duyularından yaratılış gâyelerine uygun olarak yararlanmamakta ve bunları amaçları doğrultusunda kullanmamaktadırlar.⁵³⁶ Ona göre bu durumdaki birine uygun düşen sıfat sefihliktir. Sefih ise bilerek ve şuurunda olarak iş yapma anlamındaki hikmetin zıddı olup bilgiye dayalı iş yapmamaktır.⁵³⁷

Cehaletin ilâhî fiillerle olan ilişkisinde Mâturîdî'ye göre hikmet sahibi olan Allah aynı zamanda cehalet vasfı ile vasıflanamaz. Yaratıcı cehaletten eser bırakmayacak bir ilimle nitelendirilmiştir. Bu nedenle O her fiilinde hikmetle iş yapmıştır.⁵³⁸ Aynı şekilde gerçekleştirdiği işlerin akıbetlerini bilmeyen yahut da abesle iştiğal eden biri hikmet çerçevesi dışına çıkar. Eğer sarf ettiği gayretle arzu ettiğinin

⁵²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 28.

⁵²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216.

⁵³⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 165.

⁵³¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 380.

⁵³² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 235; XI, 285.

⁵³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 129; XI, 285, 480, 487; VII, 83.

⁵³⁴ Rûm 30/59.

⁵³⁵ Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, 156.

⁵³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 254.

⁵³⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220.

⁵³⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97.

dışında bir şey gerçekleşirse kişi bu konunun cahili sayılır. Allah tüm bunlardan münezzehtir.⁵³⁹

Cehaleti marifetin (tanıma ve bilme) zıddı olarak da kullanan Mâturîdî, cehalet ile tekzip ve tasdik ile marifet arasındaki farka dikkat çeker. Mâturîdî'ye göre marifetin zıddı cehalet, tasdikın zıddı ise tekziptir. Bu nedenle Allah hakkındaki bilgisizlik (gerçeği bilmeme) yalanlama (tekzip) değildir. Fakat tasdik bilgiyle (marifet), yalanlama ise bilgisizlikle gerçekleşir.⁵⁴⁰ Sebep-müsebbep ilgisi göz önünde bulundurularak marifet, tasdik; bilgisizlik tekzip diye nitelendirilmişse de bu, hakikat manasında bir nitelendirme değildir.⁵⁴¹

Hikmeti ilimle ilişkilendiren Eş'ariyye'ye göre kendisinden hikmetli fiiller meydana gelen kişi ilim sahibi olmalıdır.⁵⁴² O, âlim ve hakîm olmayanın, ilmin zıddı olan cehaletle vasıflanacağını söyler.⁵⁴³ Bu ise Allah için söz konusu değildir.⁵⁴⁴

Mu'tezile temel ilkelerinden adalet ilkesi gereği yaratıcının cehaletle nitelendirilmesini caiz görmez. Çünkü Allah âdil ve hakîm'dir. Âdil ve hakîm olan da kabih olanı tercih etmez.⁵⁴⁵ Mu'tezileye göre kabih iş yapmak cehalet veya ihtiyaçtan kaynaklanır. Yaratıcı için bu ikisi caiz değildir.⁵⁴⁶

Cehaletle ilgili yapılan açıklamalar hikmetin zıddı anlamında kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda tüm kelam mezhepleri ittifak etmişlerdir. Mütakellimler cehaleti insan fiilleri ve ilahî filler bağlamında ayrı ayrı ele almış, insan için cehaleti mümkün, yaratıcı için muhal görmüşlerdir. Ayrıca Mâturîdî'nin kula dönük olan marifet, tasdik ve tekzip terimlerinin farklı anlam dünyalarına dikkat çekmesi önemlidir. Ona göre bilmenin zıddı inkâr değil cehalettir. Bu durum bilginin zorunlu olarak imanı oluşturmayacağını imanın oluşumunda başka unsurların da rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bilgi tikel durumlarda neyin adalet neyin hikmet olduğu ya da bir ide olarak adalet ve hikmetin ne olup ne olmadığını bilinmesinde esastır.

⁵³⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 292.

⁵⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 267; *Kitâbü't-Tevhîd*, 380.

⁵⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

⁵⁴² Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 26, 28; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 423-424.

⁵⁴³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 48.

⁵⁴⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 25, 37, 51.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 34.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 34.

1.5.4. Bâtıl

Sözlüklerde, bâtıl, “Boşa gitmek, temelsiz ve devamsız olmak, gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünce,⁵⁴⁷ hakkın zıddı, sıhhati olmayan (boş ve yalan) şey,⁵⁴⁸ güzelliğini şeriatin iptal ettiği şey”⁵⁴⁹ anlamlarında kullanılmıştır.

Mâturîdî’ye göre bâtıl; yapıldığında yerilen her iş,⁵⁵⁰ hakkın zıddı,⁵⁵¹ zulüm ve küfür,⁵⁵² şeytan, nefsânî arzular,⁵⁵³ delil ve kanıtların olmaması⁵⁵⁴ gibi anlamlara gelir. Mâturîdî’nin bâtılı hakkın zıddı olarak kullanması bâtıl olanda delil ve kanıtların bulunmamasındandır. Kur’an’ın hak olması ise delil ve kanıtlar sunmasındandır. Bu nedenle İslam “hak din”, diğer dinler “bâtıl din” olarak ifade edilmiştir.⁵⁵⁵ Bâtıl kavramının delil ve kanıtın zıddı olarak kullanılması, onun epistemolojik ve ahlâkî yönünü ortaya koyar. Bu nedenle hak kelimesi bazen Allah’ın insanlar ve insanların da birbirleri üzerindeki hakkı anlamında kullanılmıştır.⁵⁵⁶

Kâdî Abdülcebbar, Allah’ın yeri ve göğü boşuna yaratmadığını ifade eden ayetteki⁵⁵⁷ “boşuna olmamayı” hikmet üzere yaratma olarak anlamıştır.⁵⁵⁸

Râzî de hak kelimesine Allah’ın dini anlamlarını vermiş, bâtıl kavramını hakkın zıddı olarak kullanmış, onu gerçek olmayan ve Allah’ın dini dışındaki tüm dinler ve şeriatler olarak tanımlamıştır.⁵⁵⁹

Bâtıl kelimesinin hem lugavî hem de kelimciler tarafından verilen anlamlarına baktığımızda onun hikmetin zıddı olarak kullanıldığını görürüz. Hikmet, övülen ve yerli yerinde olan⁵⁶⁰ iken bâtıl bunun zıddında konuşlanmıştır. Batılın delil ve kanıtın olmaması anlamı da onun epistemolojik imkânını ortaya koymaktadır.

⁵⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, “Bâtıl”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 41.

⁵⁴⁸ Cevherî, “Btl” *es-Sihâh*, IV, 1635; İbn Manzûr, “Btl”, *Lisânü’l-Arab*, I, s. 432.

⁵⁴⁹ Kefevî, “Bâtıl”, *Külliyât*, 244.

⁵⁵⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 165; XII, 264.

⁵⁵¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 62; II, 97; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 190.

⁵⁵² Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 142-143.

⁵⁵³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 413.

⁵⁵⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 479.

⁵⁵⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 62; II, 97; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 190.

⁵⁵⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 312.

⁵⁵⁷ Sa’d 38/27.

⁵⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar Fî Usûlî’l-Dîn*, thk. Muhammed Ammara, ys. ts. , 256.

⁵⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXI, 34.

⁵⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 444.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'YE GÖRE AHLÂK VE SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN FİİLLERİ

2.1. Ahlâk'ın Tanımı

2.1.1. Lugatte Ahlâk

İslam öncesi Cahiliye edebiyatında kullanılmayan⁵⁶¹ ahlâk (أَخْلَاق) kelimesi, Arapçada “yaratma ve yaratılış” anlamına gelen “halk” (خَلْق) kelimesiyle aynı kökten gelen “din, tabiat, yaratılış, huy, karakter yapısı, hal ve hareket tarzı” gibi anlamlara sahip olan hulk (خُلُق) kelimesinin çoğuludur.⁵⁶² Halk ile hulk kelimeleri arasında sıkı bir bağın olduğu aşikârdır. Bu manada Râgıb el-İsfahânî şöyle der: “Halk ve hulk, asıl olarak aynıdır; ancak halk göz (basar) ile idrak edilebilen hey’et, şekil ve suretlere; hulk ise gönül (basîra) ile idrak edilen kuvve ve seciyyelere tahsis edilmiştir.”⁵⁶³

Klasik sözlüklere baktığımızda, “h-l-k” sözü kök itibarıyla *takdîr*⁵⁶⁴ yani “bir nesneyi düzgün/ölçülü bir biçimde”⁵⁶⁵ oranlamak ve ölçümlemek”⁵⁶⁶ anlamlarına geldiğini görürüz. Hulkun, takdîr kök anlamıyla irtibatlandırılan⁵⁶⁷ bir başka anlamı ise alışkanlık, âdet ve gelenek anlamıdır.⁵⁶⁸ İnsanın karakterini oluşturan temel yapının, yaratılıştan gelen özelliklerin yanı sıra, âdet ve alışkanlıklar vasıtasıyla da şekillendiği kabul edildiğinde⁵⁶⁹ ahlâk ile âdet/alışkanlık arasında bir ilişki olduğu anlaşılır. “el-âdetü tabîatün sâniyetün” (âdet insanın ikinci doğasıdır)⁵⁷⁰ sözüyle anlatılmak istenen de budur. Yani eylemlerin tekrar edilmesi, eylemin yapılmasını o kadar kolay hale

⁵⁶¹ Çağrııcı, Mustafa, “Ahlâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, ss. 10-14, 1989.

⁵⁶² İbn Manzûr, “Hlk”, *Lisanü'l-Arab*, IV, ss. 192-194; İsfahânî, “Hulk”, *el-Müfredât*, I, s. 209-210.

⁵⁶³ İsfahânî, *ez-Zerîa*, s. 49.

⁵⁶⁴ Halîl b. Ahmed, Ebu Abdurrahmân El-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “*Kitâbu'l-Ayn Müratteben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*”, thk. Abdulhamîd el-Hendâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, ss. 438-439; Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Abdusselâm Serhan, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1970, VII, ss. 25-30; Cevherî, “Hlk”, *es-Sihâh*, IV, 1470.

⁵⁶⁵ İsfahânî, “Hlk”, *el-Müfredât*, II, 209.

⁵⁶⁶ Âsım Efendi, “Hlk”, *Kâmûsi'l-Muhît*, IV, 3968.

⁵⁶⁷ Zebîdî, “Hlk”, *Tâcü'l-Arûs*, XXV, 251; Râzî, “Hlk”*es-Sihâh*, 365.

⁵⁶⁸ Zebîdî, “Hlk”, *Tâcü'l-Arûs*, XXV, 257; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, III, 221.

⁵⁶⁹ İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şu'arâ ve'l-Bülegâ*, nşr. Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut ts, I, 276.

⁵⁷⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1996, III, 157; Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih b. Habîb el-Kurtûbî el-Endelûsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, thk. Abdulmecit et-Terhînî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404, VIII, 25; İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*, I, 276.

getirir ki sanki bu durum insanın tabiatındanmış gibi olur.⁵⁷¹ Ahlâkın insanın yaratılıştan gelen tabiatı⁵⁷² şeklinde tanımlanmasının nedeni budur.

Bugün Batı’da ve Ülkemizde ahlâk kelimesi yerine de kullandığımız etik (ethics) sözcüğü, köken olarak Grekçe (eski Yunanca) ethos sözcüğünden gelir ve ethosun iki temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi karakter, huy, yaratılış gibi ahlâkî içerikli; ikincisi alışkanlık, töre ve görenek içeriklidir. Felsefenin bir alt dalı olarak etik “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış” gibi değer ifade eden kavramların doğasına ilişkin genel ilkeleri sistemli bir şekilde inceler.⁵⁷³ Başka bir deyişle etik, Ahlâkî olanın özünü ve temellerini, insanın davranışları ile ilgili problemleri, iyi’nin ne olduğunu ve insanın neyi yapabileceğini soruşturur.⁵⁷⁴ Ahlâk, fiilin Pratik yönü ile ilgilenirken, etik söz konusu ahlâkî fiili teorik açıdan inceler. Zaman zaman ahlâk ve etiğin birbirinin yerine kullanıldığı olmuştur. Bununla birlikte bu iki kavramın ayırımına dikkat edilmesi oldukça önemlidir.⁵⁷⁵ Etik sözcüğü moral kavramını da akla getirir. “Moral” Grekçedeki ethos kelimesinin Cicero (mö.106-43) tarafından Latinceye uyarlanmış halidir. Moral sözcüğü mos (ç. mores) kelimesinden türetilmiştir ve ethos gibi hem karakter ve ahlâk, hem de âdet ve gelenek anlamına gelmektedir.⁵⁷⁶

Özetle, ahlâk, etik ve moral terimlerinin her üçünde de insan karakterinin oluşumunda hem doğuştan getirdiği bazı özelliklerin hem de sosyal çevre etkisinin olduğuna dair bir kabul vardır. Bu nedenle ahlâk çalışmaları iki yönlü olarak (birey ve toplum açısından) ele alınmıştır. Etik bu çalışmalarda teorik bir çerçeve oluştururken ahlâk pratik boyutu ele alıp incelemiştir.

⁵⁷¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 457.

⁵⁷² Zebîdî, “*Hlk*”, *Tâcü’l-Arûs*, XXV, 257.

⁵⁷³ Herbert, Henry Williams-Sidgwick, Henry, “*Ethics*”, *The Encyclopedia Britannica Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, Edwardes to Evangelical Association, IX, ss. 808-809, New York 1910; Kuçuradi, İonna, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük-Ahlâk-Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. , Ankara 2017, s. 36.

⁵⁷⁴ Bolay, “*Ahlâk*”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 6; Delius, *Etik*, 314; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay. , Ankara 2003, 133; Kuçuradi, İonna, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük-Ahlâk-Kültür Kavramları*, 36.

⁵⁷⁵ Tepe, Harun, *Bir Felsefe Dalı Olarak Etik; “etik” kavramı tarihçesi ve Günümüzde Etik*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 1, S. 4, ss. 12-14, 1998; Cevizci, Ahmet, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2014, 17-21; Bolay, “*Ahlâk Felsefesi*”, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 6.

⁵⁷⁶ Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, trc. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay. , İstanbul-1999, s. 31-33; McIntyre, *Erdem Peşinde (Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma)*, trc. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 67-68; Delius, Harald, *Etik (Günümüzde Felsefe Disiplinleri)*, çev. Doğan Özlem, Ara yay. , İstanbul 1990, 314.

2.1.2. Terim Olarak Ahlâk

Ahlâk, insan hayatının düzenlenmesi ve idare edilmesi, insan iradesinin kullanılma sanatı ya da hürriyetimizi iyi kullanma ilmi olarak da tanımlanmıştır.⁵⁷⁷ En genel manada Ahlâk terim olarak; umumi bir hayat tarzını ya da bir grup davranış kuralını ifade eder. “*Budist Ahlâkı*” veya “*Hristiyan Ahlâkı*” birinci tarza; “*Meslek Ahlâkı*” veya “*İş Ahlâkı*” da ikinci tarza örnektir.⁵⁷⁸ İslam bilginleri ahlâkı tanımlarken onun nefis ile olan irtibatını ortaya koymuşlar ve psikoloji ilmini ahlâkın temeline yerleştirmişlerdir.⁵⁷⁹

Gazzâlî, ahlâkı tanımlarken önce halk ile hulk, cesed ile ruh (zâhir ve bâtın) arasındaki ilişkiye değinmiş,⁵⁸⁰ sonrasında kendisinden önce de kabul görmüş olan şu tanımı tekrarlamıştır: “*Huluk, nefiste kökleşmiş bir hey’ettir ki bu hey’et sebebiyle davranışlar (efâl) düşünmeye ve zorlanmaya gerek olmaksızın rahatça ve kolaylıkla ortaya çıkar.*”⁵⁸¹ Klasik ahlâk literatüründe kabul gören bu tanım,⁵⁸² orijin itibarıyla, Grek tabip ve filozof Galen’e (ö. 200) aittir.⁵⁸³ Galen’in ahlâk tanımı İslam düşüncesinde öylesine revaç bulmuştur ki aynen veya benzer ifadelerle lügat⁵⁸⁴ ve ıstılah kitaplarına⁵⁸⁵ bile girmiştir.⁵⁸⁶

Hülâsa ahlâk, terim olarak özgür bireyin yaşam tarzını ifade etmekte olup düşünsel bir faaliyetle değil pratikle ilişkilidir. Farklı bireyler farklı düşünceleri benimsemiş olduklarından farklı ahlâk biçimlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

2.2. Ahlâk’ın Konusu ve Amacı

Klasik ahlâk ilmi, ahlâkı tek tek davranışlar değil, davranışlara kaynaklık eden ve nefiste yerleşmiş bulunan sabit bir hal olarak tanımlar. Başka bir ifade ile bu insanın

⁵⁷⁷ Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yay. , Ankara 2001, 1.

⁵⁷⁸ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDVY, Ankara 2009, 2.

⁵⁷⁹ İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.175.

⁵⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, III, 125.

⁵⁸¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, III, 125; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1985, 13; Yahyâ b. Adî, Ebû Zekerîyyâ, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, TYESKBY, İstanbul 2013, 8; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. , Ankara 1983, 36.

⁵⁸² İcî, Ebû’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Ahlâku’l-Adudiyye (Ahlâku Adudüddîn)*, trc. İlyas Çelebi, TDVY, Ankara 2015, 39.

⁵⁸³ Câbirî, Muhammed Âbid *el-Aklü’l-Ahlâkiyyü’l-Arabî*, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2001, ss. 280-283.

⁵⁸⁴ Âsım Efendi, “*Huluk*”, *Kâmûsi’l-Muhît*, IV, 3970.

⁵⁸⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 762.

⁵⁸⁶ Câbirî, *el-Aklü’l-Ahlâkiyyü’l-Arabî*, ss. 280-284.

ne için yaptığından ziyade ne olduğu ile ilgilenmiştir. Bu nedenle insanda yerleşmiş karakter özellikleri ile bunlardan kaynaklanan erdemler ve erdemsizlikler ya da İslam âlimlerinin ifadesiyle fazilet ve reziletler⁵⁸⁷ birbirinden ayrı düşünülmemiştir. Dolayısıyla klasik ahlâk düşüncesi temelde “*erdem etiği*” ni konu edinmiş ve ayrıca insanın bedeni/fizyolojisi ile ahlâkı arasında irtibat kurmuştur. Buna göre nefsin şehvet, öfke ve akıl yetilerinden oluşan ahlâkı beden mizacına tabidir.⁵⁸⁸

Mâturîdî'nin temel eserleri olan Te'vîlâtü'l-Kur'an ve Kitâbü't-Tevhîd'e baktığımızda Onun ahlâk konusundaki düşüncelerini belli bir sistem dâhilinde sunmadığına şahit oluruz. Onun genel ahlâkî yaklaşımı nispeten eklektik bir nitelik taşıması nedeniyle bazen normatif dinî ahlâka uygun düşerken, bazen de nazari ahlâk kuramlarının bakış açısı kendini göstermektedir.⁵⁸⁹ Ona göre akıl insanın sorumluluğunun ve sınanmasının temelidir.⁵⁹⁰ İnsan sadece dünya için yaratılmış bir varlık değildir. O yaptıklarının karşılığını ahirette görecektir.⁵⁹¹ İnsanın yaşam gâyesini dünya ile sınırlandırmak, sevginin yaratılmışlara (mal-çocuk) dönük olarak aşırılığa gitmek mümine düşünmeyi ve dolayısıyla ahiret sorumluluğunu unutturması anlamına gelir.⁵⁹² Zaten insanların çoğu sıkıntıları ve zilletleri, Allah'ın kısmetine razı olmamaktan, verdiklerine kanaat etmemekten ve dünyaya haris olma zilletinden kaynaklanmaktadır.⁵⁹³

Taşköprizâde (v. 968/1561) ahlâk ilminin konusunu ifrat ile tefrit arasındaki itadal ve dengeyi bulmak bakımından insanın nefsânî melekeleri şeklinde tanımlamıştır.⁵⁹⁴ Bu anlamda ahlâk ilmi, ahlâkî fail olarak insanı ve onun akıl, irade, vicdan gibi ahlâkî kabiliyetleri ile öfke, şehvet vb. duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve reziletleri konu edinmiştir.⁵⁹⁵ Bu tesbitler uzunca bir zaman bilimsel ahlâk tasavvurunun ana konusunu oluşturmuştur. Ancak modern zamanlarda ahlâkın

⁵⁸⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 46.

⁵⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 313; Îcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 41.

⁵⁸⁹ Şekeroğlu, Sami, *Mâturîdî'de Ahlâk Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 20.

⁵⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XVII, 243; XIII, 148, 158; *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

⁵⁹¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 354, 355, 365.

⁵⁹² Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 187, 188.

⁵⁹³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 212.

⁵⁹⁴ Taşköprizâde, Ahmed Efendi, “*Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî mevzûâtî'l-Ulûm*”, telif Ahmed b. Mustafa, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 383.

⁵⁹⁵ Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, MÜİFVY, İstanbul 1989, ss. 6-7; Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. , İstanbul 2002, ss. 4-5.

konusuna, amacına, işlevine, diline ve hatta imkânına dair köklü bir bakış farklılığı meydana gelmiştir.⁵⁹⁶

Kur'an, insanı yeryüzünde halife⁵⁹⁷ (yetkin) olarak konumlandırmış, faziletlerin fert ve toplum hayatına maddi ve manevi faydaları, reziletlerin de zararları üzerinde durarak⁵⁹⁸ ahlâkın konusunu ve amacını ortaya koymuştur.

Başka bir tanıma göre ahlâk ilminin konusu insanın ahlâkî olarak nitelendirilebilen eylemleridir. Bu tanıma göre eylemin ahlâkî olarak nitelendirilmesi belli şartlara bağlıdır. Bunlardan birincisi eylemin bireyden çıkmış olmasıdır. İkincisi, fiilin bilinçli ve maksatlı yapılmasıdır. Üçüncüsü fiilin iradeli ve maksatlı yapılmasıdır. Başka bir deyişle eylemin yargılanabilir olması onu ahlâk ilminin konusu yapar.⁵⁹⁹ Çünkü ahlâkî değerler kendilerini “iyi” veya “kötü” olarak tanımlamamızın mümkün olduğu davranışlarla ilgili değerlerdir.⁶⁰⁰ Eylemle ilgili nesnel yargılar sadece, o eylemin hizmet etmesi gereken bir niyete uygunluğu gözetilerek verilen yargılardır. Buna karşılık ahlâksal yargılar; bir bireyin eylemini, diğer bireylerin yarar veya zararını, ilgi ve niyetlerini gözeterek değerlendirir. Dolayısıyla eylemin doğruluğu ve yanlışlığı sadece faili için değil, başkalarının yararlarını da ön plana çıkaracak yargılardır.⁶⁰¹ Ahlâk ilminin konusunu bu ikinci kısım teşkil eder.

Ahlâk ilminin ve ahlâk felsefesinin gâyesi ile ilgili olarak temelde üç yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşıma göre, iyi bir hayatın ne olduğu veya insanın nasıl yaşaması gerektiği türünden sorular sormak veya bu konuda öğütlerde bulunmak değildir. Ahlâkın amacı ahlâk kuramlarında ortaya çıkan önemli kavram ve önermelerin analiz edilmesi ve aydınlığa kavuşturulmasıdır. Buna göre ahlâk felsefesi tasvir edici (descriptif) bir görev icra eder. İkinci yaklaşıma göre ise ahlâk felsefesinin, sentetik/kurucu bir işlevi de vardır. Bu yaklaşım ahlâk felsefesine kural koyucu (normatif) işlevler yükler.⁶⁰² Etik araştırmanın veya düşüncesinin sonuncu düzeyi ya da üçüncü etik türü ise, zaman zaman analitik veya eleştirel etik olarak da tanımlanan ve ahlâk felsefesinde çağdaş yaklaşımı ifade eden metaetiktir. Bu bakış açısı felsefenin

⁵⁹⁶ İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 6.

⁵⁹⁷ Bakara 2/30.

⁵⁹⁸ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 7.

⁵⁹⁹ Pazarlı, Osman, *İslamda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, ss. 13-14, 16, 40; Kiraz, Celil, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri Teyrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma*, Emin Yay., Bursa 2007, 34; Akarsu, “İyi”, “Kötü”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 101, 112.

⁶⁰⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 118.

⁶⁰¹ Delius, *Etik*, 311.

⁶⁰² Cevizci, *Etik Giriş*, ss. 6-8.

temel görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder.⁶⁰³

Sonuç olarak Ahlâk ilminin konusu insanın bilinçli eylemleridir. Bu noktada kimi ahlakçılar eyleme göre insanın durumunu önceleyerek ahlâk ilminin konusunu irade, özgürlük gibi kavramlar çerçevesinde ifade ederken kimi ahlakçılar eylemin kendisini merkeze almışlardır. Mâturîdî insanın akıl sahibi olması hasebiyle bizatihi ahlâkın konusunu teşkil ettiğini ifade etmiştir. Ona göre insanın dolayısıyla ahlâk ilminin amacı ifrat ve tefritten uzak tutacak ahlâkî faziletleri insana kazandırmak ve onu ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır.

2.3. Ahlâk'ın Kısımları

İyi ve kötü ne demektir, birbirlerinden nasıl ayrılırlar, evrensel bir iyi ve kötü tanımına ulaşılabilir mi, bir şey hakkında verdiğimiz “iyi”, ya da “kötü” hükmü neye dayandırırız? Ahlâkî kanunlar değişme kabul eder mi? gibi sorular etiğin problem alanına girmektedir.⁶⁰⁴ Ahlâk felsefesinde bu sorulara verilen cevaplardan hareketle ahlâk teorileri sınıflandırılmış, ahlâk, yargıları bağlamında nesnelci (objectivist) ve öznelci (subjectivist) ahlâk kuramları, niyete dayalı geliştirilen motivist teoriler, eylemleri sonuçlarına göre değerlendiren sonuççu (consequence theories) veya ödevi kıstas alan deontolojik teoriler olarak kısımlara ayrılmıştır.⁶⁰⁵

Ahlâk bir ilişki biçimi olarak ele alındığında, ontolojik olarak insanın insan ya da toplumla (ümme), doğa ile (şehadet âlemi) ve inanan için Tanrı ile olmak üzere üç boyutlu bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir.⁶⁰⁶

Geleneksel olarak ilimler öncelikle nakli (şer'î/dînî) ve akli (felsefî/hikemî) olmak üzere ikiye ayrılır. Nakli ilimler tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuftan oluşur. Akli ilimler (hikmet) ise, nazari hikmet (teorik felsefe) ve amelî hikmet (pratik felsefe) olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Nazari hikmet, var oldukları ve var olacakları şekliyle eşyanın durumu hakkındaki bilgidir; amelî hikmet ise insanın iradesine bağlı

⁶⁰³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 9.

⁶⁰⁴ Bolay, “*Ahlâk Felsefesi*”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 6.

⁶⁰⁵ Akarsu, Bedia, “*Ahlâk Öğretileri*”, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21-22, 145; Harrison, Jonathan, “*Ethical Objectivism*” *The Encyclopedia of Philosophy*, III, Thomson Gale, III, ss. 375-379, USA 2006; Richardson, Henry S. , “*Deontological Ethics*” *The Encyclopedia Of Philosophy*, II, Thomson Gale, , II, ss. 712-715, USA 2006.

⁶⁰⁶ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan Kur'anî Dünya Görüşü'nün Semantiği*, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. , İstanbul 2017, 126, 133.

fiillerinin nasıl iyi ve kötü olacağının bilgisinden ibarettir.⁶⁰⁷ Teorik ahlâk; yükümlülük, sorumluluk, özgürlük, değerler, insanın ahlâkî şahsiyeti, müeyyide, niyet, gayret vb. alt başlıklara ayrılarak incelenir.⁶⁰⁸ Yani teorik ahlâk, ahlâk hadisesi üzerine felsefî olarak düşündürmektir.⁶⁰⁹ Teorik ahlâkta insanın ahlâkî yaşayışına temel teşkil edecek genel prensipler, kural ve yasalar tesbit edilir.⁶¹⁰

Kur'an'a baktığımızda ahlâk ilminin bu iki branşını sistemli bir şekilde göremeyiz. Fakat Kur'an'ın ahlâk hakkında verdiği bilgiler eksiklikten uzak bir mükemmellik derecesindedir.⁶¹¹ Amelî hikmetin üç ana bölümü vardır: İlki, ahlâk ilmi (ilmu tadbîrî'n-Nefs, tehzîbü'l-Ahlâk), ikincisi ev işletmesi ilmi (ilmu tadbîrî'l-Menzil); üçüncüsü ise siyaset İlmi (ilmu tadbîrî'l-Müdün)' dir.⁶¹² Bunlardan ahlâk ilmi bireyin ferdi huy ve karakter açısından nasıl kemale ereceğini ele alır; ev işletmesi, hikmeti aile çerçevesinde (toplumsal) düşünür; siyaset ilmi ise şehirlerin veya ülkenin ahlâklı ve erdemli yönetimini konu edinir.⁶¹³ Dolayısıyla insanın yalnız başına, evi içinde ve topluluk hâlinde yaşıyor olmasına göre tedbirin (yönetim) söz konusu olduğu sınırlar tayin edilmiştir. İslam kaynaklarında IV/X. yüzyılda kullanılmaya başlanan bu üçlü ayırım giderek hâkim sistem hâlini almış özellikle, Nasîrüddîn Tûsî'den (v. 672/1274) sonra ahlâk hakkında yazılmış felsefî kitaplar bu üç ana bölüme göre tasnif edilmiştir.⁶¹⁴

Hikmet'i "*Mevcudatı hariciyye nefsiül emirde ne halde ise o hal üzerine bilmektir, velakin takat-ı beşeriyye vefa ettikçe ve kudreti insanide mümkün olduğu mikdar*"⁶¹⁵ diye tarif eden Kınalızâde (v. 979/1572) nazari hikmeti İlmi ilâhî, ilmi riyaî ve ilmi tabii olmak üzere üç kısımda ele almıştır.⁶¹⁶ Kınalızâde ferdî, ailevî ve siyasî ahlâk konulu üç bölümden oluşan eseri "*Ahlâk-ı Alâî*"'yi, amelî hikmet diye takdim etmektedir.⁶¹⁷

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 2; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 36, 91; Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâdenin Ahlâk Kitabı*, haz. Mustafa Koç, TYEKBY, İstanbul 2014, 74.

⁶⁰⁸ Pazarlı, *İslamda Ahlâk*, 70; Draz, Abdullah, "*Kur'ân Ahlâkı (La Morale du Koran)*", İz Yay. , çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul 2009, ss. 19-20, 31.

⁶⁰⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 119.

⁶¹⁰ Türkgülü, Mustafa, *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslam Ahlâkı*, Ensar Yay., İstanbul 2018, 36; Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, 127.

⁶¹¹ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, ss. 19-20.

⁶¹² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 45; Râzî, *Levâmiu'l Beyyinât*, ss. 210-211; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 80, 187, 235; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 68, 79-80; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 385-386.

⁶¹³ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 455, 469, 479, 499; Alexis, Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, 20.

⁶¹⁴ İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye* 5; Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay. , İstanbul 1983, 69; Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn, *Ahlâk-ı Celâlî (Levâmiu'l-İşrâk Fî Mekârimi'l-Ahlâk)*, çev. Ejder Okumuş, Fecr Yay, Ankara 2019, 47, 147, 175.

⁶¹⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 70.

⁶¹⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, ss. 77-78.

⁶¹⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 68.

Bu bilgiler ışığında ahlâk öncelikle ontolojik bağlamda kısımlara ayrılmıştır. Bununla birlikte ontolojik bakış epistemolojik temellendirmeyi beraberinde getirmiştir. Bir düşüncenin bireysel ve kamusal alanda somutlaşması için bu beraberlik kaçınılmazdır. Ontolojik olarak insan-Tanrı-âlem, epistemolojik olarak nazari ve amelî şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. Ahlâkın nazari yönü zihni teorik bir tartışmayı içine alırken; amelî yönü, pratik insan davranışlarını açıklamaya çalışır. İnsan kendisi olmanın yanında sosyal bir varlıktır. Dolayısıyla pratik ahlâk insanın ferdî yönünü ele aldığı gibi toplumsal yönünü de ele almaktadır. Siyaset ise en büyük kurumsal örgütlenme biçimi olarak ahlâkın kısımları içerisinde yerini almıştır. Mâturîdî’de bu geleneksel sınıflama örgütlü biçimde bulunmamakla beraber bu başlıklar altında zengin bir içeriğe sahiptir.

2.3.1. Ferdî Ahlâk

İslam öncesi Cahiliye Döneminde bütün erdemleri kuşatan en üst ahlâk kavramı (summum bonum/eudaimonia/el-hayru’l-a’lâ) “*mürüvvet*” dir.⁶¹⁸ Bu kavram köken olarak “*erkek*” kelimesinden türetilmiştir. Buna dayanarak İsfahânî bu erdemin sadece erkeklere mahsus olduğunu belirtmiş ve o dönemin kadın telakkisi ile ilgili açıklamalar yapmıştır.⁶¹⁹ Mürüvvet kapsamındaki tüm erdemlerin (cesaret, sabır, sadakat, intikam, cömertlik vs.) arkasındaki belirleyici motif “*erkeklik*” kavramının ima ettiği kendisinin ve kabilesinin varlığını, gücünü ve üstünlüğünü gösterme iddiasıdır.⁶²⁰ Kur’an ise cinsiyet değil insan merkezli bir anlayışla ferdî ahlâkın oluşması için; öfke kontrolü,⁶²¹ doğru sözlü olma,⁶²² tevazu,⁶²³ iktisat (orta yol),⁶²⁴ iyilikte yarışma⁶²⁵ gibi emirlerin yanında; yalan,⁶²⁶ düşünce ve pratiğin birbirine uymaması (bilişsel çelişki),⁶²⁷ kibir,⁶²⁸ dünyaya bağlılık⁶²⁹ gibi yasaklamalar da ortaya koymuştur.⁶³⁰ Kur’an’ın kişilik

⁶¹⁸ Çağrııcı, Mustafa, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, Kuramer Yay. , İstanbul 2017, 81.

⁶¹⁹ İsfahânî, *ez-Zerîa*, 73.

⁶²⁰ Çağrııcı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 82; Türkgülü, *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslam Ahlâkı*, 78.

⁶²¹ Ali İmran 3/134.

⁶²² Ahzab 33/70.

⁶²³ Furkan 25/63.

⁶²⁴ İsra 17/110.

⁶²⁵ Bakara 2/148.

⁶²⁶ Nahl 16/105.

⁶²⁷ Bakara 2/44.

⁶²⁸ Nahl 16/23.

⁶²⁹ Kehf 18/28.

⁶³⁰ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, ss. 455-468.

inşasında izlediği bu metotta kişi hem ne yapılacağını hem de nelerin yapılmaması gerektiğini bilmiş olur. Cahiliyye anlayışı dikkate alındığında ferdi ahlâkın gerçekleşmesinde “*iman*” kavramı önemlidir. İmanı kalbin tasdiki olarak gören Mâturîdî⁶³¹ kalb; duygu, irade ve şuuru da içine alan, tefekkür ve teemmül gibi topyekün bir fonksiyona sahip olan akıl gibidir. Dolayısıyla imanın, temelinde akıl vardır.⁶³² Onunla insan erdeme de erdemsizliğe de kendi özgür iradesiyle ulaşır.⁶³³ Bu yüzden Mâturîdî insanın sorumluluğundan bahseden ayetin⁶³⁴ yorumunda erdemli davranışlarda bulunmakla erdemsiz davranışlarda bulunmanın sorumluluğunun da ferdi olduğunu söyler.⁶³⁵

Mâturîdî ferdi ahlâkın gerçekleşmesinde sorumluluğun akla ait olduğunu söylemekle beraber insanların tefekkür ve istidlalde eşit olmadığını da kabul eder.⁶³⁶ O, Hz. Peygamber’in bildiklerini ashabına öğretirken herkesin öğrenme kabiliyetine bağlı olarak eğitimini sürdürmesini⁶³⁷ ve ibadetlere ve iyi ahlâka güç yetirme çağına geldiklerinde çocuklara bazı sözlü uyarıların yöneltilmesini⁶³⁸ bu anlamda delil olarak değerlendirir. Ayrıca o, ibadetlerin ferdi ahlâkın gelişimine etkisine vurgu yaparak namaz ibadetinin, Allah’a dua ve övgüde bulunma, O’nun büyüklüğünü ve yüceliğini anlatma anlamlarını içerdiğini söyler.⁶³⁹ Bu minvalde rükü ve secde Allah’a boyun eğmeyi, aynı zamanda müminlere karşı da mütevazı olmayı öğretir.⁶⁴⁰ Namaz kılan kimsede niyetin doğruluğu yanında, ihlas ve huşununda olması gerektiğini söyleyen⁶⁴¹ Mâturîdî huşu’nun aslının kalpde bulunan korku olduğunu ifade eder.⁶⁴² Namaz, anılan üç özelliğe (niyetin doğruluğu, ihlas ve huşu) sahip kişinin, nefisini eğitir ve fitratının bozulmasını engelleyerek⁶⁴³ ferdi ahlâkın gelişimine katkı sağlar.

Mâturîdî ferdi ahlâkın imkânı noktasında Kur’an’da ifade edilen insanın yaratılış aşamalarını⁶⁴⁴ örnek getirir. Allah insanı güzellikleri ve çirkinlikleri bilebilecek

⁶³¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 373; *Te’vilât*, XIV, 95; Özcan, Hanifi, *Mâturîdî’ye göre İman-İslam-İhsan ve Küfür ilişkisi*, DEÜİFD, S. VIII, s. 181, İzmir 1994.

⁶³² Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 137, 138, 216, 217; Hanifi Özcan, *Mâturîdî’ye göre İman-İslam-İhsan ve Küfür ilişkisi*, 181.

⁶³³ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 71.

⁶³⁴ İsra 17/13.

⁶³⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 267; VII, 451.

⁶³⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 108.

⁶³⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 92.

⁶³⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 109.

⁶³⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 271.

⁶⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 67.

⁶⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 220.

⁶⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 388; XVII, 340.

⁶⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 113.

⁶⁴⁴ Mü’minûn 23/14.

kabiliyette yarattığından insan neyin hikmet neyin sefihlik olduğunu bilir ve aralarını ayırt eder.⁶⁴⁵ Kur'an'ın insanın yaratılış aşamaları ile ilgili ifadeleri, onun fiziksel dönüşümünde bir iradesi olmadığını ancak “akıl” nimeti ile insanın kendini tamamlayabileceğini desteklemektedir. Bu tamamlama kişiyi ahlâklı kılma amacı taşır. Başka bir deyişle insan bitmiş bir süreci değil hayat boyu devam eden bir gelgit'i içinde barındıran oluşturmaktadır. Bu oluş sürecinde insanın içindeki kötü tarafını yine içindeki iyi tarafın emri altına alması gerekir ki bu, kadim kültürde “kendini bilmek” diye tanımlanmıştır.⁶⁴⁶

Sonuç olarak Mâturîdî İslam öncesi Arapların durumuna atıfla imanın, ferdî ahlâkın oluşumundaki yerine dikkat çekmiş, akıllı ise sorumluluğunun temeline yerleştirmiştir. Dolayısıyla onda iman ve akıl ferdî ahlâk'ın oluşumunda anahtar kavramlar olmuşlardır. Bu onun ahlâk anlayışının mistik bir hâl değil rasyonel temelli olduğunu göstermektedir. Ferdî ahlâk'ın oluşmasında iradenin önemine de dikkat çeken Mâturîdî, ibadetleri bireye yaptığı ahlâkî katkıları çerçevesinde ele almıştır. O, insanların akıl ve yetenek olarak birbirine eşit olmadığından hareketle modern ahlâk ilminde yer bulan ahlâk eğiminde ferdilik ilkesini önemle vurgulamıştır.

2.3.2. Sosyal Ahlâk

Ahlâkın fitrat, adet, gelenek, yaşam tarzı şeklindeki lugavi anlamları dikkate alındığında onun oluşumunda toplumun etkisinde bulunduğu âşikardır. Bu da ister iyi ister kötü olsun tüm ahlâkî niteliklerin sonradan kazanıldığını göstermektedir.⁶⁴⁷ İnsanın karakteri toplumla etkileşimi sonucu oluşur. Yani karakter bireysel-psikolojik bir kavramdan ziyade sosyolojik bir kavramdır.⁶⁴⁸ Her birey kendine ait olduğu kadar topluma da aittir.⁶⁴⁹ Bireyin toplumsal esaretten kurtuluşu ya da özgürlüğü bireyin her istediğini yapabilmesi anlamında soyut özgürlük asla gerçek özgürlük olamaz; hiç bir müdahale ya da sınırlama olmadan her istediğini yapmak özgürlük değildir. Oysa temel özgürlük söz konusu tarihsel güçlerin bizi denetlemesine izin vermek yerine, bizim bu

⁶⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XVII, 103.

⁶⁴⁶ Platon, *Devlet*, çev. Ahmet Göke Bozkurt, Avrupa Yakası Yay. , İstanbul 2013, 110; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 102.

⁶⁴⁷ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Risaletü't-Tenbîh Alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Sahbân Halîyfât, el-Câmiati'l-Ürdüniyye, Amman 1987, 63.

⁶⁴⁸ Adler, Alfred, “*İnsanı Tanıma Sanatı*”, çev. Kâmuran Şipal, Say Yay. , İstanbul 2018, s. 193.

⁶⁴⁹ Bergson, Henry, *Les Deux Sources De La Morale et De La Religion*, Les Echos Du Maquis, ys. 2013, s. 8.

güçleri kontrol edebileceğimizi anlamakla ilgilidir.⁶⁵⁰ Bu manada hukukun konusu olan, insanın toplumla ilişkili olan özgürlüğü dış özgürlük; felsefenin konu edindiği insanın irade özgürlüğü ise iç özgürlük olarak ifade edilmiştir.⁶⁵¹

İnsanın toplumsal bir varlık olması nedeniyle ortak düşünce ve davranış modellerini benimsediğini söyleyen Mâturîdî, aile ve toplumun, kişinin üzerindeki etkisini “*hicret*” eylemi örneğinden hareket ederek ortaya koyar. Ona göre maişet temini dolayısıyla inanan insanlar, bir arada yaşadıkları toplumdaki inanmayanlara uyum gösteriyorlardı. Bu ise ayetteki⁶⁵² ifadeyle mazur sayılmıyordu.⁶⁵³ Ayrıca O, “*Her doğan fitrat üzere doğar, ancak anne babası onu Yahudileştirir ve Hristiyanlaştırır*”⁶⁵⁴ hadisine dayanarak insan kendi hâline bırakılsa fitrat üzere kalabilecekken anne babasının, onun fitrat üzere kalmasına engel olduğu kanaatindedir.⁶⁵⁵

Mâturîdî bireyin bozulmasında sadece toplumun değil insanın nefsanî isteklere meyletmesinin de etkili olabileceğini söylemiş; akıl ve naklin olmaması durumunda; menfaatlerin paylaşılmasında, muhtelif üstünlük, şeref, hükümdarlık ve iktidarların ele geçirilmesinde insanların birbirleriyle çekişeceklerini söylemiştir. Bu durum hem toplumsal barışın hem de toplumların yok olmasına sebep olur.⁶⁵⁶ İnsana akıl ve nakil nimetlerinin verilmesindeki hikmetlerden biri de toplumda bu durumun oluşmamasını sağlamaktır.⁶⁵⁷ İnançsız toplumların geçmişte peygamberlere karşı mallarının çokluğunu, statü, nesep ve kariyere sahip olmalarını üstünlük sebebi olarak görmeleri, akıl ve naklin hikmet dışı değerlendirilmesinin bir sonucudur.⁶⁵⁸ Toplumda hikmet dışı hareket eden zararlı tabiata sahip kimseler olabileceği gibi yararlı tabiatlara sahip kişiler⁶⁵⁹ de vardır. Peygamberler toplumlarına iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek amacıyla gönderilmişlerdir. Kur’an’ın⁶⁶⁰ inzal edilmesinin amacı da insanların adalete uygun davranmaları içindir.⁶⁶¹ Adaletle uygun olanı; sayısal çokluk, zenginlik ve körü körüne bağlılık olarak algılayan kimseler Peygamberlere karşı çıkmış ve “*Biz*

⁶⁵⁰ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 273. İnsanın özgürlüğünü kendini gerçekleştirmesinin önündeki dört engel; historizm (tarihin belirleyiciliği), sosyolojizm (toplumun belirleyiciliği), natüralizm (tabiatın belirleyiciliği), biyolojizm (kendini belirleme). Bkz. Şeriati, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, Fecr Yay., Ankara 2017, 73.

⁶⁵¹ Kılıçoğlu, İsmail, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, MÜİFY, İstanbul 1988, 110.

⁶⁵² Nisa 4/97.

⁶⁵³ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XII, 333.

⁶⁵⁴ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, *Cenâiz* 92, 222; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, *Kader* 22, VIII, 52.

⁶⁵⁵ Mâturîdî, *Te’vîlât*, VII, 43.

⁶⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 5.

⁶⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 5.

⁶⁵⁸ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XIV, 262.

⁶⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 109.

⁶⁶⁰ Hadid 57/25.

⁶⁶¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XIV, 395.

atalarımızı bir inanç üzere bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz”⁶⁶² şeklinde cevaplar vermişlerdir. Mâtürîdî’ye göre ayetlerde zikredilen bu kimselerin taklitte ısrarcı olmalarının sebebi ekonomik ve sayısal açıdan çok olmaları ve sevdikleri kimselere özenmeleridir. Onların akli devre dışı bırakan bu yaklaşımları, onları çevresinde taklit ettiği kişi veya kişiler sayesinde isabetli görüşe sahip oldukları ve kendilerini gerçeğe ulaştıracağı zannına götürür.⁶⁶³ Allah geçmişte birçok toplumu bu zihniyete sahip oldukları için helak etmiştir.⁶⁶⁴ Bununla beraber Mâtürîdî Allah’ın dünyada salt inkârcılık sebebiyle toplumları cezalandırmadığını, onların inatçı tutum ve kibir gibi tavırları nedeniyle azap ettiğini söyler.⁶⁶⁵ Bir şeyi yok saymak ancak kesin bilgi ile olur. Oysa onlar kesin bilgiye sahip olmadıkları hâlde hiç düşünmeden ret ve inkâr yoluna gitmişlerdir.⁶⁶⁶ Ona göre kâfirlik sebebiyle azap ahirette olur. Kur’an⁶⁶⁷ bu hakikati açıkça dile getirmiştir.⁶⁶⁸

Taklidi, başkasının görüşünü herhangi bir akli ya da naklî delil istemeksizin kabullenmek⁶⁶⁹ diye tanımlayan Kâdî Abdülcebbâr onu bilgi vasıtaları arasında görmediğinden taklide dayalı imanı reddetmiş; kişinin hakkı çoğunluğu taklitte görmesinin yanlış olduğunu, çoğunluğun hak, azınlığın bâtıl üzere olmanın alameti olamayacağını söylemiştir. O şu ayetlerde “*Onların çoğu hakkı kabul hususunda isteksizdir*”⁶⁷⁰, “*Onların çoğu bilmezler*”⁶⁷¹ mealindeki ayetlerle Allah’ın çoğunluğu verdiğini; “*Zaten ona beraberindekilerden çok azı inanmıştı*”⁶⁷², “*Kullarımdan hakkıyla şükredenler çok azdır*”⁶⁷³ kelimeleriyle da az olanları övdüğünü söyler.⁶⁷⁴

Mâtürîdî’nin bir diğer toplumsal ayrımı şehirli halk ve çöl halkı şeklindeki tasnifidir. Kur’an’da geçen ve köy anlamına gelen “*karye*” ve “*kura*” kelimeleriyle şehrin kastedildiği uyarısında bulunan Mâtürîdî Allah’ın tüm nebileri ve resulleri ancak şehir halkından seçip gönderdiğini, çöl ve sahra halkından göndermediğini söyler. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi şehir halkının çeşitli halk tabakalarının karışımından oluşmuş ilim ve adabın olduğu kitlelerden ve farklı nitelikteki insanların bir araya

⁶⁶² Zuhuf 43/23; Zuhuf, 43/22; Sebe 34/43; Zuhuf 43/24.

⁶⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 111.

⁶⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 272.

⁶⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XI, 60, 75, 191; XIV, 167, 241; VII, 428.

⁶⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XII, 237-238.

⁶⁶⁷ İsrâ 17/15.

⁶⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, X, 398; XIV, 169.

⁶⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 104.

⁶⁷⁰ Zuhuf 43/78.

⁶⁷¹ Duhan 44/39.

⁶⁷² Hud 11/40.

⁶⁷³ Sebe 34/13.

⁶⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 100, 102.

gelmesiyle oluşmuş olmasıdır. Onların farklı nitelikteki insanlara yaklaşımı konusunda tecrübeleri bulunmaktadır. Onlar çöl ve sahra halkından daha akıllı, daha yumuşak huylu ve daha basiretli olurlar. Çünkü çölde yaşayanların birlikte olduğu ve uyum sağladığı varlıklar ancak çeşitli hayvanlardır. İşte bundan dolayı peygamberler cahil olan çöl ahalisinden değil, ancak şehir halkından seçilip gönderilmişlerdir.⁶⁷⁵ Benzer bir sınıflamayı Fârâbî’de de buluruz. Fârâbî, sosyal sınıfların özelliklerini anlatırken gâyelerini ölçü alarak onları tasnif etmiştir. Örneğin amaçları şan, şeref, servet... vs. olan kimseler “*fırsatçılar grubu*” içinde yer alırken, toplumun kültür ve kanunlarını, kendilerinin ve başkalarının nazarında bozmaya çalışanlar “*sosyal mobilite*” sınıfına dahildirler.⁶⁷⁶

Mâturîdî’ye göre toplumların cehalete (bedeviliğe) teslim olmaması noktasında âlimlere, din adamlarına ve toplum büyüklerine önemli görevler düşmektedir. Çünkü zulme rıza gösteren ve onu engellemeyen kimse günahı işleyenle aynı günaha eşit olarak ortaktır.⁶⁷⁷ Hikmet sahibi olmak başkasına yararlı, sefihlik ise merhametsiz başkasına zararlı olmaktır.⁶⁷⁸ Mâturîdî emr-i bi’l-maruf’u⁶⁷⁹ kişinin topluma karşı bir vazifesi olarak yorumlar. Bu ise tüm Müslümanların yapmakla sorumlu olduğu emirdir. Hatta ona göre tüm iyilikleri yapamayan ve tüm kötülüklerden kaçınamayan kimsenin yani kendisi kusurlu olan kişinin de bu sosyal sorumluluğu yapması gerekir. Çünkü bir farzın yerine getirilmesinde kusurlu olmak başka görevlerde kusurlu olmayı gerektirmez.⁶⁸⁰ “*İyiliği emir ve kötülüğü nehiy*” prensibinin en genelde yöneticilere ve topluma bakan yumuşaklık ve şefkat yönleri olduğunu söyleyen Mâturîdî,⁶⁸¹ tüm peygamberlerin günahkâr ve cahil olan topluma karşı duygularda denge prensibi ile yaklaştığını söyler.⁶⁸² Kişinin duygularını kontrol edilebilmesi pratik hikmettir. Engellemelere ve çeşitli provokatif eylemlere rağmen peygamberlerin tavırları ve dolayısıyla öğretileri bu minvalde olmuştur. Bu noktada Kur’an’daki Peygamber kıssaları,⁶⁸³ peygamberlerin karakterleri,⁶⁸⁴ toplumsal ahlâkın sağlanması noktasında görev alan Müslümanlar için bir örnektir.⁶⁸⁵ Allahın; dili, hikmeti ve hayrı konuşmaları,

⁶⁷⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 404, 405.

⁶⁷⁶ Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, ss. 153-154.

⁶⁷⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 273.

⁶⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 113.

⁶⁷⁹ Ali İmran 3/104.

⁶⁸⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 424.

⁶⁸¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 38, 54.

⁶⁸² Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 38, 54.

⁶⁸³ A’râf 7/127.

⁶⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 190; *Te’vilât*, IX, 436; XI, 364.

⁶⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 36; Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 153; VII, 157; VIII, 128.

hikmetleri anlayıp bir araya getirmeye ulaşmaları için yarattığını⁶⁸⁶ söyleyen Mâturîdî'ye göre peygamberler davette dilin üç hikmet yönünü tatbik etmişlerdir. Bu hikmetlerin ilki, davettir. Hikmet ve güzel öğütle çağırmak demektir. İkincisi, münazara ve mücadele şeklinde tartışma ile olur. Üçüncüsü ise inanmayanların türlü sıkıntılarına rağmen onları affdebilmek⁶⁸⁷ ve nasihati terk etmemektir. Aksi durum toplumu aldatma ve topluma ihanettir.⁶⁸⁸ Mâturîdî'ye göre Resûlullah'a insanlara yönelik olarak üç davranışta bulunması emredilmiştir. Bunlar: zâlimlerin zulümlerini affetmesi ve zulümlerine karşılık verilmemesi, sefihlerden, cahillerden yüz çevirmesi ve onlara yumuşak davranması, müminlere yumuşak ve şefkatle muamelede bulunması.⁶⁸⁹

Gazzâlî, “iyiliği emir ve kötülüğü nehiy” ilkesini İslâm toplumunda ortak şuurun meydana gelmesini sağlayan İslâm'ın temel dinamiği olarak değerlendirir ve bunun ihmal edilmesinin hem inaç hem de ahlâkî bağlamda toplumsal bir kaosa sebep olacağını söyler. Ona göre, Allah peygamberleri bu prensibin tahakkuku için göndermiştir.⁶⁹⁰ Gazzâlî'nin ifade ettiği ortak şuurun (kollektif bilinç) meydana gelmesine dönük işlev sadece “emri bi'l-ma'ruf” ilkesinde değil İslam'daki tüm ibadetlerde bulunmaktadır.⁶⁹¹ Bilinç insanda farkındalığın, duygunun, algının ve bilginin merkezi olarak kabul edilen yeti ya da öznenin, kendine bakıp, kendisini kendi düşüncesiyle kavraması, kendine bir nesne olarak dışarıdan bakması durumu (refleksif düşünme) gibi anlamlara gelirken, “kollektif bilinç” bir topluluğun, tinsel ya da manevî kişilik olarak, gerek olaylar gerekse hak ve ödevler alanında hissettiği şeylerin bütününe denir.⁶⁹² Örneğin, toplumun menfaati ile kişisel menfaat çakıştığında ferдин toplumun menfaatini ön planda tutması⁶⁹³ kollektif bilincin bir yansımasıdır.

Mâturîdî toplumun birlik ve beraberliğinin temeline her şeyin yerli yerinde olması diye tanımladığı “adalet” i koymuş, büyük günah meselesini toplumsal huzurun temini noktasında adalet açısından ele almış, büyük veya küçük günah işleyenleri tekfiri reddetmiştir. Çünkü küfre nispet edilmenin hukuki karşılıkları hem dünyada hem de ahirette farklıdır. Mâturîdî'ye göre Allah, dünya ve ahiret hükümleri açısından bütün

⁶⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 360.

⁶⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 328, 329.

⁶⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XII, 90.

⁶⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 161; XIII, 350.

⁶⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, II, 755.

⁶⁹¹ Uslu, Beyza, *Kur'an'da Kollektif Bilinç ve Mü'min Kardeşliği*, Jurnal Of Analytic Divinity, Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 1, ss. 181-206, Ankara 2018.

⁶⁹² Cevizci, “Bilinç”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. , İstanbul 1999, 144.

⁶⁹³ Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yay. , İstanbul 2017, 176.

insanları mü'min-kâfir diye ikiye ayırırken, Mu'tezile bu ayrımı üçe çıkarmıştır.⁶⁹⁴ Mu'tezilenin bu ayrımı toplumsal adaletin yerleşmesine engeldir. Ayrıca Mâturîdî'nin "*ehl-i kible*" ve "*ehl-i salat*" kavramlaştırması,⁶⁹⁵ inançta kardeş olma söyleminin yanında "*insaniyet kardeşliği*"⁶⁹⁶ diye eşitlik temelli yaklaşımları, toplumsal adaletin tesisi içindir. Ona göre üç tip kardeşlik vardır: nesep, cins ve din kardeşliğidir. Hud Peygamber'e hitaben Ad kavmine kardeşleri Hud'u gönderdik ayetinde vurgulanan din değil cins ve nesep kardeşliğidir. Çünkü bütün insanlar aralarında çok uzun zaman dilimi bulunmasına rağmen hepsi Hz. Âdem'e nispet edilir ve hepsine "*beniâdem*", yani Âdemoğulları denir. Buna göre nesep bakımından aralarında çok uzun zaman bulunsan bile hepsi birbirinin kardeşi sayılır.⁶⁹⁷

Toplumların sabit değil dinamik bir yapısı olduğunu söyleyen Mâturîdî, toplumun belli evreler geçirdiğine,⁶⁹⁸ bir toplumu anlamada içinde bulunduğu şartların dikkate alınması gerektiğine⁶⁹⁹ ve toplumda ekonomik anlamda bir sınıflaşmanın önüne geçilmesinin lüzumuna⁷⁰⁰ işaret etmiştir.

Mâturîdî'nin sosyal ahlâkla ilgili düşünceleri bugün modern sosyoloji bilimi başta olmak üzere sosyal bilimler alanında kabul edilmiş temel prensiplerdendir. Toplumlara anakronizme düşmeden doğru bir şekilde analiz edebilmek, toplumların dinamik bir yapıda olduğunun kabûlü, toplumun, bireyin inanç ve ahlâk anlayışında etkili olduğu, toplumsal ahlâkın temeline bireysel ahlâkı koyması ve ekonomik bir ayrıcalıklı zümrenin oluşmasına dikkat çekmesi örnek olarak verilebilir. Ayrıca onun toplumlara ekonomik değil epistemolojik ve etik açıdan sınıflara ayırması, bu ayırmda akli hakem kılması ve inanç tasavvurlarını toplumsal ahlâkla ilişkilendirmesi ayrı bir önem taşır. Mâturîdî sosyal epistemolojik yaklaşımla emri bi'l-ma'ruf'un bilginin toplum içindeki oluşumuna ve medeni bir toplum inşasındaki yerine dikkat çekmiştir. Emri bi'l-ma'ruf kamusal alanda yaygın olan taklitçilikten beslenen yanlış bilgiyi de ortadan kaldırır. Taklitçilik kişinin sorumluluk, irade sahibi bir özne olduğunu yok sayar. Bilgi, obje ile süje arasındaki ilişki olmaktan çıkıp üçüncü bir gücün kontrolüne geçer. Bu ise yalan ve yanlış bilgiyi doğurur. Epistemolojik yozlaşma beraberinde bireysel ve toplumsal ahlâkî yozlaşmayı getirir. Bu nedenle Mâturîdî küfrü sonuç,

⁶⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 336.

⁶⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 341.

⁶⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333.

⁶⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 207, 217.

⁶⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 187.

⁶⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186-187.

⁷⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 171.

cehaleti sebep olarak görür. Yoksa zalim olduğundan kişi cahil olmaz. Sosyal ahlâk'ın oluşmasında zaman-mekân ilişkisini de vurgulayan Mâturîdî şehri, ilim ve medeniyet, göçebeliliği ise cehalet ile ilişkilendirmiştir. Başka bir ifade ile onun, ideal toplumun bilgi, hikmet ve ahlâk temelinde oluşacağı kanaatini taşıdığını söyleyebiliriz.

2.3.3. Siyaset Ahlâkı

Felsefenin dallarından birisi de “*bir devletin var olup olmamasının gerekliliğini*” temel alan siyaset felsefesidir.⁷⁰¹ Siyaset ahlâkı ise ancak bu sorunun ardından ele alınabilir. Sözlükte “*bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek*” gibi anlamlara gelen siyâset, “*toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı*” şeklinde tanımlanır.⁷⁰² Siyaset kelimesini Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) “*hikmet-i hükümet*” olarak karşılamıştır.⁷⁰³ Bu kavram, olumlu ve olumsuz birçok farklı tanımı barındırmakla beraber siyaset-ahlâk ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir.⁷⁰⁴

İlk Çağ filozoflarından Sokrates ve Platon insanın disharmonik (düzensiz, uyumsuz) iki kutuplu (bipolar/iyi-kötü) bir yapıya sahip olması dolayısıyla devletin gerekliliğini söyler.⁷⁰⁵ Sokrates’e göre kaç çeşit insan varsa o kadar devlet şekli vardır. Bilgiyi seven, ünü seven ve parayı seven olmak üzere başlıca üç çeşit insan tipinden bahsedilebilir.⁷⁰⁶ Platon’a göre insanı bireysel yaşamın sınırları içinde insanın doğasını tanımamızın imkânsız olduğunu, onun ancak toplumsal ve siyasal yaşamda ele alınmasıyla açık ve anlaşılır hâle geleceğini,⁷⁰⁷ adaletin, insanın yalnız başına ulaşabileceği bir şey değil, ancak kolektif insan veya devlette gerçekleşebilecek bir bir değer olduğunu söyler.⁷⁰⁸ Aristo da siyaset incelemesinin bir etik inceleme olduğunu aynı nedenden dolayı söylemiştir.⁷⁰⁹ Bu yüzden Aristo’ya göre siyaset, yurttaşları

⁷⁰¹ Nozick, Robert, *Anarchy, State, And Utopia*, Basic Books (New York) and Basil Blackwell (Oxford), s. 4, 1974.

⁷⁰² Firûzâbâdî, “svs”, *Kâmûsü'l-Muhît*, II, 220; Zebidi, “Svs”, *Tâcü'l-Arûs*, XVI, 157-161; Âsım Efendi, “svs”, *Kâmûsü'l-Muhît*, III, ss. 2637-2638.

⁷⁰³ Sami, Şemseddin, *Kamûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317, s. 754.

⁷⁰⁴ Mustafa, Erdoğan, *Hikmet-i Hükümet'ten Hukuk Devletine Yol Var Mı?*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Y: 4, S: 13, ss. 45-56, Ankara 2000.

⁷⁰⁵ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss. 294-295, 297; Platon, *Devlet*, 211, 228.

⁷⁰⁶ Platon, *Devlet*, s. 192, 244.

⁷⁰⁷ Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 72.

⁷⁰⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, 64.

⁷⁰⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara 2015, 10.

nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir.⁷¹⁰ Başka bir deyişle bu filozoflar ahlâkî özne ya da failerin moral gelişimlerinin ve olgunlaşmalarının çok büyük ölçüde içinde yaşadıkları topluma bağlı olduklarını, dolayısıyla ahlâk ile politika arasında sıkı bir ilişki olduğunu söylemişlerdir.⁷¹¹ Orta Çağ'a geldiğimizde dinin etkisinde kalan siyaset düşüncesi 16.y.y. başında Machiavelli (v. 1527) ile yeni bir aşamaya geçmiştir. Machiavelli siyasi davranışların “iyi”, “kötü” gibi ahlâkî ya da dinî anlayıştan bağımsız olduğunu savunmuştur.⁷¹²

İslam tarihinde siyaset ve ahlâk ilişkilerinin yara alması “İslam devleti” kavramının da çıkış noktası olan Raşid halifeler döneminde başlamıştır.⁷¹³ Bilhassa Hz. Osman dönemindeki iç karışıklıkların sebepleri arasında temel ahlâkî prensiplerin (adalet, liyakat, emanet gibi) askıya alınması bulunmaktadır. Emeviler dönemine geldiğinde bu durum sistematik ve teolojik bir hâl almıştır.⁷¹⁴ Bu nedenle kelimelerinde siyaset ahlâkı ve ona bağlı konular “imamet” başlığı altında ele alınmıştır. Mâtürîdîlere ve Eş’arîlere göre imamet nas ve tayinle değil, ittifak ve seçimledir. Çünkü bu konuda nas bulunsaydı mutlaka gizli kalmayıp bilinirdi.⁷¹⁵ Basra Mu’tezilelerinden Ebu Haşim (ö. 321/933) ve Cübbai (ö. 303/916) de imametın seçimle olduğu düşüncesindedir.⁷¹⁶ Neseî, sahabeın “İmamlar kureyştendir”⁷¹⁷ hadisini kabul edip bu işi muhacirlere bırakarak Hz. Ebubekir’in imametinde ittifak ettiklerini söyler. Ona göre bu hadis halifelerin kureyştin olmasını gerektirir. Ancak soyağacının her aşamasında kureyşli olmak gerekir şeklinde sınırlı bir anlam ifade etmez. Bu noktada icma teşekkül etmiştir.⁷¹⁸

İslam tarihinde “İslam devleti” kavramının zaman içerisindeki dönüşümü dikkate alındığında dört halife tarafından, devlet başkanına işaret etmek üzere “halîfetü resûlillah” (peygamberin halifesi) tabiri kullanılırken, Emevilerle beraber

⁷¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 22.

⁷¹¹ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 270.

⁷¹² Machiavelli, Niccolo, Prens, çev. Anita Tather, Doruk Yay. , İstanbul 2015, 89 vd.

⁷¹³ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 84; Güler, ilhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2010, ss. 80-81.

⁷¹⁴ Akbulut, Ahmet, “Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı”, Otto Yay. , Ankara 2018, ss. 234-235.

⁷¹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 90; Neseî, *Bahrü’l-Kelam*, 261; Arslan, Hulusi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu’tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, Endülüs Yay. , İstanbul 2017, s. 203.

⁷¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 71.

⁷¹⁷ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’s-Sağır*, thk. Abdülmü’tî Emin Kal’acî, Câmîatü’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye, 1. Baskı, Karaçi-1989, III, 269; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, 1. Baskı, Riyad 1409, VI, 403.

⁷¹⁸ Neseî, *et-Temhid*, 397.

“halifetullah’a (Allah’ın Halifesi)” dönüşmüş, böylece Allah’ın iradesi ile halifenin iradesi eşitlenmiştir.⁷¹⁹

Cürcânî, “*Din doğrudan Allah’a, millet Resûlüllaha; mezhepler ise müçtehitlere dayanır*”⁷²⁰ ifadeleri ile müçtehitlerin yorumları ile bizatihi yaratıcının ifadesi ve yaratıcının ontolojik hâkimiyeti arasındaki farkı ortaya koymuştur. Bu iki alanın birbirine karıştırılması ahlâkî olanla siyasi olanın karıştırılmasına yol açacaktır. İlk fırka haricilerin “*Hâkimiyet Allah’ındır*” ifadesi buna bir örnektir. Allah’ın egemenliği ontolojiktir çünkü her şeyin yaratıcısı O’dur. Ancak bu egemenliğin siyasi egemenlikle hiçbir ilişkisi yoktur.⁷²¹ Bu durum ahlâkî manada yöneticinin tüm sorumluluğunu ortadan kaldırmakla beraber denetlemenin (muhalefet/ihtilaf) de gereksiz ve anlamsızlığına yol açar.⁷²² Böyle bir siyasi anlamlandırmada ise ne yöneten sınıfın ne de yönetilenlerin hiçbir ahlâkî sorumluluğu kalmayacaktır. Oysa tenkit ve eleştiri siyasi hürriyetin olmazsa olmazıdır.⁷²³ Bu, Cebriyye’nin görüşlerinin siyasi alana yansımından başka bir şey değildir. Başta Muaviye (v. 60/680) olmak üzere Emevi hükümdarları siyasi endişelerle Müslümanları öldürmeyi meşru göstermek için Allah’ın kaza ve kaderini gerçekleştirdiklerini ifade etmeye çalışmışlardır. Cebri düşünce Emevi hükümdarlarına yapılan her türlü işe mazaret bulma şansını verdiğinden dolayı desteklenmiş ve yayılmasına çaba sarf edilmiştir.⁷²⁴ Bu yaklaşım iktidar karşıtı olan muhalifleri bastırmada Hristiyan ülkelerde “*engizisyon*”, Müslüman ülkelerde “*mihne*” diye anılan sorgu düzeninin ürettiği kavramlar ve tanımlamaların oynadığı rol, din-siyaset arasındaki ilişkinin, ilmî ve ahlâkî temellere oturtulması gerçeğini hatırlatmaktadır.⁷²⁵ Mu’tezilenin burada yaptığı hata devletin insanlara zorla kabul

⁷¹⁹ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 84; Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, ss. 80-81.

