

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**MÂTÜRÎDÎ'NİN ESERLERİ BAĞLAMINDA BİLGİ-
SORUMLULUK İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Ahmet Gökhan KÜÇÜK**

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN**

OCAK 2026, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“Mâtürîdî’nin Eserleri Bağlamında Bilgi-Sorumluluk İlişkisi” **Yüksek Lisans** tezim tarafımdan incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmada tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Ahmet Gökhan KÜÇÜK

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı : Mâtürîdî'nin Eserleri Bağlamında Bilgi-Sorumluluk İlişkisi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 81 sayfalık kısmına ilişkin 15/01/2026 tarihinde **IThenticate/Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %11'dir.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 15/01/2026

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN

Öğrenci: Ahmet Gökhan KÜÇÜK

KILAVUZA UYGUNLUK

“Mâtürîdî’nin Eserleri Bağlamında Bilgi-Sorumluluk İlişkisi” başlıklı Yüksek Lisans Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Ahmet Gökhan KÜÇÜK

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN danışmanlığında **Ahmet Gökhan KÜÇÜK** tarafından hazırlanan “**Mâtürîdî’nin Eserleri Bağlamında Bilgi-Sorumluluk İlişkisi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı’nda **Yüksek Lisans** olarak oy birliği/oy çokluğu kabul edilmiştir.

28/01/2026

JÜRİ:

Danışman	:	Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN	(İmza)
Üye	:	Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ	(İmza)
Üye	:	Doç. Dr. Turgut AKYÜZ	(İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /2026 tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

İslam düşünce tarihinde akıl–vahiy ilişkisini dengeli bir zeminde ele alan ekollerden biri olan Mâtürîdîlik, insanın bilgi edinme kapasitesi ve bu bilginin doğurduğu ahlaki-dini sorumluluk meselesine özel bir önem atfetmiştir. Bu yaklaşımın kurucu ismi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), özellikle *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde, insanı edilgen bir muhatap olarak değil; bilen, düşünen ve sorumluluk taşıyan bir varlık olarak konumlandırmıştır. Bu yönüyle Mâtürîdî düşüncesi, hem kelâmî hem de tefsirî boyutta insan merkezli bir bilgi kuramı ve ahlak anlayışı sunmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre bilgi, insanın sorumluluğunun temelini teşkil eder. O, bilginin kaynağını yalnızca vahye indirgememiş; akıl ve duyular yoluyla elde edilen bilginin de sahih ve bağlayıcı olduğunu savunmuştur. *Kitâbü't-Tevhîd*'de insanın Allah'ın varlığına ve birliğine aklıyla ulaşabileceğini temellendiren Mâtürîdî, bu yaklaşımıyla insanı iman konusunda zorunlu olarak düşünmeye sevk eder. Bu durum, bilginin aynı zamanda ahlaki ve dini yükümlülüğün başlangıç noktası olduğunu göstermektedir. Zira bilme imkânına sahip olan insan, bilmemeyi tercih ettiğinde sorumluluktan muaf tutulamaz. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ise Mâtürîdî'nin bu teorik çerçeveyi Kur'an ayetleri üzerinden somutlaştırdığı bir eser niteliğindedir. Ayetlerin yorumunda insan aklını aktif bir unsur olarak kullanan Mâtürîdî, teklifin ancak idrak ve bilgiyle anlam kazandığını vurgular. Ona göre Allah, insanı gücünün ve bilgisinin dışında bir yükümlülükle sorumlu tutmaz; ancak sahip olduğu akıl ve idrak kapasitesi ölçüsünde onu muhatap alır. Bu yaklaşım, ilahi adalet anlayışını insanın bilişsel yetileriyle doğrudan ilişkilendirmektedir.

Sonuç olarak Mâtürîdî düşüncesinde insan, bilgi sayesinde sorumlu; sorumluluk sayesinde de ahlaki bir özne hâline gelir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de teorik temelleri atılan bu anlayış, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da pratik ve yorumsal bir derinlik kazanır. Bu eserler birlikte değerlendirildiğinde, Mâtürîdî'nin insanı merkeze alan, akli ihmal etmeyen ve sorumluluğu bilginin doğal sonucu olarak gören özgün yaklaşımı daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Ahmet Gökhan KÜÇÜK, Erzincan, 2026

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada bana ilmi ve manevi desteklerini hiç esirgemeyen danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkmen'e; bu süreçte her zaman bana desteklerini veren sevgili ailem ve kıymetli arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Ahmet Gökhan KÜÇÜK



MÂTÜRÎDÎ’NİN ESERLERİ BAĞLAMINDA BİLGİ-SORUMLULUK İLİŞKİSİ

Ahmet Gökhan KÜÇÜK

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Ocak 2026

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN

ÖZET

Bu tez, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin kelâm düşüncesinde ilâhî ilim ile ilâhî irade arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Mâtürîdî, Allah’ın sıfatlarını zatıyla kaim, ezeli ve değişmez olarak temellendirirken ilim ve iradeyi birbirinden ayırır; ancak bu iki sıfat arasında zorunlu ve tutarlı bir uyum bulunduğunu savunur. Ona göre ilâhî ilim, varlıkların ve fiillerin tüm yönleriyle ezelden bilinmesini ifade ederken, ilâhî irade bu bilinenlerin hangi şartlarda ve ne zaman gerçekleşeceğini belirleyen sıfattır. Mâtürîdî, ilâhî iradenin ilme tâbi olduğu veya ilmin irade karşısında zorlayıcı bir güç oluşturduğu görüşlerini reddeder. Allah’ın bilgisi, meydana gelecek fiillerin sebebi değil, onların ezeli bilgisidir. Bu yaklaşım, ilâhî ilmin insan fiillerini zorunlu kıldığı yönündeki cebri anlayışlara karşı önemli bir denge ortaya koymaktadır. İlâhî ilim ile irade arasındaki uyum, Allah’ın fiillerinde değişiklik veya sonradanlık anlamına gelmez. İnsan fiilleri bağlamında Mâtürîdî, kulun cüz’î iradesini ve ahlâkî sorumluluğunu esas alır. Allah, insanın fiillerini ezelden bilmekte ve yaratmaktadır; ancak fiillerin iyi veya kötü oluşu, kulun iradî yönelişine dayanmaktadır. Bu çerçevede Mâtürîdî, hem ilâhî ilmin mutlaklığını hem de insanın özgür ve sorumlu bir varlık oluşunu temellendirmektedir.

Sonuç olarak Mâtürîdî’nin irade–ilim anlayışı, cebir ve bedâ gibi yaklaşımlara karşı tutarlı ve dengeli bir Ehl-i sünnet kelâm modeli sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Bilgi, İrade, Teklif, Mâtürîdî.

THE RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND RESPONSIBILITY IN THE CONTEXT OF MATURIDI'S WORKS

Ahmet Gökhan KÜÇÜK

Erzincan Binali Yıldırım University

Institute of Social Sciences

Master's Thesis, January 2026

Thesis Advisor: Dr. Ass. Pro. Recep ERKMEN

ABSTRACT

This thesis examines the relationship between divine knowledge and divine will in the theology of Abu Mansur al-Maturidi. Maturidi considers God's attributes to be self-subsistent, eternal, and unchanging; he distinguishes between knowledge and will but argues for a necessary and consistent harmony between them. Divine knowledge is the eternal knowledge of beings and actions; will determines the conditions and timing under which these occur. He rejects the view that will is subordinate to knowledge or that knowledge necessitates actions. God's knowledge is not the cause of actions, but His eternal knowledge. Thus, he establishes a balance against deterministic understandings. In human actions, the individual's partial free will and responsibility are fundamental. God knows and creates actions from eternity; however, whether they are good or bad depends on the individual's choice.

Ultimately, Maturidi presents a balanced Sunni model by grounding both the absolute nature of divine knowledge and the free and responsible nature of human beings.

Keywords: Soul, Knowledge, Will, Obligation, Maturidi.

İÇİNDEKİLER

MÂTÜRÎDÎ'NİN ESERLERİ BAĞLAMINDA BİLGİ-SORUMLULUK İLİŞKİSİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MANSÛR MUHAMMED EL- MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI.....	6
1.2. ESERLERİ	7
1.3. GÖRÜŞLERİ	8

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN NEDİR?

2.1. İNSAN.....	11
2.1.1. Mâtürîdî ve Ruh-Beden Düalizmi	13
2.1.2. Mâtürîdî'de Ruh Anlayışı.....	17
2.1.3. Bilen Nedir?	20
2.1.4. Mâtürîdî'ye Göre İlk Bilgi Nerede Oluşur?	22
2.2. İNSANIN BİLMESİ	24
2.2.1. Zaruri Bilgi	25

2.2.2. Nazari Bilgi.....	28
--------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRÂDE VE TEKLİF

3.1. İRÂDE	31
3.1.1. İlahi İrade	32
3.1.2. İnsani İrade.....	34
3.1.3. İradenin Sınırı.....	38
3.2. TEKLİF (MÜKELLEFİYET)	41
3.3. TEKLİF-İRÂDE İLİŞKİSİ	45

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ-SORUMLULUK İLİŞKİSİ: AKLIN GEREKLİLİĞİ VE NAKLİN ZORUNLULUĞU

4.1. TEOLOJİK BİLGİDE AKIL	50
4.1.1. Allah'ın Varlığının ve Birliğinin Bilinmesi.....	52
4.1.2. Allah'ın Sıfatlarının Bilinmesi	55
4.1.3. Hüsün-Kubuh Meselesi	57
4.2. TEOLOJİK BİLGİDE NAKİL	61
4.2.1. Te'vîl Teorisi.....	63
4.2.2. Rü'yetullah Meselesi.....	66
4.2.3. Rü'yetullâh Meselesi Bağlamında Bilgi ve Sorumluluk.....	72
4.2.4. İstiva Meselesi.....	73
4.2.5. İstiva Meselesi Bağlamında Bilgi-Sorumluluk.....	77
SONUÇ	79
KAYNAKÇA.....	82
ÖZ GEÇMİŞ	86

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

- A.S.** : Aleyhisselam
- b.** : Bin (Arapça’da oğlu demek)
- c.** : Cilt
- çev.** : Çevirmen
- ed.** : Editör
- H.z.** : Hazreti
- M.** : Miladi
- ö.** : Ölüm tarihi
- s.** : Sayfa
- (s.a.v)** : Sallallahu Aleyhi Vesellem
- TDV.** : Türkiye Diyaney Vakfı
- vb.** : Ve benzeri

GİRİŞ

Bilgi ve insan ilişkisi, İslam düşüncesinin hem teorik hem de pratik boyutunu şekillendiren ilgili çalışmalarda, ele alınan başlıca sorunlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Bu ilişki, insanın ontolojik varlığının mahiyetinden ahlaki sorumluluklarına, epistemik yetkinliğinden toplumsal konumlanışına kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alınmıştır. İslam düşünce geleneğinde özellikle Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, akıl-vahiy ilişkisini sistematik bir zeminde tartışan ve bu iki kaynağın bilgi üretimindeki yerini titizlikle belirlemeye çalışan kurucu bir bilgi kuramcısı ve kelamcıdır. Mâtürîdî, bilgi anlayışının merkezine insanı yerleştirir; ona göre insan, Allah tarafından yaratılmış, akıl ve irade gibi asli niteliklerle donatılmış bir varlık olarak doğru bilgiye ulaşma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel, insanın sadece bireysel bir bilme süreci yürütmesini değil, aynı zamanda ahlaki yükümlülüklerini üstlenebilmesini de mümkün kılar.

Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde akıl ve vahiy arasında kurulan denge, epistemik sürecin temel dayanak noktasını oluşturur. Ona göre akıl, varlığı ve Allah'ın ayetlerini kavrayabilecek bir yetkinlikte yaratılmıştır. Ancak insan aklı, Ancak insan aklı, sınırlı yapısı gereği, ferdin sorumluluğuna ilişkin konularda kimi zaman yetersiz kalabilmektedir. Bu sebeple vahiy, aklın tamamlayıcısı, yönlendiricisi ve doğrulayıcısı olarak devreye girer. Mâtürîdî, bu iki bilginin kaynağını birbirine alternatif değil, birbirini destekleyen iki yol olarak görür. Böylece insanın hem rasyonel düşünme faaliyetini hem de ilahi bilgiye yönelimini bir epistemolojik bütünlük içinde ele alır. Bu yaklaşım, onun hem dinî inançların aklî temellendirilmesini mümkün kılmayı hem de aklın ilahi hakikati anlamada üstlendiği yapıcı rolü vurgulamayı amaçladığını gösterir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı yalnızca bireysel düzeyde bir bilme süreciyle sınırlı değildir. Ona göre bilgi, toplumsal bir arayışın, ortak doğruların keşfine yönelik kolektif bir çabanın da ürünüdür. Toplumun ortak aklı, tecrübesi ve tarihsel birikimi, bireyin bilgi edinme sürecinin ayrılmaz parçalarıdır. Böylece Mâtürîdî, bilgi-insan ilişkisinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl kurulduğunu bütüncül bir bakış açısıyla ele almış, bilgi nazariyesini bu iki boyut arasında kurduğu denge üzerinde temellendirmiştir.

Bu tez çalışması, Mâtürîdî'nin temel eserleri (*Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*) başta olmak üzere klasik kaynaklara dayanarak, onun bilgi anlayışının kavramsal çerçevesini, bilgiye ulaşma yöntemlerini, akıl ve vahyin konumlandırılmasını ve bilgi-insan ilişkisinin nasıl yapılandırıldığını bilgi-sorumluluk perspektifinde ele almayı amaçlamaktadır. Böylece Mâtürîdî'nin bilgi anlayışına hem bireysel bilme süreçlerine hem de toplumsal bilgi üretimine katkısı ortaya konulacak ve İslam düşüncesindeki özgün yeri daha belirgin hâle getirilecektir.

Yapılan araştırmanın giriş bölümünde öncelikle insanın bilmesi ve bu bilme sonucu sorumluluğu ile ilgili kavramların tahlili yapılmıştır. Bu tahlilde kavramların terim anlamları ve Mâtürîdî ekolünün bu kavramları hangi anlamlarda kullandıklarına değinilmiştir. Sonrasında konunun Mâtürîdî'de nasıl işlendiği incelenip bütünsel perspektif ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde Mâtürîdî'nin kısaca hayatı, düşünceleri ve eserleri anlatılmıştır. Daha sonra Mâtürîdî'nin düşünce usulünü oluşturan temel prensipler kısaca incelenmiştir. İkinci bölümde Mâtürîdî'nin insan tanımlaması yapıp insanın bilmesindeki faktörün ruhta mı yoksa bedende mi olduğu bazı Kelamcılarla kıyaslanılarak konu hakkındaki görüşleri tartışılmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Mâtürîdî'nin insanın iradesine olan bakışı ile ilgili konuya, görüşlerine ve düşüncelerine değinilmiştir. Daha sonra İmam Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki görüş ve düşünceleri alt başlıklar halinde ele alınmıştır. Dördüncü bölümde teolojik bilginin imkânın ne olduğu ve bu konu hakkında Mâtürîdî'nin görüşleri, bazı Kelamcıların düşüncelerine yer verilerek karşılaştırmalı olarak serimlenmiştir. Sonuç olarak, bu bölümde insanın temel sorumluluğu olan marifetullâhı bilme imkanı ve kapasitesi, Mâtürîdî'nin perspektifinden tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin insanın bilgi ile olan münasebeti ve sorumluluğu hakkındaki problemlere bakış açıları belirlenerek genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Tüm bunların neticesinde Mâtürîdî'nin insanın teolojik alana dair bilmesi ve mükellefiyeti problemi hakkındaki anlayışları tespit edilerek sonuçlara varılmaya çalışılmıştır.