⁷²⁰ Cürcânî, “*Din*”, *et-Ta’rifât*, 111.

⁷²¹ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. , İstanbul 1980, 121; Macit, Nadim, *Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yay. , Ankara 2000, 20; Çiftçi, Osman Zahit-Erdem, Hüsamettin, *İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişisi*, İstem, Yıl: 11, S. 22, s. 124, 2013.

⁷²² Fazlurrahman, *İslam*, s. 121; Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, 81.

⁷²³ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 131.

⁷²⁴ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 234; Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İtidar-Ulema İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2015, 236.

⁷²⁵ Macit, Nadim, *Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 12; “Bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama” anlamına gelen engizisyon kelimesi, Güneybatı Avrupa’da XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve bilhassa Hristiyanlık’tan dönen, dinî esaslara başkaldıran kimseleri, kısmen de yahudi grupları yahut konvertoları (hristiyanlaşmış yahudiler) yok etmek maksadıyla kurulmuş, XIX. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdüren Katolik kilise mahkemeleri ve adli kurumlar için kullanılmış bir terimdir. (bkz. Demirci, Kürşat, “*Engizisyon*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, ss. 238-241, İstanbul 1995.) Mihne ise “sorguya çekip eziyete mâruz bırakma” demektir. Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla

ettirmeye çalıştığı siyasi bir kampanya olan Kur'an'ın yaratılmışlığı (halkul Kur'an) meselesinde, kaderlerini devlete ve onun siyasetine bağlamış olmalarıdır. Bunun sonucunda Abbasi siyasetinin ortadan kalkması ile Mu'tezile de siyaseten tasfiye olmuş ve geri plana itilmiştir. Mu'tezile'nin tasfiyesi sadece siyasi bir kopuş değil aynı zamanda rasyonel bakış ile Müslüman düşüncenin kopuşudur.⁷²⁶ İslam düşüncesindeki bu tartışmalar bir toplumun Tanrı tasavvurunun dünyevi "otorite" kavramına da yön verdiğinin isbatıdır. Hükümlerinde sonsuz hikmet olan bir yaratıcıya şuurlu teslimiyet yerine, hiçbir sebep ve hikmete bağlı olmaksızın davranan ilâhî güce korkudan dolayı itaat eden kul anlayışı, yeryüzündeki küçük otoritelere olan bakışa da yansiyacaktır.⁷²⁷

Kur'an'a baktığımızda şekli ve sınırları belli bir devlet anlayışından söz etmemiz mümkün değildir.⁷²⁸ Bir toplumun varlığını sürdürmesi hukuki ve sosyal düzenlerini sağlayacak temel ilkelere sahip olup olmadıklarına bağlıdır. Bu nedenle Kur'an bir devlet şekli ortaya koymamış, yalnızca temel ahlâkî ilkeler belirtmiştir. İnsanları barış ve huzur içinde kılacak bu ilkeler peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilmiştir.⁷²⁹ İstişare/konsültasyon,⁷³⁰ uygulamada kararlılık,⁷³¹ adalet,⁷³² ekonomik sınıflaşmayı (zengin-fakir) önlemek⁷³³ ve diğer din mensuplarına hukukî hürriyetin sağlanması⁷³⁴ bu ilkelere bazılarınıdır. Adalet ilkesi kadim kültürlerden günümüz modern siyaset ve ahlâk teorisyenlerine kadar her zaman yönetimin en temel ilkesi olarak ele alınmıştır.⁷³⁵ Mâturîdî hikmet anlamında kullanılan adaletin olmaması durumunda düzen ve devletin bozulacağını ifade ederken,⁷³⁶ Gazzâlî adalet ve aklın sultanlarda bulunması lüzumuna işaret etmiştir.⁷³⁷ Mâturîdî "Adalet" niteliğinin kişide/ yöneticide yok olmasının kişinin

yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılmıştır. (bkz. Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", TDV İslam Ansiklopedisi(DİA), XXX, ss. 26-28, İstanbul-2005.)

⁷²⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî, Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Yay. , çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2001, 173.

⁷²⁷ Şekeroğlu, *Mâturîdî de Ahlâk Felsefesi Bir Betimleme*, 10.

⁷²⁸ Çiftçi, Osman Zahit-Erdem, Hüsamettin, *İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişkisi*, 121.

⁷²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186.

⁷³⁰ Âli İmrân 3/159.

⁷³¹ Âli İmrân 3/159.

⁷³² Mâide 5/42.

⁷³³ Haşr 59/7.

⁷³⁴ Bakara 2/256.

⁷³⁵ Platon, *Devlet*, 85; Yusuf Has Hâcip, *Kutadgu Bilig*, haz. Yaşar Çağbayır, TDVY, Ankara 2005, 83; Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yay. , Ankara-2015, s. 292.

⁷³⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97; *Te'vilât*, XII, 253.

⁷³⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *et-Tibrü'l-Mesbûk Fi Nasîhati'l-Mülûk*, tsh. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Bsm, Beyrut 1988, ss. 71-72, 82.

“*iman*” vasfını ortadan kaldırmadığını ayetle⁷³⁸ delillendirerek ortaya koymuştur. Ona göre eğer her mümin “*adl*” niteliğine sahip bulunsaydı Allah “*içinizden iki insan getirin*” derdi. Çünkü ayetin başlangıcı müminlere hitap tarzındadır. Demek ki mümin adaletli olabileceği gibi adaletsiz de olabilir. Konuyla ilgili başka ayetlere⁷³⁹ de yer veren Mâturîdî, eğer her mümin dürüstlük (*adl*) vasfına sahip bulunsaydı ve dürüst olmayan herkes mümin vasfını taşıyor olsaydı soruşturma sonucu fiskla vasıflandığı anlaşılan kişinin şahitliği reddedilmez, hatta dürüstüğü veya aksinin tesbit edilebilmesi için hakkında soruşturma yapılması da meşru sayılmazdı. Aksine, bulunduğu yerde şahidin mümin olup olmadığı sorulur ve dava konusunda şahitlik görevini yerine getirebileceğine bakılarak hüküm verilirdi. Sonuç olarak durumu sorulmadan, davranışları incelenmeden her müminin şahitliğinin kabul edilmesi gerekirdi. Oysaki şahidin halini araştırma ve salt beyanlarla yetinmeme noktasında ümmetin icması bulunmaktadır.⁷⁴⁰

Mâturîdî, Kur’an’daki kıssaların adaletin tesisi noktasında “*doğru*” nun “*yanlış*” tan ayırt edilmesine, dolayısıyla adalet ve zulmün açıklanıp anlaşılmasına yardımcı olacak hikmetler içerdiğini ifade etmiştir.⁷⁴¹ Yine bu kıssalar dikkate alındığında yöneticiye itaatin nerede başlayıp nerede bittiği, iyiliği emir ve kötülüğü nehyin kimlere karşı, nasıl ve ne kadar süre ile yapılacağı bilgisine de ulaşabiliriz.⁷⁴² Mâturîdî toplumdaki anlaşmazlıkların adaletle çözümü, toplum içinde ülfet, muhabbet, birlik, beraberlik ve düzeni tesis eder.⁷⁴³ Çünkü yöneticileri ve insanları adaletin dışına, yani zulme iten sebepler; nefret ve düşmanlık duygusu,⁷⁴⁴ bir topluma karşı duyulan kin,⁷⁴⁵ anne, baba ve yakın akraba kayırmacılığı (nepotizm), zenginlik hırsı ve fakirlik korkusu,⁷⁴⁶ menfaat arzusu, zararı bertaraf etme, heva ve hevesine uyma,⁷⁴⁷ rüşvet,⁷⁴⁸ emanetin ehline verilmemesi, halkın adaletle yönetilmemesidir.⁷⁴⁹ Yöneticilere; Hz. Muhammed’in durumu, tebliğ boyunca kendisine sunulan dünya serveti ve siyasi iktidarı reddetmesi, güç odakları, hükümdar ve iktidar sahipleriyle olan mücadelesi

⁷³⁸ Maide 5/106.

⁷³⁹ Bakara 2/282; Talak 65/2; Nisa 4/6.

⁷⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354, 355; *Te'vilât*, XVI, 173.

⁷⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 38; Özcan, Hanifi, *Mâturîdiye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Anlam ve Önemi*, DEÜİFD, S. 9, s. 115, İzmir 1995.

⁷⁴² Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 38; VII, 224.

⁷⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 85.

⁷⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 149.

⁷⁴⁵ Maide 5/8.

⁷⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 150; Nisa 4/135.

⁷⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 75-76; Sa'd 38/86.

⁷⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 244, 272.

⁷⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 253, 255.

örnektir.⁷⁵⁰ Hz. Muhammed birilerine yaranma siyaseti gütmemiş ve tartışma amaçlamamıştır. Her zaman adalet üzere bulunmuş düşmanları bile onu doğrulukla vasıflandırmıştır.⁷⁵¹ Peygamberlere verilen hikmet⁷⁵² her şeyi yerli yerine koyan, her hak sahibine hakkını veren, kimsenin hakkını eksik bırakmayan demektir.⁷⁵³

Mâturîdî'nin sosyal düzenin sağlanması açısından ele aldığı bir diğer kavram yönetici kişilerin vasfı olan “*istişare*” dir. İstişare, hâkimin isabetli karar vermesi için gereklidir.⁷⁵⁴ İstişarenin hikmeti istişarenin önemini zihinlere yerleştirmektir.⁷⁵⁵ Zemahşerî istişare ayetini⁷⁵⁶ yorumlarken istişare hükümde isabet etmek için yapılır. Çünkü kişi kendisi için yararlı olanı bilemeyebilir. Zemahşerî, Hasan-ı Basrî'nin istişareyi Peygamber'in ihtiyacı olmadığı halde Allah'ın bizler için bir metot olsun diye emrettiğini nakleder.⁷⁵⁷

Yöneticilerin hidayet veya dalaleti bir yaşam tarzı olarak topluma emrettiğini⁷⁵⁸ söyleyen Mâturîdî onların bir takım çıkarlarının ellerinden gitmesi korkusuyla, inatları ve riyasetlerini kaybetmeleri endişelerinden dolayı gerçeği sevmediklerini ve gizlediklerini belirtir.⁷⁵⁹ Toplumlar yöneticilerine uyar, onların görüşlerini taklit ederler. Bu yüzden onların ahlâk ve inançla ilgili düşüncelerinin oluşmasında yöneticilerin rolü fazladır.⁷⁶⁰ Ancak önderlere tabi olmak kişiden sorumluluğu kaldırmaz.⁷⁶¹ Aslında doğru olan, toplumların bilgi ve şeref sahibi kimselerin peşinden gitmeleridir. Ancak toplumun avam tabakası böyle değildir.⁷⁶² Mâturîdî, bu durumda hem yöneticilerin hem de halkın müştereken azap içinde olacaklarını, ancak yönetici ve halkın bu suçta etkileri farklı olduğundan her birine farklı azabın verileceğini söyler.⁷⁶³ Akıl ve irade vurgusunu yapan Mâturîdî'ye göre halk sapkın yöneticilere uymakta özgür iradelerini kullanır. Çünkü onlar liderlerin doğru yolda olmadığını bilerek (zanni bilgi),⁷⁶⁴ delilsiz bir şekilde tabi olmuştur.⁷⁶⁵ Zanni bilgi toplumları yöneticilere uymaya sevk eder. Oysaki

⁷⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

⁷⁵¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191, 202.

⁷⁵² Sâd 38/20.

⁷⁵³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 37.

⁷⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 443.

⁷⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 392.

⁷⁵⁶ Ali İmran 3/159.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, ss. 1110-1112.

⁷⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 294.

⁷⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 64, 66.

⁷⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 326; VII, 66; VIII, 21.

⁷⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 274.

⁷⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 482.

⁷⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 113; V, 215.

⁷⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 162, 293.

⁷⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 364.

zan sağlam bir delil değildir. Zanni bilgi ile ilgili ayeti⁷⁶⁶ görüşlerine delil olarak getiren Mâturîdî şöyle der:

“...herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarında yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çarpacak farklılık sadece benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”⁷⁶⁷

Mâturîdî iyilik ve adalet sahibi kişilerin toplumu aydınlatma ve uyarma görevi olduğunu, bu görevlerini yerine getirmediklerinde ya da adaletin dışına çıkan yöneticilerle beraber olduklarında ise azabı hak edeceklerini belirtmiştir.⁷⁶⁸ Biat ve hicret kavramlarına da bu minvalde bir açıklama getirmiş, hicretin; can emniyeti, dinin emirlerine uygun yaşantının riske girmesi ve dini hükümleri öğrenememe durumunda bugün bile gerekli olduğunu söylemiştir. Biat ise islam’ın güzel ahlâkının özendirilmesi anlamı taşır. Biat eden kadınlara güzel ahlâkın ve güzel davranışların emredilmesi Müslüman olmayan kimseleri özendirecektir. Erkeklerle de onlara emredilen cihat ve zafer kazanma sonucunda İslam’ın başarısı ortaya çıkacaktır. Mâturîdî’ye göre bugün de bu iki amaca sahip çıkmak her Müslüman için farzdır.⁷⁶⁹

Fârâbî siyasetten bahsettiği eserlerinde “toplum”, fazilet” ve “saadet” kavramlarından muhakkak bahseder. Çünkü ona göre metafizik ve psikoloji nazari felsefe kısmında yer alırken, ahlâk ve siyaset amelî felsefe (hikmet) kısımlarına dâhildir.⁷⁷⁰ Fârâbî düşüncesinde metafizik ve siyaset arasındaki ilişki, insanın; Allah, kâinat ve hemcinsleriyle olan münasebeti gibi organik bir anlayışı tasvir etmektedir. Bu

⁷⁶⁶ En’am 6/116.

⁷⁶⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 209; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 3.

⁷⁶⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 214, 215.

⁷⁶⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 133.

⁷⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusus Uhra*, Tahk. Muhsin Mehdi, 2. Baskı, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, 52; Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, ss. 13-14.

görüŖe göre, siyaset ve ahlâk, metafiziğin yahut onun en yüksek tezahürü olan ilâhîyatın, yani Tanrı ilminin bir uzantısı ya da gelişmesi olarak kabul edilir.⁷⁷¹

Devletin yapısını insanın biyolojik yapısını yöneten kanunlara benzeten Fârâbî'ye göre bir organ nasıl hastalanınca vücut bozulursa, devlet de böyledir. Hâkim olan yönetici adalet ile işlerini yapabiliyorsa o toplum sıhhatli, aksi takdirde o devlet hasta demektir.⁷⁷² Adaleti siyaset görüşünün merkezine alan Fârâbî'ye göre adalet, herhangi bir erdemin, insanın hemcinsleriyle ilişkisinde kendisini gösterir. Fârâbî'de bu erdemin tatbiki, toplumsal iş bölümünü zorunlu kıldığı gibi, devletin nihai gâyesinin fetih ve tahakküm olduğu görüşüne de terstir. Çünkü ona göre savaş zulmü önlemek ve toplum hayrına hizmet etmek kastıyla meşrudur. Fârâbî adalet ve erdem anlayışına uygun olarak devletler sınıflamasını teleolojik ilkelere göre yapmıştır. Bazı devletlerde kral ve maiyeti ya (aristokrasi ve timokrasi de olduğu gibi) fazilet, (plutokrasi'de olduğu gibi) iyi beslenme, ya da (tiranlıkta olduğu gibi) hâkimiyet aracılığıyla kazanackaları şan veya şerefle tatmin olabilirler. Ayrıca değışik hükûmet şekillerinin birlikte olduğu devletlerde refah, zevk ve şeref karışmış olabilirken bazılarında (mesela demokraside) zevk toplumun nihai gâyesi olarak kabul edilir. Tüm bu açıklamalar devletlerin birbirlerinden ve erdemli devletten ancak ulaşmak istedikleri gâyelere göre ayırdıklarını ortaya koymaktadır. Fârâbî, erdemli (faziletli) toplumun belirleyici vasfı olan “saadet gâyesi” bozulduğunda ortaya çıkan bazı şehir tiplerinden bahsetmiştir.⁷⁷³ Bu şehir tiplerinden fâsık şehir; fâsık, doğrunun ne olduğunu bildiğı halde ona göre amel etmeyendir. Fâsık, bilgi (veya iman) yönünden faziletli (fâzıl) insana, davranışları bakımından da cahil insana benzer. O, hakiki saadet yerine dünya zevklerini gâye haline getirir ve toplumdaki her şeyi bu gâyeye göre düzenler. İşte böyle bir düzenleme fâsık şehri meydana getirir. Bir diğerk şehir tipi olan dalâlet şehrinin insanları hakiki saadet yerine başka şeyleri saadet diye kabul etmeye zorlanmış ve ikna edilmişlerdir. Üçüncü tip şehir ise el-medînetü'l-kerrâme dediğı halkının iyilik ve saadeti şeref ve itibardan ibaret saydığı şehir tipidir.⁷⁷⁴

Fârâbî, faziletli şehrin yöneticilerinde bulunması gereken ilk özelliğın hikmet olduğunu söyler. Hakîm olan bu yöneticinin altında bulunan toplum birbirine adalet ilkesi ile bağlanır. Adalet, her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin,

⁷⁷¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, ss. 68-69; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. , İstanbul 1987, 96.

⁷⁷² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, ss. 145-148; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 38.

⁷⁷³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, ss. 149-154; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 103.

⁷⁷⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, ss. 149-154.

onların tümü arasında paylaştırılmasında ve sonra da bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Fârâbîye göre iyi olan; güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortaklığına imkan tanıyan diğer şeylerdir. Çünkü onlardan her birinin, hak ettiğine eşit bir ölçüde, bu iyi şeylerden payı vardır. O hâlde onun, hak ettiğinden az veya çok olması adaletsizliktir.⁷⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr, “iyiliği emretme ve kötülüğü sakındırma” ilkesini imametle ilgili olarak ele alır. Zira bu ilkenin birçoğu, imamların otoritesi ile gerçekleşir.⁷⁷⁶ İmam, âlim, güvenilir, akıllı, kararlı, iffetli, vera sahibi...gibi ahlâkî özelliklere sahip olmalıdır. İmametın yöntemi “akit ve seçim” dir.⁷⁷⁷ Ona göre bu ilkenin kamusal alan ve kamusal olmayan alan olmak üzere iki türü vardır. Kamusal alan sadece İmamların, diğer alanlar ise tüm insanların emri bi’l-ma’rufla sorumlu oldukları alanlardır.⁷⁷⁸ Mu’tezile’nin adalet prensibi siyasi bakımdan da önemli bir anlam taşımaktadır. Zira insanların kendi fiillerini bizzat yaratmış olmaları prensibi kabul edildiği takdirde, halka zulmeden hükümdarların Allah indinde sorumlu olacağı esası da kabul edilmiş olur. Mu’tezile’nin irade hürriyetini kabul etmesi, kötülük yapan yöneticilerin, Allah’ın adaleti gereği âhirette ceza göreceği anlamına da gelmektedir.⁷⁷⁹

Bağdâdî, imamın tıpkı müçtehidler gibi ilim sahibi olmasını;⁷⁸⁰ Nesefî, ilim, din ve takva sahibi olmasının yanında, askerî ve siyasî bilgiyi;⁷⁸¹ Tûsî, hâkim olan kimsede adalet ve hikmet erdeminin bulunmasını zorunlu görmüştür. Çünkü bu iki erdem riyaset (başkanlık)in sebebidir. Bu anlamda bu özellikleri taşıyan hâkime tabi olmamak zulümdür. Konu ile ilgili olarak Tûsî, Aristoteles’ten zâlim olmanın üç türü olduğunu aktarır:

- a. İlâhî kanunlara boyun eğmeyen en büyük zâlim,
- b. Hâkime tabi olmayan orta dereceli zâlim,
- c. Paranın hükmüne uymayan en küçük zâlimdir. Bu son mertebe zulmü, bozgunculuğu, malların gasp edilmesini, yağmalanmasını, hırsızlığı ve hainlik türlerini meydana getirmektedir.⁷⁸²

İbn Haldûn (v. 808/1406)’a göre, hâkimiyet yumuşak ve adil değil de hükümler ve kararlar, yasaklar ve zora dayanıyorsa böyle bir yönetim altındaki kişiler hayatlarını

⁷⁷⁵ Fârâbî, *Fusûlû’l-Medeni*, ss. 50-55.

⁷⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 688.

⁷⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 692, 694.

⁷⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 242.

⁷⁷⁹ Işık, Kemal, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, AÜİF. Yay. , Ankara 1967, 70.

⁷⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 341.

⁷⁸¹ Nesefî, *et-Temhîd*, 395; *et-Tabsıra*, II, 460.

⁷⁸² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 116-117.

güven içerisinde sürdüremezler. Bu durumda baskı altındaki toplumlar güçlü olmadığı gibi tembellik ve korkaklıkla beraber pısırklaşılarak iş göremez hâle gelirler. Sonuçta böyle bir toplum korkak ve ikiyüzlü olurlar.⁷⁸³

Elmalılı; hüküm, hükûmet, sağlamlık ve muhkemlik gibi kavramların hikmet kelimesinin köküyle ilişkisine dikkat çekmiş,⁷⁸⁴ siyasette hikmetin Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak anlamını ifade ettiğini söylemiştir. Bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırmak ile mümkün olabilir.⁷⁸⁵

Sonuç olarak siyaset, düşünce tarihinde her zaman ahlâkla beraber ele alınmıştır. Çünkü İslam'da siyaset, âlim bir topluluk ortaya çıkarması dolayısıyla bilgili bir toplum inşa etme gayesini bünyesinde barındırır. Siyaset bu anlamda ikincildir. Başka bir ifade ile İslamda siyaset, epistemoloji ve ahlâkı sonralar. Bu nedenle naslarda belli bir siyaset modeli önerilmemiş, bilgi ve ahlâk toplumu inşa etmede zamanın şartlarına hangisi uygunsa onun ele alınması istenmiştir. İslam tarihinde Emeviler dönemi siyaset-ahlâk ilişkisinin yara aldığı bir dönemdir. Bu dönemde birçok siyasi problem mezhepler tarafından kendi teolojik yaklaşımları merkezinde ele alınmıştır. Siyaset ve ahlâk ilişkisinde inancın bu belirleyiciliği, hurafeden uzak doğru din bilgisinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Din-siyaset ilişkisindeki Tanrı ve insana dair sınırların kalkmasına sebep olan bu yaklaşım, birçok ahlâkî problemi beraberinde getirmiştir. Mâturîdî insan aklına yaptığı güçlü vurgu ile sorunlara rasyonel bir çözüm sunmuş ve kadim Yunan'dan beri siyasette temel ilke olan “*adalet*” erdemine özel olarak değinmiştir. Zaten hem Mâturîdî'de hem de diğer İslam düşünürlerinde siyaset alanında hikmet ifade edilirken daima adalet kastedilmiştir. Bu açıdan hikmet yöneticilerde bulunması gereken bir özellik olmaktadır. Zira sadece adalet ilkesi devlet ve toplumu ayakta tutabilecektir.

2.4. Ahlâk'ın Kaynağı

Tarih boyunca ahlâkın farklı temellendirilmesi yapılmıştır. Bununla beraber araştırmacılar biri din diğeri de toplum sözleşmesi olan iki ayrı kaynaktan bahsederler.⁷⁸⁶ Dinî kaynak, insana yükümlülüklerini, onun neden sakınıp neleri

⁷⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 331-332.

⁷⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 204-205.

⁷⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 210.

⁷⁸⁶ Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yay. , İstanbul 2016, 15.

yapması gerektiğini bildiren ahlâkî kuralların kaynağı olarak Tanrı'ya ve O'nun insanlara gönderdiği ahlâk yasasına işaret eder. Bu yol ya da kaynak, ahlâkî insanın kusurlu davranışlarını veya özünü bozduğunda onu Tanrı'nın iradesiyle uyumlu hale getirme ya da daha doğrusu Tanrı'nın yardımıyla ıslah etme teşebbüsüyle açıklar.

Ahlâkın ikinci kaynağı, ümmetten millete geçişle veya dinin sekülerleşme süreçlerine koşut olarak, kamusal alandan bir şekilde uzaklaştırılmasıyla birlikte gündeme gelen toplum sözleşmesidir. Söz konusu kaynak tarihsel açıdan ikincildir. Yani dinin, bireylerin hayatından atılmasa bile, kamusal alanın dışına çıkartılmasının sonucunda ortaya çıkar. Burada da tıpkı dinî kaynakta olduğu üzere vurgu bir kez daha insanın negatif, “başkasının kurdu” olan doğasına yapılır. Durum böyle olduğunda ahlâk bir topluluk ya da milleti meydana getiren unsurların yani bireylerin veya grupların birlikte barış içinde yaşamalarını mümkün kılan ilkeler ya da kurallar sistemini ifade eder.⁷⁸⁷

Sonuç olarak tarihsel bağlamda ahlâk'ın ya vahiyle ya da vahiy dışı temellendirilmesi yapılmıştır. Her iki yaklaşımında ortak noktası insan doğasının negatif taraflarına vurgu yapmasıdır. Vahiy temel alan yaklaşım Tanrının iradesine uygun yaşamla, vahiy dışı yaklaşım ise toplumsal sözleşme ya da akılların birliği ile negatif durumu insanın lehine çevirme iddiasındadır.

2.4.1. Vahiyle temellendirilen Ahlâk Anlayışı

İslam ahlâkî dinî inançlar ile insan davranışları arasında sıkı bir irtibat kurmuş ve bu irtibatı devam ettirme gayreti içinde bulunmuştur.⁷⁸⁸ İslam düşünce tarihi incelendiğinde dört farklı ahlâk teorisi ortaya çıktığı görülür: Akli metot ışığındaki analizden kısmen ayıklanarak doğrudan kutsal metindeki ahlâkî ifadelerle dayalı ortaya çıkan nassi ahlâk; akli metodu benimseyen Mu'tezile ile bu metodu tamamen reddetmemekle beraber aşırı iradeci sistemi savunan Eş'arî ekolde beliren kelami ahlâk; Platon ve Aristoteles'in ahlâk eserlerine dayalı geliştirilen felsefi ahlâk ve sonuncusu Kur'an da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan dini ahlâk olmak üzere dört gruba ayrılmıştır.⁷⁸⁹

Mâturîdî'nin eserleri olan Kitâbü't-Tevhid ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'a baktığımızda onun ayetleri akli metot ışığında ele aldığını görürüz. Bu nedenle Onun metodunun doğrudan kutsal metne dayalı bir ahlâk metodu olduğunu söyleyemeyiz. Bu yönüyle O

⁷⁸⁷ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ss. 16-17; İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 20.

⁷⁸⁸ İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*, 20.

⁷⁸⁹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, ss. 28-30.

nassî ahlâk kategorisine dâhil edilemez. Mâtûrîdî'nin temel yaklaşımlarından biri olarak nas bir bilgi kaynağı⁷⁹⁰ olmakla beraber akıl diğer bilgi kaynaklarıyla birlikte nassın bile güvenilirliğini belirleyen önemli bir bilgi kaynağıdır.⁷⁹¹

Mâtûrîdî, iyilik yapanların hem bu dünyada hem de ahirette iyilik bulacaklarını ayetlerden⁷⁹² yola çıkarak ortaya koyar.⁷⁹³ Ancak asıl mutluluk yeri ise Ahiret'tir.⁷⁹⁴ Yine o, Peygamber'in müjdecisi ve uyarıcı olarak gönderildiğini,⁷⁹⁵ iyiliklerin ve güzelliklerin akibetini hatırlatmak, özendirmek amacıyla onların hâllerini haber vermek ve bunları yapanların nereye gideceklerini bildirmenin müjdelemek; kötülük ve çirkinliğin akibetini hatırlatmak, sakındırmak amacıyla onların ahvalini haber vermek ve bunları yapanların nereye gideceklerini bildirmenin ise korkutmak anlamına geldiğini⁷⁹⁶ söylemektedir. Mâtûrîdî'nin bu yaklaşım tarzının ahlâk tarihinde teleolojik yaklaşıma karşılık geldiği söylenebilir.⁷⁹⁷ Nihayetinde ahiret inancı ve oradaki ödüllendirme ve cezalandırma kişinin davranışlarının belirleyicisi durumundadır.

Aynı şekilde insanın aradığı tek şeyin mutluluk olduğunu söyleyen Gazzâlî kulun en büyük mutluluğunun Allah'a yaklaşmak ve O'na ulaşmak olduğunu söylemiştir. Gazzâlî'ye göre bir şeyin fazileti, ahirette Allah'a kavuşma saadetine ulaştırmadaki faydası nispetindedir.⁷⁹⁸

İnsanın en son amacının mutluluk olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre ise hikmet insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Amelî hikmet de bu mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O hâlde bu ikisi, insanın yetkinliğe ulaşmasında (rolü olan) iki temel unsurdur. Hikmetin en son amacı, amelî hikmet ise, kendisi ile bu amaca ulaşılan şeyi verir.⁷⁹⁹

İslam ahlâkının gâyesi yorumu orta çağ Hristiyan teologlarından Aquinalı Thomas'da (ö. 1274) da yer bulur. Thomas, her varlığın kendisi için iyi ve gerçekleştirdiğinde de onu mutlu kılacak olan bir amacının bulunduğunu bütün varlıkların ama özellikle de akıllı insanın varlığı için bu amacın Tanrı olduğunu

⁷⁹⁰ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 7-8.

⁷⁹¹ Özcan, Hanifi, *Mâtûrîdî de Bilgi Problemi*, MÜİFVY, İstanbul 1998, 126.

⁷⁹² Zümer 39/10; Nahl, 16/30.

⁷⁹³ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, XII, 332.

⁷⁹⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 136.

⁷⁹⁵ Fetih 48/8.

⁷⁹⁶ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, XIV, 30.

⁷⁹⁷ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 21.

⁷⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, IV, 294.

⁷⁹⁹ Fârâbî *Fusûlü'l-Medenî*, 48.

söyler.⁸⁰⁰ İnsan doğasının ikili boyutuna dikkat çeken Aquinalı Thomas, bu boyutlardan birincisinin temelinde insanın doğal dünyanın sınırları içinde, sadece doğal düzeyde kendisini gerçekleştirilmesi; ikincisinin temelinde ise Hristiyanlığın insan doğasıyla ilgili kavrayışı olan, onun gerçek amacına erişmesi için Tanrı'nın inayetine bağlı bulunduğu ve nihai hedefinin yaratıcısına bozulmamış, maddenin etkisiyle kirlenmemiş olarak dönmesi olduğu düşüncesinin yattığını öne sürer.⁸⁰¹

Mâturîdî, ahlâkî bir varlık olarak değerlendirdiği insanın bir amaç varlığı olması gerçeğine sıkça vurgu yapmış⁸⁰² ve dengeli bir ahlâk anlayışının nasıl oluşturulacağına dair çeşitli yorumlarda bulunmuştur.⁸⁰³ Ancak Mâturîdî'ye göre amaç varlığı ifadesi, insanın kendi başına bir amaç olması değildir. Çünkü İnsan bütünüyle Allah'a aittir. Yaşamayı ölümü, ibadeti O'nun içindir.⁸⁰⁴ Amaç varlığı olması insanın gelişmiş bir doğa varlığı olmaktan çıkıp, Allah'ın halifesi olarak ve O'na izafeten bir şeref ve değer yüklenmesi bilincidir.⁸⁰⁵ İnsanın yeryüzündeki konum ve amacını ortaya koyan bu ifadeler vahiy dışı anlayışta bulunmaz. Bu nedenle vahiy dışı ahlâkî anlayışla vahiy temelli ahlâk anlayışının en temel ayrımlarından biri anlamlılığın kaybolmasıdır. İşlerinde fayda ve zarara göre hareket eden insanlar bu amacı gözetmediklerinde hem dünyevi hem de uhrevi mutsuzluğa maruz kalırlar.⁸⁰⁶ İnsanın inançtan kopup eylemlerini yalnızca amaca uygunluk ve fayda ölçütünü esas alarak yapması ona olguların bağlantısını açıklama gücünü verebilir. Ancak hayatın anlamına ilişkin sorulara vahiy dışı anlayışlar cevap verememektedir. Dünyevi hayat, artık nihai dünya ile bağlarını kopararak kendi başına bir amaç haline gelmiştir.⁸⁰⁷ Böyle bir akıl, her türlü metafiziksel bilgiyi reddetmiş ve bireysel alana ait olan her şeyi sadece duyulabilen alana indirgemiş, nihayet onu da niceliksel belirlenimlerin basit bir kümesi hâline getirmiştir.⁸⁰⁸ Mâturîdî'nin hikmeti anlamlılık⁸⁰⁹ olarak tanımlaması insanın dünya ve ahiret dengesini sağlamaya dönüktür. Ayrıca vahiy dışı ahlâk anlayışına sahip olanların yaşamlarında “nasıl” sorusu ön planda iken vahiy temelli (sonuççu/teleolojik)

⁸⁰⁰ Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J., Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905, III, 367.

⁸⁰¹ Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 561; Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 95.

⁸⁰² Mâturîdî, *Te'vîlât*, V, 178.

⁸⁰³ Şekeroğlu, *Mâturîdî de Ahlâk Felsefesi Bir Betimleme*, 221.

⁸⁰⁴ En'am 6/162.

⁸⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII, 218; Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2016, 106, 107.

⁸⁰⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 177.

⁸⁰⁷ Hans Van Der Loo-Willem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, İnsan Yay. , çev. Kadir Canatan, İstanbul 2006, 128.

⁸⁰⁸ Guénon, René, *Le Règne De La Quantité et Les Signes Des Temps*, ys. 1945, 65.

⁸⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 360.

ahlâk anlayışında “*niçin*” sorusu ön plandadır. Vahiy dışı yaklaşımlarda akibet - eylemin sonucu- bu dünya ile sınırlı iken vahiy temelli anlayışta ahiret hayatı ölçü alınır. Mâturîdî’ye göre ihtiyacı olmayan şeylerle meşgul olan herkes şaşkın ve hatalı kimsedir. Övgüye layık bir akibeti olmayan her hangi bir şeyle uğraşan kişi oyalanan ve eğlenen durumundadır. Dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifade eden ayet⁸¹⁰de bunu anlatır. Başka bir ifade ile Dünya’da ahiret için değil de Dünya için çalışan kişi eğlenmekte ve oyun oynamaktadır.⁸¹¹

Sonuç olarak Mâturîdî’nin epistemoloji anlayışı ahlâk anlayışının temelini oluşturur. Epistemolojisinde hem aklı hem de nakli esas alması ahlâk anlayışını nassi ahlâktan, insan iradesine dolayısıyla özgürlüğüne vurgu yapması kelami/Eş’arî ahlâktan ayırır. Bununla beraber o ahlâk’ta gâyeci bir yaklaşımı benimsemiştir. Eylemlerde gayeciliğin ortadan kalkması hikmetsiz bir yaşam tarzını beraberinde getirir. Onun vahiy dışı ahlâk anlayışını eleştirirken hayatın anlamlılığını özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. Ahlâkın hayatı anlamlı kılmasına yapılan bu vurgu hikmet temelli bir yaklaşımdır. Sanki o ahlâkı, içinde hikmet barındıran ve hikmetin yer bulmadığı ahlâk olmak üzere ikili bir yapı içerisinde ele almış gibidir.

2.4.2. Vahiy Dışı Temellendirilen Ahlâk Anlayışı

Din dışı ahlâk teorileri kısaca her şeyin insana göre olduğu bir anlayıştır, buna seküler ya da dünyevi ahlâk anlayışı da denir.⁸¹² Felsefe tarihine baktığımızda insanın yapısını, melekelerini, fiillerini bir problem olarak ele alan ve onun üzerinde düşünen ilk filozofun Demokritos olduğunu görürüz. Demokritos’a göre duygular ile istekler ateş atomlarının hareketleridir. Bu hareketler durgun, ölçülü iseler insanı mutlu (ruhunu dingin) yaparlar, çok kızışık iseler mutsuzluk yaratırlar. Bu nedenle ölçülülük en üstün erdemdir.⁸¹³ Onun için mutluluk ruhun dinginliğidir. Demokritos ruhun bu durumuna euthymia (ruhun iyi durumda olması) adını vermiştir. Euthymia’yı insan eylemlerinin son ereği yaptığı için, Demokritos, bundan sonra Yunan etiğinde başlıca bir anlayış olacak olan eudaimonizm’in (mutçuluğun) kurucusu sayılabilir.⁸¹⁴ Eudaimonizm’in

⁸¹⁰ Hadîd 57/20.

⁸¹¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, XVI, 126.

⁸¹² Türkgölü, *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslam Ahlâkı*, s. 44.

⁸¹³ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe tarihi (I) Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay. , İstanbul 2006, ss. 337-338.

⁸¹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 37-38.

temel özelliği gâyeci, yani teleolojik olmasıdır.⁸¹⁵ İlk Çağ Yunan Felsefesinden günümüze kadar birçok ahlâk filozofu (Sokrat, Eflatun, Aristo, Kant (ö. 1804), Hegel (ö. 1831) vs.) en yüksek iyyin (summum bonum) bilgisine yani mutluluğa (Eudaimonia) ulaşmayı insanın nihai amacı olarak açıklamışlardır.⁸¹⁶ Bu nedenle tüm bu vahiy dışı felsefî yaklaşımlar “*mutluluk*” nedir sorusuna cevap aramışlardır. Sofistler, mutluluğu, bir bakıma mümkün olduğu kadar güçlü olmakta buluyorlar, bir bakıma da ihtiyaçların kandırılması ile bir tutuyorlardı. Felsefe tarihinde tamamen ahlâkî konularla meşgul olan ilk filozof olan Sokrates,⁸¹⁷ Sofistlerin bu anlayışını reddetmiştir. Sokrates’e göre, insanın mutluluğa ulaşabilmesi ancak kendisiyle uyum içinde olmasıyla mümkündür. İnsanların, aslında kötü olmadıklarını ve kötülüğün önüne geçilebileceğini kabul etmekle, Sokrates ahlâk alanında, tam bir iyimserliği temsil etmiş olur. Ancak, Sokrates’in ardından gelen öğrencisi Eflâtun, hocasının bu kesin iyimserliğinden ayrılmış ve vücut yapıları gibi ruhların da, birbirinden ayrı olduklarını ileri sürmüştür.⁸¹⁸

Antik Yunan’a kadar kökleri uzanan vahiy dışı temellendirilmiş ahlâk anlayışları (felsefî ahlâk) insana ait olan akıl, sezgi ve duygu ile temellendirilmiştir.⁸¹⁹ Sezgi ile temellendirilen ahlâk anlayışına göre sezgi, ahlâkî bir prensibin doğruluğunu veya yanlışlığını anlamada yegâne ölçüdür. Başka bir ifade ile istidlali bir yöntemle değil doğrudan doğruya bir kavrayışla yani sezgi ile ahlâkî bir prensibin doğruluğu veya yanlışlığı anlaşılır.⁸²⁰ Ahlâkî duygu ile temellendirmeye çalışan Epikür (mö. 341-270), David Hume (ö. 1776), J. S. Mill (ö. 1873) gibi düşünürler ahlâkı, hakkında hüküm verilen bir konu olmaktan çıkarmış ve bir duygunun ifadesine indirgemişlerdir. Epikür mutluluğa ulaşmanın iki şartı olduğunu söyler: İlki, ölüm ve Tanrı fikrinin davranışlarımızda hiçbir etkisinin olmaması; ikincisi, bütün arzularımızın kolay tatmin

⁸¹⁵ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 21, 141; “*Mutçuluk*”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 122; Bolay, “*Mutçuluk*”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 260.

⁸¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 11, 17, 21; Özcan, *Fârâbî’nin İki eseri*, 145; Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 191; İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, 45; Fârâbî, *et-Tenbîh*, 60; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 22; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 17; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, 91; Weber, *Felsefe Tarihi*, 64.

⁸¹⁷ Sokrates hem erdem etiğinin hem de bizatihi etiğın kurucusudur. Bkz. Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 138; Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platona 2*, İstanbul Bilgi üniversitesi Yay. , İstanbul 2006, 127; Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay. , İstanbul 2010, 137, 146-147.

⁸¹⁸ Birand, Kâmiran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, AÜİFY, Ankara-1958, s. 38, 39; Weber, *Felsefe Tarihi*, 44, 64.

⁸¹⁹ Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, s. 14; Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 14; Cevizci, Ahmet, *Uygulamalı etik*, Say Yay. , İstanbul 2016, ss. 41-42; Türkgölü, *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslam Ahlâkı*, ss. 47-58.

⁸²⁰ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 56.

edilebilir türden arzulara indirgenmesi gerektiğidir.⁸²¹ Aynı şekilde Hume da ahlâk sistemini haz ve acı duygularına indirgemıştır.⁸²² Epikür gibi haz ile mutluluğu özdeşleştirmiş olan Mill ise bu hedonist⁸²³ yaklaşımın tek bir ilkesinin olduğunu söylemiştir. Onun, fayda veya en büyük mutluluk ilkesi adını verdiği ilke ahlâkın temelidir. Buna göre davranışlarımız bize verdiği mutluluk oranında iyi; mutluluğun zıddı olan şeyleri getirdikleri oranda da kötüdür. Mutlulukla, haz yahut acının yokluğu; mutsuzluk kelimesiyle de acı yahut mutluluğun yokluğu anlaşılır.⁸²⁴ Ahlâk felsefesinde stoacılar da iyi hayatın ölçütü aklın yönetimindeki doğaya uygun yaşam,⁸²⁵ hazzcılarda (hedonist) ise bedensel boyuttaki zevk olarak düşünülür. Bu nedenle onlar, mutluluğa acıdan kaçınıp haz elde etmekle ulaşılabileceğimizi söylerler. Onlara göre haz en yüksek iyidir.⁸²⁶

Kant'ın deontolojik etiği (ödev etiği) herhangi bir ilgiye (çıkara), korkuya veya umuda matuf olan ve ödev kavramına dayandırılmamış bir eylemi gerçekte ahlâkî olarak görmez.⁸²⁷ Çünkü insan, gâyeler zincirinde (bizatihi) kendinde bir gâye olup, bu statüsünü korumaksızın Tanrı'nın bile bir vasıtası olarak düşünülemez.⁸²⁸ Etik tarihinde deontolojik etik kapsamında pek çok etik teori bulunur. Bu teorilerin ilk örnekleriyle dinî etiklerde karşılaşılır ve kaynağında Tanrı'nın bulunduğu bir evrensel ahlâk yasasının varlığı kabul edilir. Kant'ın görev ahlâkı Orta Çağ'ın dinî etiğinin modern versiyonudur. Çünkü o da, dinî etik gibi, evrensel bir ahlâk yasasının varlığını kabul eder. Kant'ın ödev etiği dinî etikten iki noktada farklılık gösterir. Bunlardan ilki, dinî etiğin insandan Tanrı tarafından gönderilen evrensel ahlâk yasasına tam bir teslimiyetle itaat etmesini istemesine karşın, Kant'ın etiğinin temel kavramının özgürlük olması; ikincisi ise evrensel ahlâk yasasının kaynağının, dinî etikte Tanrı olmasına karşın, Kant'ın seküler ödev etiğinde ahlâk yasasının insan tarafından üretilmiş olmasıdır.

⁸²¹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 59.

⁸²² Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 68.

⁸²³ Hedonizm, yaşamın anlamını hazda bulan dünya görüşü; hedone'yi/hazza ahlâk ilkesi olarak kabul eden; ahlâk eyleminin ereğini ve ölçeğini hazda bulan ahlâk öğretisi. Bkz. Akarsu, Bedia, "Hazzcılık", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 86.

⁸²⁴ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 81-84; Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 76; Kâdî Abdülcebâr mutluluğun bu tanımına kesin hazların ve kesin acıların tür olarak farklı olmasının sezgi yoluyla bilinmesinden yola çıkarak karşı çıkmıştır. O'na göre kısır döngüye düşmeden bunlardan birini diğerine atıfla tanımlamamız mümkün değildir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 80.

⁸²⁵ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 58; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 108; Cevizci, "stoacılık" *Felsefe Sözlüğü*, 806.

⁸²⁶ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 47; Cevizci, "Hazzcılık", *Felsefe Sözlüğü*, s. 399; Cevizci, Ahmet, "hazzcılık", *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul 2010, Say Yay. , ss. 247-248.

⁸²⁷ Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDVY, Ankara 1991, ss. 33-34; Richardson, Henry S. , "Deontological Ethics", s. 713.

⁸²⁸ Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, 36, 49.

Kant'a göre özgürlük, bizim eylemlerimizde kendimiz dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenmememiz anlamını taşır.⁸²⁹ Bununla beraber onun, insanın davranışını salt ahlâk yasasına saygıdan dolayı yapmasını istemesi fıtrata uygunluğundan dolayı Kur'an'a⁸³⁰ ters düşmez.

Ahlâkın kaynağını vahyin dışında arayan bu yaklaşımlar rölativizmden (görecelik) kaçınmaya çalışmışlardır. Felsefe tarihinde birçok düşünür bunu sorumluluk ilkesinde bulmuştur.⁸³¹ Stuart Mill, haz veya mutluluk kişinin değil toplumun mutluluğunu esas almalı düşüncesini öne sürerek, David Hume ise kamu menfaati fikrini ortaya koyarak bireyselciliği, egoizmin önüne geçirmeye çalışmıştır.⁸³² Her ne olursa olsun vahiy dışı temellendirmelerde ahlâkın objektifliğini bulmak imkânsızdır. Çünkü tüm bu sistemlerde doğruluk, adalet, iyilik gibi faziletlerin ahlâkî değerleri, mutlak anlamda değil, insana ve bağlı olduğu topluma verdiği hazzı göre değişmektedir.⁸³³

Mâturîdî, duygu ve düşünce sağlığına sahip bulunan kimsenin fikrî problemlerini rahatlıkla bertaraf edeceği kanıtların bulunmasına rağmen evrenin oluşumuna ait insanlardaki farklı yaklaşımların üç sebepten meydana geldiğini söyler. Düşünmek ve tefekkür etmekten hoşlanmayan insanın nefsanî arzulara heves etmesi, duyular âlemine giren varlık âlemini göz önünde bulundurması ve duyulur âlemle ilgili hüküm ve değerlere itibar etmesidir. Bu noktada o, insanların kötü alışkanlıklarını nefsanî arzularına göre hareket etmelerinden dolayı normal telakki etmelerine yol açtığını ifade eder.⁸³⁴ Anlaşılmaktadır ki yaratıcı varlığın yokluğuna dayalı bir ahlâkî yaklaşım Mâturîdî'ye göre de subjektiflikten kurtulamayacaktır. Çünkü bir davranışın ahlâkî olup olmadığının ölçütü bireyin kendisi olmaktadır. Bununla birlikte o, kişinin nefsanî arzulara uymakla özendiği kişilerin lütfkârlılığını ve bunların dışındaki mutluluk faktörlerini hesaba kattığını ilave eder.⁸³⁵ Fakat Mâturîdî, dünyadaki nimetlerin insana

⁸²⁹ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ss. 115-116; Uygulamalı Etik, İstanbul 2016, 51, 53.

⁸³⁰ Rum 30/30.

⁸³¹ J. Paul Sartre (ö. 1980) bu rölativizmden kurtulmak için “sorumluluk” ilkesinin tek yol olduğunu söyler. Aynı zamanda O “kişi bir seçimde bulunurken aynı zamanda herkes için seçimde bulunur” diyerek kısaca kişi bir şeyi seçerken aynı zamanda insanlığın geri kalanı için de bir norm koyuyor aynı eylem tarzını buyuruyor durumuna gelir. Sartre göre kişi eylemlerinin hesabını hem kendine hem de başkasına verebilmelidir. Bu örtük buyruk etikte daha önce Kant'ta (ö. 1804) olduğu gibi “evrenselleştirilebilirlik” ilkesinin yeni bir versiyonunu oluşturur. Bkz. Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 450.

⁸³² Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 71, 83.

⁸³³ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 84.

⁸³⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 111-113; *Te'vîlât*, XIV, 225.

⁸³⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 111.

mutluluk vermesinin sınırlı olması,⁸³⁶ her aklın gerçeğe ulaşmada kendisini en yakın görmesi⁸³⁷ ve yaratıcı varlığın (emir ve yasak) olmadığı yerde nefis ve arzuların insanı yanıltması görüşleriyle vahiy dışı ahlâk anlayışından ayrışır.⁸³⁸ Dolayısıyla vahiy temelli yaklaşımlar hem ilâhî yasaya hem de beşerî hukuk yasalarına uyma noktasında çift yönlü bir sorumluluk duygusunu içerirken vahiy dışı temellendirilen ahlak anlayışında sadece rasyonel akıl bu sorumluluğun temelini oluşturmaktadır.

Netice olarak vahiy dışı ahlâk temellendirmesi insan aklını ölçü almaktadır. Bu yaklaşımda insanın amacı mutluluk olarak belirlenmiştir. Mutluluğa ulaşma yöntemlerinde ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bununla beraber hepsi sübjektif/öznel bir tutum içerisine düşmüş ve kamu menfaati düşüncesiyle bunu aşmaya çalışmışlardır. Evrensel bir ahlâk ilkesinin varlığını kabul eden Kant'ın ödev etiği ise vahiy dışı ahlâk modelleri içerisinde vahiy temelli yaklaşıma yakın bir yerde bulunur. Onun insanı araçsallıktan uzak, özgür bir birey olarak, bir çıkar gözetmeden iyiyi eyleyebilmesi olarak ifade ettiği ödev etiği ahlâk düşüncesinde önemli bir yer tutar. Kant'ın ödev etiği vahiy dışı temellendirilen diğer yaklaşımlardan evrensel bir ahlâk yasasının kabulü ile ayrılır. Mâturîdî, irade zayıflığından insanın aklına değil heva ve hevesine göre hareket edeceğini bunun ise sübjektifliği kaçınılmaz kılacağı düşüncesindedir. Burada karşı durulan aklın konumu değil iradenin nefis karşısındaki zayıflığıdır.

2.5. Ahlâkla İlgili Bazı Kavramlar

2.5.1. İhsan

İhsan sözlükte “*güzel olmak*” manasına gelen hüsn kökünden if’âl kalıbının masdarı olup “*başkasına iyilik etmek, gerçekleştireceği işi güzel yapmak*” anlamlarına gelir.⁸³⁹ İhsan çirkinlik manasına gelen kubh’un ve kötülük manasına gelen seyyie’nin zıddıdır.⁸⁴⁰ Kavramın hayır gibi geniş bir anlam sahası vardır. Hoşa giden, tatmin eden,

⁸³⁶ Mâturîdî, *Te’vîlât*, VIII, 75; XIV, 226.

⁸³⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 182, 184.

⁸³⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 177.

⁸³⁹ İbn Manzûr, “*Hsn*”, *Lisânü’l-Arab*, III, 177; Ezherî, “*Hsn*”, *Tehzîbü’l-Luga*, IV, 314; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “*İhsan*”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 145.

⁸⁴⁰ İbn Manzûr, “*Hsn*”, *Lisânü’l-Arab*, III, s. 177, 179.

göze hoş gelen ya da hayranlık uyandıran herşey için kullanılan bir sıfattır. Kur'an'da⁸⁴¹ ihsan, takva ve terbiyeyle eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.⁸⁴²

Mâturîdî'de ihsan sahibi (muhsin) olmanın Yaratana ve yaratılana bakan iki yönü bulunur. Ona göre muhsin, hem Yaratana'a hem de yaratılanlara karşı iyi olan kişiye denir. Başkalarına olan güzel davranış ise akıl nazarında güzel ve iyi olan her nevi iştir.⁸⁴³ O'na göre ayette⁸⁴⁴ geçen "*muhsin*" kelimesi kişinin davranışlarında kendine ve başkalarına iyilik etmek suretiyle kendisini iyiliğe adanması, Allah'a kulluk etmesi, kendi canını helaka götürecek tehlikelere atmaması demektir.⁸⁴⁵

Başka bir ayetin yorumunda⁸⁴⁶ Mâturîdî kendi nefesine kötülük eden manasında zâlimi kâfir; iyiler manasında muhsini, mümin yerine kullanmıştır. Daha da önemlisi muhsini bu ayette insanlara iyilik yapan ve kendi nefesine kötülük yapan diye de açıklamıştır.⁸⁴⁷

Mâturîdî, Cibril hadisindeki "*İhsan, sen Rabb'ini görmeden de O'nun seni gördüğünü düşünerek hareket etmendir*"⁸⁴⁸ ifadesinin dikkate alınması durumunda kişinin tüm eylemlerinde hassas olacağını ifade eder. Hadiste geçen "*abd*" fiili yerine de "*aml*" fiilini kullanarak bunu insanın tüm eylemlerine şamil kılmıştır.⁸⁴⁹ Ona göre ihsanın üç şekilde yorumlanma ihtimali vardır. Birincisi Allahı görür gibi onun için iş yapmaktır. Yani Allah-kul arasındaki işlere dairdir. İkincisi kul ile halk arasındaki işlerdir. O da kendisi için sevdiğini halk içinde sevmektir. Üçüncüsü de başımıza gelen bela ve musibetlerdir ki buna sabredince rahmet ve nimet olarak isimlendirilir.⁸⁵⁰ Bu özelliklere sahip kimselerin mükâfatı da dünyada ve ahirette kendisinden övgü ve güzellekle bahsedilmesidir.⁸⁵¹ Onun bu yorumları ihsanın sadece ibadeti değil bütün ahlâkî davranışları içine aldığı şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁵²

Mâturîdî "*ihsan ve takva*"yı ve her biri diğerinin ihtiva ettiği anlamı içerecek şekilde kullanmıştır. Şöyle ki takva tek başına kullanıldığında iyilik-güzellik anlamına

⁸⁴¹ Yusuf 12/90.

⁸⁴² Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. , İstanbul 1991, 291, 295.

⁸⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 134; I, 198; XIV, 134; Özcan, *Mâturîdî'ye göre iman-islam-ihsan ve küfür ilişkisi*. 190.

⁸⁴⁴ Lokman 31/22.

⁸⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 266, 281; XIV, 156.

⁸⁴⁶ Saffat 37/113.

⁸⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 201; I, 412.

⁸⁴⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, *Kitabü'l-İman* 37, 12; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, *İman*, I, 29.

⁸⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 200; *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

⁸⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 200.

⁸⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 184; XVII, 57.

⁸⁵² Şekeroğlu, *Mâturîdî de Ahlâk Felsefi Bir Betimleme*, 131.

gelir. Çünkü takva helak edici şeylerden sakınmaktır. Bu da iyilikleri kazanmakla mümkün olur. Takva kelimesi ihsanla birlikte kullanılırsa küfürden sakınmak, ihsan ise hayırlı fiiller yapmak anlamına alınır.⁸⁵³ Takva sahibi kimse (Muttaki), Allah'ın nimetlerini kötü yerlerde kullanmaktan sakınan ve O'nun da yaptıklarına karşılık kendisini kıyamet gününün şerrinden koruduğu; ihsan sahibi (Muhsin) ise, Allah'ın nimetlerini iyi yerde kullanan, Allah'ın da akibetini iyi yaptığı kimsedir.⁸⁵⁴

Mâturîdî'nin ihsan'ı; rab-kul, kul-toplum ve kulun kendi nefsi ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirmesi ihsanın sadece ibadetleri değil tüm iyi olan fiilleri içine aldığını gösterir. Muhsin davranışlarının sonucunu düşünerek hareket eden ve kendisi için istediğini toplum için de isteyen bilinçli kişidir.

2.5.2. İstikamet

İstikamet kelimesi düz bir çizgi gibi dosdoğru yol, hak ve hakikat yolu anlamına gelmektedir. Sırat müstakim ise insanın dosdoğru yol üzerinde ilerlemesi, itidalli olması gibi anlamları taşır.⁸⁵⁵

Mâturîdî'ye göre istikamet kavramı üç şekilde yorumlanır:

a. İtikat konusundadır; Allah'a isyan etmemeye inanmak ve O'nun bütün emir ve yasaklarına muhalefetten kaçınmak bu anlamı ifade eder.

b. Dilleriyle söyledikleri "*Rabbimiz Allah'tır*" sözüne aykırı düşecek herşeyden sakınmakta dosdoğru yaşamak, dilleriyle söylediklerine de, sözleriyle ve fiilleriyle vefa göstermektir.⁸⁵⁶

c. Bütün amellerinde Allah'a karşı dürüst ve samimi olmak, yaptıkları amellerde Allah'a kimseyi ortak tanımamak, amellerinde riyakârlık yaparak kimseye ulûhiyetten pay vermemek, aksine halis bir niyetle Allah'a teslim olmaktır.⁸⁵⁷

İstikamet, Allah'a ibadet ve itaat anlamının yanında ilahî risaleti insalara tebliğ etmek anlamı da bulunmaktadır.⁸⁵⁸

Hülasa, İstikamet, sözlü ve pratik olarak ayrımı, vefa, kulluk gibi kavramlarla açıklanması, kavramın Mâturîdî tarafından ahlâkî açıdan ele alındığını göstermektedir.

⁸⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 267; XVI, 366.

⁸⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 364.

⁸⁵⁵ İbn Manzûr, "*Kym*", *Lisânü'l-Arab*, XI, 356; İsfahânî, "*Kym*", *el-Müfredât*, III, 540.

⁸⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 385.

⁸⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 136.

⁸⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 192.

Mâturîdî'ye göre istikamet ilim amel birlikteliğidir. İstikametın Tevhit anlamı ise kulun yaratıcıya karşı sözlerinde ve fiillerinde dürüst olmasıdır.

2.5.3. Birr/Berr

Birr, Kur'an'da “*her türlü iyilik, ihsan, itaat, doğruluk, günahsızlık*” gibi mânalarda kullanılmıştır. Aynı kökten gelen “*berr*” ise Kur'an'da hem “*çok şefkatli ve kerem sahibi*” anlamında Allah'ın bir ismi⁸⁵⁹ hem de “*itaatkâr*” anlamında insanın sıfatı⁸⁶⁰ olarak tekrarlanmıştır.⁸⁶¹

Birr ile takva arasındaki ilişkisinden söz eden Mâturîdî, takvanın helak edici şeylerden sakınmak ve uzak olmak şeklindeki tanımından yola çıkarak yapılması istenilen fiillere hem inanç hem de amel boyutuyla icabette bulunmayı, yasaklanan fiilleri de hem itikat hem de eylem boyutuyla terk etmeyi gerekli kıldığını söyler. Bu aynı zamanda birr'in anlamıdır. Ancak her ikisi de bir arada kullanıldığı zaman “*takva*” ile haram kılınan fiillerden uzak durma; “*birr*” ile de yapılması istenilen güzel fiillerin yapılması kastedilir.⁸⁶²

Mâturîdî, berr terimini her türlü hayrı içine alan,⁸⁶³ iyiliği çok olan⁸⁶⁴ ve kendisinden istenileni veren⁸⁶⁵ diye tanımlamıştır. Asıl iyiliğin ne olduğunu ifade ayet⁸⁶⁶ bu anlamların tamamını kapsamaktadır.

Mâturîdî'ye göre “*el-berr*” in bir diğer anlamı, yapılan davete icabet eden kimsedir. Allah'ın kendisini davet ettiği tevhide benimseyip, yasaklarından sakınan kimse iyilerden (ebrar) olur. Ebrar olmak iki şekilde olur; birincisi, hem inanmak hem de onu bilfiil hayata geçirip gerçekleştirmektir. Böylece kişi kendisinden istenileni hem söz hem de eylem olarak tamamen yerine getirir. İkincisi, kendisinden istenileni inanç açısından yerine getirmektir. Bu da ancak buyrukları tam olarak yerine getirmemesi şeklinde olur. Mâturîdî, ilkinin vâdi (müjdeyi) hak ettiğini, ikincisinin ise Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu söyleyerek herhangi bir görüş beyan etmemeyi doğru görmüştür.⁸⁶⁷

⁸⁵⁹ Tûr 52/28.

⁸⁶⁰ Bakara 2/224.

⁸⁶¹ Toksarı, Ali, “*Birr*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. VI, ss. 204-205, İstanbul 1992.

⁸⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 128.

⁸⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 50.

⁸⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 127.

⁸⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 107.

⁸⁶⁶ Bakara 2/177.

⁸⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 128.

Mâturîdî Berr'in zıddı olarak "*fâcir*" kavramını kullanmıştır. Fâcir, berr'in tam tersine kendisinden çokça günah sadır olan kimsedir. Fücûr, meyletmektir ve meyil de; hem inanmayı hem de yapılması istenen fiilleri terk etmek veya sadece davranışlarda olur. Fiilinin inancına muhalif düşmesi tarzında sadece davranışlarda gerçekleşmesi suretiyle iki şekilde olur.⁸⁶⁸

Mâturîdî tarafından hem birr hem de berr terimlerinin pratiğin düşünceye aykırı olmaması şeklinde yorumlanması, onların takva ve dolayısıyla ihsanla olan ilişkisi, ahlâkla bağlantılı olarak ele alındığını göstermektedir.

2.5.4. Hasene ve Seyyie

"Güzel olmak" manasındaki "*hüsn*" kökünden türemiş bir sıfat olan hasenenin⁸⁶⁹ Kur'an ve hadislerde üç farklı anlamda kullanıldığı görülür: Birincisi mutlak olarak iyi ve güzel fiil, davranış veya hâl, ikincisi belli bir tutum ve davranışı niteleyerek onun meşru ve iyi olduğunu açıklama, üçüncüsü de insan bedeni ve ruhuyla uyuşan ve dolayısıyla da istenen ve özlenen amaçlardır.⁸⁷⁰ Kur'an'da çoğu yerde "*iyiler*" olarak belirtilenlerden kastedilen peygamberlerdir.⁸⁷¹ Hasenin zıddı olan Seyyie, "*sev*" masdarından türemiş bir sıfat olup ayıp, kusur, günah, kötü sonuca götüren davranış demektir.⁸⁷²

Mâturîdî'ye göre insanın yaptığı ameller; tevbeyle affedilen veya karşılığında ceza görülen kötülükler (seyyiat), bol sevapla karşılık bulan iyilikler (hasenat), kendi ihtiyaçları için yapmış oldukları, karşılığında ceza veya mükafat almadıkları mübah olan ameller olarak farklı şekillerde meydana gelebilir.⁸⁷³

Mâturîdî iyilik yapan ile kötülük yapanın eşit olmadığını Kur'an'ın⁸⁷⁴ açık bir şekilde ortaya koyduğunu söyler.⁸⁷⁵ Mâturîdî'ye göre kötülüğü iyilikle savabilmenin yolu Tanrısal yüce bir pay olan sabırla mümkündür. Bu ise ancak kendisine bu paydan verilmiş azimli kimseler tarafından yapılabilir. Başka bir deyişle en yüksek erdem

⁸⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 128.

⁸⁶⁹ İsfahânî, "*Hsn*", *el-Müfredât*, I, 155.

⁸⁷⁰ Toploğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, "*Hasene*", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 116.

⁸⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 118, 136.

⁸⁷² İsfahânî, "*Hsn*", *el-Müfredât*, I, 155; "*Sv*", *el-Müfredât*, I, 333.

⁸⁷³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 116.

⁸⁷⁴ Fussilet 41/34.

⁸⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 140, 357.

diyebileceğimiz sabır sahibi kimseler kendilerine kötü davranan kimselere karşı bile iyi davranışta bulunabilirler.⁸⁷⁶

Hem Mâturîdî'nin açıklamalarına hem de Kur'an ve hadislerdeki karşılıklarına baktığımızda hasene ve seyyie'nin sadece emir ve yasaklara has bir anlamlandırma değil, ahlâkî bir bilinç düzeyini karşıladığını ifade edebiliriz. Mâturîdî'nin, sabrın iyiliklerin sürekliliğindeki rolüne yaptığı vurgu bu görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla bilinç dışı yapılan insanın eylemi bu kategorilere dâhil edilemeyecektir.

2.5.5. Sabır

İtidali muhafaza, kolayca vazgeçmeme ya da tahammül gösterme anlamına gelen sabır Kur'an'da⁸⁷⁷ imanın esaslı bir cephesidir.⁸⁷⁸ Bundan dolayı sabır ayette⁸⁷⁹ iman olarak isimlendirilmiştir.

Mâturîdî'ye göre sabır, failin yerilen her fiilden uzak durması demektir.⁸⁸⁰ Sabrın, insanın insana ve insanın Allah'a olan iki yönü bulunmaktadır. Onun "*kendini tutmak*" anlamını da verdiği sabır, ya Allah'ın emrettiklerini yerini getirmek ve yasaklarından kaçınmakta direnç göstermek ya da başına gelen zorluklara, musibetlere ve büyük belalara dayanmak ve lezzetlere ve şehvetlere karşı kendini tutmak şeklinde gerçekleşir.⁸⁸¹ İşte sabredenler bütün bunlara dayananlar, isyan etmeyenler⁸⁸² ve nefislerine hakim olanlardır.⁸⁸³ İnsan-Allah ilişkisinde bu ahde uyan için; manevi arınma ve bağışlanma, rahmet ve hidayet olmak üzere Allah'ın üç mükâfatı vardır.⁸⁸⁴

Hem ferdî hem de sosyal ahlâkla iç içe bir kavram olan sabır, her iki yönüyle de pasif bir tutum değil aksiyoner konumdadır. Çünkü müminler kâfirler tarafından maruz kaldıkları işkencelere her daim sabır göstermişlerdir. Kur'an'da⁸⁸⁵ yapılan bu eziyetlerin beyan edilmesinin, daha sonra gelen müminlerin aynı şekilde "*emir bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*" çabasını yerine getirirken başlarına gelecek her türlü sıkıntıya karşı vazifelerine sımsıkı sarılmaları içindir.⁸⁸⁶

⁸⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 142.

⁸⁷⁷ Mü'minûn 23/111.

⁸⁷⁸ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 149.

⁸⁷⁹ Hud 11/11.

⁸⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 339.

⁸⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 27.

⁸⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 333.

⁸⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 100.

⁸⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 314.

⁸⁸⁵ Muttaffifin 83/29, 30.

⁸⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 134; XI, 272; XIV, 144.

Allah'ın, inançsızların hallerinden bahsederek Hz. Peygamberi sabra teşvik etmesi, sabrın hoşgörü ile iç içe bir eylem olmasından dolayıdır. Yaratıcının lütuf ve ihsanını kendisi hakkında uygunsuz sözler söyleyenlere de vermesi bu hoşgörünün temelini oluşturur.⁸⁸⁷ Mâturîdî'ye göre peygamberler altı açıdan sabrederler. Bunlardan üçü sadece peygamberlere özel sebeplerden dolayıdır, diğer üçü ise tüm insanlar için geçerlidir. Sadece peygamberler için olan sebeplerden ilki, onların öldürülme ve yok edilme tehdidi karşısında bile ilâhî risaleti tebliğden vazgeçmemeleri ve gizlememeleridir. Diğer insanlar ise öldürülmemek için mensup oldukları hak dini gizleyebilirler. İkincisi, peygamberler her türlü alaya, dışlanmaya, iftiralara vs. maruz kalsalar da Allah'ın izni olmadan kavimlerinden ayrılıp gidemezler. Üçüncüsü, kavimleri ne kadar inatçılık yapsalar da onlara helak olmaları için beddua etmezler. İnsanların ortak oldukları diğer üç sebepten biri, başlarına gelen bela ve zorluklara karşı sabretmek; ikincisi, farz olan ibadetleri korumak ve sabırla onları yerine getirmek; üçüncüsü, şehvi arzulara, nefsin hevasına ve temennisine karşı sabırlı olmaktır.⁸⁸⁸

Mâturîdî'nin sabırla iç içe gördüğü bir diğer kavram şükürdür. Sabır ve şükür iki manaya gelir. Bunlardan biri bunlara iman etme anlamıdır. İkinci mana davranışa ilişkindir. Dolayısıyla onlar Allah'ın bütün emirlerine ve yasaklarına sabretmeye ve O'nun bütün nimetlerine şükretmeye iman eder. Buna ilişkin davranış ise bunlara sabretmesi ve Allah'ın nimetlerine şükretmesidir.⁸⁸⁹ Bu nedenle Mâturîdî ayette⁸⁹⁰ geçen çok sabreden anlamındaki “*sabbar*” ve çok şükreden anlamındaki “*şekûr*” kelimelerini mü'min yerine kullanmıştır.⁸⁹¹

Bu düşüncelerden hareketle Mâturîdî'de sabır yaygın anlayıştaki gibi bir düşünsel ve eylemsel pasifliği değil her iki yönden de aktifliği imlediğini söyleyebiliriz. Çünkü bu anlayış bireysel ve sosyal alanlarda kendine yer bulur. Bilhassa Mâturîdî'nin peygamberlerin tebliğ esnasında karşılaştıkları olumsuzluklara karşı olan tavırlarıyla ilgili verdiği örnekler bunu desteklemektedir. Ayrıca onun sabrın peygamberlere has olan boyutlarından bahsetmesi insanlar içerisinde en yüksek ahlâkın onlara mahsus olduğunu ortaya koyar. Başka bir ifade ile risalet ve tebliğ vazifesi salt bir iletişim değil bireysel ve toplumsal alana dönük ahlâkın inşasıdır. Sabrın şükür ve hoşgörü gibi ahlâkî kavramlarla açıklanması da bu minvaldedir.