Araştırmamız ile ilgili çalışmalar yapılırken ana kaynaklar olarak Mâtürîdî'nin temel eserleri olan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerine sıklıkla

müracaat edilmiştir. Ayrıca Mâtürîdî Mezhebi'nin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Bahrü'l-keîâm ve Tabsıratü'l Edille fî Usûli'd-Dîn*, Nûreddîn es-Sâbunî'nin (ö. 580/1184) *Mâtürîdiyye Akaidi* adlı eserler ise ikincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Mâtürîdî'nin temel eserleri ile bu âlimler tarafından kaleme alınan ikincil literatür arasında, mezhebin ana esaslarının belirlenmesi ve özellikle bilgi teorisine ilişkin meselelerin ele alınış biçimi bakımından çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Mâtürîdî'nin kendi metinlerinde aklın konumu, bilginin kaynakları ve ilkeleri daha özgün ve bazen daha nüanslı bir çerçevede ortaya konulmuştur. İkincil eserlerde bu kavramların yorumlandığı, sistemleştirildiği ve zaman zaman mezhebin sonraki ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirildiği görülmektedir. Bu durum, bir yandan Mâtürîdî düşüncesinin tarihsel süreç içinde nasıl geliştiğini ve kurumsallaştığını göstermektedir. Diğer yandan da erken dönem metinleri ile sonraki şerh ve hâşiyeler arasında metodolojik ve kavramsal açıdan karşılaştırmalı bir inceleme yapılmıştır. Bunların yanında Mu'tezile, Eş'arîyye ve konuyla ilgili diğer mezheplerin esas kaynaklarına müracaat edilerek Mâtürîdiyye ile kıyaslamalar yapılmıştır. Ayrıca şu makalelerden de yararlanılmıştır;

Hülya Alper'in "*İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği*" başlıklı makalesi (Milel ve Nihal, 2010), bu çalışmanın düşünsel çerçevesinin oluşmasında önemli bir referans noktası teşkil etmiştir. Söz konusu makaleden hareketle, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde vahyin akla karşıt bir unsur olarak konumlandırılmadığı; bilakis aklın ulaşmayı hedeflediği hakikati tamamlayıcı bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, akıl ile vahiy arasında zorunlu bir çatışma ya da karşıtlıktan söz etmenin problemli olduğu, dolayısıyla "uzlaşma" kavramının ancak önceden varsayılan bir gerilim durumunda anlam kazanabileceği değerlendirilmektedir. Mâtürîdî'ye göre akıl-vahiy ilişkisi, esas itibarıyla bir uyum zemini üzerinde temellendirilebilir. İnsanın sorumluluğu ise bu uyumu kavrayarak hayatını her iki bilgi kaynağının rehberliğinde şekillendirmektir. Bu yaklaşım çerçevesinde bireyin, dünyada adaletin tesisine katkı sunma ve âhirette ilahî imtihanı başarıyla tamamlama imkânına sahip olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Yine bu çalışmada Mikail İpek'in "*İmam Mâtürîdî'de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü*" başlıklı, 2014 yılında Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisinde yayımlanan makalesi kullanılmıştır. Söz konusu

çalışmada, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının temel unsurlarından biri olan istidlâl meselesi üzerinde durulmuş; buna karşılık vahye ilişkin bakış açısı ise nispeten yüzeysel bırakılarak ikincil düzeyde ele alınmıştır. Çalışmamızda Mâtürîdî'nin istidlâl'in yanında vahye de bakışı detaylı şekilde ele alınmıştır.

Osman Nuri Demir'in "*İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*" (Kader Dergisi, 2019) başlıklı makalesi incelenmiştir. Söz konusu çalışmada Mâtürîdî'nin ruh, nefis ve beden anlayışı detaylı biçimde ele alınmakla birlikte, bazı konuların gereğinden fazla tekrarlarla işlenmesi dikkat çekmektedir. Özellikle *nefs-i derrâke* bahsinde yapılan yoğun tekrarlar, konunun bütüncül bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu nedenle makale, tez kapsamında daha sade ve sistematik bir çerçevede değerlendirilmiştir.

Asım Cüneyd Köksal'ın "*İnsan ve Özgürlük 1: Kelâm Geleneğinde İrade Özgürlüğü*" başlıklı, Sabah Ülkesi kültür-sanat ve felsefe dergisinde 2022 yılında yayımlanan makalesinde, Mâtürîdî mezhebinin irade anlayışı sınırlı düzeyde ele alınmıştır. Bunun temel nedeni, makalenin konusunun ağırlıklı olarak Mu'tezile'nin görüşleri etrafında şekillenmesi ve irade meselesinde Mu'tezile ile diğer mezhepler arasındaki farklılıklara geniş yer verilmesidir. Bu çalışma ise söz konusu makaleden hareketle Mâtürîdî'nin iradeye bakışını daha kapsamlı bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu tez çalışmasının kuramsal çerçevesi oluşturulurken, Recep Erkmen tarafından 2024 yılında yayımlanan "*Din, Bilim ve Felsefe Arasında: Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Dijitalleşme*" adlı eser başvuru kaynaklarından biri olarak kullanılmıştır. Söz konusu eserin ilk bölümünde insan kavramı işlenmiş, insanın metafizik ve fizik alemindeki rolü özellikle İbn Sînâ'nın görüşleri ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Buradan yola çıkarak İbn Sînâ ve Mâtürîdî'nin metafizik âlem, ruhun mahiyeti, varlık anlayışı ve insanın ontolojik konumu hakkındaki yaklaşımları karşılaştırmalı bir analiz yöntemiyle ele alınmıştır. Her iki düşünürün metafiziğe dair temel kavramları, ruh-beden ilişkisi, akıl ve bilgi anlayışı ile insanın varlık düzeni içindeki yeri, benzerlikler ve farklılıklar bağlamında incelenmiş; bu çerçevede İslam düşünce geleneği içerisindeki felsefi ve kelâmî yaklaşımların kesişim ve ayrışma noktaları ortaya konulmuştur.

Bu alışmalar insanın sorumluluğuna ve özgürlüğüne dair olarak ve Ehl-i Sünnet anlayışının bakışını ve delillerini ele almaktadır. alışmalar konumuzu tam olarak kapsamamakla beraber çalışmamızda faydalandığımız bilgileri içinde barındırmaktadır. İnsanın sorumluluğu ve özgürlüğü konusunda Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu deliller aktarılmaya çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MANSÛR MUHAMMED EL- MÂTÜRÎDÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Mâtürîdî Mezhebi’nin kurucusu olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî’nin doğum tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ebü’l Yûsr el- Pezdevî babasının onun talebesi olduğunu dile getirerek Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’den (ö. 324/935) önce doğduğunu ima etmiştir.¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde bulunan ve adına nispet edilen Matürîd’de dünyaya gelmiştir. Abbasi döneminde hilafete bağlı bir beylik olan Samanoğulları döneminde yaşamıştır.²

İmam Mâtürîdî, öğrenimini zamanın önde gelen medresesi Dârü’l-Cûzcâniyye’de tamamlamıştır. Darü’l Cûzcânîye reisliğini yapan Ebu Nasr el-İyâzî’den tahsilini gerçekleştirmiştir. Bunun yanında dönemin önde gelen alimlerinden olan Ebû Bekir Ahmed b. Cûzcânî (ö. 200/816), Nûsayr b. Yahyâ el-Belhî ve Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cûzcânî’den de ilim tahsil etmiştir.³ İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) düşüncelerini benimsemiş, daha sonrasında onun görüşleri etrafında itikadi ve kelami bir ekol geliştirerek Maverâünnehir bölgesinde yükselen bir akıma önderlik etmiştir. İlerleyen yıllarda Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin İmam Mâtürîdî’nin düşüncelerini ele alıp sistemleştirmiştir. Sonraki yıllarda Sünnî kelim ekolünün en önemli temsilcisi haline gelmiştir. Bu ekol sonraları Maverâünnehir bölgesine nispet edilerek “Mâtürîdîyye” adı ile anılmaya başlanmıştır.⁴ Öyle ki İmam Mâtürîdî, sonraki dönemlerde sevenleri ve takip edenleri tarafından “*şeyh imam, şeyhülislam, reis-ü meşayih Semerkand, imamü’l mütekellimin, imamü ehli’s-sünne*” gibi unvanlarla

¹ Ebu Yûsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 3.

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM, 2003), 20-23.

³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 20.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 24.

anılmıştır. Lakin “*imamü’l-hüda*” ve “*alimü’l-hüda*” unvanları onun en yaygın olarak anıldığı unvanlar olmuştur.⁵

İmam Mâtürîdî’nin hayatı hakkında fazla bilgi olmamasının nedenleri ele alınacak olursa en temel nedeni Mâtürîdî’nin hilafet merkezi olan Bağdat’a uzak bir yerde yaşamasıdır. Ayrıca siyasi olaylardan uzak ve iktidarla anlaşmazlık içerisinde olmasıdır. Aynı dönemde yaşayan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Mâtürîdî’den daha fazla tanınmasının temel nedeni de budur. Yine eserlerinin dili ve üslubunun problemlili olması, Mâtürîdî’nin düşüncelerinde akla daha fazla önem vermesi ve bundan dolayı muhafazakâr olarak adlandırılan biyografi müelliflerinin yazılarında ona yer vermemesi diğer etkenler olarak sıralanabilir.⁶

Kelam ilmine özel ilgi gösteren Mâtürîdî, dönemin bazı Ehl-i Sünnet olmayan fırkaları (Mu‘tezile, Bâtıniyye ve Şiîler) ile düşünce alanında mücadele etmiştir. Maverâünnehir bölgesinde bu düşüncelerin hüküm sürmesinin önüne geçmiştir. Türklerin İslamiyet ile olan münasebetinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam inancını güçlendirme ve hâkim kılma hususunda ciddi çaba göstermiştir. Zira Ebu Hanife’nin itikat alanındaki görüşleri üzerinden yeni bir düşünce sistemi ortaya çıkarmasıda bunda çok etkili olmuştur.