⁸⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 216.

⁸⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 409.

⁸⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 469; XIV, 392.

⁸⁹⁰ İbrahim 14/5.

⁸⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 48.

2.5.6. İhlas

Kelime olarak “*arınmak, saflaşmak, kurtulmak*” mânasındaki hulûs/halâs kökünden türeyen ve “*bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak*” anlamına gelen ihlâs kelimesi, terim olarak “*ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak*” demektir.⁸⁹²

Mâturîdî’ye göre ihlas, hak olarak gönderilen kitaba vefa göstermektir. Bu iki şekilde yorumlanabilir:

a. İtikadın temeli anlamına gelir ki bu da her nevi ibadetin ve itaatın, başka hiç kimseyi katmaksızın içten bir bağlılık ve samimiyetle sadece Allah için yapılması gerektiğine inanmaktır.

b. Muamelatla ilgili olarak yapılan her türlü ibadet ve taati sadece Allah için yapmak, başka kimseyi ona ortak etmemektir.⁸⁹³ Yani Allah’a yapılan dua’da ihlaslı olmak, kalbi her şeyden tasfiye etmektir.⁸⁹⁴ “*İhlaslı kullar*”, uyarının kendilerine fayda verdiği, söylenenleri kabul eden ve diğerinin maruz kaldıkları azaba uğramaktan kurtulan tevhit inancındaki samimi insanlardır. Allah’ın “*ihlaslı kullar*”⁸⁹⁵ isimini vermesi, onları seçtiği ve kendisine kulluk etmek üzere ayırdığı kişiler olmaları sebebiyledir.⁸⁹⁶

Mâturîdî’nin ihlası vefa ve samimiyet kapsamında ele almış olması ihlasın ahlâkla bağlantılı olarak ele alındığını ortaya koymaktadır. Burada ihlas kişinin eyleminde üçüncü bir gözün olmaması, eylemin varoluşsallığının bir uzantısı olması demektir. Mâturîdî’de ihlas yalnızca kişinin inanç sahasıyla ilgili değil insanın tüm pratiklerini de içine alan bir kavramdır. Tevhit ise son merhalede ihlasın kişiyi ulaştıracağı nihai noktadır. Tevhidin bu anlamı Mâturîdî’de “*Allah rızası için eylemek*” cümlesinde kendine yer bulmuştur.

2.5.7. Halife

“*Arkada olmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek*” anlamlarına gelen “*half*” kökünden gelen ve “*birinin yerine geçerek işini, görevini devam ettiren*”

⁸⁹² İsfahânî, “*Hls*”, *el-Müfredât*, I, 205-206; Kefevî, “*Hls*”, *el-Küllîyyât*, 474; İbn Manzûr, “*Hls*”, *Lisânü’l-Arab*, IV, 173.

⁸⁹³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 312-313.

⁸⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 90.

⁸⁹⁵ Sâffât 37/74.

⁸⁹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 181, 307.

şeklinde açıklanan⁸⁹⁷ halîfe kelimesi (çoğulu hulefâ, halâif) terim olarak biri siyasette, diğeri tasavvufta olmak üzere başlıca iki alanda ön plana çıkmaktadır.⁸⁹⁸

Kur'an'da “*halife*” kelimesi iki yerde geçer.⁸⁹⁹ İlki insanın yaratılışı açıklanırken Bakara Süresi'nde⁹⁰⁰ geçmektedir. Bu ayette halife'den kastedilen insandır.⁹⁰¹ Başka bir ifade ile yeryüzünde oturan Âdem ve soyudur.⁹⁰² Halife kelimesinin bir diğere geçtiği yer Sa'd süresinde yer alır.⁹⁰³ Bu ayette Hz. Davut'tan kendi arzusuna göre değil, Allah'ın kendisine bildirdiği ilkeler doğrultusunda hükmetmesi istenmektedir.⁹⁰⁴

Mâturîdî'ye göre, Davut Peygamber'in yeryüzünde halife olması ile ilgili ayet⁹⁰⁵ yetki sahibi kimsenin Allah ile insanlar arasında şerri defetmek, hayrı ortaya koymak ve Allah'ın rızasına uygun davranmaktan başka yol olmadığını Hz. Peygamber'e ve mü'minlere hatırlatarak onlara ahlâkî bir öğüt vermektedir.⁹⁰⁶ Dolayısıyla halife insanın hiçbir ilkeye, değere bağlı kalmaksızın sorumsuzca tasarrufta bulunması değil aksine kişinin sorumluluk bilinciyle hareket etmesidir.

Kur'an'da geçen halife kelimesinin siyaset ve ahlâk alanına işaret ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Mâturîdî de halife terimini ahlâkla ilişkili olarak ortaya koymuştur. Bu manada halife, yaratılmışlar içerisinde insanın evrende sorumluluk bilinci ile iş yapması anlamına gelmektedir.

2.5.8. İman/Emanet

Lügatte “*güven içinde bulunmak, korkusuz olmak*” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen iman kavramı “*güven duygusu içinde tasdik etmek*” demektir.⁹⁰⁷ Zıddı küfür olan iman hem kavramsal düzeyde hem de kelam sahasında ahlâkla yoğun ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İslam teolojisinde iman, bilgi ve amel ilişkisi bağlamında ele alınarak iman-ahlâk ilişkisi temellendirilmeye çalışılmıştır.⁹⁰⁸

⁸⁹⁷ İsfahânî, “*Hlf*”, *el-Müfredât*, I, 206-208; İbn Manzûr, “*Hlf*”, *Lisânü'l-Arab*, IV, s. 183, ss. 181-192.

⁸⁹⁸ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss. 245, 277.

⁸⁹⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 84.

⁹⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 258; Bakara 2/30.

⁹⁰¹ Atay, Hüseyin, *Allah'ın Halifesi İnsan*, AÜFD, C. XVIII, s. 74, Ankara 1970.

⁹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 342.

⁹⁰³ Sad 38/26.

⁹⁰⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 467.

⁹⁰⁵ Sâd 38/26.

⁹⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 263.

⁹⁰⁷ İbn Manzûr, “*Emn*”, *Lisânü'l Arab*, I, s. 223.

⁹⁰⁸ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, s. 165 vd; Güler, İlhami, *İman ve İnkârın Ahlâki ve Bilişsel (kognitif) Temelleri*, İslamiyat 1, S. 1, ss. 7-24, Ankara 1998.

Mâturîdî, imanı söz ve fiil birlikteliği anlamında yorumlamış⁹⁰⁹ ve Kur'an'da⁹¹⁰ insana Allah tarafından verilen emanete hem iman hem de adalet anlamının verildiğini⁹¹¹ aktarmıştır. Ayrıca Mâturîdî ayetteki emanetle ilgili net bir ifadede bulunmanın güç olduğunu ve tevhit, Allah'ın farzları, insanın sınanma kabiliyetine sahip yegâne varlık olduğunun vurgulanması ve ibadet gibi çeşitli görüşlerin olduğunu söylemiştir.⁹¹² İmanın bunlar içerisinde en büyük emanet olduğunu ayetten⁹¹³ yola çıkarak ortaya koyar. Mâturîdî bu ayeti; Allah'ın Hz. Muhammed'in ümmetini vasat (orta/denge) ve adil bir ümmet kıldığını,⁹¹⁴ anne-babaları veya akrabaları aleyhine bile olsa adaletten asla ayrılmamaları, bir topluluğa olan öfkelerinin onları adaletten geri koymaması gerektiğini⁹¹⁵ belirten ayetlerle açıklamıştır. Ona göre göklere ve yere ağır gelen emanet de budur.⁹¹⁶

Mâturîdî ahd kavramını emanet kavramı içinde görmüş ve emaneti kul ile Rabb'i, kul ile kul arasındaki emanet olarak iki kısımda değerlendirmiştir.⁹¹⁷ İnsan emaneti bilecek bilgi vasıtalarına sahip tek varlıktır.⁹¹⁸ Ancak bir şeye sahip olmak ile onları kullanmak arasında fark vardır.⁹¹⁹ Mâturîdî bazı ayetlerden⁹²⁰ yola çıkarak bilgi vasıtalarını kullanmak ile kullanmamanın -başka bir ifade ile iman ile inkârın- arkasında zulüm, hırsızlık ve adam öldürmek gibi çeşitli ahlâkî sebeplerin olduğunu ifade etmiştir.⁹²¹

Mâturîdî en üstün iyiliğin hayır⁹²² ve en büyük lütfun iman olduğunu,⁹²³ bu manada hayır kelimesinin niceliksel, maddi, ekonomik bir anlam değil; aksine niteliksel ve manevi bir anlamı ihtiva ettiğini belirtmiştir. Ayette⁹²⁴ geçen “hayır” kelimesini açıklarken “değerli” olan manasına almış ve kâfirlerin toplayıp biriktirdiği altın, gümüş ve diğer mallardan İslam ve Kur'an'ın daha değerli olduğunu söylemiştir.⁹²⁵

⁹⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 204, 334.

⁹¹⁰ Ahzab 33/72.

⁹¹¹ İsfahânî, “Emn”, *el-Müfredât*, I, 32; Mahmut Çınar, “Çevre İnsan Arasındaki İlişki Emanet Merkezlidir”, *Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, s. 563, Gaziantep 2014.

⁹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 440-442.

⁹¹³ Enfal 8/27.

⁹¹⁴ Bakara 2/143.

⁹¹⁵ Maide 5/8.

⁹¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 217.

⁹¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 119.

⁹¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

⁹¹⁹ Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, 73, 94-95.

⁹²⁰ Mutaffîfîn 83/13-14; Tevbe 9/75-77.

⁹²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 236.

⁹²² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

⁹²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 390; *Te'vilât*, VII, 138.

⁹²⁴ Yunus 10/58.

⁹²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 86.

İbadetlerin ve iyi davranışların karşılığının hissi, imanın güzelliğinin ise akli olduğunu söyleyen Mâturîdî, hissen güzel olanın aklen güzel olandan aşağıda olduğunu belirtir. Çünkü birinci güzelliğin başka bir hâle dönüşmesi mümkündür. Diğerinin ise nitelik değişikliğine uğraması imkân dâhilinde değildir. Durum böyle olunca hissî güzelliğe verilecek ödül gerçekleştirilecek amel kadar olacaktır. Hâlbuki Allah bir iyiliğe on misli mükâfat vereceğini vaad etmiştir.⁹²⁶

Sonuç olarak Mâturîdî’de iman bir duygulanımdan ya da taklitten ibaret olmayıp bilgi ve ahlâk vasatında ele alınmıştır. Onun imanı, emanet ve ahd kavramlarıyla mütalaa etmesi iman-ahlâk ilişkisini; bedeviliği ve şehirliliği bilgiyle ilişkilendirmesi ve cehaletin inkâra yol açtığına dönük ifadeleri ise iman-bilgi ilişkisini temellendirmeye yöneliktir. Bu doğrultuda iman, niceliksel olmayan, manevi ve değerli olan hayır terimi ile nitelenmiş ve hissen değil aklen güzel olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca ona göre Allah’ın kullarına verdiği emanetin dağlara ağır gelmesi, emir ve yasakların adedi ile ya da ibadetlerin zahiri ile ilgili değil, yüklenilen emanetin temel ahlâk ilkeleriyle bağlantılı olmasındandır.

2.5.9. Takva

Takva, nefsi korkulan şeyden sakındırmaya çalışmak,⁹²⁷ günah olan fiilden korunmak, bir şeyi yapmaktan kaçınarak nefsi kötü sonuçtan uzaklaştırmak,⁹²⁸ Allah’ın sınırlarına sıkı sıkıya perçinlenip sınırını aşmamak ve çiğnememek⁹²⁹ anlamlarına gelir.

Mâturîdî’ye göre takva, kişiyi helaka (cehennem) götüren her şeyden koruyan,⁹³⁰ iyiliklerin en üstünü,⁹³¹ her türlü hayrı kapsayan ve tüm iyiliklerin temeli olan, kişiyi her türlü şüpheden ve sıkıntıdan çıkarıp her türlü mutluluğa ulaştıran, tüm iyilikleri elde etmeye vesile olan,⁹³² şirkten kaçınmak,⁹³³ adalet,⁹³⁴ Allah’ın ahlâksız davranışları cezalandıracağını bilip, cezalandırılmaktan ve günaha düşmekten korkmak ve korunmak⁹³⁵ gibi anlamlara gelir.

⁹²⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 235.

⁹²⁷ İsfahânî, “Vky”, *el-Müfredât*, II, 688.

⁹²⁸ Cürcânî, “Takva”, *et-Ta’rîfât*, 68.

⁹²⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, 68, 69.

⁹³⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 289; XV, 50; XIV, 57.

⁹³¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 134; XV, 226, 235.

⁹³² Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 221.

⁹³³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 356.

⁹³⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 182.

⁹³⁵ Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 82.

Takva ve ibadet kelimelerinin, her biri tek başına anılınca birinin diğerinin anlamını da gerektirdiğini belirten Mâturîdî ikisi birlikte kullanıldığında farklı manalara geleceğini söyler. Takva kelimesi mutlak olarak kullanıldığında insanı helaka götüren inanç ve davranışlardan vazgeçmeyi, ibadet ve itaat etmeyi gerektirir. İbadet, takva ile birlikte anıldığında amel etmek; takva da insanı helaka götüren yerlerden sakınmak anlamına gelir.⁹³⁶

Mâturîdî takvaya uygun davranan kişileri ifrat ve tefrite düşmeyen orta yolu bulmuş, başka bir deyişle adalet üzere olan kişi olarak tanımlar. Çünkü ona göre bir şeyin orta yolu onun adalet üzere (ifrat ve tefrit arasında) olması anlamına gelir.⁹³⁷ Görüşlerine “*İşlerin en hayırlısı, iki uçta kalmayıp orta yolu takip edilendir*”⁹³⁸ hadisi ile Müslümanların “*orta ümmet*” olduğunu ifade eden ayeti⁹³⁹ delil olarak getirir.

Allah’a muhalefetin davranış, söz ve inanç kısımlarından bahseden Mâturîdî⁹⁴⁰ takvanın hem inanç hem de amel boyutlarına dikkat çekmiştir. Takvalı görünmek ile olmak arasındaki noktaya da vurgu yapan Mâturîdî, Allah müminlerin kalplerini takva ile denediğini söyler. Bu deneme ihlas ve samimiyet testidir.⁹⁴¹ Bu, takvanın yerinin kalp olduğunu gösterir. İşinde samimi olan yani sadece Allahı düşünerek hareket eden kimse insanların bilmesi ya da bilmemesini değil, kalbini önceleyecektir.⁹⁴² Takvalı görünmek bir amaca dönük sebep iken, takva bir eylemin sonucu kazanılandır. Bu da ilâhî buyruklara itaat etmek ve isyandan kaçınmaktır. O da Allah’ın emir ve yasaklarına saygı ile olur.⁹⁴³ Mâturîdî, insanın öğretilerek bilmesinden dolayı ahlâkî bir varlık olduğuna ve devamlı bunun farkında olup, bir teşekkür, minnet ve kulluk duygusu içinde yaşaması gerektiğine işaret etmiştir.⁹⁴⁴

Kur’an’da⁹⁴⁵ Allah kendi hukukuna riayet etmesi, istikamet üzere olması ve mücahede halinde olması karşılığında kişinin takvasına ilham eder. Allah Teâla bu ayette hidayeti çaba sarfetme şartına bağlamıştır.⁹⁴⁶ Yine başka bir ayette⁹⁴⁷ Allah

⁹³⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 132; XVII, 107, 128.

⁹³⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 114; XI, 219.

⁹³⁸ İsfahânî, *Hilyetül Evliyâ*, II, 286.

⁹³⁹ Bakara 2/143.

⁹⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 155.

⁹⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 76.

⁹⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 49.

⁹⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 94.

⁹⁴⁴ Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Probemi*, 109.

⁹⁴⁵ Ankebût 29/69.

⁹⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 243, 257.

⁹⁴⁷ Bakara 2/186.

Teâla'nın icabeti bir şartı içermekte olup o da duaya bağlanmaktır. Benzer ayetlerden⁹⁴⁸ anlaşılacağı üzere kendisine ilham edilen kişi, kendi üzerine gerekli olan hukuku eksiksiz olarak yerine getiren kimsedir. Kişi vazifesini hakkı ile yerine getirdiği zaman Allah da ona takvasını ilham etmekte ve günaha götüren yolları kendisine göstermektedir.⁹⁴⁹

Sonuç olarak Mâturîdî'nin takva'yı adalet, ifrat ve tefrit olmayan, her türlü hayır olarak tanımlaması takvanın ahlâkî yönünü ortaya koyar. Onun takva anlayışı sürekli bir farkındalık, çaba ve samimiyet testleri sonucunda insanın kazanabileceği bir yetidir. Bu testlerden geçmeyen ya da geçemeyen kişi ancak takvalı görünebilir ama takva sahibi olamaz. Başka bir ifade ile takva başlangıç değil sonuçtur. Bu sonuç ise geri dönüşü olmayan nihai bir nokta olmayıp her zaman bir mücadeleyi beraberinde taşır. Yani takva hem koruyan hem de korunması gerektirir. Ancak bu şekilde kul Allah'ın iyi ve kötüyü göstermesine nail olabilir. Ayrıca takvanın söz ve pratik olarak insan davranışlarının tümünü içine alması onun salt ibadetlerle ilişkilendirilmemesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle takva insan hayatının bütününde kendine yer bulur.

2.5.10. Ma'ruf ve Münker

Sözlükte, fiillerin güzel görüleni, beğenileni, iyi olarak görülen her şey, içten ve güvenilir olan anlamlarına gelen ma'ruf⁹⁵⁰ ve dini açıdan kötü ve çirkin olan her şey anlamına gelen münker⁹⁵¹ kavramları ahlâkî değere vurgu yapar. Ma'ruf bilinen, tanınan, aşına olunan, bu yüzden sosyal olarak da onaylanan demektir. Zıddı olan münker ise tanınmayan, yabancı olan, tasvip edilmeyen anlamındadır. Cahiliye Dönemi'nde de Arap toplumu tarafından bilinen ve aşına olunan şey “iyi”; yabancı olan ise “kötü” olarak nitelenmiştir.⁹⁵²

Mâturîdî'ye göre ma'ruf, peygamberlerin Allah katından getirmiş oldukları, insanlar için kural haline getirdikleri ve insanları davet ettikleri iyilik; münker ise peygamberlerin (şeriatin) reddettikleri ve insanların yapmasını yasakladıkları davranışlardır.⁹⁵³ Diğer bir tanıma göre, ma'ruf, her selîm aklın kabul ettiği ve her

⁹⁴⁸ Bakara 2/40; Maide 5/12.

⁹⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 244.

⁹⁵⁰ İbn Manzûr, “Arf”, *Lisânü'l-Arab*, IV, s.155, ss. 153-158.

⁹⁵¹ İbn Manzûr, “Nkr”, *Lisânü'l-Arab*, XIV, s. 282, ss. 281-282.

⁹⁵² İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 281.

⁹⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 26.

bozulmamış tabiatın güzel gördüğü her fiil anlamında iken; münker, reddettiği ve her bozulmamış tabiatın çirkin gördüğü ve kabul etmediği fiillerdir. Bunların kötülüğü ve iyiliği bedihi bilgi ile veya düşünüp tefekkür etmekle bilinebilir.⁹⁵⁴ Yine Ma'rufun diğer pek çok ahlâkî kavram gibi hem söz hem de davranış anlamında iki boyutu bulunmaktadır. Gerçek anlamda ma'ruf kalplerin tatmin olduğu, ruhların huzur ve sükûn bulduğu şeydir.⁹⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr, aklî ve şer'î olmak üzere iki çeşit münkerden bahseder. Zulüm, yalan akli münker; hırsızlık ve içki içmek şeri münkerdir.⁹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre maruf, yapanın güzelliğini bildiği veya iyilik ve güzelliğinin kendisine gösterildiği her türlü iyi ve güzel fiildir. Güzelliği tam olarak bilinemediği ve gösterilemediği için Allah'ın fiillerine maruf denmez. Münker ise, yapanın çirkinliğini bildiği veya bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir. Şayet Allah'tan kabih bir şey vaki olsaydı çirkinliği bilinmediği veya gösterilmediği için onun "*münker*" olduğu söylenemez.⁹⁵⁷ O bu ayrımdan sonra "*emri bil maruf nehyi ani'l-münker*" in şartlarından bahseder. Ona göre toplusal huzurun olmazsa olmazı olan bu ilkenin büyük zararlara dönüşme riski-Müslümanların bir kısmının öldürülmesi gibi- durumunda vücûbiyet şartı ortadan kalkar. Yine aslolan kötü olan kişiyi değil kötülüğü ortadan kaldırmak, marufu da yerleştirmektir.⁹⁵⁸ Ahlâk filozofu Platon ise, zorunlu olarak iyiye bir zıt gerektiğinden kötülüğü ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını söylemiştir.⁹⁵⁹

Mâturidî maruf ve münkeri aklî ve şer'î olarak iki kısma ayırmış ve her türlü güzel işi marufun, çirkinlikleri de münkerin alanına dâhil etmiştir. Benzer bakış Kâdî Abdülcebbâr'da da bulunmaktadır. Onların bu yaklaşımı insan aklına verdikleri değerle ilgilidir. Ayrıca her iki mütekellim de maruf ve münkeri hem bireysel hem de sosyal yönden ele almışlardır.

⁹⁵⁴ Mâturidî, *Te'vilât*, XI, 272; XVII, 339; II, 422-424.

⁹⁵⁵ Mâturidî, *Te'vilât*, XV, 223, 225.

⁹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 240.

⁹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 230.

⁹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 232, 234.

⁹⁵⁹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 64.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE İLAHÎ HİKMET ANLAYIŞININ TEMELLENDİRİLMESİ

3.1. Hikmet Düşüncesinin Temellendirilmesi

Yaratıcıyı ancak sıfatlar aracılığıyla tanıyabiliriz. Duyular ötesini bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkün⁹⁶⁰ olduğundan Onun sıfatları Allah'ı idrakimize, zihnimize, anlama ufkumuza yaklaştıran ifadeler olup, gerçekte Allah'ın isimleri değildirler.⁹⁶¹ Örneğin O hikmet sahibidir demek aynı zamanda herhangi bir kişinin hikmet sahibi olmasından farklıdır demektir. Bu aynı zamanda din dilinin “*temsili*” bir dil olması anlamına gelir.⁹⁶² Bunun yanında yaratıcının fiillerinin hikmetle nitelenmesi ile insanın hikmetle nitelenmesi de aynı değildir.⁹⁶³ Çünkü Allah'ın fiili ile insanın fiili aynı statüde olamaz.⁹⁶⁴ Allah yaptığından sorumlu tutulamayan ve fiili hikmet dairesi dışına hiçbir zaman çıkmayıp. Sorguya yalnızca fiili hikmet dışı olma ihtimali olanlar çekilebilir.⁹⁶⁵

Mâturîdî düşüncesinde hikmet, yaratıcının tüm vasıflarını içermesi ve dolayısıyla da Onun daha iyi anlaşılmasını sağladığından merkezi bir öneme sahiptir.⁹⁶⁶ Sadece kudret sıfatının ön planda olması hikmet sıfatından daha az sayıda sıfatı içinde barındırır. Zaten hikmetin tanımları bize bu bilgiyi açıkça vermektedir. Mâturîdî'ye göre ilâhî fiil, ya da hikmet mahlûkatı en uygun şekilde yaratmaktır.⁹⁶⁷ Dolayısıyla Onun tüm fiilleri yaratılışa konu teşkil ettiğinden mahiyeti tam olarak bilinmese de bir hikmetin gerekliliği kaçınılmazdır.⁹⁶⁸ Bu yüzden Allah fiilleri bakımından hâkim ve adl vasıflarının dışındaki nitelemelerden münezzehtir.⁹⁶⁹ Yaratıcının fiillerinin abes ve sefeh olarak değil hikmetle nitelenmesi bu sebeptendir.⁹⁷⁰

⁹⁶⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 24.

⁹⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93, 94.

⁹⁶² Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay. , İstanbul 2007, 67, 68.

⁹⁶³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303; *Te'vîlât*, VIII, 38.

⁹⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁹⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 356.

⁹⁶⁶ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 156.

⁹⁶⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 107.

⁹⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108; Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yay. , Malatya 2013, 74.

⁹⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312, 313.

⁹⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97, 215; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 505.

Allah'ın fiillerinin hikmete uygun olması Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan “*adalet*” ilkesi gereği savunduğunun⁹⁷¹ aksine Ehli Sünnet'e göre Allah için fiillerinde herhangi bir zorunluluk yoktur.⁹⁷² Nasıl ki tecrübi âlemde hikmetli iş yapanlar bunun zıddına güç yetiyorsa aynı şekilde Allah da hikmetin zıddına güç yetirebilir. Fakat o, hikmetten sapmanın sebepleri olan bilgisizlik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan hikmetin dışına çıkmaz.⁹⁷³ Mâturîdî'ye göre Allah zatı itibarıyla hâkim, ganî ve âlim olduğundan O'nun fiili hikmetsiz olamaz.⁹⁷⁴ İyiliğin Tanrı'nın zatından olması demekle onda olmayan bir şeyi ona yüklemiş olmayız, çünkü Tanrı bizatihi iyi olandır. Bu iyilik tanrının tüm sıfatlarını içine alır. Kur'an'da diğer sıfatlar fazlasıyla yer alırken yaratıcının iyi olduğunu söyleyen ayetlerin sayısının azlığı yine buna dayanır.⁹⁷⁵

Mâturîdî ilâhî fiilin adl veya lütuf olarak iki şekilde görüldüğünü söyler.⁹⁷⁶ Lütuf, sözlükte “*nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek*”; masdar olan lütuf da “*iyilik etme, merhamet ve yardımda bulunma*” anlamına gelir.⁹⁷⁷ Mu'tezile kelimcileri lütfu Allah'a zorunlu olup olmaması noktasından ele alarak, kişiyi vacipleri yerine getirmeyi sağlamaya ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hâle getiren bir şey veya mükâfat ve cezaya müstahak olmayı bilmek⁹⁷⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Mâturîdî'ye göre lütuf, yapılması zorunlu olmayan şeydir. Yapılması zorunlu olan şey lütuf olarak değerlendirilemez.⁹⁷⁹ Neseî'ye göre Lütuf Allah'ın kudreti olan bir şeydir. Eğer Allah kâfirlere bununla muamele etseydi onlar imanı tercih ederlerdi. Ancak Allah böyle yapmamaktadır. Şayet bu şekilde yapsa ihsanıyla, eğer yapmazsa zulümle değil adaletle muamele etmiş olur. Mu'tezile'de ise yaptığı takdirde kendisinin zarar görmeyeceği, kulun ise yararlanacağı; yapmadığı takdirde kendisinin fayda bulmayacağı, kulun, ise zarar göreceği bir şeyi yapmasaydı Allah cimri ve sefeh olurdu.⁹⁸⁰

Mâturîdî'ye göre hayır, refah ve fazilet olarak elde edilen tüm nimetler Allah'ın bir lütfudur. Onlara kişi ancak Allah'ın rahmeti sayesinde ulaşabilir. Yoksa onları

⁹⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 49; XIV, 7vd.

⁹⁷² Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 52; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 185-186.

⁹⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97, 215, 216.

⁹⁷⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216, 217.

⁹⁷⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 157.

⁹⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 55; *Kitâbü't-Tevhîd*, 313, 314.

⁹⁷⁷ Çelebi, İlyas, “*Lutuf*”, *TDV İslam Ansiklopedisi(DİA)*, C. XXVII, ss. 239-241, İstanbul 2003.

⁹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 104, 106; II, 354; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 217.

⁹⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 138.

⁹⁸⁰ Neseî, *et-Temhîd*, 339-340.

vermek Allah için bir görev değildir çünkü yapması kendisi için bir görev olan bir şeyi yapana vehhâb, denir, lütufkâr denemez ve faziletle de nitelenemez.⁹⁸¹ Mâturîdî sadece Allah'ın kullarına ihsan ettiği nimetlerin değil, taşkınlık yapmamaları için onlara sıkıntı ve darlık ihsan edilmesini de lütuf olarak değerlendirir. Bu noktada “*Allah'ın vermemesi de lütuftur*” sözünü teyid amaçlı olarak zikreder.⁹⁸² Birtakım sebep ve çalışmaya bağlı olarak bazı nesneleri elde eden insan onu ancak Allah'ın lütfu sayesinde kazanır. O bazen kendisinin hiçbir dahli olmadan da bazı şeyleri kazanabilmektedir.⁹⁸³ Bir diğer nokta da şudur ki hikmetin ve lütfun sebebini sorgulamanın muhal, çirkin, hikmet ve akıl dışı olmasıdır.⁹⁸⁴ Çünkü Mâturîdî'ye göre ilâhî fiil Allah'ın zatından ayrı düşünülemez ve Allah ezelde onunla nitelenmiştir. Buna göre O'nun fiilini sormak niçin Rab ve âlim olduğunu sormakla eş değerdir.⁹⁸⁵

Allah'ın layık olan kişilere lütuf ve ihsanda bulunması, bazılarını da bundan mahrum bırakması Allah'a ait bir haktır, adalettir ve lütuftur.⁹⁸⁶ Adalet Allah'ın bir niteliği olursa çeşitli yorumlar ortaya çıkabilir:

a. Allah'ın mü'minlerden bir gruba, onların yaptıkları iyiliklere iyilikle, kötülöklere kötölökle karşılık vermesidir. Bu adaletle muamele etmektir. Bununla birlikte O'nun mü'minlerden başka bir gruba da lütuf ve ihsanıyla onların iyiliklerine ödöl verdiği gibi kötölöklelerini örtmesidir.

b. Allah'ın mü'minlere lütfuyla muamele etmesidir. Bu da adalettir. Yani Allah lütfunu layık olmayan kişilere değil, layık olan kişilere tevdi edecektir.

c. Güzelliğın mukabili olan adalettir. Bu ise zulmün zıddı olan adalet değil, lütuftur.⁹⁸⁷ Dolayısıyla Allah'ın karşılık vermesi nicelik olarak değil adaletin gereğı olarak gerçekleşecektir.⁹⁸⁸

Mâturîdî'de hikmet Allah için farklı insan için farklı şekillerde yorumlanmıştır. İlâhî ve beşerî hikmetin ontolojik olarak farklılığı beraberinde epistemolojik ve etik farklılığı da zorunlu kılmaktadır. O, ilâhî varlığın zatı gereğı hakîm olması nedeniyle, fiillerinin hikmetsiz olamayacağı kanaatindedir. Yani onun fiillerinin hikmetsiz olmaması zatından kaynaklanmaktadır. Ancak lütuf ve adalet olarak varlıklar âlemine yansıyan hikmeti zorunlu değildir. Mu'tezile'de ise hikmetin her iki durumu da yaratıcı

⁹⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 240; XIV, 198; XV, 159.

⁹⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 207; İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 288.

⁹⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 34.

⁹⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 134.

⁹⁸⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 135.

⁹⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 191.

⁹⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 22, 23.

⁹⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 22, 77.

için zorunluluk arz etmektedir. Zorunluluk yerine hikmet terimini kullanan Mâturîdî “ilâhî fiiller niçin hikmetlidir?” sorusunu anlamsız bulmuştur. Çünkü bu durum tüm ilâhî sıfatlar için bir sebep aramaya yol açacaktır. Bu ise sebebin sebebinin sormak demektir. Örneğin “Allah niçin güçlüdür?” sorusuna “Çünkü o güçlüdür” şeklinde anlamsız bir cevap verilmek zorunda kalınacaktır.

3.2. Hikmetin Tanrı Merkezli Boyutları

3.2.1. Âlemin Yaratılmışlığı/Hudus

Mâturîdî’nin düşüncesinde âlemde görülen hikmetlerin nesne ve olayların incelenmesi yoluyla bilinmesi ahlâkî açıdan önemlidir.⁹⁸⁹ Varlık, bilgi ve hikmet tabirleri bu nedenle birbirleriyle ilişkilidir. Varlık dış etkilerden bağımsız ve müstakil bir olgu olarak değil, içinde yaratıcının ilmini kudretini, inayetini, sanatını taşıyan ayetler ve âlemler manzumesidir. Varlığın içine yerleştirilen bu işaretlere ve var kılınmasını sağlayan gayelere hikmet adı verilir. Varlığın faili Allah, ilmin öznesi ise insandır. Hikmet ise bu ikisinin kesiştiği noktadadır.⁹⁹⁰ İlmin öznesi olan insan, iyi ve kötüyü ayırt etmek için aklının, kendisini ahlâkî âlemi kapsayan hikmete ulaştırması için ise “nazar”ın rehberliğine ihtiyaç duyar. Nazar terimi akla dayanan ve aklın kullanılmasına vurgu yapan bir kavramdır.⁹⁹¹

Allah’ı tanımak sadece tabiatın O’na kılavuzluk etmesiyle mümkündür. Çünkü duyular yoluyla veya naklin mevcudiyetiyle O’na ulaşmak ve duyular âleminde sıfatlardan soyutlanmış bir zatın varlığını ispat etmek mümkün değildir. O duyulara mahsus algı yönteminin dışında kalan bir varlıktır. Şu halde Allah’ın tanınip ispat edilmesi de ancak sıfatları yoluyla mümkündür.⁹⁹² Allah’ın bir şeyi yaratması ve yapması, belli bir amaca dayanmıyorsa o takdirde hikmetten uzak olur.⁹⁹³ Evrene baktığımızda bozukluk ve uyumsuzluğun yaratılmadığını, varlıkların sonradan meydana geldiklerini⁹⁹⁴ ve başkasının irade ve egemenliğinin altında olduğunu⁹⁹⁵ görürüz. İşte

⁹⁸⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 10.

⁹⁹⁰ Çelebi, İlyas, “İmam Mâturîdî’nin *Kitabü’t-Tevhidinde Varlık, Bilgi ve Hikmet*”, İmam Mâturîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin, ed. Hülya Alper, MÜİFVY, İstanbul 2018, 43.

⁹⁹¹ Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, 73, 94, 95.

⁹⁹² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 129, 130.

⁹⁹³ Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 68.

⁹⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 28, 177.

⁹⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 111.

tüm bunlar ilim ve hikmet sahibi bir yöneticinin varlığına delil teşkil eder.⁹⁹⁶ Allah gökleri ve yeri boşuna değil bir hikmete binaen yaratmıştır. Gökler ve yeryüzü kendine bakanlara Allah'ın vahdaniyetini, bunları kimin yoktan var ettiğini, hikmetini, ilmini ve idaresini gösterir.⁹⁹⁷

Mâturîdî'ye göre evrenin yok olmak üzere, hikmet dışı bir temel üzere kurulmuş olması veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olması ihtimali söz konusu değildir.⁹⁹⁸ Çünkü bu akılsızca bir iş olur. Allah bundan münezzehtir.⁹⁹⁹ Mâturîdî'nin Allah'ın varlığını delillendirmek için kullandığı bu usûl hikmet ve nizam delili olarak ifade edilir. Aslında filozofların inayet deliliyle aynı içeriğe sahiptir. Çünkü her ikisinde de temel düşünce âlemdaki düzenden hareketle Allah'ın varlığını ispat etmek gayesine dayanması sebebiyle aynıdır.¹⁰⁰⁰ Mâturîdî'nin inayet kavramını hikmet kavramı üzerine inşa etmesi, onun felsefî yönünün varlığına dair bir işaret olduğu söylenebilir.¹⁰⁰¹ Gâye ve Nizam Delili; Sokrates'ten günümüze kadar birçok filozof tarafından kabul edilmiştir. Delil-i gaiyyet, delil-i nizam-ı âlem, delil-i inayet, delil-i itkan ve delil-i hikmet gibi isimler verilen “gai illet” delili şu şekilde ifade edilir¹⁰⁰²:

“Tabiat, bir gâyeler ve vasıtalar manzumesidir.

Gâyeler ve manzumeler mecmuası ancak şuurlu bir illetin eseri olur.

Şu halde tabiat, şuur sahibi bir illetin eseridir.”

Varlık âlemi, kâinattaki gayeliği fark ederek tevhid inancını benimseyenler için hikmet ve hak iken inkârcılar için oyun ve eğlencedir.¹⁰⁰³ İnkârcılar dünyanın zahirine yani süsüne, fani boyutuna bakarken, tevhit ehli gizli (batın) olana bakar. Batına bakan onun fani olmak için değil bir amaç için yaratıldığını anlar.¹⁰⁰⁴

⁹⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 291; XVII, 217, 416; *Kitâbü't-Tevhîd*, 35.

⁹⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 350; *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

⁹⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4, 10, 18, 166.

⁹⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 397.

¹⁰⁰⁰ Yıldırım, Emine Taşçı, “Mâturîdî'nin Hikmet Temelli İnayet Anlayışı”, *İmam Mâturîdî ve Tevilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş v. dğr., MÜİFVY, İstanbul 2019, 642.

¹⁰⁰¹ Yıldırım, “Mâturîdî'nin Hikmet Temelli İnayet Anlayışı”, *İmam Mâturîdî ve Tevilâtü'l-Kur'ân*, 642.

¹⁰⁰² Yüksel, Emrullah, *Sistematiik Kelam*, İz Yay. , İstanbul 2014, 37; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 14; Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed B. Eşref El-Hüseynî Es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri (Allah Ve İman Anlayışı)*, 44; Dorman, Emre, *Modern Bilim: “Tanrı Var”*, İstanbul Yay. , İstanbul 2015, 127.

¹⁰⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 172, 173.

¹⁰⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 236.

Mâtûrîdî, Dehriyye ve Sümeniyye¹⁰⁰⁵ gibi kâinatta ilim veya hikmetin bulunmadığını iddia edenlerle yapılacak tartışmaları anlamsız bulur. Çünkü buradaki tartışma hikmetin boyutlarının araştırılmasıdır. Bu nedenle evrende veya insanın yaratılışında bir ilim veya hikmet olduğunu idrak etmeyenlerle tartışılması anlamsızdır.¹⁰⁰⁶

Eş'arî de âlemdeki olağanüstü durumları göz önünde bulundurarak, bunların vasıflarıyla yaratıcının ilim ve hikmetinin gerçekleştiğini söyler. Ona göre rüzgârların bitkileri aşılması, dağların sabit durması, okyanus ve denizlerin taşmaması Allah'ın hikmetiyledir. Eş'arî'ye göre ilahî hikmet sonucu ortaya çıkan eserler ilahî kudreti zorunlu olarak ortaya koyar.¹⁰⁰⁷ Gazzâlî, hikmetin iki anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi, varlıkların düzenini, onların yaratılış gâyesini tam olarak kavramak ve bu gâye gerçekleşinceye kadar eşyanın ne şekilde olması gerektiği hususunda bir hükme varmaktır. İkinci mana ise, eşyanın tertip ve düzenini sağlamaya ve bu tertip ve düzeni noksansız olarak meydana getirmeye sebep olan bir gücün lâfza eklenmesidir.¹⁰⁰⁸ Râzî, bir nesneyi isteyen kimsenin onu ya bir maksattan dolayı ya da gâyesiz isteyeceğini söyler. Bir gayeden dolayı isterse o gaye ile olgunlaşıyor demektir. Oysa başkası ile olgunluk elde eden özü bakımından eksiktir, bu ise Allah için muhaldir. Ayrıca gâyesiz olarak bir nesneyi istemek abes olduğundan, Allah için böyle bir şey imkânsızdır. O'na göre Allah'ın belli bir vakitte belli bir nesneyi yaratması gerekliliği, onun iradesinin zatının gereği olmasındandır.¹⁰⁰⁹ Allah'ın kudret ve meşietini sonsuz genişlikte görüp bunu hiçbir şekilde tahdid etmeme düşüncesinde olan yaklaşımlar netice itibarıyla sebep, illet ve hikmet telakkisini reddetmek suretiyle akli düşünceyi dikkate almamış ve geriye ancak tesadüfler kalmıştır.¹⁰¹⁰ Başka bir deyişle gâye ve nizam delili anlamını yitirmiştir. Oysa Allah'ın irade sıfatını yine O'nun bir sıfatı olan hikmet prensibiyle sınırlı ve uyumlu görmekte hiçbir mahzur yoktur.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁵ Dehriyye; “mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesinin sonuna nisbet edatının eklenmesiyle elde edilmiş çoğul bir isimdir. “Dehrin gücüne inanan ve dehri her şeyin sebebi kabul edenler” demektir. Ayrıca âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı içinde kullanılmaktadır. Sümeniyye, Materyalist ve putperest olup âlemin ezeliğini kabul eder ve ruh göçüne (reenkarnasyon) inananlardır. Bkz. Topaloğlu, Bekir, “Dehriyye”, “Sümeniyye”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 68, 284.

¹⁰⁰⁶ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152.

¹⁰⁰⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 2, 86; Eş'arî, *el-Lüma'*, 24.

¹⁰⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 423-424.

¹⁰⁰⁹ Râzî, *el-Muhassal*, ss. 163-164.

¹⁰¹⁰ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 31.

¹⁰¹¹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 31.

İbn Teymiyye (1263-1328) Allah-âlem ilişkisini ve yaratılışı açıklamak için Mâtürîdilerin hikmet, Eş'ariyye'nin kudret sıfatlarını başat hale getirerek kurdukları sıfatlar hiyerarşisini aynı şekilde kabul etmiş, Allah'ın sıfatları arasında zâtı belirleyen en önemli sıfatın (ahassu's-Sıfat) irade sıfatı olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹² İbn Teymiyye'ye göre filozofların iddia ettiği şekilde âlemin yaratılışında Allah'ın fiiline irade dışı ve zorunlu bir illeti gaiyye nispet edilemeyeceği gibi mütekellimlerin ileri sürdüğü Allah'a noksanlık izafe etme, onu yaratılmışlarla ilişkilendirme ve teselsüle kapı açma gibi gerekçelerle Allah'ın fiillerinde illetlendirmeyi reddetmek doğru değildir. Allah'ın fiil ve yaratmalarında ne illetin kıdemi ne de teselsülün meydana gelmesi durumu söz konusu olabilir. Çünkü bu fiiller, yani tabiatta meydana gelen olaylar Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir.¹⁰¹³

Kâdî Abdülcebbar'a göre âlem, Allah tarafından insanın faydasına ve imtihan için bir lütuf olarak yaratılmıştır.¹⁰¹⁴ O, âlemin sonradan yaratılmış olduğundan yola çıkarak her hâdisin bir muhdisi olması gerekir yaklaşımı ile Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışır.¹⁰¹⁵

Mâtürîdî düşüncesinde tabiatta Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiillerin amaca uygun (hikmetle), ahenkli ve düzenli bir şekilde gitmesi¹⁰¹⁶ O'nun fiilinin (tab'an değil) bilgiye (bir anlamada şuura) dayandığının¹⁰¹⁷ önemli bir delilidir. Zira tab'an yapılan iş bir türde olup çeşitlilik arz etmez.¹⁰¹⁸ Görüldüğü üzere Mâtürîdî için hikmet yaratıcının ilim ve kudret sıfatlarıyla iç içe bir kavramdır. Yani hikmetli olan aynı zamanda ilim ve kudret sahibidir. Zaten bu nedenle Mâtürîdî sudura itiraz eder.¹⁰¹⁹ Kudreti asıl, hikmeti kudret karşısında tali kabul eden Eş'arî ise suduru ilâhî kudretin tahdid edilmesi noktasından reddeder.¹⁰²⁰

Mâtürîdî, Aristo ve onun yolundan giden, yaratılmanın “*heyula*”¹⁰²¹ adı verilen temel maddeden oluştuğunu iddia edenlere üç noktadan eleştiri getirir:

- a. Yaratmanın tab'an olduğunu söylemek ilâhî iradeyi yok saymak demektir.
- b. İlâhî fiillerdeki hikmet anlaşılmaz.

¹⁰¹² Özervarlı, *İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 139.

¹⁰¹³ Özervarlı, *İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, 146.

¹⁰¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 214.

¹⁰¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 152, 154.

¹⁰¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 173; XVII, 21.

¹⁰¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

¹⁰¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

¹⁰¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45, 46.

¹⁰²⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 332; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, IV, 301.

¹⁰²¹ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “*Heyûlâ*” *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 125; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 268.

c. Heyula'nın yaratıcıya verilen vasıflarla nitelendirilmesi gerekir.¹⁰²²

Ayrıca Mâturîdî âlemin yaratılmasıyla ilgili ayetlerde¹⁰²³ zamanın belirtilmesinin hikmetini, yapılan ve yaratılanın ezeli olduğu zannının verilmemesi, bir anda hepsini yaratmasının ona güç gelmeyeceği¹⁰²⁴ şeklinde yorumlamak suretiyle iddialarına delil getirir. Ona göre ilâhî fiil, icat etmek ve yokluktan varlık alanına çıkarmak demektir.¹⁰²⁵ Bununla beraber o, âlemde hâkim olan düzenin Allah tarafından sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak tesis edildiğini kabul eder ve Allah'ın yaratmak için sebeplere asla muhtaç olmadığını ve sebep sonuç ilişkisinin asla zorunlu olmadığını da söyler.¹⁰²⁶ Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre âlemde var olan düzen bir zorunluluktan değil adetullah gereğidir.

Mâturîdî, sudur anlayışını eleştirdiği gibi Allah'ın âlemin yaratılmasında ilk illet “illet-i ûla” diye nitelendirilmesine de karşı çıkar. Ona göre eğer illetten kastedilen âlemin Allah tarafında icad edilmesi ise bu doğrudur. Eğer yaratılmışların tab'an (doğal olarak/iradesiz) meydana geldiği kastediliyorsa bu yanlıştır.¹⁰²⁷ Mâturîdî yaratıcıyı âlemin oluşması için illet olarak görenlerin bu düşüncelerinin âlemin kıdemine yol açtığını söyler.¹⁰²⁸ Eş'arî'ye göre illet kendi başına müessir olamaz. O, İlâhi kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen bir şeydir.¹⁰²⁹ Sudur anlayışına yapılan bu eleştirilerin bir sebebi de ilâhî iradenin hiçe sayılıp yaratmanın zorunlu olarak ortaya çıktığı iddiasıdır. Kelamcılar bu determinist yaklaşıma karşı adetullah kavramını kullanmış ve yaratıcı için hiçbir şeyin zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰³⁰

Netice olarak Mâturîdî âlemin anlamsız varlıklardan müteşekkil olmadığını, yaratıcıdan izler, deliller (hikmetler) taşıdığını ortaya koyar. Bu yönüyle âlem insanı yaratıcıya yani imana götüren bir rehberdir. Âlem imana aracılık edecek hikmetlere sahiptir. Hikmeti içinde barındıran âlem ise ahlâk ve bilgi ile ilişkilidir. Çünkü âlemdeki

¹⁰²² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 32, 112, 113, 147, 148; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 1146 vd. ; Altıntaş, Hayrani, “İbn Sina Metafizigi”, AÜİFY, Ankara 1985, 79 vd; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (işaretler ve Tembihler)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Lîtera Yay. , İstanbul 2005, 134 vd.

¹⁰²³ Fussilet 41/9, 10.

¹⁰²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 113, 116.

¹⁰²⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

¹⁰²⁶ Yıldırım, “Mâturîdî'nin Hikmet Temelli İneyet Anlayışı”, *İmam Mâturîdî ve Tevilâtü'l Kur'an*, 637.

¹⁰²⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 33.

¹⁰²⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 30; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, ss. 36-40.

¹⁰²⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 258; Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bahrul muhît fî usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Anî, Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, V, 144-146; Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-Bahs İnde Müfekkiri'l-İslâm*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabîyye, Beyrut 1984, 115-116; Dugaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, 118-120.

¹⁰³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay. , İstanbul 1981, ss. 159-160; Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (Dia)*, IX, ss. 215-220, İstanbul 1994.

hikmetlerin bilinmesi insanın varlıklar içerisindeki yerinin ve sınırının bilinmesi anlamına gelir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre âlemdaki hikmetler, filozofların ilk illet dedikleri iradesiz Tanrı anlayışına da karşıt delil oluşturur. Bu nedenle o sudur anlayışına karşı çıkmıştır. Sudur anlayışına Eş'ariyye de eleştiri getirmiş ancak onlar bunu ilahî kudretin sınırlanamayacağı noktasından değerlendirmiştir.

3.2.2. Tanrı'nın Varlığı/Marifetullah

Duyulur âlemde bütün bilgi vasıtalarını kullanarak cevher ve araz dışında bir varlığı bilme imkânı yoktur.¹⁰³¹ Allah kendisini bilmenin ve elçilerine iman etmenin yolunu duyusal bilgilere (gözleme dayalı) değil, fiillerin izleriyle (istidlali) akıl yürütmeye dayanan bilgilere bağlamıştır.¹⁰³² Çünkü gözleme dayalı bilgi ile istidlali bilgi aynı değildir. İstidlali bilgi ile Allah'ın varlığını bilmede kâfir ile mümin eşit kılınmıştır. İstidlali bilgide vesvese bulunduğu mutlak anlamda hakikat bilgisi gerçekleşmez. Mutlak anlamda hakikat bilgisi gözleme dayalıdır.¹⁰³³ Bu nedenle yaratılanları tanıdığımız ve değerlendirdiğimiz gibi Allah'ı tanıyıp değerlendirmek mümkün değildir.¹⁰³⁴

İnsanın müşahade ettiği bir tabii olay subjektif olmakla beraber, onun bir şeyin hikmetine ve hikmetini tecrübe etmeye yönelik çabası ve görünenin gerisinde görünmeyeni kavraması kişiyi basit bir inanç durumundan sağlam bir iman noktasına getirir.¹⁰³⁵ İstidlal ile kişi göklerde ve yerde Allah'ın Rablığına nice deliller bulacaktır.¹⁰³⁶ Mâtürîdî Hz. İbrahim'in istidlalinin¹⁰³⁷ din konusunda akılların taşıyabileceği kadar deliller getirmesinin gerekli olduğuna delil olduğunu söyler. Çünkü Hz. İbrahim bu yolla kavmini cevap vermekten aciz bırakmış ve rabbinin dinini ortaya koymuştur.¹⁰³⁸ Ancak istidlali bilgi, yani düşünme ve tefekkür yoluyla olsa bile gerçeğin benimsenmesi gereklidir, çünkü Kur'an'da¹⁰³⁹ düşünmeyi terk etmenin cezayı gerektireceği öngörülmüştür.¹⁰⁴⁰

¹⁰³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 65.

¹⁰³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 468; *Kitâbü't-Tevhîd*, 287, 288.

¹⁰³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 63.

¹⁰³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 391-392; XVI, 193; VI, 468.

¹⁰³⁵ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFVY, İstanbul 2016, 56.

¹⁰³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 133.

¹⁰³⁷ En'am 6 /77.

¹⁰³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 141.

¹⁰³⁹ A'raf 7/184.

¹⁰⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 141.

Âlemdeki farklılıklar ve zıtlıklar Allah'ın hikmet sahibi ve tek olmasının delilidir.¹⁰⁴¹ Güneş ve ay, gece ve gündüz başlangıçlarından bu güne kadar takdim tehire uğramadan bir düzen içinde akıp gitmektedir. Oysa bunlar kendi başına olsaydı her biri başka yerlere giderdi.¹⁰⁴² Onlara bakıp düşünen, onların bir yaratıcısının ve idarecisinin bulunduğunu ve bu yaratıcı ve idarecinin de tek olduğunu anlar. Böylece Allah'ın gerçekten onları hikmet ve ilimle yarattığı ortaya çıkar.¹⁰⁴³ Bununla beraber Mâturîdî'ye göre bir yaratıcı varlığın kabul edilmemesi durumunda ilim ve hikmet devre dışı kalır. İlim ve hikmet ancak âlemi oluşturan nesnelerin üzerinde başka bir varlığın kâinatı yaratıp yönettiği kabul edildiği takdirde anlam kazanır. Şuursuz tabiatın içindeki insanın varlığı hikmet sahibi varlığa delildir.¹⁰⁴⁴ Akıl bu düzeni idrak ettiğinde insanı ahlâkî açıdan güzel fiillere çağırır.¹⁰⁴⁵ Aklın çağırdığı bu güzel fiillerin başında iman vardır. Bu yüzden O şirki aklen de haram (yasak) olarak görür.¹⁰⁴⁶ Bu nedenle o'na göre Allah'tan başkasına tapmak yani küfür ve şirk zulüm olduğu gibi¹⁰⁴⁷ sonucu olmayan, akıl ve hikmete göre boş, bozuk ve hoş görülmemeyendir.¹⁰⁴⁸ Onu inkâr edenler kendilerini layık olduğu yerin dışında bir konuma yerleştirmişlerdir. Allah ise onları hikmetin konulması gerektirdiği yere koymuştur.¹⁰⁴⁹ Tanrının bütün fiillerini hikmete uygun olarak yapması tevhidin aslıdır.¹⁰⁵⁰ Allah'ın varlığının delilleri her yerde bulunmasına rağmen onu inkâr etmek zan,¹⁰⁵¹ inatçılık, kibir,¹⁰⁵² nankörlük¹⁰⁵³ gibi nefsanî duygulardan kaynaklanır.¹⁰⁵⁴

Mâturîdî'ye göre iman tasdik etmektir.¹⁰⁵⁵ Bu nedenle bir kimseyi taklit ederek inanan kişi de mümindir. Ancak bu iman, gerçek olmayan ve kolayca yok olabilir bir imandır. İmanını akıyla delillendirenler onun güzelliğini ve hakikatini anladıkları için bundan asla döndürülemezler.¹⁰⁵⁶ Bu yüzden gerçek tasdik ise ancak bildikten sonra

¹⁰⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 68; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

¹⁰⁴² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 35.

¹⁰⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 123.

¹⁰⁴⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 153.

¹⁰⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 273.

¹⁰⁴⁶ Şekeroğlu, *Mâturîdî de Ahlâk Felsefi Bir Betimleme*, 42.

¹⁰⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 137; VIII, 107.

¹⁰⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 67.

¹⁰⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 123.

¹⁰⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 37.

¹⁰⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 118.

¹⁰⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 204, 205.

¹⁰⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 273.

¹⁰⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 106.

¹⁰⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373, 375.

¹⁰⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 413; Üşî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Hasen) Sirâcüddîn Ali b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî *Emâlî Tercümesi (Kelâm İlmi)*, çev. Ömer Faruk Hilmi, İlim Şehri Yay. , İstanbul ts, ss. 82-83, 127.

oluşur. Çünkü bilmeyen tasdik edemez.¹⁰⁵⁷ Mâtûrîdî ayette¹⁰⁵⁸ geçen isabetsiz düşünen ve taklitçi kimseleri zalim diye nitelemiştir.¹⁰⁵⁹ Mu'tezile'ye göre, kişi her bir meseleyi, aklın yardımıyla, mukabil şüpheleri bertaraf edebilecek şekilde bilmedikçe mümin sayılmaz.¹⁰⁶⁰ Bu nedenle taklidi iman geçerli değildir. Eş'arînin bu konuda tıpkı Mu'tezile gibi düşündüğü ifade edilir. Yani mukallidin imanı sahih değildir.¹⁰⁶¹ Ancak bununla beraber onun aklın değil sem'in (vahiy) vücup kılıcı olduğunu¹⁰⁶² söylemesi, Mu'tezile'den onu tamamen ayırır. Bununla beraber onun bu görüşü sonraki Eş'arîler tarafından tevil edilmiş aslında mukallidin imanı makbuldür demek istediği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁶³

Mâtûrîdî'ye göre “*kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar*”¹⁰⁶⁴ ayeti bir uyarıcı gelmeden önce kesin iman delilinin insanları bağladığını gösterir. Eğer böyle olmasaydı uyarıcı gelmeden önce kendilerine azap gelmesinden emin olurlardı ve uyarılmadan önce başlarına azap geleceği noktasında korkutulmazlardı. Uyarıcı gelmeden önce başlarına azap geleceği yolunda fiilen uyarıldıklarına göre iman delili onları bağlamakta ve kendilerine peygamber gönderilmemiş olsa bile tevhidi terk etmeleri sebebiyle Allah'ın olara azap edeceğini göstermektedir. Buna göre resül gönderilmedikçe azap edilmeyeceğine dair ayetin¹⁰⁶⁵ tevili ahiret azabı değil dünyada köklerinin kazınması azabı şeklinde olur.¹⁰⁶⁶ Eş'arîlere göre peygamber gönderilmemişse Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek insanlara vacip değildir. Allah akılla bilinir fakat dinin gelmesiyle bu bir zorunluluk olur. Mâtûrîdîlere göre ise insanlara peygamber gönderilmemiş olsaydı Allah'ın varlığını ve birliğini kendi akıllarıyla bulmaları gerekirdi.¹⁰⁶⁷

Mâtûrîdî Allah'ın insanları yaratmış olduğu fıtrata çeşitli yorumlar getirir:

¹⁰⁵⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, VI, 467.

¹⁰⁵⁸ Bakara 2/170.

¹⁰⁵⁹ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I, 339.

¹⁰⁶⁰ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 218-219; Bahâeddin, “*el-Kavlü'l-Fasl*”, s. 17. Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 43; Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akaidi (el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn)*, s. 173; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, V, 223.

¹⁰⁶¹ Bahâeddin, “*el-Kavlü'l-Fasl*”, s. 17; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Nesefî, *et-Tabsıra*, I, 43; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, V, 220-221; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn, *es-Seyfü'l-Meşhûr Fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr/Mâtûrîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, çev. Saim Yeprem, MÜİFVY, İstanbul 2000, 95.

¹⁰⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 363.

¹⁰⁶³ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, V, 220-221.

¹⁰⁶⁴ Nuh 71/1.

¹⁰⁶⁵ İsra 17/15.

¹⁰⁶⁶ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, XVI, 130.

¹⁰⁶⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, XVI, 130; Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; *Nihâyetü'l-İkdâm* 363; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 82.

a. Fıtrat her çocuğun yaratılışına Rabbinin birliği ve rububiyetini bilecek bir bilgi yerleştirilmesi manasıdır.

b. Fıtrat, kendini aklının kılavuzluğuna bırakırsa Allah'ın varlığına birliğine iman edecek şekilde Allah'ın onları yaratmasıdır.

c. İmtihan olma sorumluluğunun yaratılışa yerleştirilmiş olmasıdır.¹⁰⁶⁸

Mâturîdî fıtrat delilini Allah ile insan arasında yapılan sözleşme olarak görür. Bir diğer sözleşme de peygamberler aracılığıyla alınan risalettir.¹⁰⁶⁹ Mâturîdî'nin ayetlerle¹⁰⁷⁰ desteklediği bu ifadeler ahdin yaratıcıyla olduğu gibi bireysel ve toplumsal yönlerini de ortaya koyar. Çünkü Allah peygamberlerin diliyle insanın topluma karşı ahlâkî görevlerini vaz' etmiştir.

Mâturîdî "*Kendini tanıyan rabbini tanır*"¹⁰⁷¹ sözünü şöyle açıklar: Kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip bulunduğu işitme, görme gibi arazların inceliklerinden haberdar olmadığı gibi bünyesinde bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar bir süre yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulunacağını bilemez.¹⁰⁷² Kendi öz yapısı hakkında bu durumda bulunan insan mevcudiyeditinin acze düşmeyen bir kâdir, cehle maruz kalmayan bir âlim, yönetişinde alternatifi bulunmayan bir cebbar (iradesini her durumda yürüten) sayesinde gerçekleştiğinin şuuruna ulaşır.¹⁰⁷³ Eş'arî de insanın yaratılış safhalarını örnek göstererek insanın bu aşamalarda (nutfe, alaka, mudğa) hiçbir etkisinin olmadığından yola çıkarak bir yaratıcı fikrine ulaşmıştır.¹⁰⁷⁴

Bu bilgiler ışığında Mâturîdî'nin Allah'ı bilmek konusundaki hikmet merkezli yaklaşımının taklidi reddetmesi ve aklın önemini vurgulaması açısından epistemolojik, kâfirin inançsızlığını inat ve arzusuna bağlamasıyla da etik yönler içerdiğini söyleyebiliriz. O fıtratı da aynı şekilde ele almış, fıtrat ve risaleti bir çeşit sözleşme olarak tanımlamıştır. Fıtrat sözleşmesi insan-Allah ilişkisini ifade ederken risalet sözleşmesinde insan-toplum ilişkisi ön plandadır. Mâturîdî'de bilgi; inanç, ibadet ve ahlâk olmak üzere dinin üç alanı için sağlam bir temel olmakla beraber inanç ve ibadet salt bir bilgi değildir. Ayrıca o imtihanda kâfir ve mü'minin eşitliği açısından akli tefekkürü ele almıştır. Gözleme dayalı bilgide kesinlik olup iradenin devre dışı kalması söz konusudur. Akıl yürütmede ise bir kesinlikten söz etmek mümkün olmamaktadır ki

¹⁰⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 140; VII, 43, 447; XI, 218, 308; XIV, 159.

¹⁰⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 140.

¹⁰⁷⁰ Maide 5/12; Ali İmran 3/187; Bakara 2/83.

¹⁰⁷¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102.

¹⁰⁷² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102.

¹⁰⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103.

¹⁰⁷⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 17-18.

zaten irade bu noktada anlam kazanır. Eş'arilerin aksine aklın Allah'ı bilmede zorunlu kılıcı bir âmil olduğunu söyleyen Mâturîdî bu konuda Mu'tezile'ye yaklaşmaktadır.

3.2.3. Ahiretin Varlığı/Mead

Mâturîdî dünya ve içindeki varlıkları sahip olduğu olgusal özellikler yanında ahlâkî değer açısından da değerlendirir. Nitekim ona göre dünya ve içindeki varlıklar ve insanın sahip olduğu her şey, Allah'ın bir inşası ve insana lütfu olduğu için iyidir ve sevmeye layıktır. Varlığın bu şekildeki yaratılışı hikmetin de bir göstergesidir. Ancak burada önemli olan, varlığın kendisi için (linefsihi) değil, bir başka şeyden dolayı (liğayrihi) değerli olduğudur. Bu da ölümden sonraki hayattır.¹⁰⁷⁵

Mâturîdî'ye göre eğer ölümden sonra dirilme olmasaydı kâinatın iki sebepten dolayı yaratılmasının bir anlamı olmazdı. İlki, eğer yaratılışta bir gâye yoksa amaçsız yaratıldığı anlamına gelir ki bu abes, bâtil ve akılsızca bir davranış olurdu. İkincisi, dünyada tüm nimetlere herkes ortaktır.¹⁰⁷⁶ Hikmet ve adalete göre dost ve düşman olanlar aynı değildir.¹⁰⁷⁷ Tek ortak noktaları dünyaya sadece bir kez gelmeleridir.¹⁰⁷⁸ Hikmet ve adalet ise burada bir ayrımın yapılmasını gerektirir. Ayrımın yapılmaması sefehlidir.¹⁰⁷⁹ Hikmet ve akıl, herkesin (adil, zalim, mümin, kâfir, düşman, iyi, kötü) aynı olmayı değil, farklı yerlerde olmasını gerektirir. Bu da öldükten sonra dirilmeyi zorunlu kılar.¹⁰⁸⁰ Şayet başka bir dünya olmayacaksa bu dünyanın hakîm olmayan biri tarafından yaratıldığı anlamına gelir. Kur'an'da ahiretin "yevmü'l-fasl"¹⁰⁸¹ diye isimlendirilmesi bu anlamı taşımasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸²

Mâturîdî, bazı mutezililerin "Mümin ve kâfirlerin her iki âlemde de ayrı tutulması gerekir. Zaten Allah onları kâfir ismiyle aşağılamış ve ayırmıştır" düşüncesini, dünyanın imtihan yurdu olduğundan ayrı tutulmanın dünyada olması şart değilken, ahirette mutlaka yapılması gerektiğini söyleyerek reddetmiştir. Onlara kâfir ismi ise bir ceza, aşağılama olarak değil iradeleriyle yaptıkları fiil dolayısıyla verilmiştir.¹⁰⁸³ Ahirete inanmayan kimse ile inanan arasında amaç farkı vardır. Ahirete inanmayan kimse de bu dünyada iyi işler yapabilir. Ancak ahireti reddeden kişi-dünya

¹⁰⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 114.

¹⁰⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 32; XIV, 337.

¹⁰⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 330.

¹⁰⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 319, 320.

¹⁰⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 266.

¹⁰⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 41; VIII, 129; XI, 128; VI, 110.

¹⁰⁸¹ Mürselât, 77/38.

¹⁰⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 264-265; XIV, 137; XVI, 38, 39; XVII, 26.

¹⁰⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 266; XIV, 229.

hayatından başka arzusu olmadığından-bütün iyilikleri sadece bu dünya için yapacaktır. Bu ise sadece dünya için çalışmak, dünyayı amaç edinmektir. Müminin ise tüm amelleri ve gayretleri hem bu dünyada hem de ahirette karşılık görecektir.¹⁰⁸⁴

İnsanın yaratılış esnasında nutfeden alakaya, alakadan mudğaya ve mudğadan başka bir yaratığa ve sonuçta tam ve sağlam bir insana dönüştürülerek yaratılması ve sonrasında nihai bir hedefi olmadan yok edilmesi hikmete uygun bir iş değildir. İnsan dikkatlice düşündüğünde Allah'ın onu ikinci defa tekrar yaratacağını anlayacaktır.¹⁰⁸⁵ Akıl ve irade sahibi bir insanın yeniden yaratılmayıp yok edilmesi akıl nazarında boşuna bir eylem olmasını gerektirir. Allah'ın dünyayı imtihan¹⁰⁸⁶ ahireti de ceza yeri yaptığını söylemesi, ahiretin varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü fiillerin karşılığı sınav bitince verilir. Bu ise dünyanın bir sonu olduğu anlamına gelir. Dünya ezeli olsaydı imtihan anlamını yitireceği gibi mükâfat da anlamsız kalacaktır. Ayrıca imtihanın, amellerin karşılığının verileceği Ahiretten önemli görülmesi imkânsızdır.¹⁰⁸⁷ Bu nedenle Ahiret olduğu takdirde bu dünya hikmet anlamı taşır ve böylece gerçeklik kazanır. Yaratıcı sadece yarattığını öldürmek ve yok etmek için onları yaratmaz.¹⁰⁸⁸

Mâturîdî'ye göre Allah'ın bu dünyada insana bahsettiği hiçbir şey dünya için yaratılmamıştır.¹⁰⁸⁹ Yaratmaktan maksat ahirettir.¹⁰⁹⁰ Aksine insanların bunlar aracılığıyla ahiret hayatının yararlarını bilmeleri için yaratılmıştır.¹⁰⁹¹ Yine insandaki görme, işitme ve yaşama yetenekleri duyu ötesinde kalan hususların düşünme yoluyla bilinmesi için yaratılmıştır.¹⁰⁹² Başka bir ifade ile duyulur âlem duyu ötesinin delili ve kılavuzudur.¹⁰⁹³ Ancak duyular ötesinin işleyişi aynen duyulur âlemde olduğu gibi cereyan etmez.¹⁰⁹⁴ Eğer duyu ötesi âlem yoksa insana verilen duyu organları amaçsız kalacak,¹⁰⁹⁵ yaratılanlar da yok olup gitmeleri için yaratılmış olacaktır. Bu ise hikmete uygun olmadığı gibi, abes, boş,¹⁰⁹⁶ sefihliktir.¹⁰⁹⁷ Çünkü bu durum sadece bozmak ve

¹⁰⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 228, 229.

¹⁰⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 133; XVII, 149, 173, 174.

¹⁰⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 278.

¹⁰⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 396.

¹⁰⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 281; XIV, 274; XIV, 239.

¹⁰⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 84.

¹⁰⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 93; XIV, 289.

¹⁰⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 188.

¹⁰⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 86.

¹⁰⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 86; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

¹⁰⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48.

¹⁰⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 86.

¹⁰⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 89, 412; XIII, 35, 364; XIV, 109; XVII, 143.

¹⁰⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 28, 29.

yok etmek için yeniden inşa etmek gibi olur ki bu hikmete uygun değildir.¹⁰⁹⁸ “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilemeyeceğinizi mi sandınız?”¹⁰⁹⁹ ayetini ahiretin varlığına delil getiren Mâturîdî, eğer âlemin yaratılmasından maksat sadece onun helak edilmesi olsaydı o takdirde âlemi tek bir hâlde bırakırdı ve onları hâlden hâle dönüştürmesine mahal kalmazdı.¹¹⁰⁰ Öldükten sonra dirilmeyi kabul etmemek ise, hikmetin yokluğunu iddia etmek anlamına gelir.¹¹⁰¹

Pezdevî, ahiretin varlığıyla ilgili tıpkı Mâturîdî gibi yaratıcının hâkim ve adil olması dolayısıyla dünyada yapılan kötülüklerin cezasız kalmayacağı bir zamanın gerekliliğine işaret etmiştir. Ona göre de bu ahiret yurdudur.¹¹⁰²

Ahiretin varlığına ilâhî hikmet noktasından değil de ilâhî kudret açısından yaklaşan Eş’arî ilk yaratmayı yapanın ikinci yaratmaya güç yetirebileceğini ifade eder. “Gökleri ve yeri yaratan Allah’ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi?” ayetini¹¹⁰³ delil getiren Eş’arî bu ayetin, yeniden dirilmenin imkânı hakkındaki istidlalin temel dayanağını teşkil eder.¹¹⁰⁴ Eş’arî’nin Dünya’nın mükâfat ve cezaya açılan bir kapı¹¹⁰⁵ olduğunu belirtmesi dünyanın ahirete göre araçsal bir konumda olduğunu ortaya koyar. Aslah anlayışından yola çıkan Mu’tezile’ye göre en uygun olanın sadece en lezzetli olan değil, üzüntü verse veya beğenilmese de, akıbet yani ahiretle en çok ilgili olan, dünyada iken de en doğru olandır.¹¹⁰⁶ Bu manada iyi olanın belirlenmesi ahiretle olan irtibatına bağlıdır. Bu da dünyayı ahiret karşısında aracı konumuna götürür. Mu’tezile, Eş’arî ve Mâturîdî’nin bu yaklaşımları Antik Yunan’dan beri birçok filozofun “İyi, bizzat iyi ve değerli olan (asli iyi) ve tali ve dolaylı olarak yani asli iyi olan ile ilişkisinden dolayı iyi olan (araçsal iyi) olmak üzere iki kısımdır” şeklinde yapılan ikili taksime de uygun düşmektedir.¹¹⁰⁷

Nihayetinde Mâturîdî görünür âlemdeki hikmeti ahiretin varlığına delil getirmiş, hikmeti reddetmekle ahireti reddetmenin aklen de dinen de yanlışlığına dikkat çekmiştir. Bu onun ahirete inanmanın aklın alanı içerisinde değerlendirdiğinin de delilidir. Zira o aklın insanların iyi ve kötüsünün ayrılmasını gerekli gördüğünü ifade

¹⁰⁹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 511; VIII, 71.

¹⁰⁹⁹ Mü’minün 23/115.

¹¹⁰⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 28, 29.

¹¹⁰¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 291; XVII, 105.

¹¹⁰² Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 226.

¹¹⁰³ Yasin 36/81.

¹¹⁰⁴ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 22.

¹¹⁰⁵ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 86.

¹¹⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 68.

¹¹⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 17; Fârâbî, *et-Tenbih*, ss. 60-61.

etmiş ve örneklerle delillendirmiştir. Dünyanın ahiret olmadan bir anlam taşımayacağı noktasında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâturîdî arasında bir anlayış birliği bulunmakla beraber gerekçelendirmeler yönüyle birbirlerinden ayrılmışlardır. Ayrıca ahiretin varlığının dünya hayatını anlamlandıracağını söyleyen Mâturîdî, inançsız kimselerin içinde bulunduğu durumun bu anlamlılıktan uzak bir yaşam anlayışı içinde olmaları olduğunu söyler. Başka bir ifade ile o inançlı kimse ile inançsız kimsenin sadece ontolojik ve epistemolojik olarak ayrı olmadıklarını psikolojik durumlarının da farklılık gösterdiğini vurgulamaktadır. Bu bakış aynı zamanda hikmet anlayışının önemini de ortaya koymaktadır.

3.3. Hikmetin İnsan Merkezli Boyutları

3.3.1. İyi ve Kötünün Tabiatı /Hüsün ve Kubuh

Hüsün; güzel olan, rağbet edilen, dünyada övgü ve ahirette mükâfata değer görülen güzel davranış ve fiillerin bir niteliğidir.¹¹⁰⁸ Kubuh ise hüsnün zıddı olup, hem görünüş hem de fiillerle alakalı, maddi ve manevi çirkin olan şeydir.¹¹⁰⁹ İslâm düşüncesinde hayır ve şer hem ontolojik hem de ahlâkî kavramlar olarak kullanılmış, her iki yönüyle de daha çok kelimacılar ve filozoflar tarafından işlenmiştir. Kelamcılar konuyu genellikle hüsün-kubuh terimleriyle ve ahlâkî boyutuna ağırlık vererek ele alırken filozoflar hayır-şer terimlerini kullanmış ve konunun metafizik yönü üzerinde durmuşlardır.¹¹¹⁰

Ahlâkî doğrunun veya iyinin ne ile bilinebileceği sorusuna İslam düşüncesinde başlıca iki türlü cevap verilmiştir. Mu'tezile ve Mâturîdîler ahlâkın objektifliğini savunarak onu büyük ölçüde kendi duyu, akıl ve insanın yaratılışı (fitrat) ile açıklarken,¹¹¹¹ Eş'arîler ise subjektifliği (ilâhî öznelcilik) savunarak vahiy ile temellendirmişlerdir.¹¹¹² Eş'arî kelamcılara göre iyi-kötü niteliklerinin ontolojik

¹¹⁰⁸ İbn Manzûr, "Hsn", *Lisânü'l-Arab*, III, 177; Cürçani, Cürçânî, "Hsn", *et-Ta'rîfât*, 91; Topaloğlu, "Hüsün, Kubuh", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 135.

¹¹⁰⁹ İbn Manzûr, "Kbh", *Lisânü'l-Arab*, XI, 8; Topaloğlu, "Hüsün, Kubuh", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 135.

¹¹¹⁰ Gardet, Louis, *Dieu et la Destinée de l'Homme*, Paris 1967, 80.

¹¹¹¹ Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 56; Cüveynî, *el-İrşâd*, 258; Hourani, *Islamic Rationalism*, 30; Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2020, s. 196.

¹¹¹² Bakıllânî, *et-Temhid*, 128; Kılavuz, A. Saim, *İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, 194.

kesinliğinden söz edilemez. Bunlar, insanlar açısından bakıldığında mutlak ve kesin değil görelidir ve aklın etkinlik ve yetkinlik alanı dışındadır.¹¹¹³

Eş'arî kelamcı Gazzâlî'nin iyi ve kötü tanımlamasında failin amacına uygun olan “iyi” , uygun olmayanın “kötü” olarak nitelediğini ve bu kavramların izafi olup şahıslara göre değiştiğini savunduğunu görmekteyiz.¹¹¹⁴ Böyle bir durumda ise ahlâkî değerlerin tek belirleyicisinin Tanrı olması kaçınılmaz olacaktır. Modern ahlâk terminolojisinde Gazzâlî'nin de sözcülüğünü yaptığı ve ilâhî iradeyi her şeyin ölçüsü kabul eden Eş'arî ahlâk anlayışı “teistik öznelcilik” veya “ahlâkî gönüllülük” olarak adlandırılmıştır.¹¹¹⁵

Eş'arî'lerin, “eğer Allah dileseydi hırsızlık iyi olurdu” şeklindeki iddiaları¹¹¹⁶ onların Allah'a ait isim ve sıfatların iyiden ziyade güçle dolu olduğunu göstermektedir. Hâlbuki kendi başlarına ele alındıklarında kudret ve benzeri sıfatlar ahlâk için tehlikeli olabilirler. Çünkü güç ve bilginin ahlâk ilkelerinin kılavuzluğuna bırakılması yapıcı değil yıkıcı olur.¹¹¹⁷ Ahlâkî ilkeleri Allah'ın buyruğuna bağlamanın bir diğer tehlikesi ise nassın doğurduğu kesinliğin aklın gördüğü kesinlikten fazla olmamasıdır. Başka bir ifade ile Allah'ın neyi buyurduğu yine akla ve yoruma dayanmaktadır.¹¹¹⁸

İyi (hüsün) kavramını övgü ve sevabı elde etmeye götüren, kötü (kubuh) kavramını da yergi ve günaha götüren şeyler¹¹¹⁹ olarak tanımlayan Mâturîdî'ye göre eşyanın hüsnü ve kubhu bedihi bilgiyle genel olarak bilinir.¹¹²⁰ Mâturîdî'ye göre aklın iyi ve kötü gördüğü şeyler naklin de onları öylece bildirdiği şeylerdir.¹¹²¹ Aklın hasen veya kabih olarak takdir etmesi esastır. İnsan tabiatının ve meyillerinin verdiği hükümler ise muteber değildir.¹¹²² Aklın doğasında çirkin olanların çirkinliği, güzel olanın da güzelliği genel olarak yerleştirilmiş hâldedir.¹¹²³ Mâturîdî, Allah'ın ilahlığını ve başkasına değil de O'na kulluk yapmanın¹¹²⁴ ve ona iman etmenin güzelliğini, küfrün

¹¹¹³ Bakillânî, *et-Temhid*, s. 128; Cüveynî, *el-İrşâd*, 258; Hourani, *İslamic Rationalism*, 30; Kılavuz, A. Saim, *İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, 194.

¹¹¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 420.

¹¹¹⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 10; Hourani, George Fadl, *İslamic Rationalism, The Ethics Of Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford 1971, 30.

¹¹¹⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 118; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 423vd.

¹¹¹⁷ Güler, *İlhamî, Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 57.

¹¹¹⁸ Güler, *İlhamî, Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, ss. 58-59.

¹¹¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 291; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 37.

¹¹²⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 135.

¹¹²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 156.

¹¹²² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 224.

¹¹²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100, 221.

¹¹²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 280; XV, 98; II, 37.

ve bâtılın çirkinliğini de aklın anlayabileceğini söyler.¹¹²⁵ Ancak her bir şeyin özel olarak hasen, yine her bir şeyin ayrı ayrı özel olarak kabih olduğunu akıl bilemez. Bu ancak ya peygamberlerin getirdiği vahiylerle ya da tefekkür ve nazar yoluyla bilinebilir.¹¹²⁶ Hayvan kesmeyi buna örnek olarak getiren Mâturîdî şöyle der: “*Kesim eyleminin intikam pozisyonunda bulunduğu gerekçesiyle bizatihi çirkin olması ihtimal dâhilinde değildir. Kesim yapan kimse bununla hayvanın ızdırabını gidermeyi veya yaşayanlar için meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde eylem aklen güzel bulunur. Şu hâlde kesimin bizatihi çirkin olması isabetli değildir.*”¹¹²⁷ Bu örnekte Mâturîdî’nin insan fiillerini özü itibarıyla (lizatihi) güzel ve çirkin olan ve kendisi dışındaki sebepten dolayı (liğayrihi) güzel ve çirkin olan olmak üzere ikiye ayırdığı görülür.¹¹²⁸ Birincisi aklın kesin olarak bilebileceği durum iken ikincisinde nakle (vahye) ihtiyaç duyulur. Bizatihi çirkin olan asla başka bir niteliğe dönüşmez. Tıpkı temel ilke olarak adalet ve hikmetin güzel, zulüm ve hikmetsizliğin çirkin olması gibi.¹¹²⁹ Mâturîdî lizâtihi ve liğayrihi şeklindeki ayırımına binaen bazı âlimlerin helalle hoş, güzel olanı; haramla da kötü olanı eşitlemesine dini bakımdan iyi ve haram olan ve tabii özelliği bakımından iyi ve kötü olan şeklinde ikili bir taksimle farklı bir açılım yapar. Helallik ve haramlıktan ancak şariat yönüyle; iyilikten ve kötülükten ise tabii özelliği yönüyle söz edilebilir.¹¹³⁰

Yine Mâturîdî’ye göre mutlak anlamda zararlı nesne yoktur. Başka bir deyişle her zararlı diye nitelenen nesne içinde iç yüzünü anlamaktan aciz kalabileceğimiz yararları bulunabilir. Bunun hikmeti, bir nesne üzerinde mutlak kötü veya mutlak iyi olduğu yargısında bulunmanın yanlış olduğunun bilinmesidir. Aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır.¹¹³¹ Ancak hayvan kesme gibi durumlar alışkanlık ve uzun süre müşahade edilmek suretiyle güzel konumuna geçebilir.¹¹³² Bir şey bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm diğerinde adl olabilir. Tıpkı acı ilaçların içilmesi gibi.¹¹³³ Allah’ın aynı nesnede fayda ve zararı yaratması O’nun hikmetinin gereğidir. Öyle ki bu çift sistem olmasaydı yaratılmalarının bir anlamı

¹¹²⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 443.

¹¹²⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 365; Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l’homme*, 82.

¹¹²⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 201.

¹¹²⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 201.

¹¹²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 178, 217; *Te’vilât*, VIII, 111.

¹¹³⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 291.

¹¹³¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 110.

¹¹³² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 219.

¹¹³³ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 217.

kalmazdı.¹¹³⁴ Ancak insanlar bunu cehaletleri, akıl ve bilgi eksikleri nedeniyle kavrayamayabilirler.¹¹³⁵ Yani O, eşyada bulunan fayda ve zarar vasıflarının bize göre ve mahiyetlerinde bulunduğunu, fiillerimizdeki hüsün ve kubhun ise hem Allah'ın tavsifiyle ve hem de aklımızın bunu idrak etmesiyle ortaya çıktığı görüşünü benimsemiştir.¹¹³⁶

Mu'tezile, Allah'ın bir şeyi yasaklaması, o şeyin bu nehiyden önce aklen bizzat kötü; yine bir şeyi emretmesi de, o davranış ve eylemin bu emirden önce aklen bizzat iyi olduğuna dayanır.¹¹³⁷ Mâturîdî ve Mu'tezile bu noktada hemfikirken¹¹³⁸ Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh şer'i olup,¹¹³⁹ aklın kararıyla değildir.¹¹⁴⁰ Eş'arî'ye göre bütün vacipler nakille bildirilmiştir. Akıl hiçbir şeyi zorunlu kılmaz. İyilik ve kötülük konusunda tek başına bir yargıya varamaz.¹¹⁴¹ Cüveynî (v. 478/1085) iyiliğin ve kötülüğün akılla bilinemeyeceğine hayvanları boğazlama, onlara acı ve zorluk çektirme gibi onlarca kötü addedilen birçok eylemin insanların çoğu tarafından mübah kabul edilmesini delil olarak getirir.¹¹⁴² Şehristânî'ye göre herhangi bir ahlâkî eğitim almayan insan ikinin birden daha büyük olduğunun doğruluğunu hemen kavrayacaktır. Ancak yalan söylemenin kötü olduğunu ve bunun Allah'ın yergisine neden olacağı önermesi hakkında hüküm veremeyecektir.¹¹⁴³ Eş'arî'ye göre yalan Allah'ın onu kötü saymasıyla kötüdür. Eğer Allah yalanı iyi bir şey olarak emretseydi hiç kimse itiraz edemezdi.¹¹⁴⁴ Aynı şekilde Gazzâlî de ahlâkî değerlerin mutlak olduğu ve aklın bu değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu bilgiler grubuna girdiği şeklindeki Mu'tezile görüşüne açık bir şekilde karşı çıkmış,¹¹⁴⁵ hayvan kesme örneğini vererek çirkinliğin zati bir vasıf olduğu iddiasının makul olmayan bir gerekçe ile verilmiş keyfi bir hüküm olduğunu söylemiştir.¹¹⁴⁶

Ahlâk söz konusu olduğunda aklın tek başına yeterli gelmediği açıktır. Ahlâkî otonomiye savunan Kant da metafizik bir ahlâk teorisinin kurbanı olmaktan

¹¹³⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 166-167.

¹¹³⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 218.

¹¹³⁶ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 233.

¹¹³⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 103; Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, 81.

¹¹³⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178.

¹¹³⁹ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, VIII, 201.

¹¹⁴⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 128; Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, s. 81.

¹¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; *Nihâyetü'l-İkdâm*, 362; Cüveynî, *el-İrşâd*, 259.

¹¹⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, 266.

¹¹⁴³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 363.

¹¹⁴⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 117.

¹¹⁴⁵ Gazzâlî, "el-Mustasfa" *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Rey Yayıncılık, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, I, 84, 85.

¹¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 75; *el-İktisâd*, 428.

kurtulamamıştır.¹¹⁴⁷ Ayrıca bir şey Tanrı istediği için iyi olsa bile bu “*O, iyi olduğu için Tanrı istiyor*” dememize engel değildir.¹¹⁴⁸ Eş’arî’nin iyi ve kötüyü Tanrı’nın iradesine bağlaması bazı belirsizleri beraberinde getirmiştir. Ahlâkın kaynağını Tanrı’nın iyiliğinden çok O’nun bilgisinin ve gücünün sınırsızlığı üzerine inşa edersek Tanrı sadece kendisinden korkulan ve boyun eğilen bir varlığa dönüşecektir.¹¹⁴⁹ Kant teolojiiyi öne almanın, ahlâkın otonomluğunu, dolayısıyla insanın özgürlüğünü yıkacağını söyler. Kant, ahlâk alanında iki şeyin ayırt edilmesi gerektiğini söyler; neyin iyi ve neyin kötü olduğunu anlama ve özgür iradeyi kullanarak iyiyi yapmak ve kötünden kaçınmak. Tanrı’nın varlığının zorunluluğu ikincide kendini gösterir.¹¹⁵⁰

Sonuç olarak Mâturîdî’nin iyi ve kötünün bilinmesinde sadece akli ölçü almaması nakilden bağımsız hareket etmediğini göstermektedir. Bu onu şerî ve aklî olan hüsün-kubuh ayırımına götürmüştür. Mâturîdî bu görüşleriyle Eş’arî ile Mu’tezile arasında bir yol izlemiş, akla verdiği değeri ortaya koymuştur. Eğer iyi ve kötü’nün bilinmesi Eş’arî’nin dediği gibi sadece vahye dayansaydı ateistlerin iyi işi tutturamamaları gerekirdi. Oysaki ayette¹¹⁵¹ inanmayanların iyi olan eylemlerinin boşa gideceği belirtilmiştir. İnananmayan kimse için bunun ifade edilmesi aklın da bu konuda bir söz söyleme hakkının olduğunu ima etmektedir. Bu ise Mâturîdî’nin hüsün kubuh konusunda akıl ve hikmet açısından isabet ettiğini göstermektedir.

3.3.2. Kader-Kaza ve hikmet ilişkisi

Kadercilik (fatalizm) İnsanın karşı karşı karşıya kaldığı en karmaşık problemlerden biridir. Düşünce tarihi insanın özgür olup olmadığı problemini çözmek için girişilmiş sonu gelmez gayretlerle doludur.¹¹⁵² Teorik etiğin bir dalı olan eleştirel etiğin¹¹⁵³ 19. yüzyıldaki kollarından biri olan aksiyolojik realizm (içerikli değer) temsilcilerinden Nicolai Hartmann (ö. 1950) din ile ahlâk arasında çözümsüz beş büyük

¹¹⁴⁷ Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 150.

¹¹⁴⁸ Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, 144.

¹¹⁴⁹ Aydın, *Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, 127.

¹¹⁵⁰ Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, ss. 142-152.

¹¹⁵¹ Kehf 18 /105.

¹¹⁵² Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. , İstanbul 2018, 32.

¹¹⁵³ Felsefenin bir dalı olarak etik, teorik ve uygulamalı etik diye ikiye ayrılır. Teorik etik – kronolojik bağlamda- klasik/normatif etik, metaetik veya analitik etik ve eleştirel etik diye üç kısımda mütalaa edilmiştir. Uygulamalı etik ise 1970’li yıllar sonrasında teknolojinin sonucunda mesleklerin ve beyin gücüyle çalışan orta sınıfların 20. Yüzyılın ortalarında zuhur etmesiyle ortaya çıkmıştır. Uygulamalı etik de tıpkı teorik etik gibi birçok alt dallara ayrılmaktadır. İş etiği, çevre etiği, medya etiği bunlardan bazılarıdır. Bkz. Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 22-28.

antinomi (tezd) olduğunu söyler. Bunlara baktığımızda kader-kaza bağlamında insanın özgürlüğü, iradesi, hüsn-kubuh gibi ahlâkın temelleri olduğunu görürüz.¹¹⁵⁴

İslam öncesi Arap toplumunda kader yerine dehr (zaman) kavramı kullanılmaktaydı. Cahiliye Dönemi'ndeki dehr'in yerini İslamla birlikte Allah almış ve böylece insanın hayatı (rızk, hidayet, delalet, ecel vs.) Allah'ın kontrolüne girmiştir. Yani önceden belirleme fikri Kur'an'la başka bir aktörün kontrolünde yine devam etmiştir.¹¹⁵⁵ Kader konusu Hz. Muhammed'in sağlığında bir sorun olarak görülmemiş, fakat halifeler döneminde sorun belirgin hale gelmeye başlamıştır.¹¹⁵⁶ Kader düşüncesini sistematik olarak ilk defa emevi iktidarı savunmuş ve zorla ele geçirdikleri iktidarı halk nezdinde meşrulaştırmak için Allah'ın takdirine başvurmuştur.¹¹⁵⁷ Örneğin Muaviye, oğlu Yezid'e biat alırken “*Zeyd'in iktidarı alışı Allah'ın kaza ve kaderi iledir, yoksa halkın işi değildir*”¹¹⁵⁸ demiştir. Kaderci düşüncenin tam karşısında, hem fikri düzeyde hem de siyasal kişilikleriyle kader konusunda ilk münakaşayı başlatan Mabel el-Cüheni (v. 83/702) ve Ğaylan ed-Dimeşki (v. 120/738) yer alır.¹¹⁵⁹

Emevilere karşı muhalefetin safında yer alan bu şahıslar insanın sorumluluğunu ve hürriyetini savunmuşlardır.¹¹⁶⁰ İslam düşüncesinde fikrî düzeyde cebir veya kader düşüncesini savunanlar ise Cad b. Dirhem (v. 124/742) ve öğrencisi Cehm b. Safvan (v. 128/745-46)'dır. Cad b. Dirhem, insanın yaptığı işlerde mecbur olduğunu havada uçan bir kuş tüyü teşbihiyle anlatır ve fiillerin insana nisbetini mecaz olarak görür. Aynı şekilde Cehm b. Safvan da, insanın hürriyetinin ve kudretinin olmadığını ve fiillerinde mecbur olduğunu söylemiştir.¹¹⁶¹ Yine Ömer bin Abdulaziz (v. 101/720) ve Hasan-ı Basrî kader konusunda ilk risaleleri yazmışlardır.¹¹⁶² Kısaca, İslam düşüncesinde insan Allah ilişkisinde üç farklı yaklaşım bulunur. Birincisi, insanın kendi etkinliğini

¹¹⁵⁴ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ss. 374-375.

¹¹⁵⁵ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, ss. 88-89.

¹¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *elMunye ve'l-Emel*, thk. İsmâüddîn Muhammed Ali, Dârü'l-Mârifetü'l Câmîyye, ys 1985, ss. 17-18; Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 78.

¹¹⁵⁷ Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm*, Dârü'l-Mearif, Kahire 1977, I, s. 314 vd; Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 76, 230.

¹¹⁵⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arabî*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, 260.

¹¹⁵⁹ Şehrîstânî, *el-Milel*, I, 22.

¹¹⁶⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr*, I, 314, 319, 324.

¹¹⁶¹ Şehrîstânî, *el-Milel*, I, 73; Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, 61.

¹¹⁶² Ömer b. Abdülazîz “*Allah'ın ezeli ilmi maluma tabi değildir*” diyerek ezeli ilimle kaderi temellendirmeye çalışmıştır. Hasan-ı Basrî ise “*Allah'ın ezeli ilmi maluma (insan iradesine) tabidir*” diyerek Ömer b. Abdülazîzin tersine insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Ömer b. Abdülazîz, *er-Risale fi'r-Reddi Ale'l-Kaderiyye*, çev. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. I, S. 2, ss. 190-202, 2014; Schwarz, Michael, *Hasan-ı Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine bir İnceleme*, çev. Muhit Mert, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. II, S. 3, ss. 123-141, 2003/1.

tamamen reddeden görüş; ikincisi, eylemlerini gerçekleştirmede insanın bağımsız olduğunu savunan görüş; üçüncüsü ise, insan eylemlerinde hem ilâhî hem de insani öznenin etkinliğini kabul eden görüştür. Birinci görüş Cebriye'ye, ikinci görüş Mu'tezile'ye, üçüncü görüş de Ehl-i Sünnet'e aittir.¹¹⁶³

Mâturîdî'de kader tanımları insan fiillerini de içine alır. Bu yüzden kullara ait fiillerin Allah'tan değil de insanlardan sâdır olması imkânsızdır.¹¹⁶⁴ Her şeyin yaratıcısı Allah'tır.¹¹⁶⁵ Mâturîdî'ye göre kötü fiillerin yaratıcısı da Allah'tır.¹¹⁶⁶ Seneviyye kötülüğün yaratılmasındaki hikmeti anlamakta aciz kalıp düalizmi benimsemiş,¹¹⁶⁷ Mu'tezile insan fiillerini Allah'ın yaratmasını inkâr etmiştir.¹¹⁶⁸ Ehl-i Sünnet ise O'ndan gelen her şeyin bilgisini ve hikmetini akıllarıyla kavrayamasalar bile işi Allah'a havale etmişlerdir. Bunun sebebi kendi akıllarıyla kavrama ve bilgileriyle vakıf olma kapasitelerinin dışına çıkan bazı hususların bulunmasıdır. Bu nedenle hikmetine akıllarıyla vakıf olamadıkları şeyleri inkâr etmenin doğru olmayacağını söylemişlerdir.¹¹⁶⁹ Masiyet ve şerrin Allah'ın yaratmasıyla vücuda gelmesinde kulun kasıt ve ihtiyarını göz ardı etmemek gerekir.¹¹⁷⁰ Allah'ın kaza ve kaderi bilmemesi hikmet sahibi olanın yaratıklarının kasıt ve ihtiyarlarından habersiz olduğu anlamına gelir ki Mâturîdî'ye göre bu muhaldir. Çünkü hikmet sahibi olan (hâkim) mutlaka fiilin sonucunu kasteder. "Fiil başlangıçta gözetilen maksadın sonucudur"¹¹⁷¹ diyen Mâturîdî şu hadisi de örnek verir: "Bir işi yapmayı irade ettiğinde sonunu düşün, eğer düzgün ise onu yapmaya koyul, eğer sonucu kötü ise onu bırak."¹¹⁷² Dolayısıyla Allah'ın ezeli ilmiyle varlıkları bilmemesi, kulların fiillerinin yaratıcısı olmaması sefihliktir. İlâhi varlığın, insanın fiilleri hakkındaki ezeli ilmi ile insan hürriyeti arasında bir çelişki de yoktur.¹¹⁷³

Eş'arî'ye göre bütün muhdesat Allah'ın fiilidir. O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir.¹¹⁷⁴ Kulların fiilleri de muhdesattan olduğuna göre kulların tüm

¹¹⁶³ Neseî, *et-Tabsıra*, II, 174; Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss. 39-42; Öner, *İnsan Hürriyeti*, ss. 48-53.

¹¹⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 305, 307.

¹¹⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 119; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 106.

¹¹⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 393.

¹¹⁶⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36; Yörükan, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler*, 13.

¹¹⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315; Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr*, 65.

¹¹⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 147, 148; XVI, 264.

¹¹⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 42.

¹¹⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 230.

¹¹⁷² Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbü'z-züh'd ve'r-Rekâik*, thk. Ahmed Ferid, Dârü'l-Miraç, Riyad 1995, 130.

¹¹⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304, 322.

¹¹⁷⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 19, 47, 49.

fiillerini de yaratan Allah'tır.¹¹⁷⁵ Eş'arîler, hayrı, yaratıcının karşılığında mükâfat vereceği, şerri ise karşılığında ceza görülecek eylem olarak tanımlamışlardır.¹¹⁷⁶ Allah'ın irade ve emrini birbirinden ayıran Eş'arî, kaza ile kaza edilen (el-makdi) ayırımına gider. Ona göre Allah kötülüğü takdir ve yaratma manasında “kaza” ettiği halde emir etmemekte, ama taatler gibi iyi olanları ise emretmektedir.¹¹⁷⁷ “Biz rızayı kaza ve kadere nispet ederiz, küfrün kendisine değil”¹¹⁷⁸ diyen Eş'arî'ye göre adaletli ve adaletsiz olanı yalnızca Allah bildiğinden, insana başka türlü gözüксе de O'nun emrettiği şey âdildir ve O'nun yasakladığı şey de zulümdür.¹¹⁷⁹ Eş'arî ile aynı düşüncede olan Mâturîdî de “kaza” ile “kaza edilen şey” i (makdi) birbirinden ayırmıştır. Mâturîdî'ye göre, hayır-şer, hüsün-kubuh vasıfları, kaza ve takdir edilen şeylerin taşıdığı vasıflardır. Onlara bu vasıfları tevdi etmek demek olan kaderin ise, mücerret kader fiili olarak bu vasıfları taşıması düşünülemez. Bu yüzden Allah'ın kaza ve kaderine razı olan ve buna da dinen mecbur bulunan insan, hüsün ve kubuh vasfı taşıyan bu fiillerin kendisine rıza göstermiş demek değildir.¹¹⁸⁰ Mâturîdî'ye göre kazaya rıza şu manaya gelir: mesela, küfrün kötü, çirkin, şer ve fesat olduğunu, tevbe etmedikçe (iman etmedikçe) kâfirin azaba müstahak olduğunu bilmek “kazaya rızadır” çünkü Allah küfrü bu mahiyette yaratmıştır. Kazaya rıza Allah'ın takdir ettiği bu mahiyetin kabulüdür. Bu tarzda bir rıza göstermeyen, yani bu mahiyeti kabul etmeyen kâfirdir. Ama küfrün kendisi kulun fiilidir ve bu kulun fiilinin Allah'a, kazasının kendisine ait olması muhaldir. Yani Allah'ın kaza ve kaderi demek, fiilin gerçek vasfı demektir.¹¹⁸¹

Mu'tezile'ye göre ilâhî fiillerle insanın fiillerini birbirinden ayıran en önemli özelliklerden biri, onların ahlâkî nitelikleridir. Mu'tezile, Allah'ın adil ve hâkim olması nedeniyle, kötü olan bir şeyi irade etmeyeceği ve yapmayacağı konusunda ittifak halindedir.¹¹⁸² Mu'tezile'ye göre Allah'ın yaratışında şer yoktur. Ona kötülüğün nispeti gerçek anlamda değil mecazîdir.¹¹⁸³ Kadı Abdulcebbar'a göre kötülük yapmanın cehalet ve ihtiyaç olmak üzere iki temel sebebi vardır. Allah mutlak yetkin olduğundan ne

¹¹⁷⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 69.

¹¹⁷⁶ Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, 82.

¹¹⁷⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, ss. 81-82; *el-İbâne*, 99.

¹¹⁷⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, 83; *el-İbâne*, 101, 102.

¹¹⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 129; *el-Lüma'*, 117.

¹¹⁸⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 305, 311.

¹¹⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 308.

¹¹⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 8; Hourani, *Islamic Rationalism*, 97.

¹¹⁸³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 169, 170.

cehalet ne de ihtiyaçla vasıflanır.¹¹⁸⁴ Ona göre Allah'ın bütün fiillerini kapsayan nitelik iyiliktir.¹¹⁸⁵ Mu'tezililer Allah adaleti yarattığında nasıl adil ise zulmü yarattığında da zâlim olması gerekeceğinden¹¹⁸⁶ şerri yaratmayı muhal görmüşlerdir. Bununla beraber Allah'ın kudretinin kötü fiillerle ilişkisinde Mu'tezile içinde bazı farklar bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235), Allah zulme kadirdir ama hikmetinden dolayı işlemez¹¹⁸⁷ derken, Câhız (v. 868) ve İbrahim en-Nazzam (v. 845) “Allah zulme de aslah olanı yani kula en uygun olanı terke de kadir değildir, çünkü zulüm ancak ya afete uğramışlardan veya cahillerden neşet eder” demiştir.¹¹⁸⁸ Mu'tezile bu düşüncesiyle her mükellefin, bütün fiillerindeki hikmetleri bilmese de O'nun yarattığı her şeyin ve yaptığı her fiilin hasen ve akla uygun olduğuna inanması, ilim sahiplerinin de inkârcıların kötülük (şer) problemini istismar etmelerini önlemek ve şüpheleri gidermek için nesne ve olaylardaki incelikleri araştırmaları gerektiği sonucuna da varmıştır.¹¹⁸⁹

Eş'ariler âlemde şahit olduğumuz küçük çocuklara, sel baskınları, bulaşıcı hastalıklar, açlık ve depremler gibi olaylar neticesinde azap veren şeyleri yaratmasını, Allah'ın bir fiili olarak adalet ve hikmet bağlamında değerlendirmişlerdir.¹¹⁹⁰ Onlara göre hakîm kendisi veya başkasının faydasına iş yapan değildir.¹¹⁹¹ Ondaki gelecek hiçbir şey de çirkin değildir.¹¹⁹² Hatta onlar evrendeki şer nitelikli olayların varlığından yola çıkarak yaratıcının fiillerinde bir gaye ve garaz gibi illetin olmayacağına da delil getirmişlerdir.¹¹⁹³

Mâturîdî düşünce sisteminde hâkim, başkasına zarar vermeyendir. Bu, duyulur âlemde de böyledir. Bu genel kabul karşısında kötülüğün ve birine zarar verme eyleminin (merhametsizliğin) hâkim olan bir varlıktan gelebileceğini söylemek mümkün değildir.¹¹⁹⁴ Âlemde hayır ve şerrin var oluş hikmeti hem kişinin yaratıcıyı bilmesi hem de kâmil insan olması içindir. Bu nedenle hikmet açısından bunların ikisini

¹¹⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 10; *el-Muğnî*, VI, 7-8; *el-Muhtasar*, 254; İbn Metteveyh, *el-Muhîd*, I, 254-257.

¹¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

¹¹⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

¹¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 30, 32.

¹¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 28.

¹¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muğnî*, XI, 59; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 334; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 151-152.

¹¹⁹⁰ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 333; Eş'arî, *el-Lüma'*, 117.

¹¹⁹¹ Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay. , İstanbul 1980, 186.

¹¹⁹² Eş'arî, *el-Lüma'*, 116, 117.

¹¹⁹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 390, 392; Mavil, Hikmet yağlı, *İmam Eş'arînin Kelam Düşüncesi*, İsam Yay. , Ankara 2018, 267.

¹¹⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 113; Oral, Osman, *Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 129-130.

de yaratmak sadece birini yaratmaktan daha isabetli ve daha ergin bir iştir.¹¹⁹⁵ Eziyet veren nesnelerin ve çirkin manzaraların yaratılması sayesinde insan aklı çirkini güzelden, elem vereni lezzet verenden tefrik etmeyi bilmiştir. Allah kâinatı bu minval üzere yaratmıştır. Böylece insanlar duyular alanına giren farklı şeyler sayesinde bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamış ve müşahedeyi aşan her inanç konusunun mahiyeti müşahade edilebilenle mukayese edilerek tanınmış hale gelmiştir.¹¹⁹⁶

Mu'tezile, Allah'ın yaratıklara acı tattırmasının bedel ödeme kaydıyla mümkün olacağını söylemiştir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, adalet ve hikmet kavramına yükledikleri mana ile yakından ilgilidir. Onlara göre adalet, "*Hikmet açısından aklın gerektirdiği şey olup, o da fiilin doğru ve maslahata uygun (salah-aslah) olarak ortaya çıkmasıdır.*"¹¹⁹⁷ Abes ise, "*failin, karşılığında belli bir ivaz (karşılık) olmaksızın yaptığı her türlü fiil*" olarak tanımlanır.¹¹⁹⁸ Mu'tezile'ye göre Allah'ın kullarına yönelik fiilerinde bir karşılık/bedel ve maslahat olacaktır. Eğer Allah, insanları karşılık (ivaz) vermeksizin cezalandırırsa veya suçları olmaksızın onlara elem verirse, bu zulüm olur. Çünkü onlara, suçsuz oldukları ve cezayı hak etmedikleri halde zarar vermiş olmaktadır. Faydasız acı çektirme, ahmaklıktır, hikmetsiz ve boş iştir. Sevap için olmayan ve ceza yolu bulunmayan acı çektirmenin faydası da yoktur.¹¹⁹⁹ Allah, elemeleri ve hastalıkları, mükelleflerin yararına ibret olsun ve ahirette karşılığını alsınlar diye yaratır.¹²⁰⁰ Aynı şekilde kâfirlere ahirette elem vermesi onlar için bir ceza şeklinde olmazsa Allah zâlim olmuş olur.¹²⁰¹ Bazı Mu'tezile bilginleri de Allah'ın çocuklara dünyada elem vermesini, babalarına ibret olması şeklinde yorumlamışlardır.¹²⁰²

Eş'arî, Allah'ın her yaptığıının adalet olduğu anlayışından yola çıkarak bu iddiaya karşı çıkmış ve "*Eğer bu görüş, Allah'ın adaletine uygunsa niçin kâfirlerin çocuklarına ahirette, babalarının günahlarından dolayı cehennemde azap edilmesin?*" sorusuyla cevap vermiş ve delillendirme yoluna gitmiştir.¹²⁰³ Allah'ın müşrik çocuklarına ebeveynlerinin günahı yüzünden azap etmesinin kabih olanı yapmak

¹¹⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168.

¹¹⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110.

¹¹⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

¹¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 346.

¹¹⁹⁹ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 186; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 26.

¹²⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 255; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 26.

¹²⁰¹ Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şahid, nşr. Lecnetü-İhyai't-Türâs, Kahire 1999, 310.

¹²⁰² Eş'arî, *el-İbâne*, 116.

¹²⁰³ Eş'arî, *el-İbâne*, 116.

anlamına geleceğini söyleyen Kâdî Abdülcebbâr peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini ifade eden ayeti¹²⁰⁴ bu iddiasına delil gösterir. Zira çocuklara peygamber gönderilmediği açıktır. Allah'ın adline, hikmetine vurgu yapan Kâdî Abdülcebbâr müşrik çocuklarına ebeveynlerinin günahından dolayı azap edilmesini aklen de zulüm olarak görür.¹²⁰⁵ Ayrıca O eğer ahirette bu durum mümkün olsaydı dünyada da benzerinin olması gerekeceğini söyler. Zina eden baba yüzünden çocuğun recmedilmesi nasıl zulüm ise bunun ahirette olması da zulümdür.¹²⁰⁶ Mu'tezile'ye göre adalet prensibine muhalefet edip; zulmü, yalanı, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklarını ahirette cezalandırmayı, vacibi ihlal etme gibi her türlü kötülük ve çirkinliği Allah'a isnad ve izafe eden küfre girmiştir.¹²⁰⁷

Mâturîdî'ye göre ilâhî lütuf ve ikramın eseri olarak yaratıcının birini mükâfatlandırması aklen de caizdir ancak işlenmiş bir günah olmaksızın azaba hükmedilmesi, mümkün değildir. Müşrik çocuklarının cennette ebedi olarak kalışları Rab'lerinden gelen ilâhî bir lütuftur.¹²⁰⁸

Çocukların bu dünyada acı çekmesi bir gerçekse ve her şeyi yaratan Allah ise kötülüğü yaratan kötü diye nitelendirilmesi gerekmez mi sorusu da kelimacılar tarafından tartışılmıştır.¹²⁰⁹ Eş'arî'ye göre zulmü ve adâletsizliği kendisi için değil, insanlar için yaratan Allah'tır. Zulmü, kendisine değil, başkasına zulüm olarak yarattığı için zulmü yaratan zâlim olmaz.¹²¹⁰ Mâturîdî de buna yakın bir teori sunarak iyilik veya kötülüğün, mücerret yaratma fiilinde olmadığını söylemektedir. Çünkü iyi veya kötü, yaratılan şeylerin taşıdığı vasıflardır. Bu yüzden yaratılan şeylerin taşıdığı kötü vasıflar Allah'a nispet edilemez.¹²¹¹ Bunların Allah'a nispeti sadece yaratma ve takdir bakımındandır.¹²¹² Başka bir ifade ile kulların fiilleri yaratma açısından Allah'a, nispet açısından kula aittir.¹²¹³ “Hayır da şer de Allah'tandır” sözü de bu bağlamda yanlış yorumlanmamalıdır. Aslında bu sözden hayrın ve şerrin takdirinin Allah'a ait olduğu anlaşılmalıdır. Şerrin takdiri şerrin kendisi değildir. Eğer takdir şerrin kendisi olsaydı

¹²⁰⁴ İsrâ 17/15.

¹²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 284, 286.

¹²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 290.

¹²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 204, 216; II, s. 306 vd.

¹²⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 93.

¹²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 294.

¹²¹⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, 79, 84; *el-İbâne*, ss.100-101, 129.

¹²¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 311; *Te'vilât*, VII, 524.

¹²¹² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312.

¹²¹³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 310.

Allah'ın hikmetsiz iş yaptığı ve cehaletle vasıflandığı anlamına gelirdi ki bu muhaldir.¹²¹⁴

Mu'tezile ile Eş'arîler arasında Allah'ın insanların işlediği kötülüğü yaratıp yaratmadığı konusundaki tartışmalar onların Allah'ın “*irade*” sıfatına yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Mu'tezileden bir grup irade ile emri aynı gördüğü için insanların kötülüklerini Allah'tan nefyetmişlerdir. Çünkü emir, irade olmaksızın sadır olmaz. Yani bir şeyi emretmek onu irade etmeyi, bir şeyi menetmek onu irade etmemeyi gerektirir.¹²¹⁵ Eş'arîler ise, Allah'ın iradesi ve emrinin farklı şeyler olduğunu söylerler.¹²¹⁶ Ancak onlar irade ile yaratmayı aynileştirmiş, sonra da irade ile rıza ve muhabbet arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Râzî: “*Sevgi (muhabbet) iradedir. Fakat Allah'tan kulları hakkında olursa, sevabı irade etmesi, kullarından Allah hakkında olursa itaatı irade etmedir*” der.¹²¹⁷ Hâlbuki bu iki yaklaşım tarzı da yanlıştır. Çünkü Allah'ın tekvini iradesiyle teklifi (teşrii) iradesini birbirinden ayırmak gerekir. Allah'ın tekvini iradesi zorunludur; teklifi (teşrii) iradesi ise zorunlu değildir.¹²¹⁸ Böyle bir ayrıma gittiğimizde Allah insanların hür iradeleriyle gerçekleştirmiş oldukları ahlâksızlıklara tekvini iradesiyle müsaade etmiş olmasından dolayı, Eş'arîlerin dediği gibi, onlara muhabbet ve rıza göstermiş olması gerekmeyecektir. Yine Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bunlara müsaade etmiş olmasıyla da, onları emretmiş olmayacaktır.¹²¹⁹

Zahiri görünüş ve mahiyet ayrımında bulunan Mâturîdî, kulların fiilleri konusunda Kaderiyye'nin fiilin mahiyetini anlamaktan yoksun insanlara fiil nispet ettiğini, Cebriyyenin ise tam tersi bir yaklaşımla fiili ele aldığını söyler. Ona göre bu konuda doğru yaklaşım orta yoldur.¹²²⁰ O, yaratıcıyı çirkin vasıflarla nitelememek için, yaratıcının hikmetle iş yaptığını vurgulamış ve insan özgürlüğünü temellendirmek için tekvin-mükevven ayrımına gitmiştir. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Eş'ariyye tekvin ve mükevvenin bir olduğunu söylemişlerdir,¹²²¹ Yine tekvin (yaratma) varken mükevvenin (yaratılan) olmaması Allah'ın acziyyetini gerektirmez. Acz tekvinin belli bir zamanda

¹²¹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 311.

¹²¹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 55; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 248, 266, 268; *el-Muhtasar*, 254; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 85.

¹²¹⁶ Eş'arî, *Luma*, 52, 53, 55.

¹²¹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, 98, 162; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 47.

¹²¹⁸ Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-Ebsat*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire 1368, 53; Cüleynd, Muhammed es-Seyyid, *Kadiyyetü'l-Hayr veş'Şer*, Mısır 2010, nşr. Dârü Kabâ, s. 130 vd.

¹²¹⁹ Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 63.

¹²²⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 384.

¹²²¹ Nesefî, *et-Temhîd*, 192.

gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesi durumunda söz konusu olur.¹²²² Eğer tekvin ve mükevven aynı olursa, mükevven Allah'ın zatı ile kaim olmadığından Allah zatıyla kaim olmayan bir tekvin ile mükevvin olamazdı. Bu ise Allah'ı âlemin yaratıcısı olmaktan, âlemi de Allah'ın mahlûku olmaktan çıkarır ki bu küfürdür.¹²²³

Mâturîdî tekvin ve mükevven ayrımı neticesinde Allah'ın faydalı ve zararlı şeyleri yaratan olduğu, ancak bunun O'nun fiilinin fayda ve zararlar nitelendirilmesi anlamına gelmeyeceği sonucuna ulaşmıştır.¹²²⁴ Yaratıkların fesat, şer, çirkinlik ve zulümleri doğrudan Allah'ın fiili olsaydı bütün bunlarla nitelendirilmiş ve isimlendirilmiş olacak ve Allah “*bozguncu, şerir, çirkin filli, kötü davranışlı*” bir yaratıcı olarak vasıflanacaktır.¹²²⁵ Allah'a yapılacak bir nispet; tazim, şükür, nimetlerinin veya emrinin dile getirilmesi konumunda olmalıdır. Bu statünün dışına çıkan bir şey onu O yaratmış olsa bile O'na izafe edilemez.¹²²⁶ Gerçekte bozguncu, şerir, sefi, asi gibi isimleri Allah'a nispet etmek Allah'ın hem yaratan, hem yaratılan hem Rab hem de kul olduğunu söylemek olur ki bu aklen kabul edilemez.¹²²⁷

Mâturîdî “*sen o inkârcılara süre ver, onlara biraz zaman tanı*” ayetini¹²²⁸ Allah'ın inkârcıların yaptıklarından dolayı Hz. Peygamber'i onlara musallat ettiği ve onların bu şekilde öldürüldüğü veya esir edildiği şeklinde yorumlamıştır.¹²²⁹ Bu da kötülük probleminde kötülüğün engellenmesinde beşerî sorumluluğu ifade etmektedir. Bu da Allah'ın kötülüğe iyiler eliyle müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Mâturîdî'nin bu yorumu onun meselenin teorik tarafıyla beraber pratik yönünü de ele aldığı, kötülüğe beşerî müdahalenin yapılması vurgusuyla da insanın fiillerinde özgürlüğe vurgu yaptığı açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla kaza ve kader inancı insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez¹²³⁰

Gerek Mutezile gerekse Ehl-i Sünnet kelimcileri kader ve kaza inancına farklı açıklamalar getirmekle birlikte hiç biri insanın özgürlüğünü, dolayısıyla beşerî sorumluluğu yok saymamıştır. Ehl-i Sünnet insan fiillerinde hem ilahî hem de beşerî rolün olduğunu kabul etmiş, Mu'tezile ise düalist yaklaşımı reddederek insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemiştir.

¹²²² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47; *Te'vilât*, IX, 98.

¹²²³ Neseî, *et-Temhîd*, 192.

¹²²⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 174, 175.

¹²²⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

¹²²⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312.

¹²²⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

¹²²⁸ Târik 86/17.

¹²²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 181.

¹²³⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226, 309, 312.

Kelâm ekollerinin şer açıklamaları kelâm'da şer probleminin, düalist Tanrı (hayır ve şer tanrısı) inancına sahip Senevîler ve Mecûsîler'le yapılan ulûhiyyet tartışmalarının ardından ortaya çıktığını ortaya koymaktadır.¹²³¹ Âlemde var olan kötülüğün mutlak iyi olan bir varlık anlayışıyla nasıl bağdaştırılacağı mezheplerin uluhiyyet anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir. Buna göre Mu'tezile, âlemde kötülüğün mecaz ifade ettiğini söylemekle, Mâturîdî hikmetle, Eş'ariyye sonsuz ilâhî irade ve kudretle açıklamaya çalışmıştır. Mutezile'ye göre Allah'ın verdiği kıtlık, kuraklık veya sel gibi felaketler mecazi anlamda kötülük olup, gerçekte ise bunlar iyi (aslah) ve hayır olan şeylerdir. İnsanlar başlarına gelen bu şiddetli felaketlerden kıyametin şiddetini hatırlayarak ibret alırlar. Eş'arîlere göre ise kötülük itibari bir durum olup duruma, şartlara ve dinin hükmüne göre değişir. Bu düşünceler Eş'arîlerin evrende var olan kötülüğü reddetmediklerini ortaya koymaktadır. Yine Eş'arî'nin Mu'tezîleden ayrılmadan önce hocası Cübbâî ile yaptığı "üç kardeş" tartışması Mutezîlenin kötülük karşısındaki optimist tasavvurunu sarsmıştır. Onlara göre Tanrı mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunandır. Dolayısıyla Onun fiilleri zulüm özelliği taşımaz. Mâturîdîler de evrende var olan kötülüğü kabul etmişler ancak eşyada ve fiillerde bizatihi iyilik ve kötülüğün olduğu ve aklen bilinebileceği noktasında Eş'arîlerden ayrılmışlardır.¹²³² Hikmet merkezli bakış Tanrının fiillerinin aklîliğini, ahlâkîliğini, hukukîliğini ve estetikliğini temel alır.¹²³³

Düşünce tarihine baktığımızda problem "teodise" (Tanrı'nın âdillliği) kavramı çerçevesinde tartışılmıştır. Farklı sınıflandırmalar yapılsada kötülüğün üç çeşidinden bahsedilebilir; fizikî veya doğal kötülük, ahlâkî kötülük ve metafiziksel kötülük. İlki insandan bağımsız meydana gelen volkanlar, seller, tsunamiler gibi kötülük türüdür. İkincisi ise insan kaynaklı olan yalan, iftira, cinayet gibi kötülüklerdir. Metafiziksel kötülük ise, "bir şeyin formunun tamlıktan, dolayısıyla iyiden yoksun olması veya meddenin yetkinsizliğinden kaynaklandığı için zorunlu olarak varlığı kaçınılmaz gözükken kötülüklerdir."¹²³⁴ Problem iyimser ve kötümser bakışla iki farklı şekilde ele alınmıştır. Kötülük problemine iyimser bir bakışla yaklaşarak Tanrı inancıyla bağdaştıran ilk düşünürlerden biri Eflâtun'dur. Eflâtun'a göre yaratan iyidir. Bu nedenle

¹²³¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36.

¹²³² Akti, Selahattin, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, Litera Yay. İstanbul 2018, s. 91-98.

¹²³³ Ay, Mahmut, *Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları*, Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Sayı/Issue 31 Guz/Spring 2015, 40.

¹²³⁴ Ardoğan, Recep, *Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlâhî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar*, Birey ve Toplum, Güz 2014, C. 4, S. 8, s. 34-36; Akti, Selahattin, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 42-44.

her şeyin iyi olmasını istemiştir.¹²³⁵ Karşıt fikri savunan Epikür'e göre ise evren çeşitli kötülüklerle doludur.¹²³⁶ Problem şu sorularla ele alınmaktadır: “Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O hâlde o güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O zaman art niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem de önlemek istiyor mu? O hâlde kötülük nereden geliyor?”¹²³⁷

Kötülük problemi tek tanrılı dinlere ait bir problem olup düalist ya da çok tanrılı dinler için böyle bir problem yoktur. Kötülük problemi kullanılarak teizmin geçersizliğini ispatlamaya çalışanlara karşı iki yöntem izlenmiştir; teistik savunma ve teodise. Tesitik savunma kötülüğün bir formulasyonu dikkate alır ve bunun nedenlerini, hikmetlerini ortaya koymaya çalışır. Teodise ise Tanrının ilâhî adaleti gereği bir gayeye hizmetle kötülüğe izin verdiğini iddia eder.¹²³⁸

Kader-kaza bağlamında tartışılan bir diğer konu da eceldir. Mâturîdî'ye göre ecel sürenin sonu, insan ömrünün zaman bakımından sonlanmasıdır. Mâturîdî, Mu'tezilenin iki ecel düşüncesini, yani öldürme olayının, eceli mektubeyi (takdir edilmiş ecel) keserek eceli öne çektiği¹²³⁹ yaklaşımını reddeder. Olaya ilâhî hikmet noktasından bakan Mâturîdî, “*kişi katledilecekse eceli şu vakit, tabii ölümle ölecekse eceli şu vakit*” gibi ihtimalli bir ecel takdirinin Allah'a acz ve cahillik nispet etmek manasına geldiğini, bunun ise hikmet sahibi varlık için düşünülemeyeceğini söyler.¹²⁴⁰ “*Sıla-i rahim ömrü uzatır*”¹²⁴¹ ve “*Kim ki rızkının bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse o kimse sıla-i rahim yapsın*”¹²⁴² hadislerde sıla-i rahimin ömrü uzatması tespit edilen ecelin geciktirilmesi anlamına değildir. Bu hadisler Allah ezeldeki ilmi ile o kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü uzun takdir ettiği¹²⁴³ şeklinde yorumlanmalıdır.

Pezdevî, konuya ilâhî kudret noktasından bakarak kimsenin ecelinin ne bir saat ileri ne de bir saat geri alınabileceğini ifade eden ayeti¹²⁴⁴ delil getirerek Mu'tezile'ye

¹²³⁵ Platon, *Timaios*, çev. Furkan akdemir, say yay. , istanbul 2015, s. 9; Çınar, Aliye, *Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise*, UÜİFD, C. 14, S. 1, 2005, ss. 161-177.

¹²³⁶ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi eralp, Sosyal Yay. , İstanbul 1998, s. 89.

¹²³⁷ Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kitabevi Yay. , Ankara 1995, s. 209.

¹²³⁸ “Teodise tarihte ilk defa Leibniz tarafından kullanılmış olup terim olarak, Dünyadaki kötülük olgusuna karşı Tanrının mutlak adaletini haklı çıkarmaya çalışmaktır.” Bkz. Aydın, Mehmet Salih, *Din Felsefesi*, İİFVY. , İzmir 2001, s. 216-217; Akti, Selahattin, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 50-51.

¹²³⁹ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, IV, 314.

¹²⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 498; *Kitâbü't-Tevhîd*, 219; Nesefî, *et-Temhid*, 308.

¹²⁴¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb 12, 1048.

¹²⁴² Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb 12, 1048; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, VIII, 8.

¹²⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 184, 269; VI, 48-49.

¹²⁴⁴ Araf 7/34.

karşı çıkar.¹²⁴⁵ Eş'arîler Mu'tezile'nin iki ecel yaklaşımlarına “Allah o kimseyi sağ bırakmaya ve ömrünü uzatmaya kadirdir” ifadeleri ile ilâhî kudrete uygun olmadığını söylemişlerdir.¹²⁴⁶

Kelâmî tartışmaların yanında sosyal ahlâk bağlamında konu ele alındığında ister sadaka vermek isterse akrabayı gözetmek olsun ömrü uzatan fiillerin insana yatırım yapan sosyal motifli eylemler olduğu açıkça görülmektedir. Benzer durum dünyada var olan kötülükler için de ifade edilebilir. Başka bir ifade ile kötülük olgusu bireysel alanda değil toplumsal ilişki içerisinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla kötülüklerin hem var olmasında hem de kötülükle mücadelede toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket edilmelidir. Mâturîdî'nin konuyla ilgili insan özgürlüğü ve iradesine vurgu yapan açıklamaları da bu doğrultuda değerlendirilebilir.

3.3.2.1. Salah-Aslah

Mâturîdî, hikmet teorisini bilhassa aslah (Allah üzerine kulları için en iyi olanı yaratmanın zorunluğu) ve teklif-i mâ lâ yutak'ın caiz olduğu nazariyelerine karşı geliştirmiştir.¹²⁴⁷ Aslah, Mu'tezile tarafından ilâhî adaleti temellendirmede kullanılan bir terimdir. Onlara göre salah, fayda ve menfaat kelimeleri ile gerçekte aynı manaya gelmektedir. Mahiyetleri itibarıyla bazen sevap ve hikmet gibi kelimeler de aynı gerçeği ifade ederler. Aslah ise salah kelimesinin fazlalık ifade eden şeklidir.¹²⁴⁸ Eş'arînin Mu'tezile mezhebinden ayrılması da salah-aslah tartışması (üç kardeş meselesi) sonrası olmuştur. Tartışmadaki soru şudur: “Kâfir olup cehennemde azap görecek kardeş, neden çocukken ölmemiştir?”¹²⁴⁹ Kâfirin çocukken ölmemesi sonuçta aleyhine olmuştur. Yani burada fayda yoktur. Aslah'ın manası bir başkası için faydalı olandır. İcî, aynı mantıkla farklı bir soru sorar. Buna göre dünyada fakir olan kâfirin hem dünyada hem ahirette azap çekmesi Allah'ın kendisine tüm nimetleri (fayda) vermesiyle nasıl savunulabilir?¹²⁵⁰ Oysaki fakir kâfir için aslah olan, onun yaratılmamasıdır. Böylece bu dünyada fakirlik azabından, ahirette de cehennem azabından kurtulmuş olur.¹²⁵¹

¹²⁴⁵ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 240.

¹²⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 330; Eş'arî, *el-İbâne*, 125.

¹²⁴⁷ Çelebi, *İmam Mâturîdînin Kitabü't-Tevhidinde Varlık, Bilgi ve Hikmet*, 41.

¹²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, 113; *el-Muğnî*, XIV, ss. 33-37.

¹²⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 24; Gazzâlî, *el-Iktisâd*, ss. 451-452; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 154; Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr* 92.

¹²⁵⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 329.

¹²⁵¹ Râzî, *Muhassal*, 202.

Mu'tezile'ye göre Aslahın (insanlar için en uygun, en menfaatli olanın) yaratılması Allah için vaciptir.¹²⁵² Eş'arîler ve Mâturîdîler ise aslahı vacip görmeyi reddederler.¹²⁵³ Mu'tezile bunu insanın Allah'a bir zorunluluk yüklemesi olarak değil tenzih açısından yapar. İnsan için en uygun olanın yaratılmaması, Allah'ın insan hakkında cimri davranması, hafiflik yapması anlamına gelir. Bu da adalet ilkesi gereği imkânsızdır.¹²⁵⁴ Mâturîdîler ve Eş'arî'ler ise bu vucubiyeti Allah'ın iradesinin sınırlandırılması olarak değerlendirirler.¹²⁵⁵ Mu'tezile Allah'ın maksatsız, fuzuli bir iş yapmadığını,¹²⁵⁶ her fiilinde bir hikmet bulunduğunu ve bütün fiillerini hikmeti icabı işlediğini söylemiştir.¹²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah sadece iyi (hasen) için bir fiil işler. Ona göre insanın yaratılması ya fayda, ya zarar ya da ne zarar ne fayda için olabilir. Zarar için veya ne fayda ne zarar için yaratılmış olması Allah'ın adalet ve hikmetiyle uyumsuz. Çünkü şuurlu failden belli bir maksada yönelik fiil işlemesi beklenir. Bu da Allah'ın insanları kendi faydaları için yarattığı sonucuna götürür.¹²⁵⁸ Aksi durum yani Allah'ın insanların faydaları için yapmaması abestir.¹²⁵⁹ Bununla beraber Mu'tezile içinde -azınlıkta da olsalar- faydasız fiilin hikmet olabileceği yönünde görüş belirtenler de vardır.¹²⁶⁰

Mâturîdî aslahın vacip oluşunu reddederken¹²⁶¹ Allah'ın hikmet sahibi olmasını delil olarak sunar.¹²⁶² Mâturîdî henüz Allah'tan başka bir varlık yokken O'nun üzerine başkasına ait bir haktan söz etmenin yahut da yaratılışın bütününe yönelik soru sormanın muhal olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶³ O, aslahtan kastedilen hikmetse tartışmaya gerek olmadığını, eğer fiilini işlerken aslah olana riayet etmesinin Allah'a şart koşulması anlamındaysa bunun kabul edilemeyeceğini söyler.¹²⁶⁴ Eş'ariyye'deki itirazın

¹²⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 7; İbn Metteveyh, *el-Muhît*, I, 130, 134; Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler Ebû Mansûr Mâturîdî'nin iki Eseri Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi*, AÜİFY, İstanbul 1953, 21; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 179, 180.

¹²⁵³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215; Nesefî, *et-Tabsıra*, II, 319; Râzî, *el-Muhassal*, 201; Gazzâlî, *el-İktisâd*, ss. 451-452.

¹²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, ss. 45-47; *el-Muhît*, s. 255; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 151; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî görüşleri*, 78; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 339-340.

¹²⁵⁵ İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, II, s. 195; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, ss. 225-230; İcî, *Mevakif*, s.331-332.

¹²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, ss. 59-61; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 185.

¹²⁵⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 151; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelamî görüşleri*, 78; Nesefî, *et-Temhîd*, 339-340; Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, s. 40-51.

¹²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 58-60.

¹²⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215, 216.

¹²⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 289.

¹²⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 315.

¹²⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 108.

¹²⁶³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

¹²⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97.

temelinde de Mu'tezile'nin kullandığı “*vacip*” terimi vardır. Eş'ariler hikmet merkezli değil ilâhî kudret merkezli bir düşünceye sahip olduklarından itiraz da bu noktadan gelmiştir. Onlar vacip kavramının emreden ile emredilen arasında itaat ilişkisini içerdiğinden ve terk edilmesi zararlar sonuçlanan fiilleri ifade etmesi nedeniyle, ne zarar ne fayda; ne haz ne de acıya maruz kalacak bir varlık olan Allah'a yükümlülüğün atfedilemeyeceğini ifade ederek Mu'tezile'yi eleştirmiştir.¹²⁶⁵

Mâturîdî hikmetin adaletle beraber bir yansıması olan lütuf noktasından da Mu'tezile'ye tenkitte bulunur. Örneğın; Allah'ın Kur'an'da hikmeti dilediğine vereceğini söylemesi¹²⁶⁶ din için en elverişli olanı vermenin yaratıcı için bir zorunluluk olmadığı anlamına gelir. Eğer bir zorunluluk olsaydı herkese vermesi gerekir ve dolayısıyla verdiğinin üstünlüğü ortadan kalkardı. Mu'tezilenin aslah olanı Tanrı'nın yapması gerektiğini ifade etmesi Kur'an'ın bu telakkisine aykırıdır.¹²⁶⁷ Mâturîdî'ye göre Mu'tezile Allah'ı “*mufdil*”, yani lütufta bulunan olarak değil, âdil olarak görür. Çünkü O yapması gerekeni yapmıştır. Bu durumda onların görüşüne göre Allah mufdil yani lütufta bulunan değildir.¹²⁶⁸ Çünkü dünyada bir kimse yapması gerekeni yaptığı zaman “*mufdil*” yani lütufta bulunmuş sayılmaz. Onların görüşüne göre Allah herkese kendilerini arındıracak ve hâllerini düzeltecek imkânları vermesine rağmen onlar kendi ihtiyarları ile arınmamış olmaktadır.¹²⁶⁹ Sonuçta Mu'tezile'nin aslah anlayışı “Allah lütuf sahibidir”,¹²⁷⁰ “Allah'tan sabır dileyiniz”¹²⁷¹ gibi ifadeleri anlamsızlaştırmıştır. Onlar salih amellere verilen sevabı bir lütuf olarak değil adalet olarak görmüşlerdir.¹²⁷² Mâturîdî'nin hikmet anlayışı ise, Allah'ın kendisini mükemmel hâle getirmesinden veya en iyinin (aslah) kendisine zorunlu (vücûb) olmasından değil insanlara lütuf olması anlamındadır.¹²⁷³ Böylece O, lütfun sonsuzluğundan (sonsuz lütuf kaynağı) yola çıkarak hem lütfun hem de aslah olanın zorunluluğunu reddetmiştir.¹²⁷⁴ Allah fiilini lütufta bulunarak yapmıştır, bunu yapmaması da mümkündür.¹²⁷⁵ Mu'tezile'ye göre ise Allah ilmi ile insanın itaat edeceğini bildiğinden ona iyiyi, doğruyu, güzeli seçmesi ile lütuf ve yardımda bulunur. Ama bu lütuf sadece kulun haseni seçmesinde rol oynar. Kabihi

¹²⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 271-272.

¹²⁶⁶ Bakara 2/269.

¹²⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 217.

¹²⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 155.

¹²⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 149.

¹²⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 227.

¹²⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 36, 128.

¹²⁷² Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 318.

¹²⁷³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 190.

¹²⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 358.

¹²⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 19; X, 139; *Kitâbü't-Tevhîd*, 125.

seçmesinde yardımcı olmaz ve bu lütuf insanın hür iradesine engel değildir.¹²⁷⁶ Mâturîdî “eğer Allah insanları haksızlıkları yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı...”¹²⁷⁷ ayetini aslah teorisine reddiye olarak kullanır. Mu'tezile'nin iddiasına göre: Allah bir vakitte iman edeceğini bildiği yahut onların zürriyetlerinden gelip iman edeceklerini bildiği bir kavmi helak etme hakkına sahip değildir. Çünkü tehdit ettiklerinden bir kısmı iman edebilir yahut onların zürriyetinden iman edecekler çıkabilir. Mâturîdî, Allah'ın onları tehdit etmesinin onları yaşatsaydı, ömrünün sonunda iman edeceğini bildiği kimseleri yok edebileceğine işaret edeceğini çünkü bir şeyi yapabilecek olanın ancak tehdit etme hakkına sahip olduğunu fakat Allah lütfu ile onu belli bir vakte kadar tehir edebileceğini belirterek bu iddiaya cevap verir.¹²⁷⁸

Eş'arîlere göre, Allah'ın fiil ve hükümleri, maksatlarla ve kulların faydalarıyla talil edilemez. Onun bir fiili belli amaç ve maslahatları gözeterek yapması, belli bazı nedenlere bağlı olarak fiilini işlemesi zatı açısından bir eksikliklerdir.¹²⁷⁹ Çünkü fiili, bir maksat ve hikmete binaen yapmanın anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamaktır. Böyle bir durumda fail gözetdiği o maksatla tamamlanmış olur. Başkası ile tamamlanan ise, zatı bakımından eksiktir. Oysa Allah bu gibi eksikliklerden uzaktır.¹²⁸⁰ Bu görüşe paralel olarak bazı Eş'arî kelamcıları, kâfirlerin cehennemde ebedî kalmaları, bu dünyada yılanların ve akreplerin yaratılması vs. gibi Allâh'ın bir kısım fiillerinde, hikmetin tasavvur olunamayacağını ileri sürerler.¹²⁸¹ İlahî hikmet de, ilâhî irade ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerindedir ve mutlaklıdır.¹²⁸² Gazzâlî Allah için zorunluluğun olamayacağını bu yüzden itaate sevap verme, masiyeti cezalandırma, aslah olanı yapma, aklın bir şeyi zorunlu kılması, peygamberi göndermenin zorunluluğu gibi Mu'tezile'nin aslah görüşü içindeki tüm görüşleri reddeder.¹²⁸³ Şehristânî'ye göre,

¹²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 140; II, 358; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 9, 23; Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

¹²⁷⁷ Nahl 16/ 61.