Mâtürîdî, hicri 333 yılında (M. 944) Semerkand’da vefat etmiştir.⁷ Kabri bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde.⁸

1.2. Eserleri

Mâtürîdî’nin tefsir, kelam ve fıkıh üzerine yazmış olduğu birçok eseri bulunmaktadır. Kendisine ait olarak bilinen on üç eserinin olduğu bilinmektedir. Günümüze kadar tam olarak ulaşmış iki eseri vardır. İlk olarak “*Kitabü’t-Tevhid*” eseridir. Bu eserinde kelam alanındaki görüşlerini barındırmaktadır. Yine bu eser Mâtürîdî’ye ekolünün temel kaynağı olarak kabul edilirken Sünni kelam ekolünün de temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Diğer eseri ise “*Te’vilatü’l Kuran*” adlı eseridir. Bu eserini ise dirayet tefsiri olarak önümüze sunmuştur. Fıkıh ve fıkıh usulü

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 17.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 17-18.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 20.

⁸ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28:146-151.

üzerine zengin bir içeriği olan bu tefsir, dönemin gayri İslami akımlarına ve sapkın düşünceli mezheplere karşı tenkitlerde bulunmuş önemli konuları içerisinde barındıran bir eserdir.

Bunun haricindeki diğer eserleri ise şunlardır; *Kitabü'l Makalat, er-Redale'l Karamita, Reddü Kitabi'l İmame li-ba'zi'r-Revafız, Reddü Evaili'l-edilleli'l-Kab'i, Reddü Tezhibi'l-cedelli'l-Kab'i, Reddü Vadi'l-füssakli'l-Kab'i, Beyanü vehmi'l-Mutezile, Reddü'l-Usuli'l-hamse li'l-Bahili, Meahizü's-şerai fî usuli'l-fikh, Kitabü'l Cedel fî usuli'l-fikh, Şerhu'l Camii's-sağır*.⁹

Bu eserlerin çoğu ise reddiye olarak yazılmış eserlerdir. Özellikle Şia'nın imamet konusu hakkında, Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l Kâsım el-Behlî ile Kâb'i'ye yapmış olduğu reddiyeleri içermektedir.¹⁰

1.3. Görüşleri

Mâtürîdî, birçok alanda önemli düşünceler ve eserler ortaya koymuş olmakla birlikte, esas olarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerine tutarlı bir sistem inşa eden ve bu mirası geliştirerek sürdüren bir kelâm âlimidir. O Ebu Hanife'nin itikâdi düşüncelerini detaylı bir şekilde ele alıp açıklamasının yanında kendine has görüşlerini de eklemesiyle yeni bir sistem ortaya koymuştur. Böylelikle Mâtürîdî'ye ekolünün de sistemleşmesinin yolunu açmıştır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin merkezinde bilgi meselesi yer almıştır. Ona göre bilginin mahiyeti, bilginin edinilmesi, bilginin ulaşılacağı kanallar gibi konular ele alınmıştır. Bilginin vasıtalarını akıl, duyular ve haber olarak üç ana başlıkta incelemiştir. Ona göre akıl ile nakil bir arada dinin öğrenilmesindeki asıl temel kaynak olarak kabul edilmiştir.¹¹ Mâtürîdî, kişiye has olan önsezi, ilham, yüz, el ve ayak hatlarından bir hüküm çıkarmanın kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Yine duyu vasıtalarının arızalı olmasının da algıyı olumsuz yönde etkileyeceğini savunmuştur. Örneğin; duyu algısının arızalı olmasındaki durumda kişinin bir cismin büyük mü küçük mü olduğunun yahut uzakta mı yakında mı olduğunu algılayamamasının bilgi hakkındaki doğruluğu ortaya çıkaramayacağını söylemiştir. İşte bundan dolayı duyunun

⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 25-35.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28:151-159.

¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 22-23.

bilgiyi kavramada önemli bir rolünün olduğunu dile getirmiştir.¹²Bir diğer kaynak olarak gösterdiği haber ise nübüvvete işaret etmiştir. Mâtürîdî, döneminde nübüvvet konusuna çok önem vermiştir. Ona göre nübüvvet olmadan sadece akıl ile gerçek bilgiye ulaşamayacağı, asıl bilginin kaynağının nübüvvetten geçtiğini savunmuştur. İlahi vahyin rehberliği yapılmadan birliğin sağlanamayacağını, tek başına aklın asla ebediyete kadar her aşamada yeterli gelmeyeceğini bu sebeplerden dolayı da kati suretle peygambere ihtiyaç olduğunu söylemiştir.

Mâtürîdîye'nin sistematik olarak bir mezhep ekolü haline gelmesindeki asıl konu ise Mâtürîdî'nin “ef'âl-i ibâd” meselesi konusundaki düşünceleri olmuştur. Mâtürîdî, insanın fiillerini gerçekleştirme konusundaki durumunu insanın özgür iradesiyle gerçekleştirildiğini savunmuştur. Özellikle insanın fiillerini seçme konusundaki iradesine vurgu yapmıştır. İnsan fiillerini seçmekte ve Allah'ın da bu seçilen fiilleri yarattığını belirtmiştir. Bu düşüncesiyle dönemine kadar gelen mecbur insan modelini reddetmiştir. İnsanın cebri olarak hürriyeti haricinde bir fiili gerçekleştirmesinin zorunlu olduğu algısını ortadan kaldırarak fiillerin hem Allah'a hem de insana ait olduğunu ileri sürmüştür. Böylelikle kelam ekolünde yeni bir çözüm teorisi ortaya çıkarmıştır.¹³

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir diğer mesele ise iman konusundaki düşünceleri olmuştur. İmanın kalp ile tasdikinin yeterli olduğunu savunmuştur. Günahların kalpteki imanın tasdikini etkilemedikçe kişinin müminliği konusunu tartışmaya kapatmıştır. Her türlü küçük günahların tövbe ile affolunabileceğini, şirk ve küfür haricindeki büyük günahların ise Allah'ın affına mazhar olmak, samimi ve içtenlikle yapılacak olan tövbenin peşine güzel amellerde bulunmakla, dünyada veya âhirette cezasını çektikten sonra yahut şefa'at ile affolunabileceğini söylemiştir. İman hususunda da şüpheyi asla yer verilemeyeceğini bundan dolayı “*inşallah müminim*” denilmesinin örfte şüphe ve istisna anlamı barındırdığından kullanımının caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁴

Mâtürîdî'nin bir diğer görüşü ise hüsnüve kubuhun (güzel ve çirkinlik) akıl ile bulunup bilinebileceğini savunmuştur. Sadece vahiy ile bunların ayrıntılarının

¹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 22.

¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 23.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 435.

bildirildiğini söylemiştir. Kişinin fitratı gereği iyi yada kötü şeylerin neler olduğunu aklen bulabileceğini ve ancak akılla bunları bilse dahi bunlara haram yahut farz kılma yetkisi olamayacağını savunmuştur. Farz ya da haram kılma yetkisinin sadece Allah’a ait olduğunu dile getirmiştir. Netice itibariyle bunda da marifetullahın aklen vacip olduğunu söylemiştir.¹⁵

Mâtürîdî, bu âlemde kendisine engel olmayacak kıvamda kudret ve güç sahibi olan bir zata sahip olduğu fiilin bulunmamasının imkân dairesine girmediğini, bu alemin başka bir aleme (duyu ötesi) ayetini gösterdiği gerekçesiyle Allah’ın fiil sahibi olduğunu işaret ederek “*Tekvin sıfatının*” akli bir delil olduğunu savunmuştur.¹⁶

Mâtürîdî genel itibariyle bu düşünceleri savunmuştur. Ayrıca Mâtürîdî Mezhebi’nin sistemleşmesindeki ana konular bu düşünceler üstüne bina edilmiştir. Aklın vahiy dairesi içerisinde kullanılması gerektiğini, sadece aklın kişiyi güzel ve kötü şeyleri bilmeye yarayacağını vahyinde kişiye haram yahut farzları bildireceğini ikisinin birbirinden ayrılamaz bir bütün olduğunu savunmuştur.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’t-Tevhîd*, 304-305.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’t-Tevhîd*, 362.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN NEDİR?