¹²⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 151.

¹²⁷⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 390, 392; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986, I, 350; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 151, 154; Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, s. 40-51.

¹²⁸⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 204; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 301; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, 232; İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, II, ss. 126-128; Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 224; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 154.

¹²⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 154-155; Bağdâdî, *Usulud'd-Din*, 150.

¹²⁸² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, ss. 196-197; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, I, 230; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 391, 392; Fahri, Macid, *Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebirler ve Eş'arîler*, çev. Fethi Kerim Kazanç, OMÜİFD, S. 9, s. 322, Samsun 1997; Yüksel, Emrullah, *İlahi fiillerde Hikmet*, AÜİFD, Sayı. 8, s. 45, Erzurum 1988; Kılavuz, Saim-Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelama Giriş*, s. 124; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 157; Râzî, *el-Muhassal*, 202.

¹²⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 415.

ne iyi ne daha iyi ne de lütuf aklen Allah üzerine vaciptir. Çünkü akıl tarafından hikmetin gereği olarak şart koşulan her şey bir başka açıdan zıddı ile reddedilebilir.¹²⁸⁴

Mâturîdî'nin salah aslah konusuna getirdiği açılım hikmet düşüncesinin ilâhî iradeye bir sınırlama getireceği¹²⁸⁵ iddiasına da bir cevap niteliği taşır. Mâturîdî'ye göre yaptığından başka bir şeyi yapabilecek bir durumda olmayan cahildir. Allah için bilfiil yarattığından başka şeyler imkânsız olsaydı O, bilfiil yarattıklarıyla fayda sağlar ve sayesinde övgü ve senaya layık olabilmek için onlara muhtaç olurdu. Zira övgü ve senaya bizzat değil de ancak başka bir şeyle layık olabilen kimse bu övgüye hak kazanabilmek için mutlaka ona muhtaçtır ve kendi faydasını ondan sağlamaya mecburdur. Yine Mu'tezile'nin kanaatine göre Allah'ın fiili O'nun zatının gayridir ve Allah'ın o fiili terketmesi mümkün olmadığı gibi başkasını yapması da imkân dâhilinde değildir. Çünkü o fiilin dışındakiler kendi derecesini alçaltır ve O'nu hikmetsizliğe götürür. Şu halde Allah'ın yaptığı ile menfaat temin ettiği sabit olmuş olur.¹²⁸⁶ Cürcânî, cehennem ehlinin cehennemde ebedi kalmasının Allah'ın fiillerinden olduğu kabulünden yola çıkarak bunda de ne cehennem ehli için ne de başkaları için bir menfaat olmadığını söyler. Bu ise Allah'ın fiillerinin kulların menfaatleri ile talil edilemeyeceğini gösterir.¹²⁸⁷ Eş'arîler ilâhî iradeyi herhangi bir illiyet, zaruret ve mecburiyet altında olmadığını ortaya koymak için hikmeti hiç olmayacak şekilde tevil edip reddetmek ihtiyacı duymuşlar veya böyle hareket etmeye hasımları tarafından zorlanmışlardır.¹²⁸⁸ Eş'ari düşüncede hikmetin anlamsızlaşması ise mutasavvıfların işine yaramış, kerametler ve harikulade hâllere ait menkıbeler alabildiğince artmıştır.¹²⁸⁹

Mu'tezile'nin aslah anlayışı yaratıcıya bir zorunluluk ve sınırlama anlamına geleceğinden hem Mâturîdî hem de Eş'ariyye tarafından reddedilmiştir. Eş'ariyye cehennemde kâfirin ebedi olarak kalması gibi birçok şeyin hikmetinin insan aklı tarafından bilinemeyeceğini ve ilâhî iradenin ipotek altına alınamayacağından hareketle aslahı eleştirmiştir. Mâturîdî ise zorunluluğun aynı zamanda lütufu ve duayı da geçersiz kıldığını ifade etmiştir. Çünkü aslah düşüncesinin kabulü insan hayatını da anlamsızlaştırmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Mâturîdî'nin hikmet ve ahlâk, Eş'ariyye'nin ise ilâhî güç temelinde Mu'tezile'nin salah-aslah anlayışını kabul etmediklerini söyleyebiliriz.

¹²⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

¹²⁸⁵ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, IV, 301-302.

¹²⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99.

¹²⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 225.

¹²⁸⁸ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32.

¹²⁸⁹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32.

3.3.2.2. Hidayet ve Dalalet

Kaza ve kaderle bağlantılı bir diğer tartışma hidayet ve dalalet konusudur. Mu'tezile'ye göre hidayet Allah'ın doğru yolu beyan etmesi, dalalet ise kulun dalaleti ihdas etmesi sonucunda sapkın hükmünü giymesidir. Bu manada Allah hem müminlere hem de kâfirlere hidayet etmiştir, ama kâfirler bu hidayeti seçmemişler ve neticede sapkın olarak isimlendirilmişlerdir.¹²⁹⁰ Mâturîdî, Mu'tezile'nin hidayeti "beyan" olarak anlamasına, onun mümin ve kâfir herkes için gerekli olması,¹²⁹¹ şeytanın insanlara çağrıda bulunmasına mukabil herkesin sapmaması¹²⁹² ve peygamberlerin tebliğ vazifesine rağmen herkesin hidayet bulmaması¹²⁹³ gerekçeleriyle karşı çıkar. Ona göre hidayetten maksat rahmettir yahut nimet ve lütuf hidayetidir.¹²⁹⁴ Mâturîdî, Mu'tezile'nin hidayet yolunu göstermenin Allah için lütuf değil de zorunlu olduğu görüşüne ayetle¹²⁹⁵ uyuşmadığı için karşı çıkar. Şayet Allah birine bu yolu engelleyecek olsa onu engellemesinden dolayı zulmetmiş olacağı görüşü doğru değildir. Çünkü ayet açık bir şekilde Allah'ın lütfu olmadan hidayete erilemeyeceğini haber vermektedir.¹²⁹⁶ Doğru olanı yapmasına vesile olan sebepleri yaratması dolayısıyla Allah'ın kulu üzerinde en büyük lütfu ve en geniş ihsanı vardır.¹²⁹⁷

Mâturîdî hidayeti Allah'a ve insana nispet edilen olmak üzere iki kısma ayırır. İnsanlara nispet edilen hidayet beyan ve çağrı anlamlarına gelir.¹²⁹⁸ Allah'a nispet edilen hidayet ise dört manaya gelir. İlk ikisi insana da nispet edilen beyan ve çağrı manalarıdır. Diğer iki manadan biri tevfiğ ve yardımda bulunma, ikincisi ise onlarda hidayet fiilinin yaratılmasıdır.¹²⁹⁹ Mâturîdî'ye göre hidayet; davet (kılavuz), kitap ve başarıya ulaşmak olmak üzere üç şekilde gerçekleşir.¹³⁰⁰ Neseî'ye göre hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise sapıtma fiilini yaratmak demektir.¹³⁰¹

Eş'arîler de, Allah'ın hidayetinin iki yönden tezahür ettiğini söyler; ilki, hakkın açıklanmasıdır ve bu çağırma ve bu husustaki delilleri getirme yönündendir. Bu açıdan

¹²⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 298; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 330.

¹²⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 100.

¹²⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 287, 288.

¹²⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 187; II, 221; VIII, 43; *Kitâbü't-Tevhîd*, 313.

¹²⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 189, 360; XVI, 347.

¹²⁹⁵ Saffat 37/57.

¹²⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 174.

¹²⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

¹²⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 220, 221.

¹²⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 326; XIV, 100; V, 151.

¹³⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 54; XIV, 62; I, 47, 48.

¹³⁰¹ Neseî, *et-Temhîd*, 337.

hidayet peygamberler ile Allah'ın dinine çağırana nispet edilir. İkinci yön, Allah'ın kullarına hidayeti olup doğru yolu bulmayı onların kalplerinde yaratmasıdır. Bu manada birinci hidayet tüm mükelleflerin, ikinci hidayet hidayet edilenlerin özelliklerindendir. Yine kulun kalbinde hidayeti de dalaleti de yaratan Allah'tır.¹³⁰² Eş'arî'ye göre Allah'ın tevfiği, taat işlenmesi hususunda kudreti yaratması; yarımsız bırakması (hızlan) ise günah işleme gücünü yaratmasıdır. Bazı Eş'arî'lere göre ise tevfiğ hayır sebeplerini kolaylaştırmaktır, bunun karşıtı ise yarımsız bırakmak yani hızlandır.¹³⁰³

Mâturîdî, hidayet ve dalalette insan sorumluluğuna işaret ederek, bir kimsenin isyan etmesine ve sapıklık yolunu tercih etmesine Allah'ın iradesinin, kaza ve kaderinin sebep olduğunu söylemesini doğru görmemiştir. Aksine insanlar fiil anında Allah'ın kendileri için dileyip rıza göstermesini arzu etmekte ve istemektedirler. Öyleyse fiil anında fiillerini ilâhî takdir sebebiyle yapmayınca kaderin etkisiyle değil de iradeleriyle yaptıkları fiillerden dolayı Allah'a karşı delil getiremezler. Çünkü fiillerini kaderden dolayı değil iradeleriyle yapmışlardır.¹³⁰⁴ Başka bir deyişle Allah ezeli ilmiyle sapıklığı (dalalet) tercih edeceğini bildiği kişiyi saptırır, doğru yolu (hidayet) tercih edeceğini bildiği kişiyi de hidayete ulaştırır, başarıya ulaştırır ve doğru yola sevk eder.¹³⁰⁵ Örneğin küfran-ı nimette bulunmamak, kişinin göğsünü tevhide ve İslam'a açma ve onu ona kolaylaştırma şartıdır.¹³⁰⁶ Allah zulümlerine devam eden kişiyi zulmü tercih etmeye devam ettikçe hidayete erdirmez.¹³⁰⁷ Zaten cebir ve zorlamanın olduğu yerde bir hidayet söz konusu olmaz.¹³⁰⁸ Allah'ın meydana geleceğini bildiği şeyin aksini dilemesi de mümkün değildir.¹³⁰⁹ Çünkü bu durumda ya işlerin neticesini bilmemek veya bunlar hakkında aciz kalmak söz konusu olacaktır. Bu ise Allah için kabul edilemez.¹³¹⁰ Allah'ın yaratmak suretiyle insanı hidayete erdirmesinin onun bu yolda irade göstermesine bağlı olduğunu, ilâhî tevfiğin tahakkuku için kişinin kendi isteğiyle hidayete yönelmesinin gerektiğini ve Allah'ın hiç kimseyi zorla saptırmadığı gibi hidayete de erdirmeyeceğini Beyâzîzâde Ahmed Efendi (v. 1098/1687) ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müteahhir dönem âlimleri de belirtmişlerdir.¹³¹¹

¹³⁰² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 329, 330.

¹³⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 90.

¹³⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 226-227.

¹³⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 27, 162, 316; XV, 161, 185; V, 153, 228; VI, 133.

¹³⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 254.

¹³⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 338; V, 259.

¹³⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 69, 76; VI, 90; VII, 187, 456, 457, 464; VIII, 127, 223; XIV, 39; XV, 97; I, 97; XIII, 60; XII, 42; XV, 142.

¹³⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 187.

¹³¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 82, 83.

¹³¹¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 191-193; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 160, 161.

Mâturîdî'nin dalalet ve hidayet kavramlarına epistemolojik ve etik açıdan da yaklaşarak “*dalal*” kavramının cehalet anlamına geldiğini söylemesi dikkat çekicidir. O, insanların yaratılış özellikleri itibarıyla bilgisiz olduklarını bu nedenle yoldan çıkmaya (dalalet) yatkın olduğunu söylemiştir. Ancak bu bilgisizlik tercih sonucu ve yergiyi gerektiren bir özellik değildir. Aynı şekilde yaratılış itibarıyla insanın övgüyü gerektiren bir bilgisi de yoktur. Onun buradaki konumu yaratılıştan gelen cehalet ve dalalet üzere olma hâlidir. Çünkü insanlar o hâlde iken ilmi elde etmek için bir vasıtaya sahip olmadıklarından, bu bilgisizlik onların kendi tercihleri değil, doğalarının gereğidir. İlmî elde etmek için uygun vasıtaya sahip olup buna rağmen cahil kalırlarsa, işte o zaman cehalet tercihe bağlı bir hâl alır ve kınanmayı hak der. Bilgi sahibi olmak da aynı şekildedir ve varlığında övgü yokluğunda ise yergi söz konusu olur.¹³¹²

Netice olarak insanlar doğuştan dalalet ve hidayete eşit bir mesafededirler. Bu eşitliği lehine bozacak irade sahibi özgür insanın bizzat kendisidir. Kamil insan olma sürecinde bilgiyi tercih eden hidayete, cehaleti tercih eden dalaletle ulaşır. Mâturîdî'nin bu yaklaşımı bilgi ve ahlâk ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mu'tezile Allah'ın hidayet yolunu kullarına göstermesinin vacip olduğunu söylerken Mâturîdî bunu lütuf olarak görmüştür. Eş'ariyye'den farklı olarak Mâturîdî hidayete ulaşmada insan iradesine ve çabasına dikkat çekerek insan sorumluluğuna vurgu yapmıştır. Aksi durumda hidayet ve dalalet yaratıcı tarafından kuluna icbar edilmiş gibi olacaktır. Cebrin olduğu yerde ise insanın sorumluluğu ortadan kalkmış demektir.

3.3.3. Tercih Yapma Hakkı/Cüz'i İrade

İrade, bir şeyi elde etmeye çalışmak, arzu etmek, istemek, emretmek, idare etmek, harekete geçme gücü ve yeteneği, ihtiyaç ve tercih¹³¹³ gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk felsefesinde ise irade, “*bir takım motif ve sebeplere dayalı olarak eylemi belirleme gücü*”¹³¹⁴ diyebileceğimiz insanî bir yetidir. Mâturîdî kelimenin sözlük anlamlarından başka iradenin bir şeyi başka bir şeye salt tercih etmek olmadığına işaret eder, çünkü salt tercih kulun özgürlüğünü ortaya koyamaz. İnsanın bir şeyi “*nasıl*” tercih ettiği sorusunun cevabı fiildeki seçimi ortaya koyar. Fiildeki bu tercih kişinin aklına eseni yapması değil, yapılması kendisine en uygun olanı seçmesidir. İnsan neden yaptığını bilmediği bir şeyi yapıyorsa onun fiilinde başkasının rolünün bulunduğu ve

¹³¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 269.

¹³¹³ İbn Manzûr, “*Rvd*”, *Lisânü'l-Arab*, V, 366; İsfahânî, “*Rvd*”, *el-Müfredât*, I, s. 273.

¹³¹⁴ Bolay, “*İrade*”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189.

fiilinin bu çerçevede meydana geldiği ortaya çıkmış olur.¹³¹⁵ Mâturîdî mütekellim Sadrüşşerîa iradeyi, failin onunla iki eşit taraftan (yapma ya da yapmama) birini diğerine tercih ve eşyayı tahsis kılınacak yönlerden birine mahsus kılma niteliği¹³¹⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Mâturîdî Allah'ın yaratmasının kulun iradesi üzerinde bir kısıtlayıcılık yapmadığını söyler. Ona göre Allah'ın fiilleri aslında onun “*ihitiyar*” ı demektir ve bu kulun fiilinden başkadır. Çünkü kulun fiili Allah'ın fiilinin mefulüdür. Bunun için kulun fiili Allah'ın fiili değildir.¹³¹⁷ Zaten irade, isteyerek fiil yapan her failin sıfatıdır.¹³¹⁸ Mu'tezile'ye göre de irade, bir tür fiildir.¹³¹⁹ Eş'arî'ye göre, Allah'ın zati sıfatı olan irade, murad edilmesi mümkün olan her şeyi kapsar.¹³²⁰ İrade Allah'ın zati sıfatlarındanıdır.¹³²¹ İlim sıfatı ile irade sıfatı beraber mütalaa edilmiştir.¹³²² Allah'ın ilmi de iradesi de ezelidir.¹³²³ “*O dilediğini yapandır.*” ayeti¹³²⁴ O'nun dilemediğinin vuku bulmasının imkânsızlığını ortaya koyar. Yine O'nun dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkânsızdır.¹³²⁵ Mâturîdî'de olduğu gibi¹³²⁶ Eş'arî'de de yaratma bağlamında Allah'ın irade ettiğinin gerçekleşmemesi veya olmayan bir şeyi irade etmesi ona acz ve noksanlık getireceğinden muhaldir.¹³²⁷

Mâturîdî iradeyi Allah'ın ve kulun iradesi olarak ikiye ayırır.¹³²⁸ İlâhi irade yenilgi ve baskı altında tutulamaz. O, fiilini planlayıp irade ettiği şekilde meydana getirir.¹³²⁹ İrâdî olmayan mekanik olarak oluşan manasında tabîîdir.¹³³⁰ Allah, cevher ve arazlarıyla farklı özelliklere sahip nesneleri yaratmış olduğundan, fiilinin tab'an değil irade ile meydana geldiğinin delilidir. Yine göze çarpan bir bozukluğun olmaması ve hikmet yönteminin dışına çıkmaksızın düzenli bir şekilde ve ardarda devam etmesi fiile konu teşkil eden şeyin, failinin iradesiyle oluştuğunu gösterir. Yani irade varsa ilâhî

¹³¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 279.

¹³¹⁶ Yüksel, *Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 4.

¹³¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 238.

¹³¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 54; *Kitâbü't-Tevhîd*, 286, 292, 305.

¹³¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 210, 244.

¹³²⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, 47.

¹³²¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 30.

¹³²² Eş'arî, *el-Lüma'*, 30; *el-İbâne*, 89.

¹³²³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24, 30, 31; *el-İbâne*, s. 89; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 322.

¹³²⁴ Hud 11/107; Burûc 85/16.

¹³²⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 47; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 325.

¹³²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 455.

¹³²⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, 47, 48; *el-İbâne*, 90.

¹³²⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 291, 294.

¹³²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294.

¹³³⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28, 33.

fiillerde hikmet de vardır.¹³³¹ Bu nedenle ilâhî iradeyi ortadan kaldıran sudur gibi fiilin tab'an oluştuğunu söyleyen yaratma teorileri ilâhî hikmeti yok sayacağından Mâturîdî tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur, çünkü tab'an olan şeyin statüsü iradî değil cibrîdir.¹³³²

İnsanın İradesini de küllî ve cüz-î olmak üzere ikiye ayıran Mâturîdî'ye göre küllî irade, insanlarda kuvve hâlinde mevcut olan bütün mevcut yönleri içine alır. Bu küllî irade belirli bir fiile tahsis olduğunda irâde-i cüziyye adını alır. İnsandaki cüzî irade doğrudan kul tarafından ortaya çıkarılan, nefiste varlığı olmakla beraber hariçte varlığı olmayan, bu yüzden Allah tarafından yaratılmayan bir “*hâl*” dir.¹³³³ Sonraki Mâturîdîler fiili yaratma açısından Allah'a, irade ve karar açısından insana izâfe ederek buna “*azm-i musammem*” adını vermişler ve bunun “*kesb*” ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir.¹³³⁴

İrade hürriyetini ortadan kaldıran baskı ve zorlamanın olduğu yerde iman olmaz. Bu durum İnkârın seçiminde de aynıdır.¹³³⁵ İman kalp işidir. Cebir ve zorlama ise kalbe tesir etmeyen fiillerdendir. İnsan dille iman ettiğini söylese bile, kalben iman etmediği müddetçe iman etmiş sayılmaz. Ayrıca zorlama ve icbar yoluyla yapılan iman muteber değildir. Çünkü zorlama, zorlanan kişinin fiilini yok eder, hüküm olarak da sanki o fiili yapmamış gibi olur.¹³³⁶

Mâturîdî, rıza ve muhabbet ile ilâhî irade ve meşiet arasında farklar bulunduğunu söyler.¹³³⁷ Ona göre meşiet; rıza, seçim, emir ve davet anlamlarına gelir,¹³³⁸ ancak yaratma anlamına gelmez.¹³³⁹ İradenin temenniye değil hâkimiyeti gerektirdiğini¹³⁴⁰ ayetlerden¹³⁴¹ yola çıkarak delillendiren Mâturîdî rıza ve muhabbetin hususiliğine, irade ve meşietin de umumiliğine öne işaret eder.¹³⁴² Dolayısıyla Tanrının irade ettiği ile emri birbirinden farklıdır. İrade ve emrin farklı şeyler oldukları

¹³³¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 114.

¹³³² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 44.

¹³³³ Yüksel, Emrullah, *Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 9, ss. 4-8, Erzurum 1990.

¹³³⁴ İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *el-Müsâyere Fi'l-Akâidi'l-Münciye Fi'l-Âhire*, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır 1929, ss. 60-62.

¹³³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 179; VII, 285; IX, 71; V, 201.

¹³³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 130; XI, 315; V, 191.

¹³³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 256; *Kitâbü't-Tevhîd*, 298.

¹³³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 267, 270.

¹³³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 270.

¹³⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300.

¹³⁴¹ Zümer 39/7; Bakara 2/190, 205, 222.

¹³⁴² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296, 297.

konusunda Eş'arî ve Mâturîdî aynı düşünceye sahiptir.¹³⁴³ Mu'tezile'ye göre ise irade ile murad edilen şey aynıdır. Bu nedenle Allah kullarının helakine sebep olan şeyi murad etmez.¹³⁴⁴ İlahî iradenin şerre şamil olduğunu söylemek Allah'ın şerre rıza ve muhabbet etmesi anlamına gelir.¹³⁴⁵ Mu'tezile Allah'ın masiyetleri (kabih olanı) irade etmesini Allah'ın adalet vasfına hâlel gelmemesi için nefyetmiştir.¹³⁴⁶ Neseî'ye göre her hâdis, hangi özelliğe sahip olursa olsun Allah'ın iradesi ile meydana gelir. Bunlardan itaat olanlar Allah'ın meşietî, iradesi, rızası, sevgisi, emir, kaza ve kaderi ile iken; masiyet olanlar Allah'ın meşietî, iradesi, kaza ve kaderi ile değildir. Bunlarda Allah'ın emir, rıza ve muhabbeti yoktur. Çünkü O'nun muhabbet ve rızası bir şeyin onun katında güzel görülmesine dayanır. Bu da masiyet değil taata uygun düşer.¹³⁴⁷ Eş'arî muhabbet ve rızanın irade manasında olduğunu ve irade gibi her varlığı kapsadığını ileri sürmüştür.¹³⁴⁸ Mu'tezile ise var olmayacağını bilse dahi Allah'ın emrettiği her şeyin var olmasını dilediğini, var olacağını bilse dahi yasakladığı her şeyin de var olmamasını dilediğini ileri sürer.¹³⁴⁹ Mu'tezile insanların ve cinlerin kulluk için yaratıldığını vurgulayan ayeti¹³⁵⁰ delil getirir. Bu ayet Allah'ın kullardan sadece ibadet ve taati irade ettiğini gösterir.¹³⁵¹ Sefeh olanı ya da dilemediğini emretmez.¹³⁵² Neseî ise çocuklar ve deliler muhtevanın dışına çıkacağı için bu ayetin seçime dayalı fiillere hamledilmesinin mümkün olmayacağını söyler. Çünkü onlar ibadet için yaratılmamışlardır. Yine tevil ehlinin çoğu “*ancak bana ibadet etsinler*” sözünü “*sadece onlara ibadeti emredebim diye*” anlamışlardır.¹³⁵³

Mu'tezile'ye göre irade her hâlükârda fiilden önce olduğu hâlde; Mâturîdî'de irade, her irade sahibi kimseye ait fiilin özelliği olduğundan fiille beraber bulunmaktadır.¹³⁵⁴ Mâturîdî'ye göre eğer irade fiille birlikte değil de, fiilden önce ise bu irade ancak “*temenni*” manasını ifade eder ki Allah bundan münezzehtir.¹³⁵⁵ Allah'ın ezeldaki iradesi “*temenni*” manasında olmadığına göre “*ihhtiyar*” manasını ifade

¹³⁴³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 82, 85, 86; *el-İbâne*, s. 96, 101, 103.

¹³⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 273.

¹³⁴⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300.

¹³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 210.

¹³⁴⁷ Neseî, *et-Temhîd*, 314-315.

¹³⁴⁸ Neseî, *et-Temhîd*, 315.

¹³⁴⁹ Neseî, *et-Temhîd*, 316.

¹³⁵⁰ Zariyat 51/56.

¹³⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 104.

¹³⁵² Neseî, *et-Temhîd*, 317.

¹³⁵³ Neseî, *et-Temhîd*, 326.

¹³⁵⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297; *Te'vilât*, XVII, 95.

¹³⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 286, 305.

eder.¹³⁵⁶ Çünkü fiildeki ihtiyara baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda bir irade sahibi olduğunu görürüz. O hâlde irade ve ihtiyar aynı manaları ifade eden iki ayrı kelimedenden ibarettir.¹³⁵⁷ Mâturîdî iradeyi fiil ile birlikte mütalaa ettiğinden, fiillerinde kişinin kendisinin serbest olduğu şuurlunda bulunmasını insanın hür iradesinin var olduğuna delil olarak kullanır.¹³⁵⁸ O, fiiller konusunda insanın özgür bir biçimde seçerek, fail ve kasip olduğunu kendi nefsinde hissetmesini, duyu yoluyla elde edilen bilgi kategorisinde görür. Bu nedenle böyle bir konumda olanı reddetmek duyularla elde edilen bütün bilgileri de yok saymak demektir.¹³⁵⁹ İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz.¹³⁶⁰

Kelam mezhepleri insanın irade sahibi, eylemlerinden sorumlu olduğu konusunda hemfikirler. Mâturîdî ilâhî hikmeti ve insan özgürlüğünü temellendirmek için irade konusunda cüzî iradeyi kabul etmiş, emir ve irade arasındaki farkı belirtmiş iradenin fiille beraber olduğunu söylemiş ve fiilleri iradî ve tabî şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur. Ayrıca Mâturîdî insanın hür ve irade sahibi olduğunu psikolojik temelde de açıklamıştır. Mu'tezile ilahî irade ile murad edileni aynı kabul ederek Allah'ın iradesinin şerri kapsamadığını ileri sürmüştür. Onlar bu görüşleriyle insan iradesine yer açmak isterken ilahî iradenin alanını daraltmışlardır.

3.3.4. İstitaat (kudret), Kesb ve İnsanın Sorumluluğu

Ahlâkî fiil bilerek ve isteyerek gerçekleştirilen fiile denir. Çünkü ahlâkî fiilde istek ve arzuların bulunması gerekir.¹³⁶¹ Ancak bu istek tek başına yeterli değildir. İstekle beraber kudret de bulunmalıdır. Kudretin bir lütuf ve ihsan olduğu¹³⁶² kanaatinde olan Mâturîdî onu, “insanın arzusuna göre fiili yapıp-yapmamasını sağlayan bir nitelik”¹³⁶³ diye tanımlayarak kudretin insan sorumluluğundaki yerine dikkat çekmiştir. Mâturîdî fiilin oluşumunu iki kudrete bağlar. Bunlardan birincisi alet ve vasıtaların, imkân ve şartların fiilin oluşabilmesi için yeterli olmasıdır. İkincisi fiilin meydana

¹³⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304, 305.

¹³⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 279, 293.

¹³⁵⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297, 309.

¹³⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 227.

¹³⁶⁰ Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 92; Gölcük, Şerafettin, *Bâkîllâni ve İnsanın Fiilleri*, TDV. Yay. , Ankara 1997, 68, 189, 223; Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII, 281.

¹³⁶¹ Akarsu, “İstenç”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 101.

¹³⁶² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 232, 233.

¹³⁶³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263, 266, 279, 280.

gelmesini sağlayan güçtür.¹³⁶⁴ Birincisi, fiilin gerçek sebebi olmamakla beraber fiilin onsuz gerçekleşmesi imkânsızdır. İkinci güç ise kişinin ödüllendirilmeye veya cezalandırılmasına gerekçe oluşturan seçme özgürlüğüne bağlı fiil gücüdür¹³⁶⁵ ki Mâtürîdî bunu “*etkin kudret*” diye isimlendirir.¹³⁶⁶ İlkinde kudret fiilden önce olmak durumundadır. İkinci kudret fiille birlikte Allah tarafından yaratılmaktadır.¹³⁶⁷ Çünkü daha önce var olsaydı, insanların, kıyamet koptuğunda vasiyet etmeye ve ailelerine dönmeye güçlerinin yetmesi gerekirdi. Buna göre bir fiili yapabilme gücü, fiilden önce değil, o fiille birlikte dir.¹³⁶⁸ Kulda fiilin teşekkülü için gerekli kudretin Allah tarafından yaratılması, kulun o fiil için kullanacağı ihtiyarına, hırsına ve meyline bağlıdır. İhtiyarın olmadığı refleksif davranışlar ise sorumluluk alanı içinde değildir.¹³⁶⁹ Yani yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir¹³⁷⁰ Eylemin ortaya çıkması için gerekli olan bu gayret kişinin niyetine göre fiilin sorumluluğunu kula yükleyecektir. “*Ameller niyete göredir. Herkes niyetine bağlıdır. Kim Allah ve Resül’üne hicret etmek isterse şüphesiz onun hicreti de bunlar için olacaktır.*”¹³⁷¹ hadisi de bunu anlatır.

Cebriyye’ye göre kulun istitaati yoktur.¹³⁷² Mâtürîdîler onların “*Otların üzerine esip onları sağa sola savuran rüzgâr gibi kul, küfür ve günaha mecburdur*” yaklaşımını¹³⁷³ Allah’ın insanları günaha icbar edip sonra da bu günahlar yüzünden yargılaması anlamına geleceğinden zulüm ve adaletizlik olarak görürler.¹³⁷⁴ Cebir ilkesinin kabulü peygamberleri ve ilahî kitapları anlamsızlaştırır. Çünkü sonuçta bütün bunlar emir, nehiy, va’d ve vaîd yoluyla Allah’a bağlıdırlar. Dahası mahlûkatı yaratmanın bile manası kalmayıp abes durumuna düşer. Zira Allah’ın ezeli ilmi kâinatta vücut bulacak nesne ve olayların mahiyetine önceden şamil olup sınamaya gerek yoktur.¹³⁷⁵

Mu’tezile’ye göre Allah’ın fiilleri olduğuna göre kudreti de var demektir. Onun bu sıfatı zati, ezeli ve ebedidir.¹³⁷⁶ Aynı şekilde insanın da gerçek fiili olduğundan

¹³⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 256.

¹³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVI, 34; II, 255; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 256; Nesefî, *et-Temhîd*, 257.

¹³⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVII, 403.

¹³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVI, 34; VII, 170, 247; I, 177; VI, 74; *Kitâbü’t-Tevhîd*, 256.

¹³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XII, 111; Sübkî, *es-Seyfû’l-Meşhûr*, 85.

¹³⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 256, 266.

¹³⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 239.

¹³⁷¹ Nesâî, *Es-Sünenü’l-Kübrâ*, *Kitâbü’l-İman*, 19, IV, 443.

¹³⁷² Şehristânî, *el-Milel*, I, 73, 74.

¹³⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 227.

¹³⁷⁴ Nesefî, *Bahrü’l-Kelam*, 145, 146.

¹³⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 320.

¹³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 210, 244, 250; *el-Muğnî* V, 204.

kudreti vardır.¹³⁷⁷ Böyle olmadığı takdirde insanın sorumluluğunun temellendirilmesi imkânsızdır.¹³⁷⁸ Aynı şekilde Ebû Hanîfe kesbden ibaret olan kulun fiili için yeterli gücü olduğunu söylemiştir.¹³⁷⁹ Bu yeti kulun hem masiyet ve hem de taat işlemesine imkân veren bir güçtür. Bu gücü Allah kulda yaratır ama masiyette değil de taatte kullanmasını emreder. İşte kul bu gücünü taat veya masiyet cihetlerinden hangisine sarf ettiyse bu sarfından dolayı sorumlu tutulur.¹³⁸⁰ Kudretin fiilden önce olduğunu söyleyen¹³⁸¹ Mu'tezile'ye göre, insanlar fiillerin konusu değil öznesi konumundadır.¹³⁸² Mâturîdî'nin bazı hâllerde kudreti fiilden önce bazı hâllerde fiille beraber düşünmesi ve fiilin bütün alternatiflerinde aynı kudretin geçerli olduğu görüşü¹³⁸³ Mu'tezile'nin kudret anlayışına yakındır.

Mu'tezile'ye göre kudret aczin zıddıdır. İman meşietle değil kudretle gerçekleşir. Kâfir ise kendisine kudret verilmemek hususunda acizle aynıdır. “*Kâfir dileyseydi inanırdı*” denilmesi, bunun aksi olan “*Eğer iman etseydi dilemiş olurdu*” demekten daha mantıklı değildir, çünkü imanda meşiet ve ihtiyarın tesiri yoktur. İman ancak kişide bulunan kudret-i mucibe ile vaki olur.¹³⁸⁴ Ancak Eş'arî bir şeyden aciz olmanın hem o şeyi yapmak ve hem de terk etmekten aciz olmak anlamına geldiğini söyler. Yani aciz kişi nötr durumundadır. Bir şeyi ne yapmaya ne de yapmamaya gücü yeter. Hâlbuki kudret böyle değildir. Bu yüzden kudret ile aczi birbirinin zıddı olarak mütalaa edebilmek için müşterek bir illet yoktur. Böyle bir illet olmayınca da kudret ile aczi kıyaslamak mümkün değildir.¹³⁸⁵ Yine ona göre kudret Allah'ın bir lütfudur.¹³⁸⁶

Eş'arî, kudretin bir lütuf ve ihsan olduğunu¹³⁸⁷ söyler. Eş'arî'ye göre eğer kâfirler imana muvaffak olsalardı methedilirlerdi. Onların methedilmemesi yaratıcının kudreti müminlere tahsis ettiğini ortaya koyar.¹³⁸⁸ Hayata bağlı olan kudret hayat boyu devam etmez. Kudretin varlığı sadece onun hudusu haline munhasırdır. Bu kudret

¹³⁷⁷ Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red Alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, ss. 79-80.

¹³⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, I, 279.

¹³⁷⁹ Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber*, şrh. Aliyyü'l-Kârî, Dârü'l-Kütübî'l-Arabîyye, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1327, 48.

¹³⁸⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber*, ss. 47-48; Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 72.

¹³⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 64, 86, 114; II, 44, 148, 156.

¹³⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 76, 150.

¹³⁸³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 145; I, 177; *Kitâbü't-Tevhîd* 262, 263; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 147.

¹³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 112; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 166, 170.

¹³⁸⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 100.

¹³⁸⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, 108.

¹³⁸⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 107-109.

¹³⁸⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, ss. 115-116.

insanda sadece ne için verilmişse onun için geçerlidir. Zıddı için geçerli değildir.¹³⁸⁹ Mâturîdî'de ise Eş'ariyye'nin aksine insan zıt ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir. Ayrıca kişi psikolojik olarak bu hürriyetin farkındadır.¹³⁹⁰ Yani insan gerçekleştirdiği eylemin aksini tercih edebileceğinin şuurundadır.¹³⁹¹ Eş'arilere göre aynı zamanda bir kudretin iki iradeye, iki harekete, birbirinin dengi iki şeye geçerli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü kudret fiilden önce değil fiille birlikte vardır.¹³⁹² Eş'arî bu düşüncesiyle Mu'tezile¹³⁹³ ile değil Mâturîdî ile uyuşur.¹³⁹⁴ Ancak Eş'arî'nin kudretin fiille birlikte ve o fiil için var olduğu düşüncesi zorunlu olarak bir kudretin iki iradeye, iki zıddı, iki harekete geçerli olduğunu redde götürmektedir. Bu görüş ise Mu'tezile'ye de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine de ters düşmektedir.¹³⁹⁵ Mâturîdî'ye göre yükümlülüğün kalkması ancak takatin bulunmaması halinde olur. Kâfir ise küfrü seçmekle bizzat kendi irade ve tercihiyle iman etme kudretini kaybetmiş olmaktadır. Kâfir mevcut kudretini inkârı tercih yoluyla tükettiği için sorumlu olmaya devam eder. Sağlıklı olan ve sakatlığı bulunmayan kimsede kudret, ibadete karşı hırsı ve meyli oranında oluşur. Sonra insan ne zaman bir fiil ile iştiğal etse işlediği fiilin zıddını işleminin engellenmesi sebebiyle değil o fiilin zıddını işleme imkânını kaybeder. Aynı şekilde kişi inkârı tercih ettiğinde ve onu işlediğinde inkârı tercih etmiş olduğu için onun zıddı olan iman fiilini işleme gücünü de kaybetmiş demektir.¹³⁹⁶

Mu'tezile istitaatın fiille beraber düşünülmesinin Allah'ın kula güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmesine (teklif-i mâ lâ yutâk) götüreceği endişesini taşır. Bu ise kabihtir. Adlin gereği ise kabih olanı yapmamaktır. Allah ancak kuluna imkân verdiği şeyi teklif eder.¹³⁹⁷ Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emretmeyeceğini (teklifi ma la yutak)¹³⁹⁸ yahut varlıkların iyiliğini varsaymaksızın bir şey yapmayacağını ileri sürmektedir. Aksi takdirde bu bir ölçüde O'nun adalet ve hikmetine halel

¹³⁸⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, ss. 93-94; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 94, 108.

¹³⁹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 227.

¹³⁹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 310.

¹³⁹² Eş'arî, *el-Lüma'*, 93, 95, 96, 99; *el-Lüma'*, ss. 103-106; İcî, *el-Mevâkıf*, 331.

¹³⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 156; Şehristânî, *el-Milel*, I, 68; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 100, 101.

¹³⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 145; I, 177; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 147.

¹³⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 160; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 43.

¹³⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 151.

¹³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, II, 60, 367-372; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 146, 162 vd; Şehristânî, *el-Milel*, I, 39; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît Bi't-Teklif*, Dâru'l-Mısriyye, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts, ss. 11-12.

¹³⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an Ani'l-Metâ'in*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut ts, 55.

getirecektir.¹³⁹⁹ Bu meyanda lütfun teklif açısından zorunlu bir unsur olup olmadığını tartışan Mu'tezile¹⁴⁰⁰ onu temkinden dolayı zorunlu görür. Başka bir ifadeyle ona göre lütfu gerekli kılan şey tekliftir. Teklifen sonra gerçekleşen lütuf, teklifi ahlâkî kılmaz.¹⁴⁰¹ Allah'a vacip olan eylemler, teklifin ifasını sağlayacak imkânlar vermesi (*temkîn*), lütufta bulunması, mükâfatı hak eden mükâfatlandırması ve eylemlere karşılık/sevap vermesi gibi eylemlerdir.¹⁴⁰²

Mu'tezile'ye göre teklifin sahih olması ancak failin fiili gerçekleştirme (*ahz*) ve terk edebilme (*terk*) kudretine sahip olmasıyla mümkündür.¹⁴⁰³ Teklife muhatap olan insanın övgü ve sevabı hak etmesi için; fiilin, failin irade ve kudretiyle gerçekleşmesi ve fiilde belli yönlerin bulunması gerekir. Şayet teklif edilen eylemde iyi yönler varsa ve fail de bu eylemi gerçekleştiriyorsa sevabı, aksi takdirde cezayı (*ikabı*) hak eder.¹⁴⁰⁴ Mutezilî anlayışa göre teklike muhatap olmanın şartları, yani onun ahlâkîliğini sağlayan koşulları; failde fiile yönelme iradesi (*kasd*), bilgi ve zan gibi yönlendirici bir nedenin bulunması, failin fiilde bulunma yeterliliğine ve gücüne sahip olması (*istitâat/kudret*) ve fiili gerçekleştirmeye engel bir durumun olmaması şeklindedir.¹⁴⁰⁵

Mâturîdî âlimlere göre Allah'ın fiillerinde hikmet bulunduğundan *teklîf-i mâ lâ yutâk* kabilinden teklif gerçekleşmez.¹⁴⁰⁶ Güç yetirilemeyen şeyin teklifinin ahlâken doğru olmamasının nedeni, bunun Allah'ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemaline aykırı olmasıdır.¹⁴⁰⁷ Eş'arî ve takipçileri olan Bakıllani,¹⁴⁰⁸ Cüveynî¹⁴⁰⁹ ve Amidî gibi

¹³⁹⁹ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 46; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 341, 342; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 388.

¹⁴⁰⁰ Lütuf kavramı kelimî terminolojide, insanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip buyruklarına uymasını kolaylaştıran ilâhî fiil anlamında kullanılmaktadır. Mu'tezile ekolü, hicri II. yüzyıldan sonra "vucûb 'alellah" anlayışlarına bağlı olarak lütuf kavramına sıklıkla müracaat etmişlerdir. İyi fiillere yaklaştıran ve kötü fiillerden uzaklaştıran lütuf şeklinde ikiye ayırmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çelebi, "*Lütuf*", C. XXVII, ss. 239-241.

¹⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 70.

¹⁴⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53.

¹⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, 12.

¹⁴⁰⁴ İbn Metteveyh, *el-Muhît*, I, 13.

¹⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 15; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53; Abdullah Draz, Ahlâkî vicdanın üç unsuru olarak bilmek, istemek ve hareket etmeyi saymaktadır. Bkz. Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, 135.

¹⁴⁰⁶ Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numan, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, Matbaatü'l-Mehr, ys. 1413, ss. 57-58; Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi (el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn)*, 141; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 266.

¹⁴⁰⁷ Kozalı, Abdurrahim, *İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları "İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Dogmanın Mâkuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek"*, UÜİFD, C. 15, S. 1, s. 263, 2006.

¹⁴⁰⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, ss. 332-333.

¹⁴⁰⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 226-228.

âlimler *teklîf-i mâ lâ yutâkı* caiz görürler.¹⁴¹⁰ Eş'ariler insanın kudreti ve Allah'ın emri arasındaki ilişkiyi anlatırken ayetleri¹⁴¹¹ delil göstererek, Allah'ın onların hakkı dinleyip işitmelerini emrettiğini ve mükellef tuttuğunu söylerler. Bu ise güç yetirilemeyecek bir şeyi (teklifi mala yutak) teklif etmenin caiz olduğunu göstermektedir.¹⁴¹²

Eş'arî, kudreti insanın sorumluluğu bağlamında kesb ile ilişkilendirmiştir. Ona göre hayat yoksa kudret de yoktur. Kudret olmayınca kesb de yoktur.¹⁴¹³ Eş'arî'ye göre kesb "*hâdis kudretin makdura taalluk etmesidir.*"¹⁴¹⁴ İnsanın fiilleri felçli kimseden meydana gelen titreme örneğinde olduğu gibi zorunlu (ıztırarı) ve gitmek, gelmek gibi iktisabî hareketleri (iradî) olmak üzere iki kısımdır. Burada Eş'arî'ye göre her iki hareket de (kesbedilen ve zorunlu olarak ortaya çıkan) Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁴¹⁵ Kesb, Allah tarafından meydana getirildiği için gerçek manada fail Allah'tır, ancak Allah'ın hadis bir kudretle kadir olması mümkün olmadığı için kesbin faili (yaratıcısı) Allah olsa da onun müktesibi olarak nitelendirilemez.¹⁴¹⁶ Burada fail, muhdes kudret ve fiilin sadece mahalli konumundadır. Fiil ve kudret de Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁴¹⁷ Bakillani de kulların fiillerini Allah yaratmakla birlikte bunların bir kısmında kulunda kesbi olduğunu, böylece bir fiilin biri yaratıcı, diğeri hadis olmak üzere iki kudretle bağlantılı olduğunu söyler.¹⁴¹⁸ Eş'arî kelamcılar insanın sorumlu ve yükümlü tutulmasının ahlâkî ve mantiki gerekçesini göstermek için İmam Eş'arî'nin sözünü ettiği "*kesb*" düşüncesini geliştirmeye çalışmışlarsa da bunda yeterince başarılı oldukları söylenemez.¹⁴¹⁹ Bu durum insandaki ahlâkî gevşekliği ortadan kaldırma amacına matuf imanda artma ve eksilmeyi kabule götürmüştür.¹⁴²⁰ Bununla beraber Cüveynî ve Gazzâlî gibi daha çok felsefî düşünceyle tanınmış müteahhir kelamcılar kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümden tatmin olmamışlardır. Nitekim Cüveynî fiilin işlenmesinde hiçbir etkisi olmayan kudreti ve sınırlı etkisi olan kudreti yani kesbi acziyet olarak

¹⁴¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 175 vd; Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 226-227.

¹⁴¹¹ Hud 11/20; Kehf 18/101.

¹⁴¹² Eş'arî, *el-Lüma'*, 99; *el-İbâne*, 116, 117; İci, *el-Mevakıf*, 330; Yörükân, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler*, 18; Cüveynî, *Akâdetü'n-Nizâmiyye Fî Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs*, Mısır 1992/1412, 42, 55.

¹⁴¹³ Eş'arî, *el-Lüma'*, ss. 96-97; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 325.

¹⁴¹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 76.

¹⁴¹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 76.

¹⁴¹⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 72, 74.

¹⁴¹⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, 72, 78; Gölcük, *Bâkallânî ve insanın fiilleri*, 194.

¹⁴¹⁸ Bâkallânî, *et-Temhid*, 342.

¹⁴¹⁹ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 180.

¹⁴²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 116 vd. ; Güler, *İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (kognitif) Temelleri*, 14.

değerlendirmektedir. Hatta Cüveynî “*insan için kudret ve istitaat tanınmamasının akıl ve tecrübeye aykırı olduğu*” şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofları takip etmekle suçlanmıştır.¹⁴²¹ Gazzâlî ise problemin akli bir çözümünün imkânsız olduğu kanaatine vararak tasavvuftaki keşf ve ilhama sığınmak zorunda kalmıştır.¹⁴²²

Kesb konusunda “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*”¹⁴²³ ayetine binaen Allah’ın mutlak kudret ve iradesini merkeze alan¹⁴²⁴ Eş’arîlerin kesb terimine yükledikleri mana ile Mâturîdîlerin kesb yaklaşımları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Eş’arîlerin anladığı manada kesb, neredeyse irade ve ihtiyar muhtevasından yoksundur. Eş’arî’nin insan fiillerinin yaratılışı ile ilgili açıklamalarına baktığımızda insanın fiili üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı sonucuna götürmektedir.¹⁴²⁵ Mâturîdî kesbi “*kulun bir şeyi ihtiyar etmesi (kulun fiili)*” şeklinde anlamaktadır.¹⁴²⁶ Kesbi (fiili) yapana kasib denir. Kim hangi fiili yaparsa o fiile ait isim ona tahsis edilir.¹⁴²⁷ Kullara ait fiillerin yaratıcısı Allah’tır¹⁴²⁸ diyen Mâturîdî de, fiilin iki yönü olduğunu söyler. Fiil yaratılma yönü itibarıyla zorunlu olup kulun bunda herhangi bir dahli yoktur. Kul bu noktada halik diye isimlendirilemez. Fiil kesb açısından ise tercihe bağlı olduğundan insana aittir.¹⁴²⁹ Zaten kendisine ait fiili bulunmayan birine emir ve yasak yöneltmek imkânsızdır.¹⁴³⁰

Kesb, lügatte kendisiyle bir fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil anlamına gelir diyen Kâdî Abdülcebbâr, Eş’arî’nin kesb anlayışının makul olmadığı, müphem ve anlaşılmaz olduğu ve lügavi manası ile bir benzerlik taşımadığı gerekçeleriyle konuşulmaya bile değer görmez.¹⁴³¹ Mu’tezile’ye göre ise Allah’ın kula ait fiile yönelik herhangi bir kudret ve tesiri olmadığı gibi kulun da Allah’a ait olana yönelik bir kudret ve etkisi yoktur.¹⁴³² Başka bir ifade ile Mu’tezile, kullara ait ihtiyari fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı görüşündedir.¹⁴³³ Aksi takdirde teklif anlamsız olur.¹⁴³⁴ Bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr’a göre, insan fiillerini “*Allah’tandır*” veya “*O’nun*

¹⁴²¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, ss. 85-86.

¹⁴²² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, IV, ss. 15-16.

¹⁴²³ Saffat 37/96.

¹⁴²⁴ Eş’arî, *el-Lüma’*, 78.

¹⁴²⁵ Eş’arî, *el-Lüma’*, ss. 73-74.

¹⁴²⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 239.

¹⁴²⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 132.

¹⁴²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 119; VIII, 57; XIV, 51; XVII, 125.

¹⁴²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 229, 237, 239; *Te’vilât*, XV, 303; XVII, 402.

¹⁴³⁰ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 226; *Te’vilât*, XI, 54.

¹⁴³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 106, 110.

¹⁴³² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 91.

¹⁴³³ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 92; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, 333.

¹⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihül-Kur’ân*, II, 382.

tarafındandır” gibi ifadelerle nitelemek caiz değildir.¹⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbâr bu hususta şöyle der: “*Mu’tezile (ehl-i adl), kulların fiillerinin kendilerinin tasarrufu olduğuna, oturmalarının ve kalkmalarının onlar tarafından meydana geldiğine dair ittifak etmiştir; Yüce Allah, onları buna muktedir kılmıştır, ancak kendileri dışında bunların faili ve muhdisi yoktur, Kim bunların faili ve muhdisinin Allah Teâla olduğunu söylerse büyük bir hata yapmıştır.*”¹⁴³⁶ Mâturîdî, Mu’tezile’nin “*şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*”¹⁴³⁷ ayetinin zahirine göre nesnelerin bütünü yaratmanın ispatı değil ancak yarattığı varlığı belli bir ölçüye göre yarattığı görüşünü kabul ettiğini söyler. Ona göre ise ayette takdim tehir söz konusudur. Yani ayetin anlamı “*Biz her şeyi belli bir ölçüye göre yarattık*” şeklindedir, yoksa “*Yarattığımız her şeyi belli bir ölçüye göre yarattık*” şeklinde değildir.¹⁴³⁸

Mu’tezilîler fiilin oluşumunda insanla Allah arasında bir ortaklık bulunacağı endişesiyle kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle onlar bir fiilin iki kudretin tesiriyle meydana geldiği görüşünü eleştirirler. Mâturîdî, Mu’tezîlenin iddiasına mülkün gerçek sahibinin Allah olmasının, insanın bu mülkiyetten yararlanmasını iptal etmediğini söyleyerek cevap verir. Bu durumda Allah’a ortak koşulmuş olmaz.¹⁴³⁹ Zira bu fiil, Allah’a izafe edildiği açıdan (mülkün sahibi) insanlara izafe edilmez. Sebebine gelince hükümlanlık kullara mecaz açıdan nispet edilirken Allah’a gerçek açıdan izafe edilir.¹⁴⁴⁰ İnsanlara ait fiiller de böyledir. Onların Allah’a ve insanlara izafe edilmesi farklı yönlerden olduğu için şirk doğurmaz.¹⁴⁴¹ İsimlerde örtüşmek (hem Allah’a hem de insana fail denmesi) hakikatte ve anlamda örtüşmek manasına gelmez. Gerçeklerde örtüşmek ancak sebeplerde örtüşmek olursa uygun düşer.¹⁴⁴² Mu’tezile’ye göre kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söylemek kulların fiillerinin hepsine (iman-küfür) de Allah’ın rızası var demek anlamına geleceğinden küfürdür.¹⁴⁴³ Nesefî ise, küfrün Allah’ın kazası değil kazasının sonucu olduğunu söyler. Biz Allah’ın kazasına ve küfrü bâtil niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın bizim sıfatımız olmasına razı değiliz.¹⁴⁴⁴

¹⁴³⁵ Kadı Abdülcebbâr, *Şerh’u-l Usûli’l-Hamse*, II, 64, 260.

¹⁴³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 3.

¹⁴³⁷ Kamer 54/49.

¹⁴³⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 273.

¹⁴³⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 230; XIV, 293.

¹⁴⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 225.

¹⁴⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 164, 165.

¹⁴⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 137.

¹⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 76, 96.

¹⁴⁴⁴ Nesefî, *et-Temhîd*, 333-336.

Mu'tezile kadir-i mutlak bir yaratıcı anlayışını redderek insan hürriyetini pekiştirmek amacıyla fiilleri insana nispet ederken sebep ve sonuç arasındaki ilişkiden hareketle tevliid-tevellüd formülünü ortaya koymuştur. Buna göre fiiller ya dolaylı (tevellüd/indirect) ya da doğrudan (mübâşir/direct) gerçekleşir. Elin çarpmasıyla oluşan acı, yeme sebebiyle oluşan zevk gibi tüm mütevellid (dolaylı) fiiller hep bizim yaptığımız fiillerdir.¹⁴⁴⁵ Çünkü tevliid insanın ihtiyarıyla meydana gelmektedir. Bu fiilin doğuşuna insanda mevcut olan kudret sebep olmaktadır. İnsanın gücü bu nevi fiillerin kaynağıdır.¹⁴⁴⁶ Mu'tezile'ye göre insandan neşet eden bu nevi fiiller keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen şeklinde iki bölüme ayrılır. Okun uçması ya da iki nesnenin çarpışması ilkine; haz, açlık, bilgi, koku vb. ikinciye örnektir. Mu'tezile tevliid-tevellüd anlayışını muarızlarının onların insanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak görmelerine karşı eleştirilerini önlemek,¹⁴⁴⁷ insanın ahlâkî hürriyetini ve yaratıcının adalet ve hikmetini temellendirmek için ortaya atmıştır.¹⁴⁴⁸

Eş'ariler ise sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığı, tesiri doğuran yegâne gücün Allah'a ait olduğu telakkisiyle bu görüşe karşı çıkmış, kula, fiilleri doğuran hakiki kudret ve sebep gözüyle bakmanın yanlış olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁴⁹ Sebep sonuç arasında zorunlu bir bağın bulunmasını kabul etmeyen Eş'arî, tevellüd konusunda "*tabiatı itibarıyla gerektirici*", "*tab'an (kendiliğinden) müvellit*" sözlerini de hatalı bulur. Mütevellid fiiller Allah'ın ihtiyarî olan fiilleridir, cismin tabiatından gelen doğurucu sebep değildir. Mesela yemeden sonra doyma, içmeden sonra kanma, yememe ve içmemeden doğan açlık ve susuzluk gibi fiiller, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Allah bunun tersini de yaratabilir. Ağır bir cisim hafif bir havada hiçbir dayanak olmadan durabilir,¹⁴⁵⁰ Allah sudan ıslaklık ve soğukluğu kaldırıp suya sıcaklık ve kuruluk verebilir ya da ateşin yaklaştırılmasıyla pamuk yanmayabilir. Bu nevi olaylar adette böyle oldukları için bu şekildedir.¹⁴⁵¹ Eş'arî bu sözleriyle her fiilin tekrar tekrar Allah tarafından yaratıldığını, fiillerin Allah için zorunlu olmayıp ihtiyari olduğunu, tabiatıta gördüğümüz sürekliliğin zorunlu olarak değil, adetten dolayı öyle görüldüğünü söyleyerek nedenselliği reddetmektedir.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, II, ss. 78-80; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 144, 146; Hayyât, *el-İntisâr*, 76, 78.

¹⁴⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 46.

¹⁴⁴⁷ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 46.

¹⁴⁴⁸ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 46-47.

¹⁴⁴⁹ Kutluer, İlhan, "*Determinizm*", IX, ss. 215-220.

¹⁴⁵⁰ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 135.

¹⁴⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, ss. 159-160.

¹⁴⁵² Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 267.

Mâturîdî, kuldan birbirini doğuran fiillerin (mütevellid) sonucu, eylemin bitirilmesinden bir süre sonra gerçekleşir; mesela ok atmak ve cinayet işlemek gibi. Bu durumlarda fail asıl fiilin bitmesinden bir süre sonra ‘katil, cani, atışı başarılı’ adıyla anılabilir¹⁴⁵³ derken, Sâbûnî, tevlid düşüncesinde kulların fiillerinden ilâhî yönü devre dışı bırakma gayreti gördüğünden Mutezîlî yaklaşımı reddetmiştir.¹⁴⁵⁴

İstitaat, kesb ve ilgili konularda yapılan tartışmalar ışığında Mâturîdî’nin Eş’ariyye ile Mu’tezile arasında orta yolu izleyerek insan sorumluluğunu temellendirmeye çalıştığı açık bir şekilde görülür. Onun özellikle yaratılan her şeyi tekvin ve mükevven diye iki yönlü olarak ele alması bu temellendirmede önemli yer tutar. Denilebilir ki tekvin ve mükevven ayrımı ilahî fiillerin hikmetini temellendirmede Mâturîdî kelimasında başat rol oynamıştır. Ayrıca Mâturîdî’nin insanın özgürlüğünü psikolojik bir hâl olarak da deneyimlediğini söylemesi dikkate değerdir. Eş’ariyye ise insan sorumluluğunu delillendirmede zayıf kalmış ortaya attıkları kesb anlayışı bizzat Eş’arî âlimler tarafından da tenkid edilmiştir. Mu’tezile tevlid-tevellüd teorisi ile insan fiilleri konusunda kendilerine yöneltilen ontolojik temelli eleştirileri engellemeye çalışmış ancak bunda başarılı olamamıştır.

3.4. Ahlâk ve Sorumluluk Açısından Hikmetle Bağlantılı Konular

3.4.1. Va’d-Vaîd ve Tanrı’nın Ahlâkîliği

Kelam terimi olarak va’d “gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın giderilmesi, vaîd ise bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesi” anlamlarına gelir.¹⁴⁵⁵ Mu’tezile’ye göre va’d birisine gelecekte dokunacak bir faydanın veya ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesidir. Vaîd ise birisinin başına ilerde herhangi bir zararın gelebileceğini veya onun müstakbel bir faydadan mahrum kalacağını bildiren her tür haberdur.¹⁴⁵⁶ Mâturîdî’ye göre Allah’ın va’d ve vaîd’de bulunması özendirme ve sakındırmaya matuftur.¹⁴⁵⁷ Va’d ve vaîd olmazsa emri yerine getirmenin sağlayacağı yararlar ona karşı çıkmanın doğuracağı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların ya da imtihanın bir manası kalmazdı. Çünkü bunların her ikisi de (emir ve nehiy) teklif sahibinin faydasına yönelik değildir. Bu

¹⁴⁵³ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 48.

¹⁴⁵⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 68.

¹⁴⁵⁵ Topaloğlu, “*Va’d ve Vaîd*” *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 331.

¹⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 218.

¹⁴⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 100.

sebeple va'd ve va'id hikmet açısından gerekli olmuştur.¹⁴⁵⁸ Vad ve tehdit ile imtihan, imtihanla da nimetler tamamlanmış olur.¹⁴⁵⁹ Mâturîdî ahiretteki va'd ve va'id'i zihinlerde canlandırabilmek için tabiatı (görünen âlem) gözlenen ve arzu ile korkuya konu teşkil eden muhtelif nesne ve olayların var olmasının hikmetiyle kıyaslayarak delillendirir.¹⁴⁶⁰ Eğer mükâfat ve ceza yoksa ve insanlar sadece yok olmaları için yaratılmışlarsa her şey anlamsız olurdu.¹⁴⁶¹ Hâlbuki anlamsızlıkta bir hikmet yoktur.¹⁴⁶² Ancak va'd ve va'id varsa emir ve yasaklarla muhatab olan insanın özgürlüğünden, emir ve yasaklar karşısında sorumlu olmasından bahsedilebilir.¹⁴⁶³

Mu'tezile va'd ve va'id'i adalet ilkesi üzerinden anlamlandırır. Allah, adaleti gereği itaatkârlara sevap va'd etmekte, asileri de cezalandırma ile tehdit etmektedir. Onun söylediklerini mutlaka yapması, va'dinden ve va'idinden dönmemesi gerekir. Sözüden dönmemesi ve yalancı çıkmaması O'nun adli kapsamındadır.¹⁴⁶⁴

Eş'arîlere göre ise Allah kullarının sahibi olduğundan itaat edene sevap ve âsi olana ceza Allah için bir zorunluluk değildir.¹⁴⁶⁵ Sevaplar, nimetler ve lütuflar, onun fazlı ve ihsanıdır. Azap ve ceza ise adaletin sonucudur.¹⁴⁶⁶ Eş'arîlere göre adalet diğer bir ifadeyle teklif, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesidir.¹⁴⁶⁷ Yarattıklarının hepsini cennete veya cehenneme koysa bile, bu hiçbir şekilde zulüm olmaz.¹⁴⁶⁸ Aksine bütün bunlar, Allah'ın uluhiyyeti, kahr ve kudreti'nin hikmeti muktezasınca O'ndandır.¹⁴⁶⁹ Gazzâlî insana mâlik olanın, onu birtakım emir ve nehiylerle mükellef kılmasının doğal olduğuna işaret ederek yaratıcının tasarrufuna ilişkin dışarıdan bir değerlendirmede bulunmanın doğru olmadığını söyler. Allah günahı olmayan kişiye dahi azap edebilir.¹⁴⁷⁰ Ya da bütün kâfirleri affedebilir. Hatta isterse insanları bir daha hiç diriltmeyebilir.¹⁴⁷¹ Çünkü “O, yaptığından sorumlu değil, onlar (insanlar) sorumludur.”¹⁴⁷²

¹⁴⁵⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

¹⁴⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 300.

¹⁴⁶⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108, 175.

¹⁴⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 373; XI, 216; XIV, 229.

¹⁴⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 31.

¹⁴⁶³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

¹⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 200; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 351; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, 227.

¹⁴⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 453.

¹⁴⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88-89.

¹⁴⁶⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, 116 vd; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 453.

¹⁴⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

¹⁴⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 241.

¹⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, 201, 204.

¹⁴⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 453.

¹⁴⁷² Enbiyâ 21/23.

Mâturîdî'ye göre iyiliklere sevap ve karşılığın zorunlu oluşu lütuf ve ihsan dolayısıyladır. Hikmet açısından ise bunun zorunlu olması söz konusu değildir. Çünkü Allah öyle nimetler vermiştir ki onlardan birinin dahi şükrünü eda etmeye kimsenin gücü yetmez. Durum böyle olunca sevap ve karşılığının lütuf gereği olduğu ortaya çıkar.¹⁴⁷³ Yoksa bunun hak edilmesi ve gerekliliği sebebiyle değildir. Cezaların zorunluluğu ise hak etmeye dayalıdır. Zira cezanın zorunluluğu hikmet açısından gereklidir. Bundan dolayı sevap ve ceza birbirinden ayrılmaktadır.¹⁴⁷⁴ Kötülüğün (insanın yaratılışına zıt davranışlar) cezasına gelince bu da hikmetin gereğidir. İnsanın yaptığı kötülükler Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük anlamına gelir, nankörlük de cezayı ve ona uygun bir karşılık vermeyi gerektirir.¹⁴⁷⁵ Ancak verilecek olan karşılık (ceza), hikmet ve ihsanda olduğu gibi bir çeşitlilik arz eder, çünkü tercih ehli olan insanın yaptıkları bunu gerektirir.¹⁴⁷⁶

Mu'tezile'ye göre Allah'ın va'd ve vaîd'de bulunduğunu, ancak onun vaîdine aykırı davranmasının caiz olduğunu, çünkü vaîdden dönüşün bir lütuf anlamına geldiğini iddia eden kimse Allah'a kabih iş (kötü fiil) izafe etmesi sebebiyle kâfir olur.¹⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr va'd ve vaîd konusunda yaratıcının sözünden dönmesinin (hulf) ve yalancılığının (kizb) caiz olmadığını ısrarla vurgular. Hatta onun vaîdden dönüşünü lütuf olarak nitelemek hulf ve kizb'i iyi göstermek anlamına gelir. Oysa hulf ve kizb her hâlükârda kötüdür. İnsan hem va'd hem de vaîdden dolayı üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmelidir. Eğer vaîdden yaratıcının dönmesi mümkün olsaydı aynı şekilde va'dinden de dönmesi mümkün olurdu. Bu ise Allah hakkında caiz değildir.¹⁴⁷⁸

İlahî hikmet ve adalet açısından konuyu ele alan Mâturîdî'ye göre ise akıl ve hikmet, nimete nankörlük eden ve Allah hakkında O'na layık olmayan şeyler söyleyen herkesin cezalandırılmasını gerektirir.¹⁴⁷⁹ Cezalandırılması gerekeni cezalandırmamak sefihliktir.¹⁴⁸⁰ Allah'ın adalet sahibi olması hesap gününde hikmetinin gereği ceza ve mükâfatı ziyade ve noksan yapmaması demektir.¹⁴⁸¹ Allah'ın va'd'i, hukuki bağlamda

¹⁴⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 101.

¹⁴⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 240, 241; XIV, 324.

¹⁴⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 295.

¹⁴⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 321.

¹⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 204.

¹⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 222.

¹⁴⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 83; VI, 330; XV, 204; XIV, 130; XVI, 179.

¹⁴⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 204; XV, 324.

¹⁴⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 545.

Allah'ın kulları üzerindeki hakkıdır.¹⁴⁸² Dünyada va'dinden dönen kişi mutlaka ya yerine getirmekten aciz kaldığı için ya aklına farklı bir şey gelip onu doğru gördüğünden yani cehaletinden dolayı vadettiğinden dönmektedir. Bütün bunlardan hikmet sahibi Allah münezzehtir. İşte bu nedenle Allah va'dinden dönmaz.¹⁴⁸³ Pezdevî'ye göre Allah âdemoğluna amellerinin karşılığı olarak cenneti vadetmiştir. Fakat bu va'd yoluyla olup istihkak yoluyla değildir.¹⁴⁸⁴

Mu'tezile geçmiş bir sebep ve uygun bir menfaat olmaksızın Allâh'ın birisine azap etmesini caiz görmez. Çocuklara ve hayvanlara azap çektirmesi geri bırakılmış bir yarardan dolayıdır.¹⁴⁸⁵ Mâtürîdiler ivazın yani çocukların veya masumların dünyada yaşadıkları üzüntü ve acılarına ahirette Allah'ın karşılık vermesinin¹⁴⁸⁶ caiz olduğunu kabul etselerde, Mu'tezile'nin ivaz teorisine karşıdırlar.¹⁴⁸⁷ Neseî'ye göre, çocuğun elem çekip ergen olmadan ölmesi, başkaları için faydalı olsa da çocuk için zararlıdır, bu da teorinin çelişkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca, çocukken elem çeken kişilerin birçoğunun kâfir olarak ölmesi de ivaz almalarına engeldir.¹⁴⁸⁸ Allah'ın elem verme fiili yapmasına Eş'ariyye de itiraz eder. Eş'arî, Allah'ın, elemden sonra vereceği ivazın benzerini elem vermeksizin yapmaya kadir olduğunu, bunu yapması durumunda da hakîm ve fazl sahibi olacağını söyler.¹⁴⁸⁹

Mâtürîdî, rahmeti hem Allah'ın hem de cennetin ismi, gazabı (öfke) da cehennem adı olarak anar.¹⁴⁹⁰ O, Allah'ın rahmet sahibi olarak nitelenmesi ile O'nun ahirette azap vereceğini ifade etmesinin bir çelişki olmadığını söyler. Aynı şekilde Allah'ın azap etmesi de O'nu merhametli olma niteliğinden çıkarmaz, bilakis azap etmemekle akılsızca ve hikmete aykırı muamele etmiş olur.¹⁴⁹¹ Cennet ve cehennem yaratılmış olup olmadığı konusunda bazı mutezîlîler, sakinleri yaratılmadan cennet ve cehennem yaratılmasının hikmete aykırı olması dolayısıyla reddetmişlerdir.¹⁴⁹² Fakat Mâtürîdîler yine hikmet çerçevesinden olaya yaklaşarak cennet ve cehennem yaratıldığına ve günümüzde mevcut olduğuna akli ve nakli delil getirmişlerdir. Onların

¹⁴⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 190.

¹⁴⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII, 341; XIII, 390.

¹⁴⁸⁴ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 227.

¹⁴⁸⁵ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 185-186.

¹⁴⁸⁶ Aybakan, Bilal, "İvaz", *TDV İslam Ansiklopedisi(DİA)*, XXIII, 488, İstanbul 2001; Toplaoglu, Bekir, "İvaz", *Kelam terimleri Sözlüğü*, 171.

¹⁴⁸⁷ Ramazan Altıntaş, "Ta'dîl ve Tecvîr", *Kelam El Kitabı* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2015, 428.

¹⁴⁸⁸ Neseî, *et-Tabsıra*, II, 351-352, 356.

¹⁴⁸⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 130; İcî, *el-Mevâkıf*, 330.

¹⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 35.

¹⁴⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 197.

¹⁴⁹² Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 244.

yaratılmış olmasının akli delili mükâfatın yaratılışının ibadete hırsı, cezanın yaratılmış olmasının da günahlardan sakınmayı fazlaştıracak olmasıdır. Naklî delili ise “*Yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır*”¹⁴⁹³ ayetinde cehennem varlığı mazi siğasıyla gelmesidir.¹⁴⁹⁴

Mâturîdî, hikmet prensibi çerçevesinde küçük günahlardan dolayı azap uygulanmasının ve büyük günahın tevbe edilmediği müddetçe affedilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Mu'tezile'ye karşı çıkmıştır.¹⁴⁹⁵ Şirkin asla bağışlanmayacağına dair ayeti¹⁴⁹⁶ ve Hz. Âdem'in çeşitli azab türlerine maruz kalmasını delil olarak getirir. O'na göre Allah'ın Kur'an'da Hz. Âdem ile Havva'ya ait fiili bütün yaratıklara duyurması en büyük azabın kendisidir. Ancak Hz. Âdem fiili sebebiyle dinden çıkmamıştır.¹⁴⁹⁷ Mâturîdî'ye göre büyük günah işleyen tıpkı bir müşrik gibi ebedî cehennemde kalması adalet değil zulümdür.¹⁴⁹⁸ Bununla beraber kâfir kimsenin ebedî kalması ise ilâhî hikmete uygundur. Çünkü inatçı kâfir, sonunda kurtulmak ve esenliğe kavuşmak şartına bağlı olsa buna tahammül edip rıza gösterir. Bu da onun kötülüğüne denk olan cezasını ebedî olarak cehennemde kalmaktan ibaret olduğunu ortaya koyar.¹⁴⁹⁹ Kötülüğe sadece misli ile ceza verileceğini ifade eden ayet¹⁵⁰⁰ de bunu ifade etmektedir.¹⁵⁰¹ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ise hiçbir cezalandırmanın amaçsız olmadığı ve amaç gerçekleşince cezalandırmaya devam etmenin amaçsız ve hikmetsiz bir davranış olacağı görüşünden hareketle cehennemin sonsuz, azabın ise sonlu olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵⁰²

Şirk ile büyük günah ayrımına akli deliller getiren Mâturîdî'ye göre günaha misliyle cezanın verilmesinin hikmeti cezalandırmanın şahsi tercihe değil hikmete uygun olması gerektiğindendir. Çünkü Allah, kendisine karşı çıkılmasından zarar gören bir varlık değil, af ve merhametle nitelenen bir varlıktır. Yine isyan sırasında kişinin bazı taatleri gerçekleştireceği de muhakkaktır. Mesela azap korkusu duyması, Allah'ın af ve merhametine güvenme hissi bunlardan bazılarıdır. Bunları masiyetle kıyaslarsak kazandığı hayrın şerre galip geleceği kesindir. Şirkte ise onunla beraber herhangi bir

¹⁴⁹³ Bakara 2/24; bkz. Necm 53/14, 15; Mutaaffin 83/18.

¹⁴⁹⁴ Neseî, *Bahrü'l-Kelam*, 244, 245.

¹⁴⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 327, 328.

¹⁴⁹⁶ Nisa 4/48.

¹⁴⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 129.

¹⁴⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

¹⁴⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

¹⁵⁰⁰ Enam 6/160.

¹⁵⁰¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 325.

¹⁵⁰² Düzgün, Şaban Ali, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, Ankara 2017, 36.

iyilik bulunmamaktadır.¹⁵⁰³ Yine küfür dışındaki günahların had cezaları vardır. Bunların günahlara kefarete olması sabittir. Oysaki küfrün keffareti yoktur. Bu nedenle mürtebib-i kebiereye kâfirinki kadar ceza verilmesi hikmet sınırını aşmak olacaktır.¹⁵⁰⁴ Allah'ın, Hz. Peygamber'e hem kadın hem de erkek mü'minlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmesi,¹⁵⁰⁵ Allah'a ortak koşanlar için af dilemenin Peygamber'e de inananlara da yaraşmayacağını¹⁵⁰⁶ ifade eden ilâhî buyruklar bu duruma delildir.¹⁵⁰⁷ Ayrıca küfür bir inançtır. İnançlara sonsuza kadar bağlı olunurken büyük günahlar arzuların baskın gelmesi anında zaman zaman işlenir. Bu nedenle cezaları ona göredir. Yine küfür bizatihi çirkindir. Onun normal telakki edilmesi ve yasak dışında kalması mümkün değildir. Diğer günahların ise yasak oluşlarının kalması ve cezalarının yürürlükten kalkması aklen mümkündür. Bir de kâfir nimet vereni tanımamakta ve bu tavrını haklı görmektedir. Bu durumda onu affetmek nimeti boşa çıkarmaktır. Diğer günahlarda ise nimet veren tanınmaktadır. Dolayısıyla hikmet açısından böylesinin affedilmesi imkân dâhilindedir. Bunlar Allah'ın mürtebib-i kebiereye olan ihsanı ve lütufkârlığıdır.¹⁵⁰⁸ Tüm bu nedenlerden dolayı Mu'tezile'nin hem cehennem için yaratıldığını ifade edip hem de kâfir olmadığı halde günahkâr müminin cehennemde ebedi kalacağını söylemesi yanlıştır.¹⁵⁰⁹ Bu konuda ilâhî hikmete en fazla ters düşenler ise Haricîlerdir. Onlar küçük günahları bile tekfirin sebebi olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵¹⁰ Oysa Peygamberler ve velilerin bile bu tür bazı günahları vardır. Bu onları da (haricileri) inkâr konumuna getirir. Haricîler'in dinde aşırı gidip günahları aşırı derecede abartmaları küfre düşmelerine sebep olmuştur. Yani onlar ilâhî fiillerdeki hikmeti yok saymış, dinde dengeyi kaybetmişlerdir.¹⁵¹¹

Mâturîdî, va'd ve vaîd ile ilgili diğer bir konu olan şefaath hakkında Allah'ın ahirette Hz. Muhammed'e verdiği bir hikmet¹⁵¹² olduğunu söyler. Allah, Hz. Muhammed'e verdiği nimeti şefaath ile tamamlamıştır.¹⁵¹³ Ona göre şefaath, bir kimsenin affedilmesi için dua etmek anlamına geldiği gibi herhangi bir kimseye hayır dua etmek; herkese iyilik yapmak ve iyiliği emretmek; Müslümanın ihtiyacını ve sıkıntısını

¹⁵⁰³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 360.

¹⁵⁰⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 361.

¹⁵⁰⁵ Muhammed 47/19.

¹⁵⁰⁶ Tevbe 9/113.

¹⁵⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 326.

¹⁵⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 362.

¹⁵⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 92, 93.

¹⁵¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 328.

¹⁵¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 328.

¹⁵¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 23; Oral, Osman, *Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 155.

¹⁵¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 22; Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 23.

gidermek gibi anlamlara sahiptir. O bu şefaata tanımını iyi şefaata olarak nitelemiştir. Bir diğer şefaata türü kötü şefaattir. Bu ise bir kimsenin kötülüğü için beddua etmek; kötülük yapmak ve kötülüğü teşvik etmektir.¹⁵¹⁴ Mâturîdî, şefaatin hak olduğuna dair ilâhî hikmet çerçevesinde birçok delil ortaya koymuştur. Bunların birincisi; şefaatin ayette¹⁵¹⁵ güzel eylemlerde bulunan kimselere yapılan bir duadan ibaret olamayacağının belirtilmesidir. Bu kimselerin şefaati hak etmesi güzel amellerinden dolayı olamaz. İyi amellerin karşılığı mükâfattır, ceza değildir. Aksi durum hikmetle bağdaşmaz. Böyle bir kişinin şefaata ve bağışlanma talep etmesi Allah'tan zulmetmemesini ve hikmetsiz iş yapmamasını istemektir. Bu ise Allah'tan uzaktır.¹⁵¹⁶ İkincisi; Allah'ın her günahkâr mümine günah işleme esnasında bile şeytana karşı düşmanlık hissini, şeytandan daha sevimsiz bir varlığın bulunmadığını, şeytanın sevinç ve zevk duyacağı davranışlardan daha ağır gelecek bir davranışın olmadığını ilham etmesidir. Ayrıca mü'min kuluna affedilme ümidini de telkin eden Allah'tır. Kul bu ilâhî lütuf ve ihsan sayesinde Rabb'inden vazgeçip şeytana itaat etmemiş olur.¹⁵¹⁷ Bu ilâhî lütufların varlığından dolayı Mâturîdî günah işlemenin şeytana itaat anlamı taşımadığını söyler. Çünkü şeytana itaat amacıyla fiil işleyen kişi kâfir olur. Bilakis inançlı kişi şeytana itaat şöyle dursun şeytanın kendisini yönlendirmesinden dolayı ona karşı düşmanlık besler. Bu zihnî durum Mâturîdî'ye göre yaratıcının affının sebeplerinden biridir. Diğer bir sebep de inançlı kişinin Allah'ın sınırsız bağış ve cömertliğini umarak kötü fiili işlemesidir.¹⁵¹⁸ İnançlar düşünce ve duygu alanına ait davranışlardır. Bu yönüyle küfür de iman da din statüsünde yer alır. Başka bir ifadeyle küfür de bir dindir.¹⁵¹⁹ Bununla beraber imandaki taat günahkâr müminde günah işleme esnasında bulunmadığından, beşerî arzu, öfke gibi sebepler nedeniyle eylemi gerçekleştirmesinden kul küfürle itham edilemez.¹⁵²⁰ Üçüncüsü; günah olan fiillerin çeşitli şekillerde ortaya çıkmasıdır. Eylemlerdeki bu farklılıklar failin konumunda da farklılığı gerektirecektir. Bu farklılıklarda aklın takınacağı tavır ya müslüman âlimlerin benimsediği noktaları bulması yahut da faili konu hakkında varit olan bütün nasları gözden geçirip ilâhî hikmetleri her yönüyle kavrayabilen bir konuma getirmesidir. Konu hakkındaki ilâhî hikmetlerin ortaya çıkarılması için “*nassın umumundan çıkarılabilecek sonucun*

¹⁵¹⁴ Ak, Ahmet, *Hanefî-Mâturîdî Âlimlerine Göre Şefaata*, Ensar Yay. , İstanbul 2017, s. 59-60.

¹⁵¹⁵ Mü'min 40/7-9.

¹⁵¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 367; Nesefî, *et-Tevhîd*, 374; Ak, Ahmet, *Şefaata*, 64 vd.

¹⁵¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 370.

¹⁵¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 370.

¹⁵¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 369.

¹⁵²⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 370.

peşinen kabul edilmemesi” hükmü vurgulanmıştır. Bu kuralın dikkate alınmaması, kişiyi hikmet yolundan çıkardığı gibi şer’î davranışın gereğini de ihlal etmiş olur.¹⁵²¹ Dördüncüsü ise, mü’min kişinin büyük günahları miktarınca ceza görmesi hikmet açısından adaletin gereğidir. Bu durumda olanlar için şefaati dilemek adalet ve hak talep etmenin gereği değil, ilâhî lütuf ve kerem sayesinde kabule şayan olur.¹⁵²² Kısaca Mâturîdî şefaatin hak olduğunu, büyük günah işleyen müminin imandan çıkmayacağını ve iman bulunduğu sürece de kişinin cehennemde ebedi olarak kalmayacağını söylemiştir.¹⁵²³ Ayrıca Mâturîdî Allah’ın küçük günahlara da azap edebileceğini söyler. Ona göre Allah, küçük günahlarından dolayı kimseye azap etmeyecek olsaydı Hz. Muhammed’in (ismet sıfatına atıfta bulunarak) geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlaması sebebiyle Allah’a karşı minnet borcu altında kalmaması gerekirdi.¹⁵²⁴

Eş’arî büyük günah işleyen mü’minin Peygamber’in şefaatiyle cehennemden kurtulabileceğini ancak nihai kararın Allah’a ait olduğunu söyler. Allah dilerse ona herhangi bir ceza vermeyebilir veya dilerse bazı günahkârları cezalandırabilir.¹⁵²⁵ Tabii bu cezalandırma ebedî de olabilir.¹⁵²⁶

Mu’tezile ise şefaati konusunda farklı düşüncelere sahiptir. Onlar Hz. Peygamber’in ümmetine şefaati edeceği noktasında hemfikirken, şefaatin kimler arasında olacağına ayrılmışlardır.¹⁵²⁷

Şefaati konusunda Haricîler ve Mu’tezile arasında olduğu gibi ahlâkî ciddiyetin hâkim olduğu her yerde Allah’ın günah işleyenleri cezalandırmasının O’nun üzerine vacip olduğu kabul edilmiştir. Aynı şekilde şefaatin büyük günah işleyen mü’minlere hakkı olduğu akidesi de, aşırı ahlâkî ciddiyetin sebep olduğu ümitsizliği defetmek maksadıyladır.¹⁵²⁸

Her şeye Allah’ın mutlak iradesi ve kudreti açısından bakan Eş’arîler için, Allah’ın fiil ve emirlerinin insanî anlamda bir adalet veya ahlâka konu olması düşünülemez. Bu nedenle va’d ve vâid bağlamında yaratıcı için her şey mümkündür. Mu’tezile ise adalet ve hikmet anlayışının gereği olarak böyle bir şeyi uygun

¹⁵²¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 371.

¹⁵²² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 367.

¹⁵²³ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 325-334; Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 160, 161, 236, 237; Ak, Ahmet, *Şefaati*, 62-63.

¹⁵²⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 325.

¹⁵²⁵ Eş’arî, *el-İbâne*, ss. 148-149; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 343.

¹⁵²⁶ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, ss. 137-138, 315-316.

¹⁵²⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 129; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 224; II, 604; Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 48; Nesefî, *et-Temhîd*, 373.

¹⁵²⁸ Watt, *The Formative Period Of Islamic Thought*, s. 136, 138.

görmemiştir. Ancak onlar va'd ve va'd'î yaratıcı için bağlayıcı bir kuralmış gibi ifade ederken Mâturîdî yaratıcı için bir zorunluluktan değil, hikmet ilkesine bağlayarak konuya yaklaşmıştır. Mâturîdî'ye göre aksi durum cehalet ve sefeh demektir. O, bu bakış açısıyla konunun bilgi ve ahlâkla olan yönünü ortaya koymuştur.

3.4.2. Peygamberlerin Gönderilmesi

Peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesi Allah'ın hikmetinin bir gereğidir.¹⁵²⁹ İnsanlar başıboş bırakılmayacaklarsa bu durumda Allah'ın emreden ve yasaklayan, insanların lehlerine ve aleyhlerine olanları haber veren bir peygamber göndermesi kaçınılmazdır.¹⁵³⁰ İnsanın sorumluluğunun gerekliliği peygamberden başka bir vasıta ile yani akıl vasıtasıyla caiz olsa da Allah peygamber (vahiy) göndererek delilde son noktayı göstermiş demektir. Peygamber göndermek insanı hakikate daha çabuk ulaştırır.¹⁵³¹ Allah'ın peygamberler göndermeyebileceğini ve dinde mükellefiyeti sadece akıl yürütme ve tefekküre dayandırabileceğini ifade eden Mâturîdî Kur'an'dan referensla¹⁵³² peygamber gönderilmesinin nimet¹⁵³³ ve lütuf olduğuna¹⁵³⁴ ve Allah için bir zorunluluk olmadığına delil getirir.¹⁵³⁵ Başka bir ifade ile onları kendisi için değil ancak kendilerine gönderilen kişilerin durumları ve ihtiyaçları için göndermiştir.¹⁵³⁶ Hikmet de bu yöndedir. Aksi sefahi gerektirir. Bu aynı zamanda aklın, dinin tamamında yeterli görülemeyeceği anlamına da gelmektedir.¹⁵³⁷

Peygamberler; akıl ve fitrat bakımından temiz olan şeyleri helal, akıl ve fitrat bakımından pis olan şeyleri de haram kılar. “*Cehennem, (nefse) hoş gelen şeylerle; cennet de (nefse) zor gelen şeylerle perdelenmiştir*”¹⁵³⁸ hadisinden yola çıkarak aklın ve fitratın bozulma riskinden söz eden Mâturîdî'ye göre akıl ve fitratın bozulmasından kasıt aklın değil insan doğasının, arzusunun kötü olanı süslü görmesidir.¹⁵³⁹ Biz akılların bozulmasından yani insanın nefesine uymasından doğacak şüphelerden dolayı Allah'ın peygamberine ihtiyaç duyarız.¹⁵⁴⁰ Çünkü aklen mümtene olanı vahiy de

¹⁵²⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 198.

¹⁵³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 35.

¹⁵³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 73.

¹⁵³² Nisa 4/83.

¹⁵³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 111.

¹⁵³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 147; XIV, 262; VII, 89; *Kitâbü't-Tevhîd*, 179, 184, 189, 198.

¹⁵³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 538; XIV, 366.

¹⁵³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 210.

¹⁵³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 110; XVII, 21; Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr*, 112.

¹⁵³⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, cennet 21, ss. 142-143; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Rikak 28, 1124.

¹⁵³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 286.

¹⁵⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 94; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185.

mümteni görür, aklen vacip olanı vahiy de vacip (zorunlu) görür, aklen mümkün olanı ise vahiy tasrih eder.¹⁵⁴¹ Pezdevî, peygamber gönderilmesini gereksiz görüp akli bu konuda yeterli görenlere ibadetlerin miktarını ve keyfiyyetini, cezalarda şerî ahkâmı aklın bilemeyeceğini delil olarak getirir. Ceza ve tedbir konularında akıllar kendi hallerine bırakıldıklarında ihtilafa düşeceklerini söyleyen Pezdevî eğer peygamber gönderilmemiş olsa bu karışıklığın ve ihtilafın insanı kul olmaktan bile çıkarabileceğini söyler. Öyleyse peygamber göndermek aklen güzeldir.¹⁵⁴²

Mâturîdî'ye göre peygamberler, İnsanların akıl yürüterek öğrenmede zorlanmaları,¹⁵⁴³ her bir nimetin şükürünün nasıl¹⁵⁴⁴ ve ne miktarda olması gerekeceğinin aklen bilinmemesi,¹⁵⁴⁵ ibadetlerin bilinmesi,¹⁵⁴⁶ peygamberlerin akli kullanıp tefekkürde bulunmaya çağırması ve istidlale özendirmesi,¹⁵⁴⁷ ahirette mazeretlerini geçersiz sayma,¹⁵⁴⁸ kulların işini kolaylaştırıp hafifletme,¹⁵⁴⁹ duyu ötesi olması dolayısıyla davranışların akibetinin bilinmemesi¹⁵⁵⁰ gibi hikmetlere binaen gönderilmiştir. Peygamber gönderilmesindeki tüm bu faydalar insanlar içindir. Bundan dolayı Allah'ın elçilerinin reddedilebileceğini ve yalanlanacağını bilmiş olmasına rağmen peygamber göndermesi kendisini hikmetin dışına çıkarmaz.¹⁵⁵¹ Allah'ın peygamber göndermesinin insanların yararına değil, peygamber gönderilmesi neticesinde bile inanmayan kimselerin olması dolayısıyla zararına olduğunu ve zararı olan bir şeyi yapmanın da hikmetsiz iş yapmış olduğunu söyleyenlere Pezdevî, Peygamberlere akıl sahibi tüm insanların değil bazı insanların inanmadığını ifade etmiştir. Yine o, faydasız olan şeyin hikmetsiz anlamına gelmediğini ortaya koymak için zararlı hayvanları, faydalanılmayan ağaçları örnek vermiştir.¹⁵⁵²

Mâturîdî peygamberlerin insan olmalarının hikmetini ifade ederken üç sebepten bahsetmiştir:

¹⁵⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184.

¹⁵⁴² Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 131.

¹⁵⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 538; XIV, 366.

¹⁵⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 202.

¹⁵⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 287; *Kitâbü't-Tevhîd*, 181.

¹⁵⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 122; Ak, Ahmet, *İmam Mâturîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 26 (2015), s. 77.

¹⁵⁴⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185.

¹⁵⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 17; XIII, 243.

¹⁵⁴⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185.

¹⁵⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 397.

¹⁵⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 51, 62; XIII, 306; XIV, 275; VIII, 401.

¹⁵⁵² Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 133-134.

a. Allah'ın lütufta bulunarak insanlara kendi cinslerinden birini Peygamber olarak göndermesi onların birbirleriyle uyum sağlamalarına ve ülfet kurmalarına imkân vermiştir.

b. Onlara kendi milletlerinden olan ve kendi içlerinde yetişen doğru sözlü ve güvenilir olduklarını bildikleri kişileri peygamber olarak göndermiştir.

c. Şayet insan türünden ve cevherinden olmasalardı insanlar onların getirdikleri mucizelerin ve delillerin gerçekten mucize ve delil olduğunu anlayamazlardı.¹⁵⁵³

Eş'arî'ye göre peygamber göndermek zorunlu veya imkânsız olmayıp, aklen mümkün olan hususlardandır. Ancak peygamberleri kabul etmek şer'an vaciptir.¹⁵⁵⁴ Eş'arîler peygamberliği inkâr edenlerin peygamber gönderilmesini hikmetsiz olarak görmelerine ve peygamberlerin aklın güzel ve kötü gördüğünü ortaya koymak için gönderildiğine karşı çıkmış, bu cümlelerin bir takım paradoksları barındırdığını ifade etmişlerdir. Eş'arî'ye göre eğer Peygamberlerin haberi akılla çelişirse şeriatın getirdikleri birbiriyle çelişecektir. Hayvanları boğazlamak, tavafta koşmak buna örnek olarak verilebilir. Bu durumda da şeriat sahibi hikmetsizlik ile vasıflanmış olur. Eğer peygamber aklın iyi gördüğünü güzel bulmak, çirkin gördüğünü de fena bulmaktaysa o takdirde peygamber göndermede yarar olmayacaktır. Kendisinde yarar olmayan bir şeyle meşgul olmak da bir nevi ahmaklıktır.¹⁵⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın, mükellef tuttuğu kuluna teklife konu olan şeyleri açıklaması gerekir. Aksi takdirde mükellef, yapılması gerekenleri yapmakla sorumlu tutulamaz. Hatta Allah bunları açıklamadan kulu sorumlu tutarsa abes ve faydasız iş yapmış olur.¹⁵⁵⁶ Peygamber göndermeden maksat ise, kullara lütuf ve fayda sağlamaktır.¹⁵⁵⁷ Bu nedenle Allah'ın adalet ve hikmetinin gereği olarak peygamber göndermesi onun üzerine vacip olur.¹⁵⁵⁸ Allah'ın kendisine vacip olan (vücüp alellah) bir şeyi ihlal etmemesi de adalet kapsamındadır.¹⁵⁵⁹ Mu'tezile vahyin akıl tarafından doğrulanmış prensipleri ortaya koyması,¹⁵⁶⁰ vahiyler arasındaki çelişki durumunda yine vahyin hakemlik yapması (nesih),¹⁵⁶¹ akıl tarafından sadece genel terimlerle ifade edilen

¹⁵⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 362, 363.

¹⁵⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 89; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 129.

¹⁵⁵⁵ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 130, 132.

¹⁵⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 336.

¹⁵⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 436.

¹⁵⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 420.

¹⁵⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 200; Bahâeddin, *el-Kavlû'l-Fasl*, 35.

¹⁵⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 151-153; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 422, 424.

¹⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 151-153.

ve ahlâken övülen fiiller hakkında tafsilatlı bilgi vermesi¹⁵⁶² gibi bir dizi açıklama yaparak peygamber gönderilmesinin gerekliliğini savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin risaletin lütufla değil hak edene verildiği iddiasını Mâturîdî ayetlere¹⁵⁶³ dayanarak reddeder. Eğer bunun yöntemi lütuf ve ihsan değil de hak etme olsaydı bu yolla nimet bahşetmiş olmanın bir anlamı olmayacağını söyler. Bu durum yöntemin, hak etme değil, lütuf ve ihsan olduğunu göstermektedir.¹⁵⁶⁴

Sonuçta bazı ayrılıklara rağmen hiç bir kelam ekolü peygamberlerin gönderilmesini ve onların insanlara ulaştırdığı vahyi lüzumsuz görmemiştir. Aralarındaki en önemli fark bunun Allah için zorunlu olup olmadığı ve aklın vahiy karşısındaki konumudur. Mâturîdî'de peygamberlerin gönderilmesi hakikate ulaşmada insanlar için bir katalizör görevi görmektedir. Aklın bazı problemlerin üstesinden gelebileceğini ancak birçok noktada ise vahye ihtiyacı olduğunu söyleyen Mâturîdî'ye göre vahiy ilahî bir lütuftur.

3.4.3. Emir ve Yasakların Hikmeti

Emirler ve yasaklar vahyin haber vermesiyle bilinen teklîfî davranışlardır. Bunların Mâturîdî bağlamında hikmetini ortaya koymak, aslında haberin ahlâkî alandaki yerini belirlemek anlamına da gelmektedir.¹⁵⁶⁵

Mâturîdî düşüncesinde emir aklın güzel bulduğunun Allah tarafından emredilmesi, nehiy ise aklın çirkin gördüğünün Allah tarafından yasaklanmasıdır ve bu ahlâkî açıdan gereklidir.¹⁵⁶⁶ Emir ve yasaklarının gerekçelerinin illeti ise emirlerin hikmet içermesi,¹⁵⁶⁷ kötü davranışların yasaklanması ise sefîhliği çağrıştırmasındandır.¹⁵⁶⁸ Mâturîdî düşüncesinde emir ve yasakların hikmeti, emir ve nehyin sahibini tanımak,¹⁵⁶⁹ insanların hidayet bulmaları,¹⁵⁷⁰ şükrün yerine getirilmesini istemek ve nankörlükten sakındırmak¹⁵⁷¹ ve kıyamet günü insanın bahanesinin kalmamasıdır.¹⁵⁷²

¹⁵⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, II, 424.

¹⁵⁶³ Araf 7/144; İbrahim 14/11.

¹⁵⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 72; VII, 499; XVII, 292.

¹⁵⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 54; XVI, 320.

¹⁵⁶⁶ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 100.

¹⁵⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 194; Üşî, *Emâlî*, 38.

¹⁵⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 308.

¹⁵⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 100.

¹⁵⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 161.

¹⁵⁷¹ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 258.

¹⁵⁷² Nesefî, *Bahrü 'l-Kelâm*, 201.

Emir ve nehiy insanları imtihan içindir.¹⁵⁷³ Allah insanları emir ve yasaklarla imtihan etmek için yaratmıştır.¹⁵⁷⁴ İmtihan bir nimet olup¹⁵⁷⁵ onun temel unsuru ise emir ve yasaklardır. Emir ve yasaklar insanın kendilerinin faydalanması¹⁵⁷⁶ ve başlarına gelecek olan zararları defetmeleri için konulmuştur.¹⁵⁷⁷ İnsanın imtihandaki menfaati yaptığı amellerine karşılık mükâfat verilmesidir.¹⁵⁷⁸ Bu sayede insanın teşvik edilmesi, korkutulması ve tabiatının hoşlanmadığı erdemlere sevk edilmesi gerçekleşir.¹⁵⁷⁹ Eş'arî'ye göre, hiç kimse nimetten dolayı şükür, sıkıntılardan dolayı da sabır etmekten uzak kalmaz.¹⁵⁸⁰ Başka bir ifade ile imtihtandan kaçış mümkün değildir.

Dünyanın imtihan yeri, ebedî hayat yurdunun da ahiret olması dünyayı ciddiye almamak değil bilakis onun ahiret hayatı için araç olduğunu bilmektir. Bu nedenle dünyanın aracı bir konumda olması hikmetinin gereğidir. Ahiret inancı olmayanlara gelince onlar dünyayı oyun, eğlence ve boş yere yaratılmış olarak görürler. Bu nedenle Mâturîdî'ye göre dünya hayatı tevhit ehline göre hikmettir, haktır ve doğrudur.¹⁵⁸¹ Ancak aslolan imtihan dünyasına takılmamak araçtan amaca geçiş yapabilmektir. Bu noktada hikmet devreye girer. Dünyadaki mal ve evlat çokluğu ahiret için azık değil de övünme vesilesi olduğu zaman hikmetin dışına çıkmış olur.¹⁵⁸² Bu nedenle Mâturîdî fitne (imtihan) kelimesinin tahlilinde meftun olmanın yani fitneye uğramış kişiden maksadın bir şeye delicesine tutkun ve âşık olan anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁵⁸³

Mâturîdî'ye göre Allah emir vermeden, yasaklama getirmeden ve kendilerine verdiği nimete şükretmelerini istemeden insanları başıboş bırakmaz.¹⁵⁸⁴ Çünkü bu gâyesiz ve boş yere yaratmak olur.¹⁵⁸⁵ Bu ise ilâhî hikmetin iptali ve âlemin abes olduğu sonucunu ortaya çıkarır.¹⁵⁸⁶ Emir ve nehiy olmazsa mükellefiyetin ortadan kaldırılması ve yaratmanın hikmetinin yok olması söz konusudur.¹⁵⁸⁷ Bu ise akla aykırıdır.¹⁵⁸⁸ Çünkü bu durumda mahlûkat yok edilmek için varlık âlemine getirilmiş demektir. Bir

¹⁵⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177.

¹⁵⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 110; IV, 32; XII, 109.

¹⁵⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 55.

¹⁵⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 38, 181; XVI, 43; VI, 220; XII, 38; *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

¹⁵⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 157, 445; XV, 116.

¹⁵⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 229; XI, 112, 265; XIV, 26, 229; XVII, 35.

¹⁵⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 101.

¹⁵⁸⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 129.

¹⁵⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 382.

¹⁵⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 383.

¹⁵⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 209.

¹⁵⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 296; *Zâriyât* 51/56.

¹⁵⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 35; XIII, 374; XVI, 143; X, 213; XIV, 178.

¹⁵⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 123.

¹⁵⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 73.

¹⁵⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 313.

şeyi başka bir şey için değil de bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştigal eden ve hikmetten uzaklaşmıştır.¹⁵⁸⁹ Oysaki yaratıcı, emir ve nehiy yoluyla şükrün yerine getirilmesini talep etmiştir.¹⁵⁹⁰ Allah Teâlâ'nın fiilleriyle alakalı bir takım emir ve yasakları bulunmaktadır. Eğer bunlar olmasaydı şiddetli arzu ve isteğinden ötürü hayatını devam ettirmek isteyen insanlar bunu sağlayacak vasıtaları elde etmek amacıyla o şeylere hırsyla yönelecek çekişme ve kavgaların meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi ve her türlü haddi aşmaktan korunarak hayatının devamının sağlanması için birtakım emir ve yasaklara muhatap olması zorunludur.¹⁵⁹¹

Eş'arîler de dinî anlamda Allah'ın emir ve nehiyelerinin, hikmet ve adaletten uzak olmadığını söylemişlerdir. Fakat bu, Allah'ın bildirmesi dolayısıyladır.¹⁵⁹² Mu'tezile'ye göre, Allah'ın peygamberler aracılığıyla gönderdiği emir ve yasaklar “*helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için*”¹⁵⁹³ şeklinde belirtilen ilâhî lütuflardır.¹⁵⁹⁴ Peygamberler gönderilmesi, hukuk kuralları konulması, hükümler düzenlenmesi ve en doğru yol konusundaki uyarılar da bu kapsamdadır.¹⁵⁹⁵

Mâturîdî, insanın sahip olduğu imkân ve potansiyeline dayalı olarak emir ve nehye muhatap olduğunu belirtir.¹⁵⁹⁶ Çünkü o, bu donanımını yerli yerinde kullanmak suretiyle sonsuz kurtuluşu elde etmesi beklenen ahlâkî bir varlıktır.¹⁵⁹⁷ İnsanın bünyesinde var olan temyiz gücü ve bilgi vasıtaları, onların ibadet etmesi, nimetlere şükretmesi için bir imtihan vesilesidir.¹⁵⁹⁸ Allah insanlara hem hayır hem de şer olmak üzere her iki yolu da açıklamış ve her ikisini de gerçekleştirebilecek şekilde onlara imkân vermiştir.¹⁵⁹⁹

Mâturîdî'ye göre imtihanın anlam kazanabilmesi sadece imkâna bağlı değildir. İmtihanın gerçekleşmesi için kişide özgür bir irade gerekir. Allah, imanının tam özgür bir iradeyle gerçekleşmesi ve bir değer ifade edebilmesi için insana yaptıklarının karşılığını

¹⁵⁸⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

¹⁵⁹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

¹⁵⁹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177.

¹⁵⁹² Cüleynd, *Kadiyyetü'l Hayr ve's-Şer*, 34.

¹⁵⁹³ Enfâl 8/42.

¹⁵⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

¹⁵⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 68.

¹⁵⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 45; XIV, 180; Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Hikmet Yurdu, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4, s. 84, Temmuz-Aralık 2009.

¹⁵⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 46, 47.

¹⁵⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIV, 178.

¹⁵⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XVII, 232.

verme işini başka bir zamana ertelemiştir.¹⁶⁰⁰ Allah'ın, insana emir ve nehiylerde bulunması onun fiillerinde özgür olduğuna aklen ve naklen delil niteliği taşır. Çünkü özgür olmayan biri emir ve nehiyle mükellef olmaz.¹⁶⁰¹ Ayrıca sonucunda sevap ve ikap terettüp eden emir ve nehiyleri, taat, masiyet ve her çeşit kötülükleri Allah'a izafe etmek de aklen hoş karşılanmayan bir şeydir.¹⁶⁰²

Emir ve nehiyler biri asli diğeri tali olan iki çeşit maksat üzere bina edilirler. Asli olanlar tüm semavi dinlerde bulunan dini, canı, akli, nesli ve malı muhafaza etmektir. Bunlara zarûrât-ı hamse'de denilmektedir. Asli olan maksatlara hizmet ve yardım eden veya onlarla çelişmeyen her şey tali maksat sayılır.¹⁶⁰³ Her bir insan hakkı Allah'ın sınırının ihlalidir. Emir ve nehiyler bu sınırların çiğnenmemesi, hak ve bâtılın karışmaması için vardır.¹⁶⁰⁴ Toplumsal ilişkilerde dikkat edilmesi gereken belki de en önemli şey bireylerin özgürlük alanlarının çiğnenmemesidir. Mâturîdî'nin "*işte bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır*"¹⁶⁰⁵ ayetinde geçen "*hududullah*" kavramını kişinin başkasının sınırına girmesini engellemek¹⁶⁰⁶ anlamında yorumlaması dikkat çekicidir.

Mâturîdî'ye göre ibadetler ferdî ve toplumsal olarak iki kısma ayrılır. Örneğin namaz Allah ile kul arasını ıslah etme, zekât ise insanların birbirleriyle olan işlerini düzeltir.¹⁶⁰⁷ Her iki boyutta da amaç insanlara güzel ahlâk, fazilet, samimiyet gibi duyguları kazandırmaktır.¹⁶⁰⁸ İslam'ın beş şartından dördü toplumsal biri de bireyseldir. Kelime-i tevhid doğrudan doğruya ferdin Allah'a iman ettiğini belirttiği bir akittir. Diğer dört şart (namaz, oruç, zekât ve hac) insanların tek tek yapmalarına karşılık; fertlerin birbirlerine karşı ilgilerini arttırması ve özellikle kendi dışındaki insanların da varlığını düşünmeye sevk etmesiyle fertler arasında organizasyonu temin eden bir mahiyet arz etmesi yönünden fert ve toplum münasebetlerinin düzenlenmesinde önemli bir yer tutar.¹⁶⁰⁹ Örneğin Ku'an'da servet sahiplerinin yoksullara mallarından vermesini emretmesi,¹⁶¹⁰ mülk sahiplerinin malının korunması için bir teminattır. Çünkü fakirleşen

¹⁶⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 107.

¹⁶⁰¹ Nahl 16/90.

¹⁶⁰² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

¹⁶⁰³ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, ss. 47-48.

¹⁶⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 43.

¹⁶⁰⁵ Mücâdele 58/4.

¹⁶⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 43.

¹⁶⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 541.

¹⁶⁰⁸ Özervarlı, Said, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay. , İstanbul 1998, 141; Abduh, Muhammed, *Risaletü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, Dârü's-Şuruk, Kahire 1994, s. 150 vd.

¹⁶⁰⁹ Mehmet, Şeker, *İslamda Sosyal Dayanışma müesseseleri*, DİAY. , Ankara 1984, 67; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 201.

¹⁶¹⁰ Zariyât 51/19.

bir toplumda zenginlerin servetleri de canları da emniyet içinde olmaz, sosyal istikrar sağlanamaz ve karışıklık kaçınılmaz olur.¹⁶¹¹

Mâturîdî'ye göre ibadetlerin görünen kısmı yanında hakikat kısmı da vardır.¹⁶¹² Dua esnasında ellerini göğe kaldırmak kulluk ilkesine bağlı bir husustur. Gözleri göğe doğru kaldırmanın Allah'ın o yönde olduğu hikmetine bağlı bulunduğunu zanneden kimse, namaz kılma sırasında secde durumunda yüzünü yere koymasına bakarak Allah'ın yerin altında bulunduğunu zanneden kimse gibidir. Oysaki yaratılanlar Allah'a ulaşmada yön tercihi yapma kudretine sahip değildir.¹⁶¹³

Allah Teâlâ kişiyi hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyduğu için namazı farz kılmakla nimette bulunmuştur. Elbetteki namaz emir ve nehyin hakikatini havi olursa kişiyi hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyacaktır. Mâturîdî emrin ve nehyin hakikatini *“Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten men eder. Allah'ı anmak her şeyden daha önemlidir”*¹⁶¹⁴ ayetini delil getirerek ibadetin bedenen yerine getirildiğini, ancak Allah'ı anmanın yerinin kalp ve dil olduğunu söyler. Ona göre kişi bedenini yaptığı hareketlerin Allah için olduğunu ancak teville bilebilir. Çünkü insan bedenini yaptığı bu hareketlere hâkim olup onları yönetebilir. Ancak kalp ve dile hâkim olunmaz, yönetilmez ve bunlar kullanılmaz. Dolayısıyla kişi bunun hakikatte Allah için olduğunu bilir. Bu nedenle Allah'ı anmak daha önemlidir.¹⁶¹⁵

İslam'da savaş bizatihi amaçlanan değildir. Eğer amaç savaşın bizatihi kendisi olsaydı bu konuda kadın ve erkeğin öldürülmesinin eşit olması gerekirdi. Çünkü inkâr etmede kadın ve erkek eşittir. Savaş hem inanan hem de inanmayan için bir imtihandır. Buradaki imtihan da hikmetten başka bir şey değildir. Aynı şekilde cizye alınması konusu da bu minvaldedir. Allah insanları bazen malları bazen canlarıyla imtihan eder. Zira bu dünya imtihan dünyasıdır; karşılık bulma dünyası değildir. Eğer bu durumlar (savaş, cizye) bir karşılık değil, imtihan ise bu Allah'ın hikmetinin gereğidir.¹⁶¹⁶

Netice olarak Mâturîdî'ye göre emir ve yasakların hikmeti kişinin hem dünya hem de ahiretine dönük fayda taşıması olduğunu söyleyebiliriz. Bu fayda ile insan, hayatını düzene koyabilecek ve anlamlı kılmayı başarabilecektir. İbadetlerin amaçsal değeri bu düzenin tesisidir. Bu nedenle Mâturîdî emir ve yasakları salt bir emir (hukuk

¹⁶¹¹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 202.

¹⁶¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 388.

¹⁶¹³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

¹⁶¹⁴ Ankebût 29/45.

¹⁶¹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 153.

¹⁶¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 354, 355, 365.

normu) olarak değil etikle beraber değerlendirilmiştir. Emir ve yasaklar ferdi ve toplumsal alanda etik sınırlar çizmiş ve aklı tamamlayıcı bir rol üstlenmiştir.

3.4.4. Nimete Karşı Şükürün Gerekliliği

Sözlükte Şükür, “Allah’tan veya insanlardan gelen iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etmek, ihsanı bilmek ve onu yaymak”¹⁶¹⁷ anlamlarını taşımaktadır. Bu tanım şükürün Allah’a ve kul’a nispeti olmak üzere iki kısımda ele alındığını gösterir. Mâturîdî’nin, “Şükür, iyiliği yapanı övmek ve onu yaymak,¹⁶¹⁸ şekûr ise Allah’ın size verdiği şeyi kendisine ikram etmenizden dolayı Allah’ın kuluna teşekkür etmesi,¹⁶¹⁹ iyilikleri kabul eden ve karşılığını bol veren”¹⁶²⁰ şeklinde yaptığı tanımlar onun şükürü kul ve Allah açısından ele aldığını gösterir. Kulun şükürü yaparken nimet talep etmesi, yaratıcının şüküründe ise böyle bir talebin bulunmaması ikisi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Allah’ın şükürü, kuluna fazlalıkla vermesidir.¹⁶²¹ Mâturîdî, Allah’ın “el-hamîd” ismini tıpkı “eş-Şekûr” ismi gibi kul ve Allah’a bakan yönleriyle tanımlar. Buna göre hamîd isminin biri hamd eden diğeri hamd edilen olmak üzere iki anlamı vardır. Hamd edilen anlamı kastedildiğinde yarattıklarına verdiği nimetlerden dolayı hamd edilmeye layık olan sadece Allah’tır. Eğer hamd eden manası kastedilirse Allah, insanların yaptıkları az amele çok mükâfat vermek suretiyle onları övmekte ve teşekkür etmektedir yahut amelleri sebebiyle onları övmektedir. Dolayısıyla Allah her iki anlamda da Hamîd’dir.¹⁶²²

Mâturîdî şükür kavramına yerine göre farklı anlamlar yükler. Şükürün bilgi ile ilişkisi açısından değerlendirildiğinde nimete şükretmemenin cehalet olduğu söylenebilir.¹⁶²³ İnanç-amel birlikteliği açısından bakıldığında şekûr, Rabb’ine inançla birlikte şükreden kimsedir.¹⁶²⁴ Etik açıdan şükür, insanların nail olduğu nimet ve imkânların Allah’tan geldiği bilincini taşımak,¹⁶²⁵ hayır yolunda çalışmak ve nimetleri kabullenmektir.¹⁶²⁶ Mâturîdî’ye göre şükür ve sabır kelimeleri dil bakımından farklı

¹⁶¹⁷ İbn Manzûr, “Şkr”, *Lisânü’l-Arab*, IV, 2305; Fîrûzâbâdî, “Şkr”, *Kâmûsü’l-Muhît*, II, 62.

¹⁶¹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 331.

¹⁶¹⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 215.

¹⁶²⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 57.

¹⁶²¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 492.

¹⁶²² Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 117; Ak, Ahmet, *Mâturîdî’nin Şükür Anlayışı*, AÜİFD. 47, (2006), S. II, ss. 185-194.

¹⁶²³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 397.

¹⁶²⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 460; XIV, 392.

¹⁶²⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 155.

¹⁶²⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 27.

olmakla beraber anlam bakımından aynı sonuca ulaşmaktadır.¹⁶²⁷ Bu bakımdan şükür her türlü itaatı yapmak, sabır da her çeşit günahtan kendini sakınmaktır.¹⁶²⁸ Bu durum imtihanın hem nimet vermekle hem de nimetlerin daraltılması yoluyla olacağını da ortaya koymaktadır. Birincisinde azmamak, ikincisinde sabretmek esastır.¹⁶²⁹ Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Şükür Kalp ile (bilmek), dil ile (ikrar), fiil ile (namaz, oruç..vs.) olmak üzere üç şekilde yerine getirilir.¹⁶³⁰ Yine nimetleri hak edilen ve edilmeyen şeklinde ayıran Kâdî Abdülcebbâr, hak edilmeyen nimeti lütuf olarak adlandırmıştır.¹⁶³¹

Mâturîdî'ye göre iman en büyük nimettir. Bu nedenle Allah'a karşı olan görevlerin en başında ona iman gelir.¹⁶³² *“O, dilediği kimseyi rahmetine kavuşturur”*¹⁶³³ ayetinde Allah imanı nasip ettiği kişiye, onu kendinden bir rahmet ve lütuf olarak ihsan ettiğini haber vermektedir. Yoksa hak edilme veya layık olma söz konusu değildir. *“Bizi nimetine erdirdiklerinin yoluna ilet”*¹⁶³⁴ mealindeki ayette olduğu gibi nimet adını da verdiği¹⁶³⁵ imanı bize lütfeden, ibadete layık olandır. İnsanların Allah'a değil de putlara tapmaları akılsızlıklarındandır.¹⁶³⁶ İbadetlerini ilah'tan başkasına yapmaları bir zulümdür,¹⁶³⁷ sefihliktir.¹⁶³⁸ Kullarından hiçbirisi O'na övgüde bulunmasa da O, zatından dolayı övgüye layıktır.¹⁶³⁹ Şükretmemek İnsanın kendi kendine vermiş olduğu bir zarardır, zira Allah'ın kimsenin ibadetine ihtiyacı yoktur.¹⁶⁴⁰ Bu nedenle Allah'ın nimetlerine şükretmek; şükrü onun dışındaki bir varlığa yöneltmemek ve ondan başkasına kulluk etmemek anlamınadır.¹⁶⁴¹

İmanın zıddı olan küfür, tekzip etmek veya gerçeği örtmek demektir.¹⁶⁴² Şükür ise, ortaya çıkarmaktır.¹⁶⁴³ Mâturîdî küfür kavramının iki manasını da zikrederek büyük günah işleyeni tekzip manasında mutlak küfürle itham etmez. Kebire işleyeninin durumu *“küfrân-ı nimet”* yani nimete nankörlüktür. Mâturîdî bu kavramı yaratıcıyı tanımayan

¹⁶²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 283; XI, 292.

¹⁶²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 203.

¹⁶²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 213; Fecr 89/15, 16.

¹⁶³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 134.

¹⁶³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 140.

¹⁶³² Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 149.

¹⁶³³ Şûrâ 42/8.

¹⁶³⁴ Fatiha 1/7.

¹⁶³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 180.

¹⁶³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 126; *Kitâbü't-Tevhîd*, 4.

¹⁶³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 20; VII, 534.

¹⁶³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 145.

¹⁶³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 265.

¹⁶⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 440; *Kitâbü't-Tevhîd*, 166.

¹⁶⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 265; I, 138; XI, 267; V, 183.

¹⁶⁴² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 380.

¹⁶⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 421.

anlamında da kullanmıştır.¹⁶⁴⁴ Bu anlamıyla küfür bir şeyi örtmek manasına gelir. Çünkü kebire işleyen kimse tasdik anlayışı içinde, affedilmesini uman, azaba maruz kalmaktan korkan, O'nun rahmetinden mahrum kalacağını söyleyen dalaletle saplanmış ve ilâhî gerçeklerden bihaber kimsedir.¹⁶⁴⁵ Nimetlerden kâfirin sorguya çekilmesi; Allah'a iman etmemeleri, Resulullah'ın kendilerine getirdiğini reddetmeleri ve bunların dışında da diğer nimetlere şükretmeye yanaşmamaları gibi bir takım olumsuz davranışlardan olacaktır. Müminlerin sorguya çekilmesi ise yenilen, içilen, giyilen vb. sair nimetlerden olacaktır.¹⁶⁴⁶

Şükürden sadece yapan faydalandığından, Allah'ın küfrân-ı nimet dolayısıyla zarara uğramayacağını söyleyen Râzî, insanın iki önemli hususla karşı karşıya kaldığında gerekli olanın en mühimini yapmasını hikmet olarak tanımlar. Allah'a şükretmek insan için her şeyden mühimdir. Dolayısıyla Râzî'ye göre, şükretmek hikmet demektir.¹⁶⁴⁷ Mâturîdî, nimet ve lütuf sahibini tanıyıp teşekkürde bulunmanın yerinde bir davranış, onu inkâr etmenin ve nimete nankörlüğün ise çirkin bir fiil olduğunu söyler¹⁶⁴⁸ ki yerinde olan hikmet üzere olandır.

Mu'tezile vahiy gelmeden önce Allah'ı tanımanın, nimet verene şükretmenin, iyi ve kötüyü bilmenin aklen zorunlu olduğunu iddia eder.¹⁶⁴⁹ Mâturîdî de hikmet ve aklın, nimete şükretmenin gerekliliğini ortaya koyduğunu¹⁶⁵⁰ ve akılda nimete şükretmenin gerekli olduğu ilkesinin önceden var olduğu düşüncesindedir.¹⁶⁵¹ Gazali ise vahiy bildirmeden kula hiç bir şeyin gerekli olmayacağını söylemiştir.¹⁶⁵²

Mâturîdî, insana verilen duyu organları, akıl, kulak ve gözün insana düşünmek için verildiğini ve bunların hem Allah'ın vahdaniyetinin delili hem de verilen nimete şükretmenin ve Allah'a itaat etmenin gerekliliğine dair ilkeler¹⁶⁵³ ve deliller taşıdığını söyler.¹⁶⁵⁴ Nimet karşısında tavır, nimet verene saygı ve şükretmek olmalıdır. Hikmet bunu gerektirir. Bununla beraber bu nimetlerin imtihanın bir parçası olduğunun bilinciyle hareket edilmesi nimet karşısında ifrat ve tefritten (şımarıklık, isyan, kibir,

¹⁶⁴⁴ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 8.

¹⁶⁴⁵ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 334; *Te'vilât*, XVII, 49, 410.

¹⁶⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 335.

¹⁶⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, XXV, 146.

¹⁶⁴⁸ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 181.

¹⁶⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 39, 68.

¹⁶⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 178; *Te'vilât*, X, 494.

¹⁶⁵¹ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 256.

¹⁶⁵² Gazali, *el-Mustasfa*, I, 81.

¹⁶⁵³ Mâturîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 256.

¹⁶⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 159.

nankörlük gibi) kişiyi uzak tutacaktır. İyiliği Allah'tan, kötülüğü nefsimizden bilmek¹⁶⁵⁵ insanı aşırılıklardan uzak tutacaktır.¹⁶⁵⁶

Mâturîdî, Allah'ın verdiği her nimeti kulların Allah'a karşı kazandıkları hakları olarak gören Mutezile'ye, yaratıcıya zorunluluk ve bir borç olarak değerlendireleceğinden karşı çıkar.¹⁶⁵⁷ Eğer nimet veren ve lütfeden O olmasaydı insanlardan şükür görevini yerine getirmelerini istemezdi.¹⁶⁵⁸ Mutezile'ye göre Allah'ın verdiği her nimetin aslah yani kulları için uygun olması gerekir. Oysa aslah olanı yapmak zorunda olana şükretmek gereksizdir.¹⁶⁵⁹ Öyleyse Allah'ın kulları için aslah olanı yaratma zorunluluğu yoktur. Eğer olsaydı Allah'ın lütuf sahibi¹⁶⁶⁰ olduğunu söylemenin bir anlamı olmazdı.¹⁶⁶¹ Mâturîdî'ye göre İnsanların başlangıçta Allah'ın vermiş olduğu nimetlere karşılık şükür borçları vardır. Dolayısıyla yaptıklarına karşılık ücreti hak etmemektedirler.¹⁶⁶² Ne zaman kendilerine verilen nimetlere karşı şükür borcunu tam olarak yerine getirirlerse ancak o zaman ücret almaya hak kazanırlar. İnsanlar ne kadar uzun yaşarsa yaşasın bir nimetin bile hakkını ifa etmeye güçleri yetmez.¹⁶⁶³

Eş'arî'ye göre ihsan, ihsanda bulunan kimsenin yapıp yapmamakta serbest bulunduğu bir şeydir.¹⁶⁶⁴ Dolayısıyla insanların sahip olduğu nimetler hak ettiği ve layık olduğu için değil, Allah'ın lütfu ve ihsanıdır. İnsan, tüm nimetlere karşı şükürü yerine getirememesi ve Allah'ın kuluna nimet verme zorunluluğu olmamasına rağmen o, lütuf ve ihsanı ile insanların yaptıkları iyi işlere ve güzelliklere lütuf ve ihsan olarak sevap ve ecir vadetmektedir.¹⁶⁶⁵ Kötülüğün karşılığı olan ceza, hikmetin gereği olarak işlenilen kötülüğün dengi olan ceza ile (adalet) cezalandırmaktır. İyiliğin ve hayrın karşılığı ise hikmet gereği olarak değil lütuf ve ihsan yoluyla verilir.¹⁶⁶⁶ Eğer Allah adaleti ile muamele ederse tüm insanların helaki kaçınılmazdır. Bu nedenle Allah'tan adalet değil, O'nun lütuf ve nimeti ile muamele etmesi beklenmelidir.¹⁶⁶⁷

¹⁶⁵⁵ Nisa 4/79.

¹⁶⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 391, 392.

¹⁶⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 313.

¹⁶⁵⁸ Mülk 67/23; Nahl 16/78.

¹⁶⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 319.

¹⁶⁶⁰ Bakara 2/105.

¹⁶⁶¹ Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr*, 92.

¹⁶⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 310.

¹⁶⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 81; VIII, 237; *Kitâbü't-Tevhîd*, 181.

¹⁶⁶⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 41, 116.

¹⁶⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 50; XIII, 449.

¹⁶⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 56.

¹⁶⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 177.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah kâfirlere hem din nimeti hem de dünya nimetini vermiştir. Kulların fiillerini Allahın yarattığını söyleyenler, imanın ve küfrün var olma kuvvetinin de yaratıldığını kabul ederler. Allah kâfırda iman etmeye ilişkin irade ve kudreti onlardan selb ederek, onları şaki (cehennemlik) kılmıştır. Bu durumda kâfirler için din nimetinden bahsedilemez. Oysa Allah nimet veren olmakla vasıflanmıştır. Nimet veren olmak ise failin amacının başkasına fayda sağlaması halinde yerine gelmiş olur. Yine insanların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyenlere göre kâfirlere dünya nimetinden de söz edilemez. Çünkü bu durumda kâfire her ne kadar birtakım menfaatler ulaşsa da bunlar onları azaba ulaştırıcı türden olması hasebiyle dünya nimeti verilmemiş anlamına gelir.¹⁶⁶⁸

Eş'arî kâfire verilenin nimet değil istidraç olduğunu söyler. Bakillani ise bu konuda Mâturîdîlere katılır. Mâturîdîler, gayrimüslimin nimete nail olduğunu söyleyerek Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırlar.¹⁶⁶⁹ Mâturîdî imtihan dünyasında inanan ve inanmayan için bir eşitlik olması gerektiğine vurgu yapar. Allah, dilediğine rızıkı genişlettiğini, dilediğine daralttığını belirtir. Bunu da dünyada bollaştırıp dağıtmanın dostluğa işaret etmediği, darıltıp kısmanın da düşmanlığı göstermediği bilinsin diye söylemektedir. Allah'ın yaptığı bu fiilin hikmeti dünyada görüldüğü gibi dostlara bollaştırıp genişletmek, düşmanlara ise kısıtlamak şeklinde değildir. Çünkü Allah'ın dünyada rızıkı genişletmesi ve daraltması imtihan içindir. Bu esnada dost da düşman da eşit tutulur ve imtihanda araları birleştirilir. Ancak imtihanın karşılığı verilirken araları tefrik edilir.¹⁶⁷⁰

Haramın rızık olup olmadığı da kelim mezhepleri arasında tartışılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr nimeti, iyilik yapmayı amaçlayan bir failden, başkasına ulaşan her türlü meşru menfaat olarak tanımlamıştır. Bu nedenle nimetin hasen olması zorunludur. Kabih olması nimete şükür ortadan kaldırır.¹⁶⁷¹ Nimetin hasen olma zorunluluğu haramın Mu'tezile'ye göre rızık olmadığını gösterir. Yine Mu'tezile'ye göre rızık mülkiyet altında olandır. İnsanın, Allah'ın bir başkası için takdir ettiği rızıkı yeme kudreti vardır. Yine insan bir başka canlının, kendisi için takdir edilen rızka ulaşmasına engel olma gücüne sahiptir.¹⁶⁷² Ehl-i Sünnet'e göre ise haram da rızıktır. Herkes haram olsun helal olsun rızıkını eksiksiz alır. İnsan helalle beslendiği gibi haramla da beslenir.

¹⁶⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 102.

¹⁶⁶⁹ Gölcük, Şerafeddin, *Bâkullâni ve insan fiilleri*, 36.

¹⁶⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 454.

¹⁶⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 126, 130.

¹⁶⁷² Neseî, *et-Temhîd*, 310.

Eğer insanın rızık beslendiği şey değil de onun mülkünden ibaret olsaydı kendi mülkü bulunmayan bir kimseye Allah'ın rızık vermesi düşünülemezdi. Bu takdirde Allah'ın rızık sahibi olması¹⁶⁷³ anlamsız kalırdı.¹⁶⁷⁴ Bu noktada Eş'arî çocuk ve hayvanların durumunu sorar. Çünkü onlar mülkiyet sahibi değildirler ama rızıklanmaktadırlar. Dolayısıyla rızıklanmak mülkiyet edinmek değildir.¹⁶⁷⁵

Mâtürîdî'nin nimete şükür konusundaki tutumu Allah'ın İnsana karşı kudretini değil, sevgisini ön plana çıkaran bir yaklaşımdır. Onun nimete karşı şükürün gerekliliğini akıl ve hikmet açısından açıklamasının, etik ve rasyonel olan bu bakıştan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nimete şükürün aklen gerekliliğinde Eş'ariyye'den farklı düşünen Mâtürîdîler, Mu'tezile'ye yakın bir konumda yer almış ancak haramın da rızık olduğunu söyleyerek Eş'arî düşünceyle birleşerek Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında bir yol tutmuştur.

3.4.5. Akıl-Hikmet İlişkisi

Mâtürîdî'de hikmet düşüncesini bilmek için öncelikle bilgiye ve anlamaya açık bir toplum olmayı gerektirir.¹⁶⁷⁶ Hikmetin bilinebilmesi için de akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir.¹⁶⁷⁷ Ancak akıl bu hikmetlere ulaşabilmek için ihtiraslardan kurtulup “*kalb*” haline getirilmelidir. Mâtürîdî'de *kalb*; dinî alanda bilgi sağlayan bir kaynaktır, eşyanın hakikati ve her şey onunla kavranılır, iyinin ve kötünün, faydalının ve zararlıının birbirinden ayırt edilmesini sağlayan hikmetler onunla bilinir, dolayısıyla hikmete insanlar onunla ulaşır. Başka bir deyişle kalp akıldan tamamen farklı bir şey değildir. Bir bakıma rafine edilmiş akıl'dır. Örneğin soyut varlıkları sıradan bir akıl kavrayamadığı halde kalb haline gelmiş bir aklın kavrayabildiğinden söz edilmektedir.¹⁶⁷⁸ O, inkâr edenlerin kalb ve gözlerine mühür basma ve gözlerine perde çekilmesini onların bütün psikolojik yetenekleriyle, akıl yürütme ve düşünmeyi terk etmelerine bağlamaktadır. Bu nedenle Allah onların kalblerini mühürlemiş ve dolayısıyla akıl yürütme onların düşünme ve duygu merkezlerinde gerçekleşmemiştir.¹⁶⁷⁹

¹⁶⁷³ Hud 11/6.

¹⁶⁷⁴ Nesefî, *et-Temhid*, 311-312; Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr*, 91.

¹⁶⁷⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 128.

¹⁶⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 172, 173.

¹⁶⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

¹⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI, 305; XIII, 311, 400; XI, 90; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, MÜİFVY, İstanbul 2015, ss. 77-82.

¹⁶⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 64.

Ayrıca Kur'an'daki akıl, felsefe ve teknik bilimlerdeki araçsal akıl (akıl yürütme) değil kalbin (insanın manevi bütünlüğünün) akletme faaliyetidir. Bu kavramda sezgi ve akıl ayrımı yoktur. Dolayısıyla ahlâkî akıl veya sezgi ile temellendirme, ahlâk felsefesinde ortaya çıkmış yapay bir ayrımdır. Türkçedeki “*uslu*” (akıllı) olmak deyiminin hem akıllı hem de ahlâkî olmayı ifade etmesi buna örnektir.¹⁶⁸⁰ Her düşünce ve fikir sahibi insana “*zâtüs's-Sadr*” kalp sahibi denir. Kalp, fikrin ve tedbirin yeridir.¹⁶⁸¹

Mâturîdî epistemolojisinde hikmete ulaşmada akıl, duyu organları ve sadık haberle beraber bilgi edinme vasıtalarından biridir.¹⁶⁸² İlham ise çaba sarfetmeksizin kalbe süratle gelen bilgidir. Kalbe gelen bu bilgi Allah'tan olabildiği gibi şeytandan da gelebilir. Bu nedenle ilham bilgi kaynakları arasında sayılmamıştır.¹⁶⁸³ İstidlal (akıl yürütme), gerek duyu gerekse haber yoluyla bilgi edinirken zorunlu olarak ihtiyaç duyulandır.¹⁶⁸⁴ İstidlale dayanan ilmi yaratan Allah'tır.¹⁶⁸⁵ Mâturîdî'nin akli bilgi vasıtalarından sayması ilâhî fiillerin hikmetten uzak olmadığına ve evrenin sadece yok olmak üzere vücut bulmadığına bir delildir.¹⁶⁸⁶ Mâturîdî'nin bilginin kaynakları olarak ifade ettiği unsurlarla hikmet ve bilgi irtibatını ortaya koyması, onun ahlâka dinden hareketle değil varlıklardan hareketle ulaştığını göstermektedir.¹⁶⁸⁷

İlahi hikmet ancak akıl sahibi insan tarafından bilinir. Hikmet ve hikmetsizlik insanlar sayesinde ayırt edilebilmektedir.¹⁶⁸⁸ Bununla beraber insanların zihni melekeleri birbirinden farklıdır. Bu farklılıkları dikkate alan Mâturîdî, insanları üç gruba ayırır:

a. Naklin yardımına ve bildirmesine ihtiyaç duymadan sadece düşünme ve istidlal ile varlıkları anlayıp kâinatın hikmetini kavrayabilen az sayıdaki filozoflar ve âlimler,

b. Ancak naklin bildirmesi ve yardımıyla âlemi ve hikmetini anlayabilenler ki bunlar çocuklar gibi öğrenme, idrak ve yönlendirme ile anlayabilirler,

¹⁶⁸⁰ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 37.

¹⁶⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 195, 302.

¹⁶⁸² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 7; *Te'vilât*, XIV, 227; VIII, 54. Nesefî, *et-Temhid*, 119.

¹⁶⁸³ Ak, Ahmet, *Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2014/5(2) 129-146.

¹⁶⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 9.

¹⁶⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 25.

¹⁶⁸⁶ Topaloğlu, Bekir, “*Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri*” *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay, Ankara 2018, 192.

¹⁶⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 123.

¹⁶⁸⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

c. Arzu ve ihtiraslarına yenik düşüp tefekkür etmemeleri yüzünden ne akıl ne de nakil ile kavramadan yoksun olanlar ki bunlar hayvan tabiatlı insanlardır.¹⁶⁸⁹

Ahlâk alanında akıl önemli bir unsur olmakla beraber zaman zaman görecelilik öne çıkabilir ya da akıl ile nefis ve hevanın verdiği hüküm birbirine karışabilir.¹⁶⁹⁰ Bu yüzden gerektiğinde aklın haber ile desteklenmesi¹⁶⁹¹ sorumluluğun kaynağı olan iradeyi ortadan kaldırmamaktadır.¹⁶⁹² Örneğin Mâturîdî öldükten sonra dirilmenin akıl, hikmet ve peygamberlerin verdiği haberlerle zorunlu olduğunu söyler. Burada hikmet, tamamen ahlâkî merkezde yorumlanarak Allah'ın zâlimlere adaletinin, müminlere lütfunun gereği olarak açıklanmıştır.¹⁶⁹³

Mâturîdî'ye göre Allah; akı, lütufları zilletten, güzellikleri çirkinliklerden; hikmeti anlamsızlıktan, hayrı şerden ayırmak için yaratmıştır.¹⁶⁹⁴ Akıl, övülmesi ve yerilmesi gerekeni, özenilmesi ve sakınılması gerekeni anlama aracıdır.¹⁶⁹⁵ Akıl Allah'ın bir emaneti¹⁶⁹⁶ olarak davranışların doğuracağı sonuçları idrak edip iyiyi kötüden ayırma yeteneğine sahip kılmak üzere sadece insana verilmiştir. Allah Teâlâ'nın bunları kendileri dışındaki bir amaç için yarattığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁹⁷

Eş'arî, aklî istidlalin gerekliliğine karşı çıkanların cehaleti sermaye yapan, araştırma yapmak zor geldiği için taklitçiliğe meyleden kimseler olduğunu söyler. Bu tür insanlar genellikle araştırma yapan kimseleri sapıklıkla suçlamışlardır.¹⁶⁹⁸ Bununla beraber akli tıpkı kulak ve göz gibi bir ilim aracı olarak gören Eş'arîler aklın iyi ve kötü olanı bilebileceğini, ancak ilim vasıtası olan aklın bir şeyi güzel kılmayacağı gibi çirkin de yapmaz görüşündedirler.¹⁶⁹⁹ Râzî'ye göre de insanın aklıyla göklerin ve yerin yaratılışındaki ilâhî hikmetlere tam manası ile vakıf olabilmesi imkânsızdır.¹⁷⁰⁰ Eş'arî'ye göre iyi, daha iyi, bağışlama veya yardım (salah, aslah, lütf) gibi hikmet açısından aklın gerekli gördüğü hiçbir şeyin ya da zıtlarının, Allah'a zorunlu olduğu söylenemez.¹⁷⁰¹

¹⁶⁸⁹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, ss. 216-217; Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, 85.

¹⁶⁹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100, 101.

¹⁶⁹¹ Özcan, *Mâturîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Anlam ve Önemi*, 115.

¹⁶⁹² Şekeroğlu, *Mâturîdî de Ahlâk Felsefi Bir Betimleme*, 162.

¹⁶⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 129.

¹⁶⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 360.

¹⁶⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 396.

¹⁶⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 136.

¹⁶⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166.

¹⁶⁹⁸ Eş'arî, *İstihşâni'l-Havz Fi İlmi'l-Kelam*, 38.

¹⁶⁹⁹ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 132.

¹⁷⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 143.