2.1. İnsan

İnsan” kelimesi Arapça *ins* kökünden türetilmiştir. *İns* sözcüğü, anlam bakımından “beşer”, “insan topluluğu” ve “erkek ya da dişi her bir birey” için kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen ve “alışmak, yakınlık kurmak, uyum sağlamak” anlamlarını taşıyan *üns* kelimesi ise Türkçeye “ünsiyet” biçiminde geçmiştir. Müelliflerin çoğuna göre ‘insan’ kelimesinin bu anlam çerçevesiyle kullanılmasının temel nedeni, insanın yaratılıştan itibaren hemcinsleriyle uyum içinde yaşayabilme kabiliyeti taşıması; başka bir ifadeyle sosyal bir varlık olma özelliğidir.¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de “ins” ve “insan” kökleri seksen altı farklı ayette geçmektedir. Buna ek olarak “insanlar” anlamında kullanılan “nâs” kelimesi iki yüz otuz bir yerde yer almaktadır. Bu veriler, insanın Kur’ân’da merkezi bir konumda ele alındığını göstermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılış süreci, bilgi ile ilişkisi, meleklerin insana secde etmesi, dünya hayatına gönderiliş serüveni ve dünya sonrası varlık durumu, geniş bir bağlam içerisinde ve çok boyutlu bir şekilde açıklanmaktadır. Bu anlatım çerçevesinde insan hem maddi hem de manevi yönleriyle ele alınan, sorumluluk sahibi bir varlık olarak konumlandırılmaktadır.¹⁸

Bu kapsamlı yaklaşım, Kur’ân’ın insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak değil; akıl, irade, sorumluluk ve ahlâk boyutlarıyla değerlendiren bütüncül bir insan tasavvuruna sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Allah-u Teâlâ insanın yaratılışını Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatmaktadır. “*Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada*

¹⁷ Ragıb el-İsfahânî, “ins”, 104; İbn Manzûr, “ins”, 6/11.

¹⁸ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Muzaffer Şahin - Halil Altuntaş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/30-38.

*bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler. Allah da “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.*¹⁹ İşte insanın yaratılması ve sonrasındaki yaşayacağı olayların başlamasını anlatan bu ayeti kerime onun yaratıcı katındaki değerini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira hiçbir şekilde Allah’a karşı gelmeyecek, her emrini sorgulamadan yerine getirecek, her daim onu tanzim ve tespih edecek tarzda yaratılmış olan meleklerle bile halifelik unvanı Kur’ân’da kullanmamaktadır.

Bu perspektiften yola çıkarak Mâtürîdî, insanı Kur’ân’ın ifadesiyle en güzel suretle yaratılan akıl, irade ve bilinç gibi doğrudan ilişkili en mükemmel varlık olarak tanımlamaktadır.²⁰ “*İnsan nedir?*” sorusuna ise “*idrak eden ölümlü bir canlıdır*” cevabını vermektedir.²¹ Mâtürîdî bu cevabı ile insanın anlama ve algılama yönüne özellikle dikkat çekmektedir. Mâtürîdî insanı diğer yaratılan varlıklardan ayıran en önemli özelliğinin akledebilme ve idrak (kendi varlığının bilinci) edebilme kabiliyetleri olabilmesi yönünde kanaatini bildirmektedir. Ona göre insan, fıtratı gereği yaratıcıyı akli ile bulacağı bir donanımda yaratılmıştır. Mâtürîdî, özellikle Rum Suresi 30. ayetteki “*Allah’ın insanları yarattığı fıtrat üzere*” ifadesinin altını çizerek bu düşüncesini desteklemektedir.²² Aklını kullanmayan ve özentisi içinde yaşayan insanın hüsrana uğrayacağını söylemektedir. Özellikle özendiği ya da taklit ettiği kişinin düşüncelerini pervasızca benimseyip peşinden gitmesinin ona hiçbir şey kazandırmayacağını, başta mutluluk getirdiğini zannetse de aslında ona zarar olarak döneceğini söylemektedir.²³ Neseî’de bu konu da Mâtürîdî ile aynı kanaati taşıyarak insanın sulbünün şemasını ele almış; insanların Hz. Adem’in soyundan geldiğini ve Allah’ın ruhlar âleminde hepsi ile muhatap olduğunu dile getirmiştir. Allah Teâlâ insanları babalarının yani Hz. Adem’in sulbüne yerleştirmiş, Hz. Adem’in çocuklarını Adem’in sulbünden, torunlarını ise kendi babalarının sulbünden yarattığını vurgulamaktadır.²⁴ Özetle Mâtürîdî, kendisi için faydalı olanı teşvik eden ve zararlı olandan sakındıran bir temyiz kabiliyetine yani akla sahip olmayı insan için bir ayrıcalık olarak değerlendirmektedir.

¹⁹ el-Bakara 2/30.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 274.

²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 96.

²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - Y. Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 11/218.

²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 184.

²⁴ Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 26.

Öte yandan insanların dönemlere göre değişen-değişmeyen problemleri ve soruları olmuştur. Örneğin; insanın niçin yaratıldığı, âlemdeki fonksiyonun ne olduğu, nerden gelip nereye gittiği, nelerin bilinip nelerin bilinemeyeceği gibi sorular dönemsel problemlerden bağımsız olarak tartışıla gelmiştir. İnsanlık var olduğu müddetçe hep sorulmaktadır. Bu bağlamda insana bütüncül bir şekilde ele alındığında; "Bilen nedir? Ruh mu yoksa beden mi?" sorularına yanıt aranacak; ayrıca insanın bilgiye ulaşma konusundaki yükümlülüğü de tartışılacaktır. Nihayetinde, ikinci bölümün konusu olan Mâtürîdî'de dinî teklif meselesinin alt yapısı bu bölümde incelenecektir.

2.1.1. Mâtürîdî ve Ruh-Beden Düalizmi

Arapçada *seneviyye* olarak bilinen Fransızca'dan düalizm olarak dilimize geçmiş olan bu kelime "*katlamak, bükmek, iki katını almak*" anlamlarına gelmektedir. Ayrıca yine Arapça "*seny*" kökünden türeyen ism-i mensub olup "*ikili sisteme bağlı olanlar*" manasında kullanılmaktadır.²⁵

Düalizm, farklı inanç sistemlerinde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Örneğin, İran coğrafyasında ortaya çıkan inanışlardan biri olan Maniheizm'de iyilik ve kötülük düalizminden söz edilebilir. İsminden de anlaşılacağı üzere her zaman iki zıt kavramın birbiri ile olan münasebetini ele almıştır. Kâinattaki iyilik-kötülük, nur-zulmet ve aydınlık-karanlık gibi prensiplere dayanmaktadır. Bir diğer deyişle evrendeki birbirine kaşı iki gücün kendini gösterme eğilimidir.²⁶ Özellikle Sümerlilerde yer-gök tanrıları, Mısırlılarda aydınlık-karanlık tanrıları, Çinlilerde zıt kutupları temsil eden Yin-Yang kavramları ile Hint-İran kültürlerindeki karanlık tarafı temsil eden Tamas ve aydınlık tarafı temsil eden Savtadüalist mantaliteyi ortaya koymaktadır.²⁷ Müslümanların düalizm ile tanışması da İran ve Hint gelenekleri ile olmuştur. İranlıların İslam'ı kabul etmesiyle Abbasiler döneminde bu kavram duyulmaya başlanmıştır. İranlıların kültürlerinin İslam ile değişmeye başlamasıyla beraber kadim İran geleneğine sadık olanların düalist inançlara karşı hassasiyeti arttı. Netice itibarıyla düalist düşüncelerde İslam'daki yerini almaya başladı.²⁸ Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan gnosis düşünceler aynı zamanda düalizm'in İslam dünyasındaki etkisini hızlandırmıştır. Ruh ve beden arasındaki ilişki, tarihsel ve felsefi bağlamlarda sıklıkla ele alınan bir konu olmuştur.

²⁵ Ertuğrul, "Dualisme", 204-205. "senvy", *Lugatçe-i felsefe*, 204-205.

²⁶ Bianchi, "Dualism", 4/511.

²⁷ Bianchi, "Dualism", 4/512.

²⁸ Strothmann, "Thanawiya", 8/736.

Ruhun daha rahmani ve uhrevi yönü, onu genellikle dünyevi dünyanın ötesinde, daha yüksek bir varlık düzeyine taşıyan bir anlayışa dayanır. İslam düşüncesinde ruh, Allah'ın insana verdiği kutsal bir emanet olarak kabul edilir ve onun manevi yönü, insanın ahlaki ve dini sorumluluklarını yerine getirmesi için yönlendirici bir güçtür.²⁹ Bu anlamda ruh, insanın yüksek ideallerine, ahlaki olgunluğa ve sonsuzluğa yöneltir. Öte yandan beden, dünyevi yönleriyle öne çıkar. Beden, fiziksel bir varlık olarak, maddeye dayalı bir yapıdır ve insanlar arasında günlük etkileşimleri, biyolojik süreçleri ve doğayla bağlantıları yönetir. Bedeni ele alırken, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde ruh ve beden arasındaki etkileşimi incelediği gibi, bedenin biyolojik süreçleri ile ruhun manevi boyutlarının ayrı fakat birbirini tamamlayan yönleri olduğu vurgulanır.³⁰ Bu tartışmalar eşliğinde bedenin dünyevi yönü, insanın doğal ihtiyaçlarını ve arzularını içerirken, ruhun manevi yönü, insanın bu dünyevi arzuların ötesine geçme çabasını ifade eder. Bu şekilde ruh, insanın yüksek hedeflerine ulaşma çabasında bir rehber olurken, beden, onun bu dünyadaki yolculuğunu mümkün kılar. Mâtürîdî'nin düşüncesi ise, bedenin ruh için bir araç, bir mekanizma olarak işlev gördüğü anlayışına güçlü bir şekilde zemin hazırlar. Mâtürîdî, insanın ruhunun ve bedeninin birbirinden ayrı varlıklar olmadığını, aksine birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunur. Bu yaklaşımda, bedenin asıl işlevi, ruhun dünyevi düzeydeki deneyimlerini yaşaması ve ruhsal gelişimini gerçekleştirebilmesi için gerekli bir araç olarak görülür. Mâtürîdî, ruh ve bedenin etkileşimli bir biçimde var olduğunu, ancak ruhun insanın gerçek özü olduğunu belirtir. Beden ise, ruhun dünya hayatındaki faaliyetlerini ve eylemlerini yerine getirebilmesi için bir araç olarak değerlendirmektedir.³¹

Bu bağlamda, doğrudan bu konu üzerine eserler kaleme alan düşünürler olmuştur. Özellikle René Descartes'in (ö. 1650) *Ruh Düalizmi* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Yazmış olduğu *Meditations on First Philosophy* adlı eserinde bu konuyu detaylıca ele almıştır. Eserinde ruhun bedenle beraber yok olmayacağını savunmuş, ruhun da bedeninde ahlaki yönlendirmelerde temel olgu olarak değerlendirmiş, akıl yürütme işlevinin ruha ait olduğunu dile getirmiştir.³² Descartes'a göre, ruh düşünceye

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam* (New York: Harper San Francisco, 2002), 13-15.

³⁰ Aristoteles, *De Anima*, çev. R. D. Hicks (New York: Barnes & Noble, 2006), 15-17.

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 190.

³² Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. Laurence J. Lafleur (New York: Indianapolis :Bobbs-Merrill, 1960), 4-16.

dayalıdır ve maddi dünyadan bağımsızdır; beden ise maddi bir varlık olduğunu savunmuştur.³³

Mâtürîdî ise ruh düalizmi hakkında dönemine göre dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. İlk bakışta Mâtürîdî, ruh düalizmini kabul ediyormuş gibi görünse de ona göre ruhun dünyada algılama ve öğrenme kabiliyetinin bedenle olabileceği görüşünü benimsemiştir. Ancak akıl ve ruh arasındaki etkileşimi vurgulaması ve her birinin ayrı işlevleri olması, ruhun bedenden bağımsız bir varlık olarak ele alınabileceğine dair bir açılım sunmuştur.³⁴ Bu da bir tür kısmi ruh düalizmi düşüncesine benzer bir durum ortaya çıkarmıştır. Bedenin geçici doğasına karşılık, ruhun ebedi olması, bir tür ayrımın olduğunu göstermiştir. Bedenin ruhun bir hamili olarak gören Mâtürîdî, bedenın aynı zaman da bu dünyada ruhun deneyimlerini gerçekleştirdiği bir araç olarak görmektedir.³⁵ İleri konu başlıklarında da belirtileceği üzere Mâtürîdî'nin ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmesi, onun bir tür ruh ve beden düalizmini savunduğunu düşüncesini ortaya çıkaracaktır. Ancak görülecektir ki bu bedenın ve ruhun ayrımını biraz daha belirginleştirecektir.³⁶

Mâtürîdî'nin düalizme karşı bir düşünce yapısına sahip olduğu daha önce bahsedilmişti. Bu minvalde Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* 'te "Seneviyye'ye ait Görüşlerin Mahiyeti" adı altında özel bir başlık açarak Menâniyye, Dessâniyye, Merkanûniyye ve Mecûsiler'in görüşlerini ele alarak tenkit etmiştir.³⁷ Bu tenkitleri ile Mâtürîdî düalist düşüncelere olan durumu da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Âlemin tek bir yaratıcısı olduğunu iyilik-kötülük, nur-zulmet, aydınlık-karanlık gibi her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamıştır. İki kadim gücün yahut iki ezeli varlığın olamayacağını tek kadim ve ezeli varlığın Allah olduğunu söylemiştir.³⁸ Ayrıca Mâtürîdî müfessirlerin, "Rabbin Âdemoğullarından — onların sırtlarından — zürriyetlerini alıp..." anlamındaki ilahî beyan (A'râf 7/172) hakkında çeşitli yorumlar ileri sürdüğünü söylemektedir. Görüşlerden birinin, bu hadisenin Allah Teâlâ'nın Âdem'i (a.s.) yarattığı sırada gerçekleştiği yönünde olduğu kanısındadır. Bu yaklaşıma

³³ Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 25; Recep Erkmen, *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zeka, Transhümanizm ve Dijitalleşme* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2024), 30.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/365.

³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 41.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/365.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 243-263.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191.

göre Allah, Âdem'in (a.s.) soyundan gelecek bütün insanları zerrelere şeklinde çıkararak onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye hitap etmiş; onlar da "Elbette (öyledir)" şeklinde cevap vermişlerdir. Âlimler, bu beyanın mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise bazılarına göre, insanlar bu sözleşme sırasında sorumluluk yüklenebilecek bir idrak düzeyine getirilmiştir. Bu görüş Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilir. Diğer bir grup âlime göre ise söz konusu hitap, bedenler olmaksızın yalnızca ruhlara yöneltilmiştir.³⁹

Fakat Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımı ise farklıdır. Ona göre burada anlatılan hadise, literal anlamda ruhların ya da bedenlerin fiilen bir araya getirildiği fiziksel bir toplantı değildir. Mâtürîdî, ayette geçen "zürriyetlerin çıkarılması" ifadesini, ilahî bilginin, kudretin ve insanın yaratılışındaki ilahî takdirin beyanı olarak yorumlar. Bu bağlamda ayeti, Allah'ın insanların mahiyetine yerleştirdiği fitrat, akıl ve hidayet kavramları üzerinden açıklamaktadır. Ona göre bu ayet, insanın fitraten Allah'ı tanımaya elverişli bir yapıda yaratıldığını, sorumluluğun da bu fitrî kabiliyete dayandığını bildirmektedir. Buradan da yola çıkarak düalizmin ruh ile beden birbiriyle ayırdığını lakin her ayırmanın da düalizm olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Ontolojik bağlamda Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet birçok âlimin düşünce sisteminde ruh bedenden bağımsız değil birlikte olduğu müddetçe insanı ortaya çıkarır. Felsefede ise ruh tamamen bağımsız bir cevher olarak önümüze gelmektedir.⁴⁰

Mâtürîdî kelâmına dönecek olursak Nesefî de bu konuda Mâtürîdî'yi destekler nitelikte insanların "Bezm-i elest" olarak adlandırılan hadisenin gerçekleştiği sırada ruhların bedenlerle beraber olduğunu savunmaktadır. Her ne kadar Mâtürîdî burada beden ve ruhun bir olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu dile getirip, kendi düşüncesinde ruhun o esnada bedenle beraber olmadığını savunsa da Nesefî, Kur'an'da "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindi"⁴¹ ayetindeki sözleşmenin yapıldığı esnada

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/116-117.