¹⁷⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

İslam'ın ilk gerçek ahlâkçıları olarak niteleyebileceğimiz Mu'tezile ahlâkî bilgiye sadece akılla varılabileceğinin yanında sezgisel yolla da ulaşılabilceğini de söylemiştir.¹⁷⁰² Kâdî Abdülcebbâr'ın deyimiyle sezgisel ahlâkî bilgi kendi kendini ispatlayan bir bilgidir. Bu nedenle sezgisel bilgi kendini destekleyen kesbi ya da dedüktif (tümdengelim) delile ya da ilâhî vahyin doğrulamasına muhtaç değildir. Tam aksine Allah'ın hikmeti ve O'nun mesajını insanlara taşıyan Peygamber'in doğru sözlülüğü gibi dinî veya vahyî hakikatin dayanakları aklen bilinmedikçe Kur'an ve hadisler olarak tanımlanan vahyin doğruluğu her zaman sorguya açık kalacaktır.¹⁷⁰³ Kâdî Abdülcebbâr'ın, büyük günah meselesinin şer'î bir mesele olduğu ve bunu aklın bilme gücünün olmadığı şeklindeki ifadeleri aklın sınırlarını çizmektedir. Yine aynı konuda bazı taatlerin sevabının diğerlerinden daha çok, bazı insanların cezasının da bazılarının daha fazla olması aklın çözeceği bir mesele değildir.¹⁷⁰⁴

Mâturîdî, aklın sınırlarını ortaya koyabilmek için öncelikle dini, inanç ve amel (şeriat) alanı olmak üzere ikiye ayırır. İtikâdî alanda akli, amelî alanda nakli, ahlâkî bilgi alanında ise hem akli hem de nakli gerekli görür. Din denilen kısım için özel bir delile ihtiyaç yoktur. Akıl bunun için yeterlidir. Çünkü bunun delili yaratılıştan insana verilmiştir, yani insanda din duygusu fitrîdir. Bu bakımdan Allah'ın varlığının, birliğinin ve ibadetin sadece O'na yapılması gerektiğinin bilinmesi konularında insanın sorumlu tutulabilmesi için akıl tek başına yeterlidir.¹⁷⁰⁵ Amelî bilgide akıl sadece alet iken nakil esastır. Ahlâkî alanda ise akıl-nakil iş birliği vardır. Zaten Mâturîdî'ye göre aklın bildirdiği iyilik ve kötülükler aynı zamanda naklin de iyi ve kötü olarak bildirdiği yani peygamberlerin “iyi” ve “kötü” diye açıkladıkları şeylerdir.¹⁷⁰⁶ Her bir mezhebin nakli farklı yorumlaması ihtiyaçlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada farklı anlayışların çıkmasının sebebi ayetler değil, insanın hikmetsizliği ve cehaletidir. Yoksa ayetlerde herhangi bir çelişki veya yetersiz bir açıklama bulunmamaktadır.¹⁷⁰⁷ “Eğer Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı içinde birçok tutarsızlık bulurlardı”¹⁷⁰⁸ ayeti bunun en açık delilidir. Anlaşmazlıkları Kur'an'a arz

¹⁷⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 19.

¹⁷⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 151.

¹⁷⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 224; II, 714.

¹⁷⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 305; XIII, 311, 400; XI, 90; Özcan, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, ss. 77-82.

¹⁷⁰⁶ Özcan, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, ss. 88-89.

¹⁷⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

¹⁷⁰⁸ Nisa 4/82.

etmenin emredilmesi ve Kur'an'a uymanın gerekliliğinin vurgulanması¹⁷⁰⁹ onda yeterli açıklamaların bulunduğu kanıtıdır.¹⁷¹⁰

Mâturîdî'ye göre akılların; tekvinin mahiyetini anlamakta,¹⁷¹¹ yaratıcının bildiklerine vakıf olmada,¹⁷¹² emir ve nehiylerin muhtevalarındaki hikmetlerde,¹⁷¹³ rububiyete ait hikmetin iç yüzüne vakıf olmada¹⁷¹⁴ ve daha birçok konuda¹⁷¹⁵ aciz kaldığını ve idrak edemediğimiz derin hikmetlerin olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁷¹⁶ Aynı şekilde duyular da kendi alanını kavramakta acze düşebilir. Akıl, yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı aşamaz.¹⁷¹⁷ Bununla beraber akılda; bize yönelik cephesiyle güzel görünen nice şeylerin aslında çirkin nitelik taşıdığını, düzenli görünenlerin de aslında bozuk olduğunu sezme yeteneği de mevcuttur.¹⁷¹⁸ Doğru bilgiye ulaşan akıl sahibi, hikmete sadece kendi aklî başarısıyla ulaştığına inanırsa ona ulaşmasını mümkün kılan gerçek sebebi (Allah'ın hikmeti vermesi ve kolaylaştırması) kavrayamamış, dolayısıyla hikmetten uzaklaşmış olur.¹⁷¹⁹ Hikmetin ancak Allah tarafından lütfedilen kadarına ulaşmak mümkün olsa bile, insana bunun hikmetini araştırmayı gerekli kılmıştır.¹⁷²⁰

Akıl ve hikmet ilişkisi bağlamındaki Mâturîdî'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun aklı, hikmete ulaşmada ve naklin anlaşılmasında öncelikli yegane bir araç olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak aklın yaratılmış bir organ olarak tıpkı diğer organlar gibi kısıtlılıkları bulunmaktadır. Bu noktada aklın ve naklin iş birliğini vurgulayan Mâturîdî, aklı ifrat ve tefrite kaçmadan ele almayı başarabilmiştir. Eş'ariyye bu iş birliğinde nakli Mu'tezile ise aklı öncelemiştir.

3.5. Hikmet Anlayışının İnsan Davranışlarına Etkisi

3.5.1. İnsan-Allah İlişkisi

İnsan-Allah ilişkisi bağlamında ahlâkî bir değerlendirme ancak karşılıklı iletişim durumunda mümkündür. Kur'an'ın dünyası Allah merkezlidir. İnsan ve diğer tüm

¹⁷⁰⁹ Nisa 4/59.

¹⁷¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223.

¹⁷¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

¹⁷¹² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

¹⁷¹³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 101.

¹⁷¹⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108; *Te'vilât*, XI, 150.

¹⁷¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 181, 183, 193, 201, 217, 267.

¹⁷¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 18, 37, 116; *Te'vilât*, XVI, 263, 308.

¹⁷¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 183, 223.

¹⁷¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 116.

¹⁷¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 74.

¹⁷²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 408; VIII, 42.

varlıklar hiyerarşik sistem içerisinde O'nun altında yer alır. Izutsu (d. 1914-ö. 1993), Allah-insan ilişkisinin dört şekilde vuku bulduğunu söyler:

- a. Yaratıcı ile yaratılanın ilişkisini ifade eden ontolojik ilişki (ontological relation),
- b. Allah'tan insana, yukarıdan aşağıya (tenzil, vahiy) insandan Allah'a, aşağıdan yukarıya doğru (namaz, dua) kurulan iletişimsel ilişki (communicative relation),
- c. Allah'ın mutlak hükümlanlığına ve kudretine karşı ona mutlak boyun eğen kul ilişkisi olarak nitelen rab-abd/efendi-köle ilişkisi (Lord-servant relation),
- d. Allah'ın iyi, merhametli, affedici, ihsan sahibi oluşu ile O'nun şedidü'l-ikâb (azabı şiddetli), zü'n-tikâm (intikam sahibi olması), mutlak adalet sahibi oluşuyla insan açısından bu iki yöne tekabül eden şükür/takva ve küfür durumundan doğan ahlâkî bir ilişki (ethical relation) dir.¹⁷²¹

İnsan-Allah arasındaki bu ilişki biçimlerini genel olarak kulluk ve tevhit kavramlarının içinde buluruz. İslami literatürde insanın Allah'a karşı onun rızasını elde etmek niyetiyle hürmet, tevazu, sevgi ve itaatini göstererek, ortaya koyduğu dinî içerikli davranışlar için ibâdet; hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de ubûdiyyet ve ubûdet kelimeleri kullanılmıştır.¹⁷²² Mâturîdî'ye göre Allah her insanın yaratılışında, kendisine kulluk görevini yerine getirme özelliği koymuştur. İnsanın bu kulluğu Allah'tan başka bir varlığa çevirmesi kendi öz varlığını olması gereken yere koymamasıdır.¹⁷²³ Müşriklerin putlara tapması Allah'a inanmadıklarından değil yaratıcıyı layık olduğu konumda değerlendirmemelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁷²⁴ Müşriklerin, Allah'a yaklaştırması niyetiyle putlara tapması inkâr değil bilakis Allah'ı tazim ve yüceltme konumundadır. Çünkü putlar sadece yaratıcı ile onlar arasında aracı pozisyonundadır. Bunun sebebi onların dünyada bir ihtiyacı bulunmaksızın hizmet edilen bir varlık görmemelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁷²⁵ Oysaki Rablık ve ilahlık Allah'a, kulluk da kullara nispet edilir. Kulluk Allah'a, rablık ve ilahlık da kullara nispet edilemez. İşte bu adalettir, her şeyi layık olduğu yere koymaktır.¹⁷²⁶ Mâturîdî, Allah'ın birliğini tasdik etmenin, tevekkül ve şükrün kulları üzerindeki hakları olduğunu belirtir.¹⁷²⁷ Tevekkülün Müslümanlara has

¹⁷²¹ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 123, 125, 126.

¹⁷²² Ceyhan, Semih, "Ubûdiyyet", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, s. 33, İstanbul 2012.

¹⁷²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 440, 473; VII, 260.

¹⁷²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 260.

¹⁷²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 53.

¹⁷²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 200.

¹⁷²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 226.

bir özellik olduğunu söyleyen Mâturîdî onun Allah’a güven anlamına geldiğini söyler.¹⁷²⁸

Mü’minin kulluk yaklaşımı, bireyin özgürlüğünü toplumsallaşma (sosyalizasyon) sürecinde korumaya alırken kâfirin kulluk anlayışı ise kişisel özgürlüğün sınırlandırılmasına yol açar. Çünkü mü’min tevhid düşüncesiyle evrene yaklaşırken, kâfir kendi nefis ve arzusunu amaç haline getirmiştir. Allah’a sığınmak; Ondan başkasından hiçbir şey istememek, başkalarından bir şey bekleme arzusunu kesmektir.¹⁷²⁹ Kendinden bir zararı bile uzaklaştıramayacak ve bir fayda vermeyecek olana kulluk sefahlıktır.¹⁷³⁰

Mâturîdî’ye göre insan-Allah ilişkisi içinde kullukla beraber bir diğer önemli nokta da tevhiddir.¹⁷³¹ Kur’an’daki tüm ibadet kelimeleri tevhid anlamına gelir. Tevhid, iş ve ibadetinde O’na hiçbir şeyi ortak koşmamaktır. Tevhidin biri sözle diğeri de fiille olan iki türü vardır.¹⁷³² Bu anlamda Mâturîdî, “*Ey Âdemoğulları! Sie ‘şeytana kulluk etmeyin’ dememiş miydiniz?’*”¹⁷³³ ayetini üç farklı şekilde açıklar;

a. İnsanın, Allah’ın vahdaniyetine, kendisine kulluk etmek ve başkalarına kulluktan uzak durmak gerektiğine şahitlik edecek özellikte yaratılmasıdır. “*İnsan öyle bir hal (fitrat) üzere yaratılmıştır ki eğer akıllar ve düşünceler onda serbest bırakılsa tevhide şahitlik ederler*”¹⁷³⁴ diyen Mâturîdî her kâfir kişinin yaratılışı itibarıyla mü’min olduğunu söyler. Zira her insanın yaratılışı Allah’ın birliğine şehadet etmektedir.¹⁷³⁵ Fitraten mü’min ile kâfir arasında tevhid anlamında aynılık varsa da, nimetler karşısında mü’min ile kâfir iki farklı tutum sergilemektedir. Mü’min, Allah’tan başka kimseden bir şey beklemeyip nimeti kazanmak için çalışmalı ve birtakım sebeplere sarılmayı kulluğun gereği olarak görmelidir. Kâfirin nimet sahibini Allah’tan başka varlıklar olarak görmesi, onun Allah’tan başka varlıklara kulluk etmesi manasına gelir.¹⁷³⁶

b. İnsanların tâbî olmaya söz verdikleri resüllerin haber verdiği emir ve yasaklara uymamalarıdır.

¹⁷²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 207.

¹⁷²⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 174.

¹⁷³⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 88.

¹⁷³¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 227.

¹⁷³² Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 126; XV, 268.

¹⁷³³ Yâsin 36/60.

¹⁷³⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 122.

¹⁷³⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 130; VI, 133.

¹⁷³⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 19.

c. İnsanın elde etmek için ihtiyaç ve arzularının yaratılmasıdır. Bu ihtiyaç ve arzular nimetlere şükretmeye ve uluhiyyeti O'na tahsis etmeye götürür.¹⁷³⁷

Mâturîdî'de insan-Allah ilişkisinde öne çıkan bir diğer kavram ümit (recâ) ve korku (havf)'dur. Bu bir taraftan, sınırsız lütfun, rahmetin, mağfiretin ve ihsanın Tanrı'sı olarak, diğer taraftan da gazabın, tam mutlak ve kusursuz adaletin Tanrı'sı olarak ayrıştırılabilen iki farklı Tanrı tasviri arasındaki en temel zıtlığa dayanır. Bunun sonucu olarak insan için minnettarlık ve Allah korkusu arasında temel zıtlık ortaya çıkar.¹⁷³⁸ Dolayısıyla buradaki ahlâkîliğin söz konusu iki kanadın etrafında şekillenmesi tabiidir.¹⁷³⁹ Kur'an'da havf-recâ kavramlarının her biri tek başına kullanılınca her biri diğerinin anlamını da çağrıştırır. Her iki kavram bir arada kullanılınca her biri zahiri anlamını ifade eder.¹⁷⁴⁰ İmtihan, korku ile ümit ve teşvik ile korkutma esasına dayanır.¹⁷⁴¹ Mümin hayat boyu korku ve ümit arasında olandır.¹⁷⁴²

Mâturîdî, ecellerin farklı farklı olmasının,¹⁷⁴³ Hz. Âdem'in sınava tabi tutulmasının,¹⁷⁴⁴ va'd ve va'idin zamanının belirtilmemesinin¹⁷⁴⁵ ve duanın kabul veya reddinin kesin olmamasının¹⁷⁴⁶ hikmetlerini ümit ve korku esasına bağlı olarak açıklar. Korku ve ümit insanı Allah'a ibadet etmeye sevk eder.¹⁷⁴⁷ Tabidir ki güven içinde olan kişi ibadetle meşgul olmayacaktır. Mâturîdî bu noktada Mu'tezile'nin büyük günah konusundaki yaklaşımını da eleştirir. Allah'ın büyük günah işleyen kimseyi bağışlamasının mümkün olmadığını söylemenin Allah'tan ümidin kesilmesi anlamına geldiğini söyler.¹⁷⁴⁸

Mâturîdî'de korku ve ümit hâli salt bir duygulanım değildir. Bu manada O ibadeti, korku ve ümit ile boyun eğme ve yakarma olarak tanımlar. Kendisinden ümit edilen ve gazabından korkulan sadece Allah'tır. Bir fiili korku ve ümit arasında gerçekleştirenin bu eylemi onun için ibadet olur.¹⁷⁴⁹ Çünkü ümit eden kişi, gerçekte davet edildiği ve ümitlendirildiği şeye ulaştıran sebepleri bulmak isteyendir. Korkan da hakikatte sakındırıldığı şeyden ve men edildiği yasaklardan kaçındır. Sebeplerine

¹⁷³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 119.

¹⁷³⁸ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 126, 339.

¹⁷³⁹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 249.

¹⁷⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 129.

¹⁷⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 39.

¹⁷⁴² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 388; XVII, 340.

¹⁷⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 169, 170.

¹⁷⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 130.

¹⁷⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 192; XVII, 98.

¹⁷⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V, 107.

¹⁷⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 211.

¹⁷⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 300.

¹⁷⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 133.

sarılmadan sadece ümit ve korkuya bağlanan kimse sadece Allah'tan temennide bulunmuş olur.¹⁷⁵⁰ Tıpkı şu ayette olduğu gibi “*İman edenler, hicret eden ve Allah yolunda savaşanlar, şüphesiz işte bunlar Allah'ın rahmetini umarlar.*”¹⁷⁵¹

Mâturîdî'ye göre haşyet, korku ve ümit birlikteliğidir.¹⁷⁵² Kâdî Abdülcebbâr meleklerin Allah'tan korkusunun¹⁷⁵³ bilinen şekilde değil, korunma ve sakınma tarzındaki korku olduğunu söyler.¹⁷⁵⁴ Mâturîdî, mü'minde bulunan Allah korkusunun zâlim bir kişiden korkmaktan farklı olduğunu söyler. Çünkü mü'minde bulunan Allah korkusunda O'nun lütuf ve ihsanını elde etme ümidi, zâlim bir insandan korkuda ise ümitsizlik vardır. Zaten bu nedenle mü'min günah işleyebilmektedir. Ateistler Allah'ı yok saydığından, Hristiyan ve Yahudiler ise Allah'ın sevgili kulu¹⁷⁵⁵ olduklarına inandıkları yani kendilerini emniyette gördükleri için Allah'tan korkmazlar.¹⁷⁵⁶ Bu ise ölçüde aşırılığa gitmektir.

Her korkuda mutlaka bir parça ümit, her ümitte de mutlaka bir parça korku vardır.¹⁷⁵⁷ Zira içinde ümit bulunmayan korku tamamen yeisten, ümitsizlikten ibarettir. Ancak iyiliklerde ve hayırlarda esas olan, içinde korku bulunan ümittir. Kötülüklerde ve günahlarda esas olan da, içinde ümidin en küçüğünün bulunduğu korkudur.¹⁷⁵⁸ Mü'min, Allah'ın azabından korkmak ve Allah'ın rahmetini ümit etmek suretiyle bir denge hâlinde olmalıdır.¹⁷⁵⁹ “*Yoksa ahiret kaygısıyla ve Rabbinin rahmetine nail olma ümidiyle...*”¹⁷⁶⁰ ayetinin yorumunda Mâturîdî, inanan kişinin kurtuluşu kendi amelinden değil Allah'ın rahmetinden beklemesi gerektiğini ve yaptığı kusurlardan dolayı da Allah'ın azabından korkması gerektiğini söyler. Eğer ümit, kendi sınırını aşacak olursa emniyete dönüşür.¹⁷⁶¹ Hâlbuki mü'min “*Ziyana uğrayan topluluktan başkası Allah'ın azabından emin olamaz*”¹⁷⁶² ayeti gereği Allah'ın azabından emin olmamalıdır. Korku da kendi sınırını aştığında “*ye'se*” dönüşür ki “*İnkâr edenlerden başkası Allah'ın*

¹⁷⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 116, 299; Bakara 2/218.

¹⁷⁵¹ Bakara 2/218.

¹⁷⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 116, 299.

¹⁷⁵³ Nahl 16/50.

¹⁷⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 122.

¹⁷⁵⁵ Mâide 5/18.

¹⁷⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 89.

¹⁷⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 176; XVI, 141.

¹⁷⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 27.

¹⁷⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 319.

¹⁷⁶⁰ Zümer 39/9.

¹⁷⁶¹ A'râf 7/99.

¹⁷⁶² A'râf 7/99.

rahmetinden ümidini kesmez”¹⁷⁶³ ayeti buna işaret eder. Mü'min “*Onlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlar*”¹⁷⁶⁴ ayeti doğrultusunda hareket etmelidir.¹⁷⁶⁵

Mâturîdî havf kelimesinin epistemolojik anlamda ilim yerinde kullanılabileceğini, çünkü havf, son raddeye ulaşp korku nedeni hakkında tam bir kanaat oluşunca bir tür ilim, yani kesin bilgi hâlini alır.¹⁷⁶⁶ Korku aynı zamanda bir denge unsurudur. Kişi korku sayesinde yaratıcının sınırlarını aşmaktan sakınır. Bu nedenle korku ve cehaleti birbiriyle mukayese eden Mâturîdî “*Allah’ı en iyi bilen, O’ndan en çok sakınan; en cahil kimse ise en cüretkâr olandır*”¹⁷⁶⁷ der.

Mâturîdî, insan-Allah ilişkisinde ontolojik farklılığa dikkat çekerek antropomorfizmden kaçınır. Allah’ın insana şah damarından daha yakın olmasını¹⁷⁶⁸ hem yaratıcı hem de kul yönünden değerlendirir. Mahlûk olma yönüyle kulun Allah’a yakınlığı O’na itaatle, emirlerini yerine getirmekle ve O’na boyun eğip teslim olmakla mümkün olur. Yoksa bu iki varlığın mesafe bakımından birine yakın olması manasına değildir. Allah’ın kula yakın olması ise onun duasına icabet ve kendisine yardım etmesi, desteklemesi ve itaatleri yapmaya muvaffak kılmasıdır. Yine Mâturîdî “*Bana bir karış yaklaşıp ben iki karış yaklaşıyorum*”¹⁷⁶⁹ hadisinin de aynı şekilde anlaşılması gerektiğine işaret eder. Yani bu yakınlık kulun Allah’a itaatle yaklaşması, Allah’ın da yardım ve destekle kuluna yaklaşmasıdır.¹⁷⁷⁰

Izutsu’nun insan-Allah arasında yapmış olduğu dörtlü ilişki biçiminin gayrinizami şekilde Mâturîdî’de de olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişki biçimlerinde insan ve Allah ahlâkî bir ilişki temelinde konumlandırılmıştır. Bilhassa havf ve reca, kulluk ve tevhid kavramlarında bunu görebilmemiz mümkündür. Bu nedenle, tevhidin başka varlıklara yöneltilmesi zulümdür. İnsan-Allah arasındaki ilişkiyi anlatan bu kavramlar tam bir bilinçlilik halidir ve zihinsel bir uyanıklığı ister. Mâturîdî’nin düşüncesinde tevhid, kulluk, havf ve reca statik bir durumu değil dinamik bir süreci anlatır.

¹⁷⁶³ Yusuf 12/87.

¹⁷⁶⁴ Enbiyâ 21/90.

¹⁷⁶⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 330-331.

¹⁷⁶⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 118.

¹⁷⁶⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 314.

¹⁷⁶⁸ Kâf 50/16.

¹⁷⁶⁹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh, Tevbe I*, VIII, 91; Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh, tevhîd* 50, 1301.

¹⁷⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 116.

3.5.2. İnsanın Nefsi İle İlişkisi

Sözlükte bir şeyin aslı, temeli ve kökü anlamına gelen nefis¹⁷⁷¹ filozoflar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.¹⁷⁷² Nefs, Antik Yunan filozofu Platon'da üç temel güç olan arzu, öfke ve akıl gücü;¹⁷⁷³ Aristo çizgisinde ele alındığı şekliyle beslenme, duyu, arzu, muhayyile ve düşünme güçleri ya da nebati, hayvani ve insani nefis¹⁷⁷⁴ şeklinde sınıflandırılmıştır. İslam ahlâkçıları da nefis konusundaki bu düşünce geleneğini devam ettirmişlerdir.¹⁷⁷⁵ İslam ahlâkçıları İnsan nefsinin bu üç kuvvenin bilişimi olarak görmüş¹⁷⁷⁶ ve mutluluğun bunlar arasında denge ile adaletin sağlanması¹⁷⁷⁷ olduğunu ifade etmişlerdir.

Mâtürîdî hem Te'vîlât hem de Kitâbü't-Tevhid'de insanın fizyolojik ve psikolojik yapısından;¹⁷⁷⁸ insanın beden ve ruh olarak iki yönünden bahseder. Ruh, yaratıkların canlılığının kendisine bağlı olduğu şeydir.¹⁷⁷⁹ Nefs ise bir idrak gücüne sahip ve üstü kapalı iken sebeplerine başvurmak suretiyle gün yüzüne çıkan hususların bilgisine ulaşabilmektedir.¹⁷⁸⁰ Bu ifadelerden Mâtürîdî'de ruh ve nefsin ayrı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, Allah'ın kendisine ilk yaratışta verdiği lezzetlerini idrak edebilmekte, yine Allah'ın verdiği akılla işlerin akibetini ve sonuçlarını düşünebilmektedir. Akıl bazen sonuç olarak beklediği karşılığı elde etmek için nefsi yanına çeker. Bazen de nefis dünyada şehvet duygularının lezzet alabileceği hususlarda akli yanına çeker.¹⁷⁸¹ Bu durum nefsanî duygu ve akli birbirine düşman¹⁷⁸² ve rakip yapmıştır.¹⁷⁸³ Mâtürîdî'ye göre nefsanî arzular insanı haktan adaletten ayıran en başat unsurdur. Bununla beraber o nefsin arzularını yok saymamış ve insana bir bütün olarak bakmıştır.¹⁷⁸⁴

¹⁷⁷¹ İbn Manzûr, "Nfs", *Lisânü'l-Arab*, XIV, 233; İsfahânî, "Nefs", *el-Müfredât*, II, 248.

¹⁷⁷² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay. İstanbul 2007, 2.

¹⁷⁷³ Platon, *Devlet*, 120.

¹⁷⁷⁴ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 99; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, ss. 29-30.

¹⁷⁷⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s. 51 vd. ; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 35-36; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, ss. 122-125.

¹⁷⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 56.

¹⁷⁷⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 58.

¹⁷⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102.

¹⁷⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 38-39.

¹⁷⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104.

¹⁷⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVII, 327; Arslan, Hulusi, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, s. 106-107.

¹⁷⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223.

¹⁷⁸³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 351; *Kitâbü't-Tevhîd*, 136.

¹⁷⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 263.

Nefs insana özgü arzu ve şehvetlerle ve bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir.¹⁷⁸⁵ Şeytanın vesvesesinin amacı aklın ürününü toplamasını engellemek, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilâhî emaneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır.¹⁷⁸⁶ Şeytanın bu noktadaki rolü ise sadece insanı süflî arzularına teşvik etmekten ibarettir.¹⁷⁸⁷ İnsanı günah işlemeye sevkeden şey de ya aşağı arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik ya da tövbe edip bağışlanacağı umududur.¹⁷⁸⁸ Ümit, ahlâkî fiillerin sürekliliğidir. Yoksa af mantığıyla kötülüğü teşvik değildir. Mâturîdî, ümidin bu anlam içeriğiyle ilgili olarak Hz. Âdemin yasaklanmış ağacı yemesi sınavını örnek verir ve bu olayın birçok hikmet barındırdığına işaret eder. Kişinin nefsiyle baş başa kalması durumunda yergiye konu teşkil edecek tutumlarda kendine güvenmemesi ve Allah'ın buyruğunda müsamahanın bulunmadığı ve hükmünde şahsa göre değişikliğin olmadığı insanlar tarafından bilinmesi bu hikmetlerdendir.¹⁷⁸⁹ Sınava tabi olan insanın hatadan emin olamamasının şahsi tedbir ve gayretiyle değil, Allah'ın lütfu ve korumasıyla gerçekleşmesi de bir hikmete binaendir.¹⁷⁹⁰

Diğer taraftan İnsan irade ve özgürlüğünü ihmale uğratmamaya özen gösteren Mâturîdî, Allah'ın insanı gayreti ölçüsünde başarılı kılacağını ve Allah'ın zatına olan yöneliş ve bağlanışı ölçüsünde koruyacağını söylemektedir.¹⁷⁹¹

Nefis, şehvi arzuları, lezzetleri ve hevayı arzulama ve hoş olmayan şeylerden ve zorluklardan da sakınma tabiatı üzere yaratılmıştır.¹⁷⁹² Mâturîdî, istidlal ve tefekkürün ilâhî hikmeti anlamadaki fonksiyonuyla beraber kişiyi zevk ve arzulardan da alıkoyma çabasının insana ağır geldiğini söyler.¹⁷⁹³ Eğer insan aklını terk eder de heva ve hevesinin peşinden giderse helak olur.¹⁷⁹⁴ İnsanlar nefislerini peşin zevklerin ardına düşmekten alıkoymada iki kısma ayrılır. Bazıları nefsinin üzerinde egemenlik kurar ve ona arzu ettiği şeyleri vermez. Bunlar devamlı olarak bir çaba ve yorgunluk içinde olur. Bazıları da nefsine yaptıklarının sonucunu hatırlatır, ona itaat edenler için hazırlanmış olan sevapları gösterir, zâlimlerin başlarına gelecek azapları bildirir. Bunun sonucunda

¹⁷⁸⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185.

¹⁷⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 136.

¹⁷⁸⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 369; *Te'vilât*, VIII, 353, 354.

¹⁷⁸⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 329.

¹⁷⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 129, 130.

¹⁷⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 129-130.

¹⁷⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 129-130.

¹⁷⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 351; X, 72.

¹⁷⁹³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109, 185.

¹⁷⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 115, 116; *Naziât* 79/40, 41; *Furkân* 25/43.

nefis onları sanki baş gözüyle görüyormuş gibi olur, bunun tabii sonucu olarak da ahiret lezzetlerini dünya lezzetlerine tercih eder. Zira ahiret lezzetleri hem daha devamlı hem de daha haz vericidir. Böyle olunca da ahiret hayatı için çalışıp çabalaması onun için kolay hale gelir.¹⁷⁹⁵ Mâturîdî, nefislerine sonucu hatırlatan kimselerin zihinsel manada olgun (rüşd) kimseler olduklarını söyler. Rüşd doğru düşünme ve akl-ı selimle davranma yeteneği anlamına gelir.¹⁷⁹⁶ İnsanın başına gelen en küçük sıkıntıda göğsünün daralması ve içini sıkıntı basması onun zayıf bir varlık olduğunun işaretidir. Nimetler içinde olduğunda ise ona bir bıkkınlık gelir. Öyle ki bu hâlden daha aşağı hâle bile geçmek ister. Fakat Allah insanoğlunu her ne kadar haber verildiği hâl üzere yaratmış ise de ona çok sabırlı ve ağırbaşlı olması için nefisini eğitime imkânı da vermiştir. Nefis terbiyesi sayesinde kişi bir hâlden başka bir hâle, yani ağırbaşlı ve sabırlı olma hâline geçebilir. Bu sayede kişi Allah'ın emirlerine uymaya ve yasaklarından kaçınmaya da alışır.¹⁷⁹⁷ Nefisini eğitmeyip göz kulak, dil gibi organların masiyette kullanılması organların amacına uygun kullanılmadığı anlamına gelir.¹⁷⁹⁸ Akıl yürütmeyi terk eden insanlar hikmete (isabetli görüş) ancak nefsani arzularına uymakla ulaşacağını zannederler. Ancak bu durum kötü alışkanlıkları normal telakki etmelerine yol açar.¹⁷⁹⁹

İnançsızlar bilgi sahibi olsa bile dünya meşguliyetleri, insanın psikolojik yapısındaki çeşitli sıkıntılar, muhtelif hayat sahnelerinin acıları, nefsani arzuların egemenliği, dünyevi emel ve lezzetlerin çokluğu onu gerçeği kavramaktan, aklını kullanmaktan alıkoyabilir ve kişiyi inancsızlığa götürebilir.¹⁸⁰⁰ Bu tür nefsani arzuların olmadığı yerde kalp inanmayı tercih edecektir.¹⁸⁰¹ Bu manada nefisini hesaba çekmesi kişinin yapmak istediği her fiilin akibetini göz önüne alması demektir. Eğer fiilin akibeti doğru ise onu yapar, yanlışsa vazgeçer.¹⁸⁰² Nitekim hadiste şöyle buyrulur: “Bir şeyi yapmak istediğin zaman akibetini düşün. Şayet doğru ise yap, günahsa ondan vazgeç.”¹⁸⁰³ İlk yaratılışın ve ölümden sonraki hayatı düşünme, insanı övünme ve böbürlenmekten alıkoyar. İnsanın yaratılış evreleri insana iğrenç gelebilir. Fakat tüm bu

¹⁷⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 58.

¹⁷⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 381.

¹⁷⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 369, 370.

¹⁷⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 326.

¹⁷⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 111.

¹⁸⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182, 183, 189.

¹⁸⁰¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 189.

¹⁸⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 86.

¹⁸⁰³ Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühed ve'r-Rekâik*, 130.

noktadaki düşünme ve ibret almalar kişiyi alçak gönüllü olmaya, övünmeyi ve büyüklenmeyi bırakmaya sevk eder.¹⁸⁰⁴

Mâturîdî nefis yerine sözlükte “*insanın yaratılışında, doğasında bulunan seciye*¹⁸⁰⁵ *mizaç, huy, tabiat, karakter, bir kimsenin eğilimlerinin tümü*”¹⁸⁰⁶ anlamlarına gelen tab’ (insan doğası) kavramını da sıklıkla gündeme getirir. İnsan tabiatı; bolluk, refah ve korktuklarından emin olmak gerçekleştiğinde tekrar küfre ve putlara tapmaya yönelebilir. Bu insanların tabiatındandır.¹⁸⁰⁷ Yine insan, tabiatı itibarıyla hayrı ve refahı arzu edecek, zorluk ve beladan kaçınacak şekilde yaratılmıştır. Bununla beraber onun zorluklar karşısında isyan etmemesi ve sıkıntılara göğüs gerebilecek donanımında olması yaratılışı gereğidir.¹⁸⁰⁸ Tüm bunlar insan tabiatının bir yönünün yok sayılması değil bir bütün olarak ele alındığının göstergesidir.¹⁸⁰⁹ Mâturîdî “*Cennet gerçekleştirilmesi zor amellerle, cehennem de nefsanî arzularla çevrilmiştir*”¹⁸¹⁰ hadisinden hareketle aklın değil, nefis ve insan doğasının yönelimlerinin onu ahirette götüreceği noktaya işaret etmiştir. Çünkü zor olan iman değil ameldir. İman teoriktir yani gerçeği bilmek ve söylemekten ibarettir. Uygulama açısından ise iman beşerî arzulara ve insan tabiatına muhalefet etmekten ibarettir. Bu ise gerçekleştirilmesi zor olan işler arasındadır.¹⁸¹¹

Mâturîdî’nin “*Aklen ve tab’an iyidir*” veya “*Aklen ve tab’an kötüdür*” şeklinde kullandığı tab’ kelimesi ahlâkî değer duygusunun kaynağına dikkat çeken bir kavramdır. Ona göre Allah’ın bir şeyi güzel veya çirkin gösterme fiili iki şekilde gerçekleşir: Birincisi fiil, insan tabiatının güzel göstermesi şeklinde kendini gösterir. İnsan tabiatı aslında güzel olmayan şeyi bile lezzetli bulabilir ve arzu edebilir. İkincisi de fiilin akıl nezdinde güzel gösterilmesidir.¹⁸¹²

İnsan aklının, tabiatının özendirdiği şeyi reddeden çerçevede yaratılmasının hikmeti ise bizatihi sorumluluk alanının bu noktada olmasıdır. Nihai noktada insan aklının hoşlanması iradeye bağlı bir tercihtir. Allah insan tabiatına güzellik ve çirkinlik hissini yerleştirmiştir. Onun sınanması da tabiatının lezzetli olana meyledişi ve zarardan nefret edişi yolundaki seçiminden değil,¹⁸¹³ aklın güzel bulduğunu irade edip

¹⁸⁰⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 326.

¹⁸⁰⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, III, 56.

¹⁸⁰⁶ Komisyon, “*Tab*”, *Türkçe Sözlük*, TDKY, Ankara 1988, II, 1397.

¹⁸⁰⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 45.

¹⁸⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 221, 222.

¹⁸⁰⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 164; XV, 83.

¹⁸¹⁰ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, *Cennet* 21, IV, 693.

¹⁸¹¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 25, 26.

¹⁸¹² Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11, 223-224.

¹⁸¹³ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11, 223-224.

etmemesinden dolayı yapacağı seçimdedir.¹⁸¹⁴ Yani insan tabiatı ile iradi tavır, insanın sorumluluğu bağlamında birbirinden farklıdır.¹⁸¹⁵

İradenin insan fiillerindeki konumuna değinen Muhammed Abduh ahlâkî davranışların belirlenip yönlendirilmesinde hiçbir etkinliği olmayan ve ancak teorik tartışmalarda ortaya çıkan tasavvur ve hayallerden ibaret bilgileri hikmet saymamış, hikmeti aklı en güzel şekilde kullanma iradesini göstermek¹⁸¹⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Mâturîdî'nin tab ve nefisle ile aynı anlamda kullandığı bir diğer kavram da heva'dır. "*Heva*" nefsin, şehvet arzularını ve lezzetlerini tatmine meyletmesidir.¹⁸¹⁷ Mâturîdî'ye göre, arzularının tatmini için Allah düşmanlığını tercih eden ve basit bir yarar uğruna O'nun rahmetinden ümit kesen, az bir dünya menfaatine kıyamayıp dininden çıkmayı yeğleyen kimsenin, akıl ve hikmet açısından hakka muvafık kılınması ihtimalden uzaktır.¹⁸¹⁸ Müşrikleri tevhidden ve Allah'a iman etmekten alıkoyan sebep dünya sevgisi, şehvet ve Dünya'ya olan meyildir.¹⁸¹⁹ Ehl-i kitabın dünyaya dalması da haramları helal sayma ve hükmü değiştirme şeklinde olmuştur. Her iki tavırda da aslolan nefsanî arzulara uymaktır.¹⁸²⁰

İnsandaki kibir duygusunun inkâra götürmesinin ardında da heva ve hevesine uyma düşüncesi yatmaktadır. Nitekim müşrikler kendilerini peygamberlerden büyük görerek onu bu işe layık bulmadıkları ve dünya işinde onu kendilerinden aşağıda gördükleri için misaka uymamışlardır.¹⁸²¹ İblis, Allah'ın boyun eğip itaat et emrini hikmet olarak görmeyip kibirlendiği için küfre girmiştir.¹⁸²² Mâturîdî kibir konusunda şu açıklamada bulunur: "*Tekebbür başkalarına üstün olmak demektir. Onda ise asıl olan tek olmaktır. Bu da kendisinin herhangi bir benzerinin bulunmamasıdır. Allah kendi zatına mütekebbir demiştir. Çünkü O zatı itibarıyla büyüktür, büyüklüğü başkasından değildir. Bu nedenle Allah'tan başkasının tekebbüre hakkı yoktur.*"¹⁸²³ Görüldüğü üzere kibir narsistlik¹⁸²⁴ gibi bireyin kendini beğenmesi durumu değil

¹⁸¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 286. XII, 407-408.

¹⁸¹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 45.

¹⁸¹⁶ Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîrü'l-Menâr*, III, Dârü'l-Men'âr, Mısır 1367, ss. 75-77.

¹⁸¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 59.

¹⁸¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 363.

¹⁸¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 335.

¹⁸²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 111.

¹⁸²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 68.

¹⁸²² Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 324.

¹⁸²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 104.

¹⁸²⁴ "Psikolojide, kişinin sadece kendi kendisine hayran olması, yalnızca kendisine önem vermesi anlamlara gelir." bkz. Komisyon, "*Narsisizm*", *Büyük Larousse Sözlük ve*

yaratıcı ile benzerlik kurmaktan ve ontolojik bir kırılmadan kaynaklanır. Hevasına uyan bu kimseler kulluk görevinden yani tekliften kaçınmak için inkâra yönelmişlerdir.¹⁸²⁵

Mâturîdî, insanı “*küçük âlem*” olarak nitelemiştir. Çünkü o, bu farklılıkları birleştirecek, ayrılması gerekenleri ayırabilecek güce yani akla sahiptir. Bu akıl sahibi varlık da insandır.¹⁸²⁶ Mâturîdî, “*Nefsini tanıyan Rabb’ini de tanımış olur*” hikmetli sözünü insanın, hem fizyolojik, hem de psikolojik özellikleri bir yana Allah ile olan ilişkisindeki konumunu da içine alacak çerçevede geniş bir alanda ele almıştır.¹⁸²⁷ Mâturîdî’nin cihat kavramına bakışı da bu minvaldedir. Ona göre cihat; Allah’ın düşmanlarıyla savaş ve O’na itaat için bütün gayretini göstermek suretiyle Allah yolunda; nefsini yenmek, onun lezzet ve şehvet ihtirasına engel olmak, kendisini helaka düşüreceğini ve alçaltacağını bildiği arzularına set çekerek kendi nefsiyle; insanlara karşı hırs ve tamahı terk etmek, onlara şefkat ve merhamet göstermek, bütün ümitlerini onlara bağlamamak ve onlardan korkmamak suretiyle ve dünyayı, ahireti için azık edinmek veya yaşamı için bir vasıta olarak görmek, ondan ahiretine zarar verecek hiçbir şeyi almamak suretiyle dünyaya karşı yapılır. Bütün bunların hepsine “*Allah yolunda cihat*” adı verilir.¹⁸²⁸

Sonuç olarak Mâturîdî, nefis ve ruh ayrımı yapmakla beraber insanı bir bütün olarak görür. Ona göre insanın hikmetli iş yapabilmesi nefsini eğitmesi ile mümkündür. Mâturîdî’nin nefis terbiyesinde istidlal ve tefekkürün önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Bir diğer nokta da nefis terbiyesinde iradenin nihai karar mercii olarak kabulüdür. Bu nedenle Mâturîdî’de nefis eğitiminin merkezine irade eğitimi aldığını ifade edebiliriz. Bu eğitimde nefsin karşısında akıl bulunur. Mâturîdî’de nefis ruhtan başka, idrak gücüne sahip olandır. Nefis ile kişi dünyadaki şehvet ve lezzetleri idrak eder. Ancak o eğitimle kontrol altına alınabilir. Aksi takdirde kişi heva ve hevesine uymakla hikmetin dışına çıkar. Heva ve hevesine uymak yapılan işin sonunu düşünmemek, hikmet ise sonunu düşünerek iş yapmaktır.

Ansiklopedisi, XVI, 8542; Komisyon, “*Narsisizm*”, *Meydan Larousse*, Sabah Yay. , XIV, 396, İstanbul 1992.

¹⁸²⁵ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 164.

¹⁸²⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 5.

¹⁸²⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 102-103, 174.

¹⁸²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 148.

3.5.3. İnsan-Çevre/Doğa İlişkisi

Tarihsel süreçte insan kendisi hakkındaki bilincinin gelişmesiyle; ne olduğunu, bu evren ve Dünya içindeki konumunu sorgulamaya başlamıştır.¹⁸²⁹ Düşünce tarihi açısından bakıldığında insana ilişkin üç anlayışın belirginlik kazandığı söylenebilir:

a. Yahudi-Hristiyan geleneksel anlayışı (Âdem ve Havva'nın yaratılışı, cenneten çıkarılışı “aslı günah” vb.)

b. Antik Yunan anlayışıdır ki, temelinde insanı insan yapan olgunun akıl (logos) olduğu özellikle vurgulanır. İnsanın yapıp eden varlık olması logos merkezli bir anlayışın yansımasıdır.

c. Gelenek hâlini alan modern doğa bilimleriyle genetik psikolojinin verilerinden kaynaklanan anlayıştır. Bu son düşünceye göre, insan evrende evrimin son aşamasında meydana gelen bir varlıktır.¹⁸³⁰

İnsan bilincinin bu son evresi diğer adıyla modernlik, 17. yy. da Arupa'da başlayan ve sonraları neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçiminin köklü bir değişimini ifade eder.¹⁸³¹ Modernitenin felsefi arka planında Kant'ın, “*İnsanın kendi kendine düştüğü hatadan yine kendi kendine aklını kullanarak kurtulmasıdır*”¹⁸³² şeklinde tanımladığı aydınlatma vardır. Aydınlanmanın en temel ilkelerinden biri hümanizmdir. Hümanizm evrenin merkezine Tanrı yerine insanı koymuştur.¹⁸³³ İnsan, kutsal ve kültürel bağlarından arındırılmak suretiyle bir taraftan özgürleştirilmek istenmiş, ancak duygu ve hislerinin esiri yapılmıştır.¹⁸³⁴ Oysa bu Allah-insan ilişkisi bağlamında Allah'ın sınırını aşmak, onun hukuna uymamak ve verdiği nimetlere nankörlük etmektir.¹⁸³⁵

Şüphesiz modernleşmenin, doğayı daha çok denetim altına almak suretiyle insanın yararına yeni şeyler üretmek gibi olumlu yönleri de bulunmaktadır. Fakat onun doğaya bakışı, bünyesinde birtakım hayati riskleri de barındırmaktadır. Zira bu dünya görüşünde kutsal ve büyümlü karakterini kaybeden doğaya sadece sağladığı yararlar

¹⁸²⁹ Akarsu, Bedia, *Max scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan-Olma Sorunu*, İnkilap Yay, İstanbul 1998, ss. 163-164.

¹⁸³⁰ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 19, 20, 29; Akarsu, *Max Schellerde Kişilik Problemi*, ss. 164-169; Kılıçoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 25.

¹⁸³¹ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Kırmızı Yay. , İstanbul 2012, haz. Cemal Güzel, ss. 73-76.

¹⁸³² Wood, Allen William, *Kant*, Dost Yay. , Ankara 2009, 8; Kuehn, Manfred, *Immanuel Kant*, çev. Bülent Oral Doğan, T. İŞ. Bank. Yay. , İstanbul 2011, 290.

¹⁸³³ Koçak, Hüseyin-Koyuncu, Ahmet Ayhan, “*Modern ve Postmodern İnsan-Doğa Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*”, Çevre ve Ahlâk Sempozyum Bildiri Metinleri, Gaziantep 2014, s. 679.

¹⁸³⁴ Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gâyelilik*, 131.

¹⁸³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 28.

açısından bakılmaktadır. Bu ise beraberinde ekolojik dengenin bozulmasına, çevre felaketlerine ve dolayısıyla tüm canlıların yaşam alanlarının daralmasına neden olmaktadır.¹⁸³⁶

Günümüzde çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen yahut da zaman içinde dolaylı veya dolaysız bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belirli bir zamandaki toplamı¹⁸³⁷ şeklinde tanımlanır. Bu tanımlamada insanın yaşamını sürdürdüğü ortamda yer alan cansızlarla ilişkileri de çevre kapsamına girmektedir.¹⁸³⁸ Bununla beraber çevre deyince sadece fiziksel çevre anlaşılmaz. Toplumsal, politik, ekonomik ve fizikî yapılanmalarıyla dış çevre kadar düşünce, duygu, anlam, bilim, sanat, kültür ve ahlâk gibi bölümleriyle iç çevre de insan üzerinde etkilidir.¹⁸³⁹ Bugün çevre etiği dediğimiz şey akılla donatılan ve varlığını akıl dışı şeylere bağlayabilen tek varlık¹⁸⁴⁰ olan insanın tabiata karşı ahlâkî sorumluluğudur.¹⁸⁴¹

Çevre etiği içerisinde merkeze aldıkları konu bakımından iki ana akım vardır:

a. Bu akım insan merkezci bir tasavvur ve etik anlayışından hareket eder. İnsan merkezcilik (antroposantrizm),¹⁸⁴² etik bir öğreti olarak sadece insanın âli ya da özsel bir değere sahip olduğunu, diğer bütün doğal varlıkların yalnızca araçsal bir değer taşıdığını dile getirir. Başka bir ifadeyle o, insan-insan olmayan düalizmi içinde, salt insanın çıkarlarını öne çıkaran, değer, tutum ve pratiklere öncelik veren yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşımda insan amaç, doğa araç pozisyonundadır.¹⁸⁴³ Doğa, bilim aracılığıyla kontrol edilemez, insana korku veren gizemli bir güç ya da varlık alanı da değildir. Zira o, doğal yasalar tarafından yönetildiği için pozitivist bilim tarafından araştırılabilecek, bilgisine ulaşılabilecek ve dolayısıyla insanın çıkarına kullanılabilecek bir nesneden başka hiçbir şey değildir.¹⁸⁴⁴

b. Bu yaklaşım tarzı çevreyi merkeze alan etik anlayışıdır. Çevre etiğinin farklı versiyonları vardır. Çevreyi merkeze alan bu etik türlerini birleştiren ortak husus,

¹⁸³⁶ Hans Van Der Loo-Willem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, 46, 208-213; Bilal Sambur, *Çevrede büyük Paradigma Değişikliği: Teo-Antropo-Ekosentrik Yaklaşım, Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, Gaziantep-2014, s. 262-263.

¹⁸³⁷ Martı, Huriye, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı*, TDVY, Ankara 2018, 9.

¹⁸³⁸ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı*, 9.

¹⁸³⁹ Özdemir, İbrahim, *Çevre Ahlâk İlişkisi*, Fesefe dünyası, S. 14, ss. 52-53, Ankara 1994.

¹⁸⁴⁰ Bergson, *Les Deux Sources De La Morale et De La Religion*, 62.

¹⁸⁴¹ Özdemir, *Çevre Ahlâk İlişkisi*, 54.

¹⁸⁴² S. Wenz, Peter, "Environmental Ethics" *Encyclopedia Of Philosophy*, Thomson Gale, 2. Baskı, C. III, , ss. 258-261, USA-2006.

¹⁸⁴³ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 123; Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı*, 66, 68-71.

¹⁸⁴⁴ Plumwood, Val, "Environmental Culture, The Ecological Crisis Of Reason", Routledge, ss. 48-49, New York 2002.

onların kurucu ya da savunucularının, insan merkeziliğine karşı radikal bir tutum geliştirmiş olmalarıdır. Söz konusu çevre etikleri, modern ekolojik krizin kaynağında Yahudi-Hristiyan tek tanrı anlayışının bulunduğunu savunurlar. Bunun nedeni; söz konusu monoteizmin, bu arada diğer dinî geleneklerin, yeryüzünde gerçek bir değere sahip yegâne varlıkların Tanrı'nın kendi suretinden yarattığı insanlar olduğunu, insanın doğadaki her şeyi herhangi bir adaletsizlik söz konusu olmadan kendi çıkarına kullanıp sömürebileceğini bildirmesidir.¹⁸⁴⁵ Çevreyi merkeze alan bu etik anlayışı doğaya karşı takınılacak tavrın, bundan böyle sadece insanların çıkarları ve ihtiyaçlarından hareketle belirlenemeyeceğini savunur.¹⁸⁴⁶ Eleştirel etiğin ifadesi ile artık doğa insanın bencilce bir ilişki kurduğu (tek taraflı) bir “ben ve öteki” olarak değil,¹⁸⁴⁷ karşılıklı diyalog kuracağı “ben ve sen” ekseninde ele alınmalıdır.¹⁸⁴⁸

Allah'ın fiilleri olan fiziki dünyamızdaki hikmetli işler bilimsel bilgi geliştikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Dünyanın ekolojik dengesinin bitki-hayvan bilimleri sayesinde anlaşılması, Allah'ın hikmetli iş yaptığını daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, zararlı ve faydalı nesnelerin yaratılmasının ibret ve öğüt olması yanında bir hikmetinin de tefekkür ve istidlalde bulunmanın önüne açılmış bir alan¹⁸⁴⁹ olduğunu söylemesi, hikmetlerin tesbiti bakımından iktisad, biyoloji ve zooloji gibi ilimlerin önemini ortaya koymaktadır.¹⁸⁵⁰ Mu'tezile ve Mâtürîdî'nin belirttiği gibi insan, sınırlı bir bilgi sahibi olması hasebiyle Allah'ın bazı işlerinde hikmeti geç anlayabilir veya anlamayabilir.¹⁸⁵¹ Bununla birlikte Allah, yeryüzündeki varlıklar ve onların yaratılış hikmetleri üzerinde tefekkür etmemizi emretmektedir.¹⁸⁵² İnanan için bu bir zorunluluktur.¹⁸⁵³ Evrenin yaratılış hikmetlerini istidlalden başka (akıl yürütme) bir yolla bilmek mümkün değildir.¹⁸⁵⁴

İhvanı Safa insan bedenini, bitki ve hayvanları da kapsayan fiziksel âlemin bir kopyası olarak düşünmüştür.¹⁸⁵⁵ Mâtürîdî ise insan ve âlem arasındaki ilişkiyi, organik bir temelden çok ahlâkî bir esastan hareketle kurmuştur. Ona göre insan büyük âlem

¹⁸⁴⁵ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 125.

¹⁸⁴⁶ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 124; Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı*, 71.

¹⁸⁴⁷ Çınar, Aliye, *Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben sen İlişkisi'*, Değerler Eğitimi Dergisi, 4 (12), s. 10, 2006.

¹⁸⁴⁸ Buber, Martin, *I And Thou*, Translated By Ronald Gregor Smith, Edinburg 1937, s. 6 vd.

¹⁸⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110.

¹⁸⁵⁰ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 18.

¹⁸⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 37.

¹⁸⁵² Ankebût 29/20.

¹⁸⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

¹⁸⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

¹⁸⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 463.

üzerindeki tefekkürünün ardından ulaştığı zihni tecrübe sayesinde dış dünyada zararlı olan unsurlara karşı alacağı tedbirin benzerini, ahlâkî hayatına zarar verecek davranışlara karşı da almaya çalışacak ve böylece kendisinden sadır olan davranışları vasıtasıyla aslında sınındığını da daha kolay düşünebilecektir.¹⁸⁵⁶ O, insanın farklı tabiatlara ve çeşitli arzulara sahip olarak yaratılmış olmasıyla evrenin içinde barındırmış olduğu zıtlıkları barındırmasından yola çıkarak evren ve insan arasında ahlâksal açıdan bir benzetmede bulunur. Bu yönüyle insan, Mâturîdî tarafından hikmet ehli gibi “küçük âlem” diye nitelendirilmiştir.¹⁸⁵⁷

Mâturîdîye göre evrenin, insan ve diğer canlıların yaşamı için gereken nesnelere sahip olması evrenin amaçsız, fena bulmak için yaratılmadığına bir delildir.¹⁸⁵⁸ Zaten dünyada da hiçbir insan toprağı ekip ürün almak için türlü zahmetlere girdikten sonra tarlasını yok etmez. Aksi durum hikmetsizlik demektir.¹⁸⁵⁹ Ancak yaratılmış hiçbir şeyi Allah kendisine bir yararı ya da yaratılanlar tarafından kendisine bir zararı dokunsun diye yaratmamıştır. Aksine onların yararları da zararları da kendilerine yöneliktir.¹⁸⁶⁰ Hayvanlar,¹⁸⁶¹ bitkiler,¹⁸⁶² denizler¹⁸⁶³ ve tüm nesnelerin¹⁸⁶⁴ yaratılması, yağmurun damlalar halinde dökülüp birbirine eklemelenmeden ve bir kütle hâline gelmeden yeryüzüne inmesi,¹⁸⁶⁵ tüm yaratılmışları insanların emrine amade kılması¹⁸⁶⁶ Allah’ın onları insanlar için bir ahiret azığı ve bir lütfü¹⁸⁶⁷ olarak yarattığının ispatıdır. Allah’ın yeryüzünde ve gökyüzünde insanlar için yarattığı nimetleri hatırlatmasında onların kendisine hamd ile şükretmesini amaçlamaktadır.¹⁸⁶⁸ İnsan kendisi için yaratılan tüm bu varlıklardan sorguya çekilecektir.¹⁸⁶⁹

Allah tarafından yaratılan diğer şeylerin insanın emrine verilmesinin anlamı onların değersiz olduğu anlamına gelmez.¹⁸⁷⁰ Her varlığın bir yaratılış amacı ve kâinat bütününde üstlendiği rol gereği taşıdığı öz değeri vardır. Bununla beraber yaratılmış

¹⁸⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

¹⁸⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

¹⁸⁵⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6, 177.

¹⁸⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 342.

¹⁸⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 147; *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

¹⁸⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 185; X, 433; VIII, 93.

¹⁸⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 28, 29; XIII, 248, 349.

¹⁸⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 33.

¹⁸⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 242; XII, 134.

¹⁸⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 25.

¹⁸⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 146; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

¹⁸⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 394.

¹⁸⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 55; XII, 129.

¹⁸⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 33.

¹⁸⁷⁰ Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı*, 70.

tüm varlıklar içerisinde en şerefli varlık insandır.¹⁸⁷¹ Mâturîdî, “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur*”¹⁸⁷² ve “*O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütf olarak emrinize vermiştir*”¹⁸⁷³ ayetlerinin, insanın kendisine verilen lütufları kurlsız, canının istediği gibi kullanabileceği anlamına gelmediğini belirtmektedir. Yine bu ayetler, insana verilen nimetlere karşı şükretmesini hatırlatmakta ölçülü hareket etmesini ikaz etmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ kendisinin birliğine ve sıfatlarına işaret etmekte ve ahiretin varlığına delil (ayet) olması yönüne de dikkat çekmektedir.¹⁸⁷⁴ İbn Arabî’nin, insanın âlemde Allah’ın halifesi olmasının insanın sorumluluk boyutunu ifade ettiğini söylemesi¹⁸⁷⁵ de insanın doğada etik bir varlık olduğuna vurgudur. İnsanlar gibi bütün hayvanların ve canlıların da yaşama hakkı vardır. Sorumlu varlık olarak insan ancak gıdasını temin edecek kadar hayvan kesebilir ve avlanır. Zevk için hayvanı hedef yapmak, ateşe atmak vs. haramdır. İhtiyaçtan fazla kesim ise hem israf hem de lüzum yokken canlı itlaf etmek manasına geleceğinden caiz görülmemiştir.¹⁸⁷⁶

Salih Peygamber’in devesi ile ilgili olarak Mâturîdî, bir şeyin parçası Allah’a nispet edildiğinde, o parçalara da saygı göstermenin gerekliliğine işaret etmiştir. Eşyanın bütünü Allah’a nispet edildiğinde ise ona saygı gösterilidir. Örneğin Mâturîdî her şeyin Allah’a ait olduğunu ifade eden ayetleri¹⁸⁷⁷ bu minvalde yorumlamıştır.¹⁸⁷⁸ Ayrıca evrendeki her şey mahiyeti içerisinde yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği yani onların tamamı Allah’ın emrine doğrudan doğruya uyduğu için tüm evren Müslüman olup Allah’ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel ilkenin tek istisnası insandır. Çünkü Allah’ın tekvini (ontolojik) olmayan teklifi (ahlâkî) emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verilen tek varlık odur.¹⁸⁷⁹ Mâturîdî, insanın kalbi, görme ve işitme duygusu olduğu için imtihan edileceğini söyler. Hayvanlar ise sadece görünen görme ve işitme duyguları olması nedeniyle¹⁸⁸⁰ sorgulamadan muafıdır. Bu nedenle o, insanın hem varlıklar hiyerarşisindeki yerine hem de sorumluluğu olan yegâne varlık olduğuna vurgu yapar.

¹⁸⁷¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 451.

¹⁸⁷² Bakara 2/29.

¹⁸⁷³ Câsiye 45/13.

¹⁸⁷⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 284-287, 345, 356, 359.

¹⁸⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I, 341.

¹⁸⁷⁶ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 127.

¹⁸⁷⁷ Bakara 2/107; Maide 5/40; Neml 27/91.

¹⁸⁷⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 221.

¹⁸⁷⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, 115.

¹⁸⁸⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 228; XVI, 327; VI, 161.

Çevreye nasıl bir statü verildiği sorusu insanın çevreyle kurduğu ahlâkî ilişkisinin belirlenmesinde merkezî düzeyde bir öneme sahiptir. Yine çevrenin araçsal bir değere mi yoksa araçsal olmayan içsel bir değere mi sahip olduğu sorusu da aynı şekilde insanın çevreyle kurduğu ilişkinin doğasını belirler.¹⁸⁸¹ Mâturîdî'ye göre, dünya ve içindekiler bizatihi amaç değil, ahirete ulaşmak için bir araçtır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki dünya ve içindekiler bizatihi kötü değildir. Eğer dünya kötülenmesi yerine yaratılış gâyesi istikametinde övülürse gerçek ve doğru olur. Çünkü Allah dünyanın nimetlerini güzel, hayırlı ve faydalı olarak nitelemiştir.¹⁸⁸²

Mâturîdî, araç ve amaç ilişkisinin bozulması dolayısıyla kişinin dünyaya razı olması, onunla mutluluk duymasını tefekküre mani unsurlardan saymıştır.¹⁸⁸³ Çünkü Mekkelileri Peygamber'i yalanlamaya sevk eden şey onların bolluğa ve kuvvete sahip olmalarıdır. Onlar kendilerinden daha düşük konumda olan birine boyun eğmeyi hikmete dayanmayan bir haksızlık olarak gördükleri için bolluk ve kuvvet itibarıyla kendilerinden daha düşük konumda olana boyun eğmemişlerdir.¹⁸⁸⁴

Mâturîdî, akıl sahibi insanın yemek ve içmek için yaratılmadığını bu konuda akıllı olmayan canlıların insanlardan daha güçlü olduğunu söylemiştir. Ona göre insan tefekkür ve ibret almak için yaratılmıştır. Övgü ve değer de bu noktadadır. İnsanın övgüye değer olan tefekkür ve ibret almanın hakkını verebilmesi için Allah hikmeti gereği zararlı ve faydalı cevherleri yaratmıştır.¹⁸⁸⁵

Allah'ın hikmet sahibi olması dolayısıyla var olan her şeyde onun hikmetinin ve düzenlemesinin izleri görülür.¹⁸⁸⁶ Mâturîdî, ayetlerden hareketle birbirine zıt varlıkların varlığı,¹⁸⁸⁷ yer ve gök¹⁸⁸⁸ ile ağaçların¹⁸⁸⁹ ve çeşit çeşit meyvelerin,¹⁸⁹⁰ güneş ve ay'ın,¹⁸⁹¹ yıldızların,¹⁸⁹² gece ve gündüzün,¹⁸⁹³ yaratılmasında ve birbiri ardına

¹⁸⁸¹ Bilal Sambur, *Çevrede Büyük Paradigma Değişikliği: Teo-Antropo-Ekosentrik Yaklaşım*, Çevre ve Ahlâk Sempozyumu, 261.

¹⁸⁸² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 23.

¹⁸⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 28.

¹⁸⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 23.

¹⁸⁸⁵ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 167.

¹⁸⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 434; VII, 150.

¹⁸⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 138.

¹⁸⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 400.

¹⁸⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 136; XVII, 179.

¹⁸⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 158; XVII, 240.

¹⁸⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 143.

¹⁸⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 326.

¹⁸⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 95; VII, ss. 416-417.

gelmesinde,¹⁸⁹⁴ yarattığı her şeyde,¹⁸⁹⁵ Allah'ın rablığının ve vahdaniyetinin delilleri olduğunu hatırlatır.

Mâturîdî'ye göre Kur'an'da¹⁸⁹⁶ ifade edilen mahlûkatın tesbihi hakiki veya temsili alanda da anlaşılabilir.¹⁸⁹⁷ Allah; kuşlar, hayvanlar ve diğer varlıkların bünyelerine kendisini tesbih edecek (boyun eğecek) özellikler koymuştur.¹⁸⁹⁸ Tesbih yaratılış, marifet (bilgi) ve zaruret ve telkin tesbihi olmak üzere üç şekilde olur.¹⁸⁹⁹ Yaratılış tesbihi her bir varlığın temel kuruluş ve yaratılışının Allah'ın birliğine ve kusursuz oluşuna götürmesidir. Marifet tesbihi Allah'ın bilinmesi ve her şeyden münezzeh oluşunun anlaşılması için lütfuyla hakikat bilgisini her şeye yerleştirmesidir. Zaruret ve telkin tesbihi ise her cevherde hakikat bilgisi olmadan tesbihi var etmesidir ki geminin, tesbihin hakikatini bilmese de suyun üzerinde yürümesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁹⁰⁰

Mâturîdî, ölü toprakta,¹⁹⁰¹ kuruyup giden bitkilerin tekrar canlanıp yeşermesinde¹⁹⁰² suyun yaratıkların tabiatlarına uygun olarak yaratılıp onlara hayat vermesinde,¹⁹⁰³ Allah'ın Kur'an'da yıldızlara,¹⁹⁰⁴ rüzgâr ve buluta yemin etmesinde¹⁹⁰⁵ öldükten sonra dirilmeye dair deliller olduğunu söyler. Kuruyup öldükten sonra yeryüzündeki nesneleri diriltmek, dirilttikten sonra onu tekrar öldürmek bu işi yapanın tek bir varlık olduğunu gösterir.¹⁹⁰⁶ Mâturîdî'ye göre Kur'an beş hususu ispat eder. Bunlar:

- a. Allah'ın, tüm canlılar öldükten sonra onları tekrar diriltme kudretine sahip olmasıdır.
- b. Yaratılanların tamamı onun birliğine delil kılınmıştır.
- c. Yaratılanların tamamında ilâhî bir hikmet vardır.
- d. Mahlukatın tüm fiillerini bilmesi, o fiilleri yarattığının delilidir.

¹⁸⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 252.

¹⁸⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 468; XIII, 173, 345; XII, ss. 319-320; XV, 159; XVII, ss. 185-186; XI, ss. 455-456; XIV, 282; II, 557; *Kitâbü't-Tevhîd*, 150.

¹⁸⁹⁶ Sebe 34/10; Rahmân 55/6.

¹⁸⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, XIV, 131.

¹⁸⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 207; VIII, 140; VII, 43.

¹⁸⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 435, 436.

¹⁹⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, ss. 153-154.

¹⁹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

¹⁹⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 94; XI, 329.

¹⁹⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 45; XVI, 262; XVII, 73.

¹⁹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 85.

¹⁹⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 147.

¹⁹⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 146.

e. Yarattığı tüm canlılara nimetlerini vermesidir.¹⁹⁰⁷

Mâturîdî'ye göre nesnelerin dış görünüşlerine bakarak ispat edilen bu hikmetler her canlı tarafından idrak edilemez. Örneğin hayvanların da göz, kulak gibi organları vardır. Ancak onlar bu organlarla nesnelerin dış görünüşünü anlasalar da eşyanın iç hakikatini bilmekten acizlerdir. İnanmayan kişiler de bu kabildendir. Çünkü onlar da eşyanın zahirini bilirken iç hakikatlerini anlamaktan uzaktırlar.¹⁹⁰⁸ Kur'an'da onlar yer gök ve bu ikisi arasında yaratılmış olanları görüp de inanmayan kimseler oldukları ve bu bilgilerden yararlanmadıkları için cahil olarak isimlendirilmişlerdir. Aynı şekilde onlar bildiklerinden yararlanmadıkları, görme, konuşma, duyma ve akletme yetileri de onlarla gereken istifadeyi sağlamadıkları için yok sayılmıştır.¹⁹⁰⁹ Oysaki duyuların yaratılış amacı bu hakikatleri idraktır.¹⁹¹⁰ Başka bir deyişle akıl insana Allah tarafından bir amaç doğrultusunda verilmiştir.¹⁹¹¹ Duyu organlarının ve aklın amacı dışında kullanılması bu organları yok hükmüne ulaştırır. Bu ise insanı ontolojik bağlamdaki sınıflamada canlıların en alt tabakasına düşürür.¹⁹¹² İbret almak ancak aklını kullanan ve ondan faydalananlar için mümkündür.¹⁹¹³ Başka bir ifade ile aklın olması ile aklın kullanılması başka şeylerdir.¹⁹¹⁴ Mâturîdî, *“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır”*¹⁹¹⁵ ayetini bu minvalde yorumlamıştır.

İnsanın hikmetten uzak nefsani duygularıyla hareket etmesi sonucunda savaşların çıkacağını, iktidar hırsı ile toplumun ve evrenin fesada uğrayacağını ifade eden Mâturîdî, evrenin varoluş amacının buna bağlı olması durumunda evrenin hikmetinin de boşa gideceğini söyler.¹⁹¹⁶ *“İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır”*¹⁹¹⁷ ayetindeki *“karada ve denizde yapıp ettikleri”* cümlesi iki manaya gelir. Bunlar:

a. Şirk ve inkârın sebep olduğu zulüm, hırsızlık ve adam öldürme gibi ahlâkî olmayan fiillerdir.

¹⁹⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, ss. 309-313.

¹⁹⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 383.

¹⁹⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 466.

¹⁹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 135, 209; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4.

¹⁹¹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 70.

¹⁹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 210, 268; VII, 73.

¹⁹¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 408.

¹⁹¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 80.

¹⁹¹⁵ Bakara 2/7.

¹⁹¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

¹⁹¹⁷ Rûm 30/41.

b. Bu fiillerin sonucu olarak ortaya çıkan kıtlık, darlık bereket eksikliği ve belalardır.¹⁹¹⁸ Mâturîdî bu gibi fiileri yapan kimselerin hem sınırı aşmış hem de Allah'ın nimetlerine şükrü yerine getirmeyip zulmettiklerini belirtmiştir.¹⁹¹⁹ Yer ve gök arasındakileri nesne ve olayların var ediliş hikmetini anlamayan bu gibi kimseler için eşyanın yaratılması ile yaratılmaması arasında bir fark yoktur.¹⁹²⁰

Netice olarak teknolojinin ilerlemesiyle beraber insan yaşamının kolaylaştığı bir gerçektir. Bununla beraber insanın sorumsuz ve aç gözlü tutumu doğayı tahrip etmiş ve bir felaketler zincirine sebep olmuştur. İslam düşüncesinde insanın halife olması evrende canının istediğini yapan sorumsuz biri olması anlamına gelmez. Halife, insanın evrendeki yegâne sorumlu varlık olması demektir. Ayrıca Mâturîdî'ye göre evren; Allah'ın varlığına ve birliğine, ahiretin varlığına, sevap ve ceza'nın hak olduğuna dair nice deliller ve hikmetler barındırır. İnsan evrendeki Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini yok etmekle değil bu hikmetler üzerinde düşünerek ilahî varlığa ulaşmakla görevlidir. Mâturîdî'nin mahlukata hikmet eksenli bu yaklaşımının günümüz ekolojik problemlerine içsel bir çözüm sunacağını söyleyebiliriz.