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63.

⁴¹ el-A'râf 7/172.

insanların bedenleri ile ruhlarının bir bütün halinde olduğunu ele alarak ayrı varlıklar telakkisine dayanan düalizmi reddettiği fikrini ihsas ettirmektedir.⁴²

Bu çerçevede Mâtürîdî ve onu takip eden bazı kelâmcıların değerlendirmeleri, ruh–beden ilişkisini açık ve sistematik bir düalist şema içinde ele alan bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Daha ziyade, ilgili mesele farklı bağlamlar içerisinde—özellikle insanın yaratılışı, sorumluluğu ve “bezm-i elest” tecrübesi gibi tartışmalar çerçevesinde—parçalı biçimde gündeme gelmektedir. Nitekim Mâtürîdî’nin bazı ifadelerinde ruhun bedenle birlikte bulunmadığı yönünde bir eğilim sezilirken, Neseî’nin aynı meselede beden ve ruhun birlikteliğini vurgulayan yorumları, konuya dair mezhep içindeki yorum çeşitliliğini göstermektedir. Bu durum, Mâtürîdî geleneğinde ruh–beden ilişkisine dair tek çizgili ve kesin bir teorik çerçeveden söz etmeyi güçleştirmektedir.

Bu bağlamda, gerek Mâtürîdî’nin eserlerinde gerekse yakın dönem takipçilerinde ruh–beden düalizmini doğrudan savunan veya açık biçimde reddeden müstakil bir kelâmî tartışmanın belirginleştiğini söylemek ihtiyat gerektirir. Mesele daha çok farklı teolojik problemler içinde dolaylı biçimde ele alınmış; insanın mahiyeti, sorumluluğu ve ilahî hitapla ilişkisi gibi başlıklar üzerinden şekillenmiştir. Erken dönem kelâmın temel gündemleri arasında yer almaması sebebiyle, ruh–beden ayırımına dair değerlendirmeler dağınık ve bağlamsal bir karakter taşımaktadır. Buna karşılık, özellikle İslam filozoflarının etkisi sonrasında, ruhun mahiyeti ve bedenle ilişkisi meselesinin kelâm literatüründe daha görünür ve tartışılır hâle geldiği söylenebilir; ancak bunun mezhep içi tek tip ve kesin bir doktrine dönüştüğünü ileri sürmek için daha temkinli bir yaklaşım gerekmektedir.

2.1.2. Mâtürîdî’de Ruh Anlayışı

Mâtürîdî, ruh kavramı üzerinde özellikle durmaktadır. Çünkü ona göre ruh; insana hayat veren, kendisini en güzel şekilde ifade etmesini sağlayan, şeref ve saygınlığın kaynağı olarak değerlendirmektedir.⁴³ İmam Mâtürîdî, ruhun insana verdiği hayattan ziyade vücuttaki azaların işlevlerinin yerine getirmesindeki en önemli sebep olduğunu söylemektedir.⁴⁴ Mâtürîdî’nin ruh ile olan bu tanımları, ruhun neden yahut

⁴² en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, 26.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13/234.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/355.

hangi maddeden olduğundan ziyade fonksiyonu ve bedenle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

İnsan bedenin yaratılmasından sonra ona ruh üflenmesini de ele alan Mâtürîdî, ruhun mahiyeti üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Arapça الريح kelimesi yel, rüzgâr anlamına gelmektedir. Allah'ın insanın bedenini yarattıktan sonra ona ruhu vermesi esnasında Secde ve Tahrim surelerinde belirtildiği üzere üflemesiyle ulaştırmıştır. Allah böylelikle ruh ile bedeni birbirinden ayırtmıştır. İşte bundan dolayı bu kelimenin kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁵ Ayrıca yine ruhun bedenden ayrı olduğunu söyleyen Mâtürîdî, insanın ruhunun akıcı bir nesne gibi olduğunu, eğer beden yaratılmamış olsaydı âlemde istediği gibi hareket edebileceğini, bedenin içine hapsedilerek belirli bir zamana kadar orada kalacağını, bunun yanında bedenin tüm yerine nüfuz edebildiğini savunan görüşler olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Mâtürîdî'ye göre ruhun en büyük özelliği idrak edebilme kabiliyetine sahip nefislerin olmasıdır. İnsan uyku halindeyken onda hiçbir ölüm eseri görülmemektedir. Tıpkı uyanıkmiş gibi canlıdır. Lakin uykudayken hiçbir şeyi algılayamamakta, duyamamakta, görememekte, bilememektedir. Bu durum da göstermektedir ki anlama ve idrak edebilme özelliğini taşıyan nefsin ondan o esnada ayrıldığıdır. Geride onu ölümden ayran tek özelliğin ruh olarak kaldığı görülmektedir. Eğer ruh da ondan ayrılırsa artık ölüm gerçekleşmiştir. Bu durumda da insan yine hiçbir şeyi algılayamamaktadır. Bunlar da gösterir ki madde ve nesnelerin algılanması canlılıktan farklı bir aşamadır. Bunun yanında insan uyku halindeyken bile en uzaklara açılabilmekte, şehvani duygularını yaşayabilmekte, acı yahut zevk duyabilmektedir. Bütün bu hadiseler ruhun yanında nefislerin olduğunu göstermektedir. İşte bu algılamayı sağlayan nefse ise “*Nefs-i Derrake*” adını vermektedir.⁴⁷

Mâtürîdîye'nin önde gelen isimlerinden biri olan İmam Pezdevî, ruhun Allah'ın insana kendisinden lütfettiği bir parça olarak tanımlamıştır. Ona göre meleklerin Hz. Adem'e secde etmesini emretmesi de bundan ötürüdür. Ruhun hayvanlarda olup olmadığının da ihtilaflı bir konu olduğuna dikkat çekerek böyle mukaddes bir şeyin ancak Allah'ın değer verdiği canlılarda –insan, melek, cin gibi- olacağını dile

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/129, 11/310, 15/283.

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* 1/129.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* 12/365.

getirmektedir. Bunun yanında ruh hakkında fazla yorum yapmanın ve konuşmanın da caiz olmayacağını söylemektedir.⁴⁸

İslam filozoflarının katkılarıyla kelâm literatüründe giderek belirginleşen ve daha sistematik bir çerçeve kazanan nefis ve ruh tartışmalarının, Mâtürîdî'nin yaşadığı entelektüel ortamda henüz müstakil ve teorik bir problem alanı olarak teşekkül etmediği yönünde bir değerlendirme/çerçeve ileri sürülebilir. Nitekim bu çalışma, Mâtürîdî'nin düşüncesini geriye dönük biçimde sistematikleştirmekten ziyade, onun meseleleri ele alış tarzını ve yaklaşım biçimini ortaya koymayı hedeflediğinden, söz konusu hipotetik değerlendirmenin/çerçevenin açıklayıcılığını destekler niteliktedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin eserlerinde ruh, nefis ve “can”a ilişkin açıklamalar, çoğunlukla insanın yaratılışı, fiilleri, sorumluluğu ve ilahî hitapla ilişkisi gibi farklı teolojik başlıklar içinde, doğrudan merkeze alınmayan fakat tartışmaların seyri içerisinde ortaya çıkan tespitler şeklinde yer almaktadır. Kavramların işlevsel yönlerine yapılan vurgu, onların ontolojik mahiyetine dair bütünlüklü ve bağımsız bir teori kurma teşebbüsünden ziyade, teolojik meseleleri açıklamaya yönelik bağlamsal bir kullanımın varlığına işaret etmektedir. Bu durum, Mâtürîdî'nin yaklaşımının kendi tarihsel ve ilmî bağlamı içinde değerlendirilmesini gerekli kılmakta; buna karşılık nefis ve ruh meselelerini sistematik bir bütünlük içinde takip etmek isteyen araştırmacı açısından metinler arası dağınıklık, kavramsal sınırların açık biçimde tayin edilmemiş olması ve tartışmaların farklı başlıklar altında dağılmış bulunması sebebiyle belirli yorum güçlükleri doğurmaktadır. Bu itibarla, Mâtürîdî'de söz konusu kavramlara dair tespitlerin, sonraki dönem kelâmında şekillenen daha belirgin teorik çerçevelerle doğrudan karşılaştırılmasından ziyade, erken dönem kelâmın öncelikleri ve tartışma zeminleri dikkate alınarak okunması daha ihtiyatlı ve metodolojik bakımdan daha isabetli görünmektedir.