¹⁹¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 236.

¹⁹¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, ss. 262-264.

¹⁹²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 330.

SONUÇ

İslam düşüncesinde âlemin bir yaratıcısının olduğu tüm kelim ekolleri tarafından tartışmasız kabul edilen bir inançtır. Bu bağlamda tanrı-âlem, tanrı-insan ve tanrı-çevre arasındaki ilişki gerek vahiy gerekse aklî istidlal yöntemleriyle belirlenmeye çalışılır. Konuyla ilgili yorumlar ise özellikle semantik anlayışlar neticesinde farklılaşır. Bu durum epistemolojik çoğulculuğu ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış bazen âlemin Allah'tan zorunlu olarak suduru, bazen iradi bir eylemin sonucu olarak yaratılması, bazen de hikmet anlayışı şeklinde kendini göstermiştir.

Çalışmamız bu iddialar içerisinde âlemin hikmet merkezli yaratıldığı anlayışının tahlili üzerine bina edilmiştir. Hikmet kavramı aslında İslam düşüncesinde Allah'ın hakîm ismi bağlamında değerlendirilir. Başta kelim, İslam Felsefesi, İslam Hukuk Usûlü ve Tasavvuf olmak üzere tüm dînî ilimlerde hikmet kavramı çok yoğun olarak kullanılmıştır. Bunlardan İslam Felsefesi ve Tasavvuf hikmetin daha ziyade teorik boyutuyla ilgilenmiş ve konuyla ilgili açıklamalar bu minval üzere geliştirilmiştir. Ancak kelim ilminde özellikle de Mâtûrîdî düşüncesinin sistematiği içerisinde hikmet hem etik hem de epistemolojik bir alt yapıya sahiptir. Bu yönüyle o hem insana hem de Allah'a atfedilebilmektedir. Ancak iki varlık arasındaki ontolojik farklılık hikmetinde farklı anlamlar ifade etmesini beraberinde getirmektedir.

Mâtûrîdî'nin düşünce yapısı; hikmetin Allah'ın zatına ait olması, onun fiillerinin aksini yapabilme kudretini göstermesi, yarattığı her bir şeyde lütuf ve adaletin bulunması ve hikmetsizliğin abes olarak nitelenmesi gibi hususları açıklar. Bu özellik insana nispet edildiğinde onun ilâhî fiilleri anlamada akıl ve nakil birlikteliği ile hareket etmesi anlamına geldiği gibi düşüncede gerçekleşirse nazarî, pratikte meydana gelirse amelî hikmet adını alır. Bununla birlikte akıl, ilâhî hikmeti anlamaya gücü yetse de yeterli olamaz. Bunun aksine Eş'arî'ler Allah'ın bir amaca yönelik eylemde bulunmasını onun sonsuz kudret ve iradesine engel olarak görmüştür. Bu ekolün ana fikri Allah'ın fiillerinde hikmetin ancak onun istemesi ile meydana gelmesi şeklindedir. Fakat burada onlar yaratıcı için zorunluluk anlamına gelecek her şeyin bu müteal varlığın kudretini sınırlama olarak değerlendirdiklerinden ya reddetmiş veya yorumlamışlardır. Bu nedenle onlar tanrı anlayışlarında hikmeti değil ilâhî kudret ve iradeyi merkeze almışlar ve âlemin yaratılışındaki hikmeti kabul etmekten çekinmişlerdir. Aslında onların bu iddiası zorunlu olarak hem aklî hem de naklî yönden

oldukça zayıftır. Çünkü akıl ve nakil, âlem ve onun içerisindeki her şeyin Allah'ın bir hikmeti doğrultusunda yaratıldığına şahitlik etmektedir.

Ayrıca hem semâvî kitaplarda hem de peygamberlerden gelen haberlerde sebeplerden söz edilmekte ve kulların ihtiyaçları işi tedbir edene havale edilmektedir. Hatta bu havale işinde daha büyük kudret ve hikmet söz konusudur. Hatta sebeplerin yaratılması iki kudret ve hikmeti ihtiva etmektedir. Bu iki kudret ve hikmetten biri sebebin kendisini yaratmakta, diğeri ise sebebin tesir kuvvetini meydana getirmektedir. Biri varlığa düzen vermekte, diğeri ise cömertliğini akıtmaktadır. İşte Allah'ın en güzel yaratıcı olduğu burada kendini göstermektedir.

Diğer yandan Mutezile'nin yaratıcıya zorunluluk atfetmesi de tartışılması gereken diğer bir problemidir. Onlar adalet ilkesinin bir sonucu olarak Allah'ın insan için en iyi olanı yaratmak zorunda olması düşüncesi hem yaratıcı hem de insanlar açısından yorumlanması oldukça zor bir durumu beraberinde getirmiştir. Mutezile her ne kadar âlemin yaratılmasını bir illete ve hikmete bağlamış olsa da ona zorunluluk yüklemek özellikle naklî veriler doğrultusunda açıklanması mümkün olmayan bir iddiadan ibarettir. Bu nedenle Allah'ın kulu için en iyi olanı yaratması, ilâhî varlığın üzerine zorunluluk yüklemesi dolayısıyla kabul edilemez. Çünkü yaratıcı her bir fiilini meydana getirme konusunda muhayyer olmalı yine fiillerinde müreccih ve muhassıs vasıflarına haiz olmalıdır. O nedenle Allah Teâlâ dilediği kuluna lütufta bulunabilir ancak bu onun için zorunluluk olamaz. Aslında bu ifadeler diğer taraftan İslam filozoflarının âlemin meydana gelişi konusunda iddia ettikleri sudur anlayışına da bir cevap niteliğindedir.

Mâturîdî'nin, yukarıda bahsedilen ilişkiler bağlamında ortaya koyduğu itikadi argümanları onun hikmet anlayışıyla örülmüştür. Bu nedenle onun sistematigi içerisinde hikmet kavramı anahtar konumundadır. O, Allah'ın tüm mevcûdatı hikmete binaen meydana getirdiği inancını şiddetle vurgular. Bu düşünceden hareketle Allah'ın hakîm olması onun âlim olması ile eş anlamlıdır. Hakîm tedbirde asla hata yapmayan âlim ise her şeyi bilendir.

Mâturîdî'ye göre Allah, âlem ve insana dair olan tüm problemlerin ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî yönü bulunmaktadır. Bu nedenle onun bilgi elde etme yolları olarak belirlediği akıl, sağlam duyu organları ve haber aynı zamanda onun ahlâk anlayışından başka bir şey değildir. Hikmete; bir şeyi sağlam yapmak, yaratıcının tüm fiillerini yerli yerinde yapması, her söz ve fiilin yerli yerinde oluşu gibi anlamlar yükleyen Mâturîdî, bir anlamda varlığa ahlâkî bir bakış sergilemektedir. Çünkü ona

göre hikmet; orta yol, anlamlılık, adalet ve ilim gibi hem epistemolojik hem de etik anlamlar içermektedir. Onun hikmet anlayışının karşısına; sefeh, zulüm, cehalet ve taklit gibi kavramları yerleştirmesi onun anlaşılmasında önemli katkılar sağlamakta ve hikmetin anlam zenginliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla o bilinçsizce, şuursuzca ve sonucu düşünülmeden yapılan tüm eylemleri hikmetin zıddı olarak kabul etmiş ve bunlar için anlamsızlık ifadesini kullanarak bunların hepsine ortak bir anlam yüklemiştir.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde ilâhî hikmet önemli bir yere sahip olduğu gibi beşerî hikmetinde ayrı bir yeri vardır. Ancak beşerî hikmetin kaynağı yine ilâhî hikmet olup onun beşerde tezahüründen ibarettir. Bu iki hikmeti birbirinden ayırmak mümkün değildir. Mâtürîdî, insanın bir amaç varlığı olduğunu vurgulayarak onun en uygun ahlâkî modele sahip olduğuna işaret eder. O kendisini gerçekleştirmede en etkili güç olan akla sahiptir. Aklın hem etik hem de inanç konularında sınırlı olduğunu da ifade eden Mâtürîdî'nin onun yetersiz olduğu hususlarda nakle ihtiyacını da özellikle belirtir. Buna bağlı olarak Mâtürîdî, öncelikle dini, inanç ve amel (şariat) alanı olmak üzere ikiye ayırmış, itikâdî alanda akli, amelî alanda nakli, ahlâkî bilgi alanında ise hem akli hem de nakli gerekli görmüştür. Din için özel bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bunun delili yaratılıştan insana verilmiştir, yani insanda din duygusu fitrîdir. Bu bakımdan dinin bilinmesi için, bir başka deyişle Allah'ın varlığını, birliğini ve ibadetin sadece O'na yapılması gerektiğini bilmekten sorumlu tutulabilmek için tek başına akıl yeterlidir.

Bu ifadelerde Allah'ın hakîm bir varlık olduğu anlaşılınca elbetteki onun fiilleri de bir hikmete mebni olarak ortaya çıkar. Mâtürîdî'nin onun tüm fiillerinin hikmete mebni olarak ortaya çıktığı anlayışında “hikmetinin gereği peygamber göndermesi vaciptir” anlayışı ön plana çıkar. Bu görüş bir taraftan Mutezile'nin salah-aslah ve Eş'arîlerin, Allah'tan zorunluluğu soyutlamak gayesiyle peygamber göndermenin zarureti selbettiği görüşlerin arasında orta bir yol olarak değerlendirilebilir. Çünkü İnsan, varlığını devam ettirmek ve kendisini sıcaklık, soğukluk, yırtıcı hayvanlar ve düşmanlarına karşı korunmak için hemsinlerinin yardımına ihtiyaç duyan, doğası itibarıyla medeni bir varlıktır. Bunlar ise ancak onların birbirlerine yardım etmesiyle gerçekleşir. Bunlar insanın yaratılışında şehvet ve gazabın bulunması sebebiyle olup bozgun ve yıkımı gerektirici mücadeleye iten inat ve düşmanlığa sürükleyici kavgadan soyutlanamaz. Bu nedenle ezeli inayet ve ilahi hikmet gereği insanlar arasında davranış kurallarının ve din tarafından koruma altına alınan bir adaletin bulunması gerekir. Bu da

din ortaya koyma hususunda bir çekişmeye düşülmemesi için itaate layık bir din koyucuyu gerekli kılar.

Mâturîdî'nin, insanın yaratılmasındaki ilâhî hikmeti imtihanla sonuçlandırması onun sorumluluk ve özgürlüğünü temellendirmeye çalışmasıyla açıklanabilir. Aslında insan, Allah'ın subûtî sıfatlarının tamamını kendisinde bulunduracak şekilde yaratılmıştır. Bu nedenle onun sıfatlarını zayıf bir şekilde izhar ederler. Bunlar onun yeryüzünde hem kul hem de halife olarak yaratılmasının bir hikmeti olsa gerektir. O bir taraftan Allah'ın yaratıcı kudretine teslim olduğu için tabîî halifedir. Fakat diğer taraftan kendi fiillerini meydana getirme konusunda özgür oldukları için gerçek halife konumundadır. İnsanın özgürlüğü Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirip getirmeme konusunda tercih hakkına sahip olabilmeleri dolayısıyladır. İnsan bu özellikleriyle Allah'ın kölesi değil irade sahibi bir varlıktır. Onun görevi Allah'a ibadet etmek, emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmaktır. Bu ise sadece insana has bir durumdur. Mâturîdî'nin, insanın hikmet doğrultusunda bu yaratılışını dikkate alarak onun iradesini küllî ve cüz'î şeklinde ikiye ayırması ve sorumluluğu da bu iki iradeye yüklemesi dikkat çekicidir.

Mâturîdî'nin sistematiginde akıl Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimettir. Bu nimet insana; lütufları zilletten, güzellikleri çirkinliklerden; hikmeti anlamsızlıktan, hayrı şerden ayırmak için verilmiştir. Akıl, övülmesi ve yerilmesi gerekeni, özenilmesi ve sakınılması gerekeni anlama aracıdır. Akıl, Allah'ın bir emaneti olarak davranışların doğuracağı sonuçları idrak edip iyiyi kötüden ayırma yeteneğine sahiptir. Bu nimetin verildiği somut varlık sadece insandır. Bu özelliğin sadece insana has kılınması belli bir amaca yönelik olmalıdır. Bunun hikmeti ise insanın yaratıcısını tanıması onun emir ve yasaklarına uyması şeklinde açıklanabilir. Emir ve yasakların hikmeti ise kişinin hem dünya hem de ahiretine dönük fayda sağlaması açısından gerekli bir durumdur. Bunlar sayesinde insan, hayatını düzene koyabilecek ve anlamlı kılmayı başarabilecektir.

İnsana dünya ve ahiret mutluluğuna erişebilmek yolunda bu emir ve yasakları tam anlamıyla kavrayabilmesi ve bu doğrultuda hareket edebilmesi için duyu organlarını da vermiştir. Akıl, kulak ve göz gibi bu duyu organları, insana düşünmek için verilmiştir. Mâturîdî'ye göre bunlar hem Allah'ın vahdaniyetinin delili hem de verilen nimete şükretmenin ve Allah'a itaat etmenin gerekliliğine dair ilkeler ve deliller taşımaktadır.

İnsanın tüm hayatı ve bu dönemde geçirdiği evreler; iyilik, hikmet ve adaletin kaynağı olan Allah'ın huzurunda cereyan etmektedir. İnsanlar bunun farkında olmasalar

da çok geçmeden bunlarla yüzyüze olacaktır. Sonuç itibariyle insanların yaratıcılarına dönmelerinin dışında hiçbir seçenekleri yoktur. Fakat onlar bu dünyada işlemiş oldukları iyi veya kötü tüm fiillerin karşılığını görmek zorundadırlar. Mâturîdî'ye göre iyiliklere sevap ve karşılığın zorunlu oluşu lütuf ve ihsan dolayısıyladır. Hikmet açısından ise bunun zorunlu olması söz konusu değildir. Durum böyle olunca sevap ve mükâfat, karşılığının hak edilmesi ve gerekliliği sebebiyle değil, lütfun gereği olmaktadır. Cezaların zorunluluğu ise hak etmeye dayalı olup cezanın zorunluluğu hikmet açısından gereklidir. Kötülüğün (insanın yaratılışına zıt davranışlar) cezasına gelince bu da hikmetin gereğidir. İnsanın yaptığı kötülükler Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük anlamına gelir, nankörlük de cezayı ve ona uygun bir karşılık vermeyi gerektirir.

Toplumların düşünme biçimleri inançlarından ayrı değildir. İnsanların neye nasıl inandıkları başta siyaset, sanat ve ahlâk olmak üzere insana dair olan her şey üzerinde etkilidir. Bu nedenle kelam okullarının bireysel, sosyolojik ve siyasi yansımaları bulunur. İnsanın özgürlüğünü, aklın önemini epistemolojik olarak temellendiren etik temelli inanç yorumlarıyla mistisizmi temel alan, her şey olabilir mantığının ya da cebri görüşün bu alanlardaki pozisyonu aynı olmayacaktır. Başka bir ifade yanlış ontolojik temellendirmeler beraberinde epistemolojik hataları da bulundurur. Mâturîdî hikmet anlayışının totalde insana kazandıracağı en önemli noktalardan birisi de bu bakıştır.

Mâturîdî, akıl ve nakil konusunda ifrat ve tefrite düşmeden ahlâkî sorumlulukla konuları bütüncül olarak ele almış bir düşünürdür. Bir taraftan zamanının batıl düşünceleriyle mücadele etmiş, diğer taraftan İslam kelamını bina etmiştir. Onun hikmet anlayışı aklı ve dolayısıyla bilimlere destekleyici bir mahiyet taşır. Bilhassa günümüzde Müslüman toplumların içinde bulunduğu problemlerin temelinde aklın ve aklın ürünü olan düşünce ve bilimin değerinin yeterince takdir edilmemesi yer almaktadır.

Mâturîdî kelamının temel taşı olan hikmet aynı zamanda bir anlam arayışıdır. O, kelam konusundaki görüşlerini temellendirmede hikmetin anlamlılık olduğuna sıklıkla değinir. Bu nedenle Mâturîdî kelamının bir anlam arayışından ibaret olduğu söylenebilir. Günümüz dünyasında anlamlandırma üretim ve tüketim üzerinden yapılmaktadır. Ancak bu toplumları buhrana sürüklemiş, insanlar bir anlam arayışına girmiştir. Bu anlam arayışında hikmet merkezli bakışın önemli bir yer tutacağı kanaatindeyiz. Mâturîdî hikmet anlayışıyla ilgili yapılan çalışmalar da bu tezimizi desteklemektedir. Mâturîdî inanan ve inanmayan kişilerin psikolojik hallerini de dikkate

olarak aralarındaki anlam farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tezimiz Mâturîdî'nin hikmet anlayışı ve insan fiillerini kapsadığından Mâturîdî'nin psikolojik temeldeki açıklamaları tezimizin sınırları dışında yer almaktadır. Bu nedenle inanç ilkelerinin anlam arayışına katkılarını belirlemek amacıyla psikolojik ve sosyolojik açılardan ele alınıp çalışılmasının ciddi katkılar sağlayacağını söyleyebiliriz. Ayrıca Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin hikmet anlayışı, Mâturîdî hikmet düşüncesi ve kötülük problemi, Yahudi ve Hristiyan kelamında hikmet anlayışları ve hikmet anlayışının toplumsal ilişkilere etkileri ele alınarak hem Mâturîdî hikmet anlayışı hem de hikmetin anlam zenginliği ortaya konulmuş olunacaktır.



KAYNAKÇA

A. Kitaplar:

- Abduh, Muhammed (ö. 1323/1905), *Risâletü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, Dârü's-Şurûk, Kahire 1994.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-Rekâik*, thk. Ahmed Ferid, Dârü'l-Mîraç, Riyad 1995.
- Abdülhamit, İrfan (ö. 2007), “İslam’da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları”, trc. M. Saim Yeprem, Mârifet Yay. , İstanbul 1994.
- Abdürrezzâk, Vurûkiyye, “*Davâbitü'l-İctihâdî't-Tenzîlî*”, Dârü Lübnan, Beyrut 2003.
- Âcurrî, Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin (ö. 360/970), *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, Dârü'l-Vatan, Riyad 1999.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “*el-Müsned*”, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
- Ak, Ahmet, “*Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*”, Ensar Yay. , İstanbul 2017.
- _____, *Haneî-Mâturîdî Âlimlerine Göre Şefaât*, Ensar Yay. , İstanbul 2017.
- Akarsu, Bedia, “*Ahlak Öğretileri*”, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- _____, “*Max scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan-Olma Sorunu*”, İnkılap Yay, İstanbul 1998.
- Akbulut, Ahmet, “*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*”, Otto Yay. , Ankara 2018.
- Akti, Selahattin, İbn Arabî’de Varlık ve Kötülük Problemi, Litera Yay. İstanbul 2018.
- Alfred Adler, “*İnsanı Tanıma Sanatı*”, çev. Kâmuran Şipal, Say Yay. , İstanbul 2018.
- Alper, Hülya, “*İmam Mâturîdîde Akıl-Vahiy İlişkisi*”, İz Yay. , İstanbul 2013.
- Altıntaş, Hayrani, “*İbn Sina Metafiziği*”, AÜİFY, Ankara 1985.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd (ö. 1270/1854), “*Rûhul Meânî Fî Tefsîri'l-Kur’ânî'l-Azîm ve 'Seb'il-Mesânî*”, thk. Ali Atiyye, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut h/1415.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi (ö. 631/1233), “*Ebkârü'l-Efkâr Fi Usûli'd-Din*”, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004.
- _____, “*Gâyetü'l-Merâm Fî İlmi'l-Kelam*”, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004.

- _____, “*el-İhkâm Fî usûl’il-Ahkâm*”, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü’l-İslâmî, Riyad, Beyrut 2003, 1402.
- Aristoteles, “*Nikomakhos’a Etik*”, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay. , Ankara 2015.
- Arslan, Ahmet, “*Felsefeye Giriş*”, Adres Yay. , Ankara 2003.
- _____, “*İlkçağ felsefe Tarihi II Sofitlerden Platona*”, İBÜY, Aralık 2006.
- _____, “*İlkçağ felsefe tarihi (I) Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*”, İBÜY, İstanbul 2006.
- Arslan, Hulusi-Bozkurt, Mustafa, “*Sistematik Kelam*”, TDVY. , Ankara 2016.
- _____, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu’tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, Endülüs Yay. , İstanbul 2017.
- _____, *Mâturîdî’de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yay. , Malatya 2013.
- Atay, Hüseyin, “*Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*”, Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 2001.
- Ayasbeyoğlu, Nevzad, “*İbn Rüşd’ün Felsefesi, (Faslü’l-Makâl ve Kitâbü’l-Keşf Tercümesi)*”, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955.
- Aydın, Mehmet Salih, “*Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*”, TDVY, Ankara 1991.
- _____, *Din Felsefesi*, İİFVY. , İzmir 2001.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J, Pope’s Hall, Oxford, Michaelmas 1905.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed (ö. 1277/1860), “*Tuhfetü’l-Mürîd Alâ Cevhereti’t Tevhid*”, Dârü’s-Selâm, thk. Ali Cuma Muhammed, Kahire 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), “*Usûlü’d-Dîn*”, Matbaatü’t-Devle, 1. bs. , İstanbul 1968.
- _____, “*el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyânü’l-Fırakati’n-Nâciye Minhüm*”, thk. Licnetu İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî fî Dâri’l-Âfâki’l-Cedîd, Menşurâti’l-Dâri’l-Âfâki’l-Cedîd, Lübnan 1982.
- Bağdâdî, Ebü’l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ (ö. 547/1152), “*Kitâbü’l-Mu’teber Fî’l-Hikme*”, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, Haydarabad 1357.
- Bahâeddînzâde, Muhyiddin Muhammed el-Bayrâmî (ö. 956/1549), “*el-Kavlu’l-fasl Şerh-i Fıkh-ı Ekber*”, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1990-2003.
- Bakar, Osman, “*İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*”, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay. İstanbul 2012.

- Bâkıllânî, Kadı Ebi Bekir Muhammed b. Tayyip (ö. 403/1013), “*Kitabü't-Temhidü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*”, thk. İmadü'd-Din Ahmed Hayder, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, 1. Basım, Lübnan 1987.
- Bauman, Zygmunt, “*Sosyolojik Düşünmek*”, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. , İstanbul 2018.
- Bayraktar, Mehmet, “*İslam Felsefesine Giriş*”, TDVY, Ankara 2014.
- Bayraklı, Bayraktar, “*Fârâbî'de Devlet Felsefesi*”, Doğuş Yay. , İstanbul 1983.
- Bedevî, Abdurrahman, “*Mezâhibü'l-İslamiyyîn*”, Dârü'l-İlm Li'l-Melâyin, Beyrut 1997.
- Bergson, Henry, *Les Deux Sources De La Morale et De La Religion*, Les Echos Du Maquis, ys. 2013.
- Bertrand, Alexis, “*Ahlak Felsefesi*”, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yay. , Ankara 2001.
- Beyâzîzâde, Ahmet Efendi (ö. 1098/1687), “*İşârâtü'l-Merâm Min İbârâtü'l-İmâm Ebi Hanîfeti'n Nu'mân Fî Usûli'd-Dîn*”, neşr. Ahmed Ferid Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066), “*Sünenü's-Sağîr*”, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, 1. Baskı, Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslamiyye, Karaçi 1989.
- Birand, Kâmiran, “*İlkçağ Felsefe Tarihi*”, AÜİFY, Ankara 1958.
- Buber, Martin, “*I And Thou*”, Translated By Ronald Gregor Smith, Edinburg 1937.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), “*el-Câmiu's-Sahîh*”, thk. Abdülmâlik Mücâhid, Dârü's-Selâm, Riyad 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid (ö. 1431-2010), “*el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî*”, Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001.
- _____, *el-Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arabî*”, Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990.
- _____, “*Tekvînü'l-Akli'l-Arabî, Arap-İslam Aklının Oluşumu*”, Kitabevi Yay. , çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2001.
- Cassirer, Ernst, “*Devlet Efsanesi*”, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), “*Usûli'l-Fıkh el-Fusûl Fi'l-Usûl*”, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- Cevizci, Ahmet “*Etîğe Giriş*”, Paradigma Yay. , İstanbul 2002.

- _____, “*Uygulamalı etik*”, Say Yay. , İstanbul 2016.
- _____, “*Etik-Ahlak Felsefesi*”, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Cevziyye, İbn Kayyim (ö. 751/1350), “*İ’lâmü’l-Muvakkîin An-Rabbi’l-Âlemîn*”, Dârü İbni’l-Cevziyye, Riyad 1423.
- Corbin Henry, “*İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*”, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. , İstanbul 1986.
- Cüleynd, Muhammed es-Seyyid, “*Kadiyyetü’l- Hayr veş ‘Şer*”, neşr. Dârü Kabâ, Mısır 2010.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), “*Şerhu’l-Mevâkıf*”, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn (ö. 478/1085), “*Kitâbü’l-İrşâd İlâ Kavâtii’l-Edille Fî Usûli’l-İ’tikâd*”, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa-Ali Abdülmün’im Abdulhamîd, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1950.
- _____, “*Akîdetü’n-Nizâmiyye Fi Erkânî’l-İslâmiyye*”, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Mısır 1412 /1992.
- Çağrııcı, Mustafa, “*İslam Düşüncesinde Ahlak*”, MÜİFVY, İstanbul 1989.
- _____, “*Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*”, Kuramer Yay. , İstanbul 2017.
- Çelebi, İlyas, “*İmam Mâtürîdînînin Kitabü’t-Tevhidinde Varlık, Bilgi ve Hikmet*”, İmam Mâtürîdî ve Mâtüridiyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin, ed. Hülya Alper, MÜİFVY, İstanbul 2018.
- Çınar, Mahmut, “*Çevre İnsan Arasındaki İlişki emanet merkezlidir*”, ed. Doğan Karacoşkun, Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri, Gazantep Üniversitesi Basımevi, Gaziantep 2014.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869), “*Sünen-i Dârimî*”, thk. Fevvez Ahmed Zeremli-Halid es-Seb’ el-Alemî, Kadîmî Kütüphane, Karaçi 1407.
- Delius, Harald, “*Etik (Günümüzde Felsefe Disiplinleri)*”, çev. Doğan Özlem, Ara Yay. , İstanbul 1990.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad b. Muhammed es-Sıddîkî (ö. 908/1502), “*Ahlâk-ı Celâlî*” (*Levâmiu’l-İşrâk Fî Mekârimi’l-Ahlâk*), çev. Ejder Okumuş, Fecr Yay, Ankara 2019.
- Dorman, Emre, *Modern Bilim: “Tanrı Var”*, İstanbul Yay. , İstanbul 2015.

- Draz, Abdullah, “*Kur’ân Ahlâkı (La Morale du Koran)*”, İz Yay. , çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul 2009.
- Dugaym, Semih, “*Felsefetü’l-Kader Fî Fikri’l-Mu’tezile*”, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1992.
- Düzgün, Şaban Ali, “*Dini Anlama Kılavuzu*”, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), “*el-Muvatta’*”, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1985.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin (ö. 1172/1759), “*er-Ravzatü’l-Behiyye Fîmâ Beyne’l-Eşâire ve’l-Mâtürîdiyye*”, Haydarabad h/1322.
- Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767), “*el-Âlim ve’l-Müteallim*”, thk. M. Zâhit el-Kevserî, Kahire 1368.
- _____, “*el-Fikhü’l-Ebsat*”, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire 1368.
- _____, “*el-Fikhü’l-Ekber*”, şrh. Aliyyü’l-Kârî, Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyye, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, h/1327.
- Ebü’l-Hüseyin, Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, (ö. 436/1044), “*Kitabü’l-Mu’temed Fî Usûli’l-Fıkh*”, thk. Muhammed Hamidullah, Ma’hedü’l-İlmiyyi’l-Fransî Li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, Dımaşk 1964.
- Ebû Zehrâ, Muhammed (ö. 1394/1974), “*İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkh Usûlü)*”, trc. Abdulkadir Şener, 6. Baskı, Fecr Yay. , Ankara 1994.
- _____, “*İslamda İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*”, Anka Yay. , çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), “*Hak Dini Kur’an Dili*”, Sad. Komisyon, Zehraveyn Yay. İstanbul 1992.
- Erdem, Hüsamettin, “*İlk Çağ Felsefesi Tarihi*”, Hü-Er Yay. , Konya 2000.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780), “*Marifetname*”, trc. Faruk Meyan, Bedir Yay. , İstanbul 1999.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim (ö. 324/935-36), “*Kitâbü’l-Lüma Fî’r-Red Alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*”, nşr. Hamude Ğarabe, Matbaatü Mısır, Mısır 1955.
- _____, “*Risâle Fî İstihsani’l-Havz Fî İlmi’l-Kelâm*”, nşr. Muhammed el-Veli, Dârü’l-Meşâri’, 1. Baskı, Lübnan 1995.
- _____, “*el-İbâne An Usûli’d-Diyâne*”, ys. , ts.
- _____, “*Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-Musallîn*”, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü’n-Nahda, Mısır 1950.

- Fahri, Macit, “*İslam Felsefesi Tarihi*”, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. , İstanbul 1987.
- _____, “*İslam Ahlak Teorileri*”, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay. İstanbul 2016.
- Fahredden Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210) , “*Kelama Giriş (el-Muhassal)*”, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara 1978.
- _____, “*el-Erba’in fî Usûli’d-Din*”, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- _____, “*Levâmiu’l Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâlâ ve’s-Sıfât*”, Matbaatu’s-Şerefîyye, Mısır 1323.
- _____, “*Mefâtihu’l-Ğayb*”, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1981.
- _____, “*el-Metâlibü’l-Âliye Mine’l-İlmi’l-İlâhiyye*”, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1. Basım, Beyrut 1987.
- _____, “*el-Mesâilu’l-Hamsûn Fî Usûli’d-Dîn*”, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dârü’l-Cîl, Beyrut 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî (ö. 339/950), “*Risâletü’t-Tenbîh Alâ Sebîli’s-Saâde*”, thk. Sahbân Halîyfât, el-Câmiati’l-Ürdüniyye, Amman 1987.
- _____, “*Tahsilü’s-Saade*”, şrh. Dr. Ali Bu Mülhim, 1. Basım, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Lübnan 1995.
- _____, “*Medînetü’l-Fâzıla (Üstün Ülke)*”, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap Yay. , İstanbul 2012.
- _____, “*Fusûlü’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*”, çev. Hanifi Özcan, DEÜY, İzmir 1987.
- _____, “*es-Siyâsetü’l-Medeniyye (Mebâdiü’l-Mevcûdât)*”, çev. Mehmet S. Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yay. , İstanbul 2012.
- _____, “*Kitâbü’l-Mille ve Nusus Uhra*”, Tahk. Muhsin Mehdi, 2. Baskı, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1986,
- Fazlurrahman (ö. 1408/1988), “*Ana Konularıyla Kur’ân*”, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- _____, “*İslam*”, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. , İstanbul 1980.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431), “*Fusûlü’l-Bedâyi’ Fî Usûli’s-Şerâyi*”, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Lübnan 1971.
- From, Eric, “*Özgürlükten Kaçış*”, Payel Yay. , çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1996.

Gardet, Louis, “*Dieu et La Destinée de l’homme*”, Paris 1967.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö.

505/1111), “*Tehâfütü’l-Felâsife*”, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay. , İstanbul 1981.

_____, “*Kavâidü’l-Âkâid*”, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemi’l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

_____, “*el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*”, thk. Mustafa İmran, Dârü’l-Besair, 1. Basım, Kahire 2009.

_____, “*el-Mustasfa*”, İslam Hukunda Deliller ve Yorum Metodoloji, çev. Yunus Apaydın, Rey Yay. , Kayseri 1994.

_____, “*İhyâü Ulûmi’d-Dîn*”, trc. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay. , İstanbul 2002.

_____, “*er-Risâletü’l-Ledünniyye*”, Mısır 1328.

_____, “*Mi’yârü’l-İlm Fi’l-Mantık*”, şrh. Ahmed Şemseddin, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1971.

_____, “*et-Tibrü’l-Mesbûk Fî Nâsîhati’l-Mülûk*”, tsh. Ahmed Şemseddin, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut 1988.

_____, “*Şifâ’ü’l-Ğalîl Fî Beyâni Mesâ’ili’t-Ta’lîl*”, thk. Hamed el-Kebîsî, Matbaatü’l-İrşâd, Bağdat 1971.

_____, “*el-Maksadü’l-Esnâ Fî Şerhi (Meânî) Esmâillâhi’l-Hüsnâ*”, thk. Mahmud Bîcû, 1. Baskı, Matbaatü’s-Sabâh, Dimeşk 1999.

Giddens, Anthony, “*Sosyoloji*”, haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yay. , İstanbul 2012.

Gökberk, Macit, “*Felsefe Tarihi*”, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Gölcük, Şerafettin, “*Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*”, TDVY, Ankara 1997.

Guénon, René, “*Le Règne De La Quantité et Les Signes Des Temps*”, ys. 1945.

Güler, İlhami, “*Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu (Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)*”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____, “*İman Ahlak İlişkisi*”, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2016.

_____, “*Politik Teoloji Yazıları*”, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2010.

Hallaf, Abdulvahhab (ö. 1375/1956), “*İslam Hukuk Felsefesi*”, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara ts.

Hans Van Der Loo-Willem Van Reijen, “*Modernleşmenin Paradoksları*”, İnsan Yay. , çev. Kadir Canatan, İstanbul 2006.

Harbî, Ahmed Avdullah b. Dahil el-Hîbetî, “*el-Mâturîdiyye*”, Dârü’l-Âsime, Riyâd h/1413.

- Harputi, Abdullatif (ö. 1334/1916), “*Tenkîhü’l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli’l-İslâm*”, Dersaadet Necm-i İstikbal, İstanbul h/1330.
- Hayreddin Karaman, “*Anahatlarıyla İslâm Hukuku*”, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân (ö. 300/913), “*Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Red Alâ İbn Râvendî el-Mülhid*”, ys. ts.
- Hilmi Ziya Ülken, “*Felsefeye Giriş Birinci Kısım, Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi*”, AÜİFY, Ankara 1963.
- Hourani, George Fadlo, *İslamic Rationalism, The Ethics Of Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kitabevi Yay. , Ankara 1995.
- Hüseyin Aydın, İlim, “*Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayecilik*”, DİBY, Ankara 2012.
- Işık, Kemal, “*Mâturîdînin kelam sisteminde iman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*”, Fütüvvet Yay. , Ankara 1980.
- _____, “*Mu’tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*”, AÜİFY, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, “*Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*”, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. , İstanbul 1991.
- _____, “*Kur’an’da Tanrı ve İnsan Kur’ânî Dünya Görüşü’nün Semantiği*”, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. , İstanbul 2017.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtûbî el-Endelüsî (ö. 328/940), “*el-İkdül-Ferîd*”, thk. Abdulmecit et-Terhînî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1404.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (ö. 638/1240), “*Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi (Ahmet Avni Konuk)*”, trc. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, TYEKBY, İstanbul 2017.
- _____, “*el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye Fî Ma’rifeti’l-Esrâri’l-Mâlikiyye ve’l-Mülkiyye*”, trc. Ekrem Demirli, Litera Yay. , İstanbul 2008.
- _____, “*el-Bulğa Fil’Hikme (hikmette Son Nokta)*”, trc. Vahdettin İnce, Kitsan Yay. , İstanbul 2008.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), “*el-Musannef*”, thk. Kemal Yusuf el-Hût, 1. Baskı, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409.

- İbn Fâtik, Ebû'l-Vefâ Mahmûdü'd-Devle el-Emîr Mübeşşir, (ö. V/XI. yüzyıl),
"Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinü'l-kelim (Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler)",
 çev. Osman Güman, TYEKBY, İstanbul 2013.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö.
 406/1015), *"Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî"*, thk. Ahmed Abdürrahim
 es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2005.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b.
 Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406),
"Mukaddime", haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. , İstanbul 2018.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö.
 276/889), *"Uyûnü'l-Ahbâr"*, Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1996.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî (ö. V./XI. yüzyılın
 ortaları), *"el-Muhîr Bit't-Teklîf"*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Dâru'l-Mısriyye,
 Kahire ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed (ö. 421/1030), *"Ahlâkı Olgunlaştırma"*,
 çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, KTBY, Ankara 1983.
- _____, *"Tehzîbü'l-Ahlâk"*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1985.
- _____, *"Fevzü'l-Asğar"*, thk. Tahir Efendi el-Cezairi, Beyrut 1319.
- İbnü'l-Mukaffa', Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih/el-Mübârek) (ö.
 142/759), *"Kelile ve Dimne"*, Dârü's-Şurûk, thk. Abdulvahhab Azzam, Beyrut
 1981.
- _____, *"el-Mantık"*, nşr. Muhammed Taki Dânişpejûh, Tahran 1357.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö.
 595/1198), *"Telhîsu Kitâbi'n-Nefs Psikoloji Şerhi"*, çev. Atilla Arkan, Litera
 Yay. İstanbul 2007.
- _____, *"Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife"*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, Mısır
 1965.
- _____, *"Kitâbü Fasli'l-Makâl ve Takrîru Mâ Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme Mine'l-
 İttisâl"*, Dârü'l-Meşrik, nşr. A. Nasrî Nadir, Beyrut 1968.
- _____, *"Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabîa"*, thk. Osman Emin, Kahire 1958.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö. 428/1037), *"Kitabü's-Şifa
 Metafizik"*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay. , İstanbul 2004.
- _____, *"Uyûnü'l-Hikme"*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1980.

- _____, “*el-İşârât ve ‘t-Tenbîhât, İşaretler ve Tembihler*”, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay. , İstanbul 2005.
- İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî (ö. 728/1328), “*Minhâcü ‘s-Sünneti ‘n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi ‘ş-Şî’a ve ‘l-Kaderiyye*”, thk. M. Reşad Sâlim, ys. 1986.
- Îcî, Ebû’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr (ö. 756/1355), “*el-Mevâkıf Fî İlmi ‘l-Kelâm*”, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut ts.
- _____, “*el-Ahlâku ‘l-Adudiyye (Ahlâku Adudüddîn)*”, trc. İlyas Çelebi, TDVY. Ankara 2015.
- İhvân-ı Safâ, “*Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve Hullânî ‘l-Vefâ*”, Mektebü İ’lâmi’l-İslâmi, Tahran 1405.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), “*el-Müsâyere Ve ‘l-Akâidi ‘t-Tevhidiyyeti ‘l- Münciyeti Fî ‘l-Âhire*”, el-Mektebetü’l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır 1929.
- İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “*ez-Zerîa İlâ Mekârimi ‘ş-Şerîa*”, 1. Basım, Beyrut 1980.
- _____, “*Muhâdarâtü ‘l-Üdebâ ve Muhâverâtü ‘ş-Şuarâ ve ‘l-Büleğâ*”, nşr. Dârü’l-Mektebetü’l-Hayat, Beyrut ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), “*Hilyetü ‘l-Evliyâ ve Tabakâtü ‘l-Asfiyâ*”, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1996.
- İz, Mâhir, “*Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*”, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yay. , İstanbul 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1365/1946), “*Yeni İlmi Kelâm*”, Şehzâde Başı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1340.
- _____, “*Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*”, haz. Refik Ergin, Ötüken Yay. , İstanbul 2014.
- Jaspers, Karl, “*Felsefeye Giriş*”, çev. Mehmet Aklalın, Hareket Yay., İstanbul 1971.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), “*el-Muğnî fî Ebvâbi ‘t-tevhîd ve ‘l- ‘adl*”, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Mısır 1958.
- _____, “*el-Munye ve ‘l-Emel*”, thk. İsâmüddîn Muhammed Ali, Dârü’l-Mârifeti’l-Câmiyye, ys. 1985.
- _____, “*Şerhu ‘l-Usûli ‘l-Hamse*”, çev. İlyas Çelebi, TYEKBY, İstanbul 2013.
- _____, “*el-Muhît Bi ‘t-Teklîf*”, Dârü’l-Mısriyye, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire ts.

- _____, “*Tenzihü’l-Kur’ân Ani’l-Metâ’in*”, Dârü’n-Nehdati’l-Hadîse, Beyrut ts.
- _____, “*el-Muhtasar Fi Usûli’d’-Dîn*”, thk. Muhammed Ammara, ys. ts.
- _____, “*Müteşâbihu’l-Kur’ân*”, thk. Adnân Muhammed Zerzûr, Dârü’t-Turâs, Kahire 1969.
- Karagöz, Nail, “*Kelam III Sistematik Kelam/İman ve İlahiyat*”, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- Karaman, Hayrettin, v. dğr. , “*Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*”, TDVY, Ankara 2012.
- Karaman, Hüseyin, “*Ebû Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*”, İz Yay. , İstanbul 2017.
- Kâsım b. Muhammed b. Ali, “*el-Esâs Li Akâidi’l-Ekyâs*”, Mektebetü Ehli’l-Beyt, Yemen ts.
- Kastallânî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923/1517), “*İrşâdü’s-Sârî Li Şerhi Sahihi’l-Buhârî*”, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Matbaatü’l-Kübra el-Emiriyye, Mısır 1323.
- Keklik, Nihat, “*Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş I*”, Doğuş Yay. , İstanbul 1982.
- Kılıç, Recep, “*Ahlakın Dini Temeli*”, TDVY, Ankara 2009.
- Kıllıoğlu, İsmail, “*Ahlak ve Hukuk İlişkisi*”, MÜİFY, İstanbul 1988.
- Kılavuz, A. Saim-Ulvi, Murat, “*Kelama Giriş*”, İSAMY, İstanbul 2010.
- _____, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay. , İstanbul 2020.
- Kınalızâde, Ali Çelebi (ö. 979/1572), “*Ahlâk-ı Alâî Kınalızâdenin Ahlak Kitabı*”, haz. Mustafa Koç, TYEKBY, İstanbul 2014.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. es-Sabbâh (ö. 252/866), “*Risâle Fî Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ*” (*Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye*), thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1950.
- Kiraz, Celil, “*Kur’ân’da Ahlak İlkeleri Tevrat, Zebur ve İncil’le Mukayeseli Bir Çalışma*”, Emin Yay. , Bursa 2007.
- Koloğlu, Orhan Şener, “*İmam Mâturîdî ve Mâturîdiyye Mezhebi*”, TDVY, ed. Huriye Martı, Ankara 2018.
- Korkmaz, Sıddık, “*İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirileri*”, İz Yay. , İstanbul 2017.
- Kuçuradi, İonna, “*Uludağ Konuşmaları: Özgürlük-Ahlak-Kültür Kavramları*”, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. , Ankara 2017.
- Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdîmelik (ö. 465/1072), “*er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*”, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, Dârü’ş-Şa’b, Kahire 1989.

- Kutluer, İlhan, “*Yitirilmiş Hikmeti Ararken*”, İz Yay. , İstanbul 2012.
- Koç, Turan, “*Din Dili*”, İz Yay. , İstanbul 2007.
- Kuehn, Manfred, “*İmmanuel Kant*”, çev. Bülent Oral Doğan, T. İŞ Bank. Yay. , İstanbul 2011.
- Kutlu, Sönmez, “*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi*”, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay. , Ankara 2018.
- Kutluer, İlhan, “*İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe tasavvuru*”, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Machiavelli, Niccolo (ö. 1527), “*Prens*”, Çev. Anita Tather, Doruk Yay. , İstanbul 2015.
- Macit, Nadim, “*Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*”, Seba Yay. , Ankara 2000.
- Martı, Huriye, “*Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*”, TDVY, Ankara 2018.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*”, Ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Mizân Yayınları, İstanbul 2005-2010.
- _____, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*”, trc. Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Yay. , İstanbul 2017.
- _____, “*Kitâbü’t-Tevhît*”, thk. Fethullah Huleyf, Dârü’l-Câmiâtî’l-Misriyye, İskenderiyye ts.
- _____, “*Kitâbü’t-Tevhit Tercümesi*”, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. , Ankara 2005.
- Mavil, Hikmet yağlı, “*İmam Eş’arînin Kelam Düşüncesi*”, İsam Yay. , Ankara 2018.
- McIntyre, Alasdair, “*Erdem Peşinde (Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma)*”, trc. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996), “*Kûtu’l-Kûlûb (Kalplerin Azığı)*”, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay. , İstanbul 2004.
- _____, “*İlmü’l-Kulûb*”, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, “*İnsan Felsefesi*”, Doğu Batı Yay. , Ankara 2015.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857), “*el-Akl ve Fehmü’l-Kur’an-Aklın Mahiyeti ve Kur’an’ın Anlaşılması*”, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay. , İstanbul 2006.
- Muhittin Bağçeci, “*Mâturîdî’nin Kelam Metodu*”, Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1986.

- Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), “*el-Vüçûh Ve’n-Nezâir Fi’l-Kur’âni’l-Azîm*”, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dübey 1427/2006.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan Ebi Abdillâh el-Ukberi (ö. 413/1022), “*Evâilü’l-Makâlât Fi’l-Mezâhibi’l-Muhtârât*”, thk. İbrahim el-Ensârî, Matbaatü’l-Mehr, ys. 1413.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraaûf (ö. 1031/1622), “*et-Teysir Bi Şerhi’l-Camii’s-Sağır*”, Mektebetü’l-İmâmi’s-Şafii, 3. Basım, Riyad 1988.
- _____, “*Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Camii’s-Sağır*”, el-Mektebetü’t-Ticariyyetül Kübra, Mısır 1356.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), “*el-Câmiu’s-Sahîh*”, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Yay. Dâru ihyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1954.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “*Üç Müslüman Bilge İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabî*”, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî (ö. VII/XIII. yüzyıl), “*el-Kâmil Fi’l-İstiksâ*”, thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şahid, nşr. Lecnetü-İhyai’t-Türâs, Kahire 1999.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915), “*Kitabü Es-Sünenü’l-Kübrâ*”, thk. Hasan Abdü’l-Mün’im Şelebî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2001.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid (ö. 508/1114), “*Bahrü’l-ke’lâm Fî Akâidi Ehli’l-İslâm*”, thk. Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetü Dâri’l-Ferfur, Şam 2000.
- _____, “*Kitâbü’t-Temhîd Li Kavâidi’t-Tevhîd*”, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, tkd. Muhammed Cevherî, Dârü’t-Tıbaatî’l-Muhammediyye, Mısır 1406/1986.
- _____, “*Tabsiratü’l-Edille Fî Usûli’d-Dîn*”, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY, Ankara 2003-2004.
- Neşşâr, Ali Sâmî (ö. 1400/1980), “*Menâhicü’l-Bahs İnde Müfekkiri’l-İslâm*”, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 1984.
- _____, “*Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî Fi’l-İslâm*”, Dârü’l-Meârif, Kahire 1977.
- Nozick, Robert, “*Anarchy, State, And Utopia*”, Basic Books (Newyork) and Basil Blackwell (Oxford) 1974.
- Öğüt, Salim, *Makâsıd ve İçtihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları “Hikmetle Ta’lîl Problemi”*, haz. Ahmet Yaman, MÜİFVY, İstanbul 2017.
- Öner, Necati, “*İnsan Hürriyeti*”, Divan Kitap, Ankara 2014.

- Özcan, Hanifi, “*Mâturîdî de Bilgi Problemi*”, MÜİFVY, İstanbul 1998.
- _____, “*Fârâbî’nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*”, MÜİFY. İstanbul 2017.
- _____, “*Epistemolojik Açıdan İman*”, MÜİFVY, İstanbul 2016.
- _____, “*Mâturîdî’de Dini Çoğulculuk*”, MÜİFVY, İstanbul 2015.
- Özervarlı, M. Said, “*Kelamda Yenilik Arayışları*”, İsam Yay. , İstanbul 1998.
- _____, “*İbn Teymiyyenin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*”, İsam Yay. , İstanbul 2017.
- Özkan, Mustafa, “*Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*”, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2015.
- Pazarlı, Osman, “*İslamda Ahlak*”, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Pekcan, Ali, “*Makâsîd Teorisine Giriş (Fıkî Hükümlerin Gâî Arka Planı)*”, Hîkmetevi Yay. , İstanbul 2013.
- Pezdevî, Sadrü’l-İslâm Ebü’l-Yüsri Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 493/1100), “*Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’-d-Dîn)*”, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yay. , İstanbul 1980.
- Pieper, Annemarie, “*Etîğe Giriş*”, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay. , İstanbul 1999.
- Platon, “*Devlet*”, Avrupa Yakası Yay. , çev. A. Göke Bozkurt, İstanbul 2013.
- _____, “*Euthyphron*”, çev. Furkan Akderin, Say Yay. , Ankara 2016.
- _____, *Timaios*, çev. Furkan akdemir, say yay. , istanbul 2015.
- Plumwood, Val, “*Environmental Culture, The Ecological Crisis Of Reason*”, Routledge, New York 2002.
- Ramazan Altıntaş, “*Ta’dîl ve Tecvîr*”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., 1. Baskı, Ankara 2015.
- Reşit Rıza, Muhammed, “*Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm Tefsîrû’l-Menâr*”, Dârü’l-Menâr, Mısır 1367.
- Rudolph, Ulrich, “*Semerkanтта Ehl-i Sünnet kelamı Mâturîdî*”, çev. Özcan taşçı, Litera Yay. , İstanbul 2016.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn (ö. 580/1184), “*el-Bidâye Fî Usûli’-d-Dîn*”, 7. Baskı, DİBY, Ankara 2000.
- _____, “*Mâturîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli’-d Dîn)*”, çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara 2005.

- Semerkandî, Şemsüddîn (ö. 702/1303), “*İslam İnanç İlkeleri (el-Mu’tekad Li İ’tikâdi Ehli’l-İslâm)*”, thk. , trc. , değ. Yürük, İsmail-Şık İsmail, Araştırma Yay. , Ankara 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), “*Usûlü’s-Serahsî*”, thk. Ebu’l-Vefâ Afğanî, İhyâi’l-Maârifî’n-Nu’mâniyye, Mısır 1952.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), “*es-Seyfû’l-Meşhûr Fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr/Mâturîdî’nin Akîde Risalesi ve Şerhi*”, çev. Saim Yeprem, MÜİFVY, İstanbul 2000.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 412/1021), “*Tabakâtü’s-Sûfiyye*”, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Şa’bân, Zekiyyüddîn, “*İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu’l-Fıkıh)*”, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDVY, Ankara 1996.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), “*el-Muvafakat*”, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman, Dârü İbn Affan, ys. , ts.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), “*Milel ve Nihal*”, tsh. Muhammed Fehmi Muhammed, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut 1992.
- _____, *Nihayetü’l-İkdâm Fî İlmi’l-Kelâm*, nşr. Ferid Ceyyum, Mektebetü’s-Sikafetü Diniyye, 1. Baskı, Kahire 2009.
- Şeker, Mehmet, “*İslamda Sosyal Dayanışma müesseseleri*”, DİBY, Ankara 1984.
- Şekeroğlu, Sami, “*Mâturîdî’de Ahlak Felsefi Bir Btimleme*”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Şeriati, Ali, “*İnsanın Dört Zindanı*”, Fecr Yay. , Ankara 2017.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), “*İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l- Hak Min İlmi’l-Usûl*”, thk. Ebû Hafs Âmir el-Arabî el-Eş’arî, Dârü’l-Fazîle, Riyad 2000.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, “*Nazmü’l-Ferâid ve Cem’ul-Fevâid Fi Beyâni’l-Mesâil*”, Mısır h/1317.
- Şık, İsmail, “*Mâturîdî Düşüncede Kelam Fıkıh Usûlü Diyalogu: Lâmişi ve Keşfü’l-Elfâz*”, *İmam Mâturîdî ve Mâtüridiyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin*, Editör; Hülya Alper, MÜİFVY, İstanbul 2018.

- Taşköprizâde, Ahmed Efendi (ö. 968/1561), “*Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî mevzûâtî’l-Ulûm*”, telif Ahmed b. Mustafa, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), “*Câmiu’l-Beyân an-Te’vîli âyi’l-Kur’an*”, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390), “*Şerhu’l-Makâsîd*”, thk. Abdurrahman Umeyre-Salih Musa Şeref, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1998.
- _____, “*Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefîyye*”, thk. Ali Kemal, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), “*el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmizî*”, thk. İbrahim Atve İvaz, Mısır 1975.
- Topaloğlu, Bekir, “*Kelam İlmine Giriş*”, Damla Yay. , Ankara 2014.
- _____, “*Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Kelami Görüşleri*” İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay. , Ankara 2018.
- Toynbe, Arnold, “*Dünya Batı ve İslam*”, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Tunagöz, Tuna, “*Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*”, İSAM Yay. , İstanbul 2017.
- Tûfî, Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd (ö. 716/1316), “*Kitâbü’t-Ta’yîn Fî Şerhi’l-Erbeîn*”, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müessesetü’r-Reyyân el-Mektebetü’l-Mekkiyye, Beyrut 1998.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274), “*Ahlâk-ı Nâsırî*”, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay. , İstanbul 2007.
- Türkgülü, Mustafa, “*Ana Hatlarıyla Ahlak ve İslam Ahlakı*”, Ensar Yay. , İstanbul 2018.
- Uludağ, Süleyman, “*İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*”, TDVY, Ankara 2018.
- Ûşî, Ebû Muhammed (Ebü’l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî (ö. 575/1179), “*Emâlî Tercümesi (Kelam İlmi)*”, çev. Ömer Faruk Hilmi, İlim Şehri Yay. , İstanbul ts.
- Vecdî, Muhammed Ferid, “*Dâ’iretü’l-Ma’ârifî’l-Karnî’l-İşrîn*”, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1971.

- Versenyi, Laszlo, “*Sokrates ve İnsan Sevgisi*”, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay. , İstanbul 2010.
- Yahyâ b. Adî, Ebû Zekerîyyâ (ö. 364/975), “*Tehzîbul Ahlâk*”, çev. Harun Kuşlu, TYESKBY, İstanbul 2013.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “*Mâturîdî ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*”, MEBY, İstanbul 1997.
- Yeprem, M. Saim, “*İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*”, TDVY, Ankara 2016.
- Yıldırım, Emine Taşçı, “*Mâturîdînin Hikmet Temelli İneyet Anlayışı*”, İmam Mâturîdî ve Tevîlâtü'l-Kur'ân, Editörler; Hatice K. Arpaguş-Mehmet Ümit-Bilal Kır, MÜİFVY, İstanbul 2019.
- Yörükân, Yusuf Ziya, “*İslam Akaidine Dair Eski Metinler Ebu Mansur-i Mâturîdî'nin iki Eseri Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi*”, AÜİFY, İstanbul 1953.
- Yurtseven, H. Rıdvan; Erkul, Hüseyin; Morkoç, Dilek kekeç, Örneklerle Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri, Detay Yay. , Ankara 2013.
- Yûsuf Has Hâcib, “*Kutadgu Bilig*”, haz. Yaşar Çağbayır, TDVY, Ankara 2005.
- Yüksel, Emrullah, “*Sistematik Kelam*”, İz Yay. , İstanbul 2014.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), “*el-Keşşâf*”, çev. Komisyon, TYEKBY, İstanbul 2017.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî (ö. 794/1392), “*el-Bahru'l-Muhît Fî Usûli'l-Fıkh*”, thk. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1413/1992.
- Zuhaylî, Vehbe, “*el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*”, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1999.
- Watt, William Montgomery, “*The Formative Period of Islamic Thought*”, Edinburg University Press, Edinburgh 1973.
- Weber, Alfred, “*Felsefe Tarihi*”, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay. , İstanbul 1998.
- Wolfson, H. Austryn, “*Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*”, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. , İstanbul 2001.
- Wood, Allen William, “*Kant*”, Dost Yay. , Ankara 2009.

B. Tezler ve Makaleler:

- Ak, Ahmet, *Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2014/5(2).
- _____, *İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 26 (2015).
- _____, *Mâturîdî'nin Şükür Anlayışı*, AÜİFD. 47, (2006), S. II.
- Akkanat, Hasan, “*İbn-i Sîna'nın Akli Bilimlerin Bölümleri adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi*”, Dini Araştırmalar, C. XI, S. 31 Mayıs-Ağustos 2008.
- Ardoğan, Recep, *Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlâhî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar*, Birey ve Toplum, , C. 4, S. 8, Güz 2014.
- Arslan, Hulusi, “*Mâturîdîye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*”, Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Mâturîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 Temmuz-Aralık 2009.
- Aslan, Nasi, “*Hikmet Ekseninde Nasların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları*”, Bilimname XXXVII, 1/2019.
- _____, “*İslam Hukukunda makâsîd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası*”, Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 18-24 Eylül, Malaga-Spain, Editör; Osman Güngör, Son Çağ Matbaacılık, Ankara 2017.
- _____, “*Gâî İlke Bağlamında Müdâylene Ayetinin Yorumu*”, Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 18-24 Eylül, Malaga-Spain, Ed. Osman Güngör, Son Çağ Matbaacılık, Ankara 2017.
- Atay, Hüseyin, “*Allah'ın Halifesi İnsan*”, AÜFD, XVIII, Ankara 1970.
- Ay, Mahmut, *Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları*, Eskiye Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Sayı/Issue 31 Guz/Spring 2015.
- Çalışkan, Mehmet, “*Kur'an'da Hikmet Kavramı*”, Çukurova Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi, C. I, sayı 2, Temmuz-Aralık 2001.
- Çınar, Aliye, “*Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben sen İlişkisi*”, Değerler Eğitimi Dergisi, 4 (12), 2006.
- _____, *Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise*, UÜİFD, C. 14, S. 1, 2005.
- Çiftçi, Osman Zahit-Erdem, Hüsametdin, “*İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişkisi*”, İstem, Yıl: 11, S. 22, 2013.

- Fahri, Macid, “*Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş’arîler*”, çev. Fethi Kerim Kazanç, OMÜİFD, S. 9, Samsun 1997.
- Güler, İlhami, “*İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (kognitif) Temelleri*”, İslamiyat 1, S. 1, Ankara 1998.
- Hocaoğlu, Durmuş, “*Felsefe ve Hikmet Üzerine*”, Türkiye Günlüğü, S. 76, Makale Sıra: 19. Ankara 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim, “*Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneginde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 12 Sayı: 35, Bahar 2008.
- _____, “*Eş’arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*”, Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, SÜİFY., Sakarya 2005.
- Kozalı, Abdurrahim, *İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları, İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti ile Doğmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek*, UÜİFD, C. XV, S. 1, 2006.
- Koçak, Hüseyin-Koyuncu, Ahmet Ayhan, “*Modern ve Postmodern İnsan-Doğa Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*”, Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri, Gaziantep 2014.
- Mustafa, Erdoğan, “*Hikmet-i Hükûmet’ten Hukuk Devletine Yol Var Mı?*”, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Y: 4, S: 13, Ankara 2000/1.
- Oral, Osman, *Mâturîdî’nin Hikmet Anlayışı*, Doktora Tezi, Kayseri 2014.
- Ömer b. Abdülaziz, “*er-Risale fi’r-Reddi Ale’l-Kaderiyye*”, çev. Cemalettin Erdemci, SÜİFD, C. I, S. 2, 2014.
- Önal, Mehmet, “*İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramları*”, (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı. 4, 2007.
- Özcan, Hanifi, “*Mâturîdî’nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi*”, DEÜİFD, S.4, 1987.
- _____, “*Mâturîdî’ye göre Hikmet Terimi*”, İslâmî Araştırmalar, cilt: II, Sayı: 6, Ocak, 1988.
- _____, “*Mâturîdî’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Anlam ve Önemi*”, DEÜİFD, S. 9, İzmir 1995.
- _____, “*Mâturîdî’ye göre İman-İslam-İhsan ve Küfür ilişkisi*”, DEÜİFD, S. VIII, İzmir 1994.
- Özdemir, İbrahim, “*Çevre Ahlak İlişkisi, felsefe dünyası*”, S. 14, Kış, Ankara 1994.

- Özler, Mevlüt, “İlahi İsim ve Sıfatları Tesbitte Yöntem”, Ekev Akademi Dergisi, C. I, S. 1, Kasım, 1997.
- Rosenthal, Franz, “İbn Arabî Between Philosophy and Mysticism Oriens”, Oriens, Vol.31. (1988), ss.1-35.
- Sambur, Bilal, “Çevrede büyük Paradigma Değişikliği: Teo-Antropo-Ekosentrik Yaklaşım”, Çevre ve Ahlak Sempozyum Bildiri Metinleri, Gaziantep 2014.
- Schwarz, Michael, “Hasan-ı Basrî’nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme”, çev. Muhit Mert, GÜÇİFD, C. II, S. 3, 2003/1.
- Şık, İsmail, “Hanefî-Mâturîdî Düşünce Kelâm ve Usulü’l-Fıkı İlişkisi”, International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS): Volume 2 (Special Issue 1), August 2016.
- Tancî, Muhammet b. Tavî, “Abû Mansûr al-Mâturîdî”, AÜİFD. , C. IV, S. 1, Ankara 1955.
- Tepe, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik; “Etik” Kavramı Tarihçesi ve Günümüzde Etik”, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 1, S. 4, 1998.
- Uslu, Beyza, “Kur’an’da Kollektif Bilinç ve Mü’min Kardeşliği”, Jurnal Of Analytic Divinity, Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 1, Ankara 2018.
- Yaman, Ahmet, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, marife, y 1. 2, say. 1, Bahar 2002.
- Yıldırım, Ömer Ali, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, Kelam Araştırmaları, 10:2, 2012.
- Yüksel, Emrullah, “İlahi Fiillerde Hikmet”, AÜİFD, S. 8, Erzurum 1988.
- Yüksel, Emrullah, Eş’arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 9, Erzurum 1990.
- Yürük, İsmail, “Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 702/1302)’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)”, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987.

C. Sözlük ve Ansiklopedi Maddeleri

- Akarsu, Bedia, “*Felsefe Terimleri Sözlüğü*”, TDKY, Ankara 1975.
- Âsım Efendi, Mütercim (ö. 1235/1819), *Okyânûsü'l-Basît Fî Tercemeti'l- Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, TYEKBY, İstanbul 2013.
- Aybakan, Bilal, “*İvaz*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, İstanbul 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), “*Dînî ve Felsefî Ahlak Lugatçesi*”, Bilmen Yay. , İstanbul 1967.
- Bolay, Süleyman Hayri, “*Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*”, Nobel Yay. , Ankara 2013.
- Boynukalın, Ertuğrul, “*Makâsidü'ş-Şerîa*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, İstanbul 2003.
- Cebecioğlu, Ethem, “*Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*”, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd (ö. 400/1009), “*es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*”, Dârü'l-İlm, Beyrut, 1979.
- Cevizci, Ahmet, *Eğitim Sözlüğü*, Say Yay. , İstanbul 2010.
- _____, “*Felsefe Sözlüğü*”, Paradigma Yay. , İstanbul 1999.
- Ceyhan, Semih, “*Ubûdiyyet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, İstanbul 2012.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, “*et-Tarîfât*”, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut 1985.
- Çağrııcı, Mustafa “*Ahlak*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989.
- _____, “*Hak*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 1997.
- Çelebi, İlyas, “*Lutuf*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, İstanbul 2003.
- Demirci, Kürşat, “*engizisyon*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, İstanbul 1995.
- Develioğlu, “*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*”, ys. ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “*İllet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, İstanbul 2000.
- Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî (ö. 1095/1684), “*el-Külliyât; Mu'cem Fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*”, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- El-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Aḥmed b. Ezher (ö. 370/980), “*Tehzîbü'l-Luga*”, thk. Abdusselâm Serhan, Dâru'l-Mısriyye, VII, Kahire 1970.
- Erginli, Zafer, “*Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, Kalem Yay. , İstanbul 2006.
- Fettâh, İrfan Abdülhamit, “*Eş'arî*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, İstanbul 1995.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), “*el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-Kabesü'l-Vasîtu el-câmi Limâ Zehebe Min Luğati'l-Arab Şemâtât*”, IV, Mısır 1978, 1979, 1980.
- Halîl b. Ahmed, Ebu Abdurrahmân El-Halil b. Aḥmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791), “*Kitâbu'l-Ayn Müratteben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*”, thk. Abdulhamîd el-Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, Beyrut 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, “*Felsefe Sözlüğü*”, Remzi Kitabevi, Ankara 1977.
- Harrison, jonathan, “*Ethical Objektivism*” *The Encyclopedia of Philosophy*, III, Thomson Gale, USA 2006.
- Hasîrîzâde, Mehmed Elif b. Ahmed Muhtar (ö. 1927), “*Hakemen*” *en-Nûru'l-Furkân Fi Şerhi Lugati'l-Kur'ân*”, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, TYEKBY, İstanbul 2015.
- Herbert, Henry Williams- Sidgwick, Henry, “*ethics*” *The Encyclopedia Britannica Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, Edwardes to Evangelical Association, New York 1910.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er Rüveyfî (ö. 711/1311), “*Lisanü'l-Arab*”, tsh. Emin Muhammet Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râğıb, “*Müfredât Fi Ğarîbi'l-Kur'ân*”, Mektebetü Nezar, thk. Mustafa el-Bâz, ys. ts.
- Kara, Mustafa, “*Hikmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, İstanbul 1998.
- Komisyon, “*Narsisizm*” *Meydan Larousse*, Sabah Yay. , XIV, İstanbul 1992.
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDKY, Ankara 1988.
- Komisyon, “*Hikmet*” *Ana Britannica*, XI, Ana Yay. , İstanbul 1988.
- Komisyon, “*Hikmet*” *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet Yay. , X, İstanbul 1992.
- Koca, Ferhat, “*Hikmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, İstanbul 1998.
- Kutluer, İlhan, “*Hikmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, İstanbul 1998.
- _____, “*Determinizm*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IX, İstanbul 1994.
- Madelung, Wilferd Ferdinand, “*Al-Mâturîdî*” *The Encyclopedia Of İslam*, VI, Leiden E. J. Brill 1991.
- Mustafa, İbrahim, “*Mu'cemü'l-Vasît*”, Mısır ts.
- Özervarlı, M. Said, “*Hikmet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, İstanbul 1998.

- Razî, Muhammed b. Ebî Bekr, “*Muhtârü’s- Sihâh*”, Mısır 1329.
- Richardson, Henry S., “*Deontological Ethics*” *The Encyclopedia Of Philosophy*, II, Thomson Gale, USA 2006.
- Sami, Şemseddin, “*Kamûs-ı Türki*”, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317.
- S. Wenz, Peter, “*Environmental Ethics*” *Encyclopedia Of Philosophy*, Thomson Gale, 2. Baskı, III, USA 2006.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid (ö. 1158/1745) “*Mevsuatü Keşşâfî İstilahâtî’l Fünûn ve’l-Ulûm*”, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnân Naşirun, Beyrut 1996.
- Toksarı, Ali, “*Birr*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VI, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, “*Mâturîdî*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, İstanbul 2003.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, “*Kelam Terimleri Sözlüğü*”, İsam Yay. , İstanbul 2010.
- Uludağ, Süleyman, “*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, Marifet Yay. , İstanbul 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Eş’ariyye*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, İstanbul 1995.
- _____, “*Ebû Hanîfe*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, X, İstanbul 1994.
- Yücesoy, Hayrettin, “*Mihne*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, İstanbul 2005.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (ö. 1205/1791), “*Tâcü’l-Arûs Min Cevâhiri’l-Kâmûs*”, thk. Mustafa Hicazi, Kuveyt 1989.