Mâtürîdî ruhun yanında ayrıca nefsin olduğunu söylemektedir. Böylelikle ruhun algılama ve idrak edebilme özelliğini nefis ile olduğunu savunmaktadır. Beden ve ruh ayrımını net bir şekilde yaptığını da önümüze koymaktadır. Bu kapsamda bilen de ruh mu yoksa beden mi olduğu konusundaki görüşünü bizlere sunmaktadır. Bu bağlamda bir sonraki başlıkta bu konu daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 322-325.

2.1.3. Bilen Nedir?

Bilme, tanıma sözcüğü Arapça da “عرف” kelimesi ile telaffuz edilmektedir. İsm-i fâil kalıbından gelen “عارف” kelimesi bilen, tanıyan anlamına gelmektedir. İsm-i mef’ul kalıbında ise “معرف” kelimesi tanınan şey, bilinen şey anlamına gelmektedir.⁴⁹

Bilmeye dair temel meselelerden bir tanesi de nerede ve nasıl gerçekleştiğine dairdir. Nazzâm (ö. 231/845), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi düşünürler ruhun bilme konusundaki durumunu vurgular. Onlara göre ruh bilmenin en önemli figürüdür. Nazzâm, ruhun bilmede asıl kaynak olduğunu vurgulamaktadır. O, ruhun duyularla beraber algılayabildiğini söylemektedir. Ancak duyuların hepsinin aynı olduğunu savunmaktadır. Örneğin; görme duyusu ile tat alma duyusunun aynı olduğunu yahut hissetme duyusu ile işitme duyusunun aynı olduğunu dile getirmektedir. İşte Nazzâm, ruhun bilgi edinmede ve bilgiyi idrak etmekteki en önemli rolü üstlendiğini düşünmektedir. Nazzâm’a göre insan, ruhtan ibarettir. Beden ise ruhun kullandığı bir araçtır. Nazzâm bu görüşü filozoflardan almış olmakla birlikte, tabiatçı filozoflara yönelerek ruhun, gül suyunun güle veya yağın süte ve susama sirayet etmesi gibi, bedene nüfuz etmiş latif bir cisim olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre renkler, tatlar, kokular ve benzeri arazlar da cisim niteliği taşımaktadır. Bununla ilgili olarak da Nazzâm, *bilgi teorisi* ile dile getirdiği düşüncelerle insanın ruh ve beden birleşimiyle oluştuğunu, hisseden ve idrak edenin ise ruh olduğunu, ruhun her daim aktif olduğunu savunmaktadır.⁵⁰

İbn Sînâ, ruhun insan bedeninin hareket etmesinde, duyular ile algılamasında kısacası bilgiyi kavramanın ruh (nefs) ile mümkün olduğunu söylemektedir.⁵¹ Yine İbn Sînâ’ya göre “uçan adam” metaforu da bu düşünceyi perçinlemektedir. “Uçan adam” metaforuna göre bir insanın organları havada asılı kalsa ve hiçbir hissetmese, evvel yaratılışını düşündüğünde maddi olan her şeyden ilişkisi kesilmiş olsa bile kendisinin var olduğunu bilecektir. Bu metafor ruhun bedenden ayrı bir cisim olduğunu

⁴⁹ el-İsfahânî, “arf”, 692-693; İbn Manzûr “arf”, 4/236-237.

⁵⁰ İlyas Çelebi, "Nazzâm", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006) 32:466-469; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/22-23; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/746.

⁵¹ İbn Sînâ, *Nefsî Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 30.

göstermektedir.⁵² İşte İbn Sînâ bu metafordan yola çıkarak insanın bilmesinin, algılayabilme kabiliyetinin ruh ile olduğunu ileri sürmüştür.

Bu konu ile ilgili olarak Gazzâlî, bedenın ruhun bir askeri ve hizmetçisi konumunda olduğunu söylemiştir. Ona göre ruh sayesinde batini olan bilgiler biline bilir ve algılanabilir. Hatta ruhunda bir gönüle sahip olduğunu dile getirmiştir. İşte o gönül Allah'ı tanımanın, sıfatlarını bilmenin, hakikatlerini anlamanın ve Allah'ın cemalini görmenin anahtarı olduğunu vurgulamaktadır.⁵³ Buna binaen Gazzâlî insanı beden ve ruhtan oluşan mükerrer bir varlık olduğunu söylemektedir.

Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre ruhta bulunan nefis, başlangıçta hiçbir bilgiye sahip değildir. Nefs, yaratılış itibarıyla öğrenmeye elverişli bir fıtratla var edilmiş olup, ilk durumda her türlü bilgi ve suretten arınmış bir hâlde bulunmaktadır. Bu aşamada nefis, duyu ya da akıl yoluyla algılanan şeyin kendisini mümkün kılan öz (heyûlâ) ile irtibat kurabilecek bir akıl yetisiyle donatılmıştır. Nefs, sahip olduğu öğrenme yeteneği sayesinde öncelikle zorunlu (bedihî) bilgileri idrak eder. Ardından iç ve dış duyuların kullanımı yoluyla varlıkları algılar; onların ortak yönlerini ve birbirlerinden ayrılan özelliklerini kavrar. Varlıklar arasındaki ayrımı ise kimi zaman yalnızca aklî faaliyetle, kimi zaman sezgi yoluyla, kimi zaman da tecrübe aracılığıyla öğrenir.⁵⁴

Bu çerçevede Cürcânî'nin, bilginin asıl öznesi olarak ruhu ve özellikle nefsi konumlandığı anlaşılmaktadır. Ona göre insan, öğrenme sürecinde esasen bedeniyle değil, ruhuyla bilmekte ve kavramaktadır. Bununla birlikte bedenın, özellikle duyular aracılığıyla bilgi edinme sürecine katkı sağlayan önemli bir araç olduğu da açıktır. Dolayısıyla Cürcânî'nin bilgi anlayışında ruh asli unsur olarak öne çıkarken, beden bu süreci destekleyen tamamlayıcı bir role sahiptir.⁵⁵

Mâtürîdî, önceki başlıkta da belirtildiği üzere, bilginin öznesinin ruh olduğunu savunmaktadır. Ona göre idrak ve algılama, bedene ait süreçler olmayıp ruh ve nefis aracılığıyla gerçekleşir. Mâtürîdî, bu bağlamda “nefs-i derrâke” kavramını kullanarak, bilme ve idrak fiilinin ruhun kendisine ait olduğunu ifade eder.

⁵² İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 384; İbn Sînâ, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, ed. Shams Inati (New York: Columbia University Press, 2014), 94; Erkmen, *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zeka, Transhümanizm ve Dijitalleşme*, 26.

⁵³ Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1996), 15.

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/23-34, 2/2756, 2/1228-1230.

⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/562.

Beden ise ruhun hapishanesi değilse bile, onun dünya hayatındaki faaliyetlerini sürdürmesini sağlayan bir mahal ve yardımcı unsur konumundadır. Ruh, bedeni kullanarak fiillerini icra eder; ancak bilme ve idrak fiilleri doğrudan bedene nispet edilemez. Bu yönüyle Mâtürîdî, ruhu bilginin faili olarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir ve bu yaklaşımıyla İbn Sînâ ve Gazzâlî ile paralellik arz eder. Mâtürîdî'ye göre duyuların hissetmesi ve algılaması, ancak ruhun bu duyusal verileri idrak etmesiyle bilgiye dönüşür. Dolayısıyla duyular, bilginin kaynağı değil, ruhun idrak faaliyetini mümkün kılan araçlardır.⁵⁶

2.1.4. Mâtürîdî'ye Göre İlk Bilgi Nerede Oluşur?

İslam düşünce tarihinde insanın kendisini bilmesi meselesi, hem metafizik hem de ahlâkî boyutlarıyla merkezi bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Mâtürîdî, aklın etkin kullanımı ve insan iradesinin işlevi üzerinde durarak söz konusu problemi sistematik biçimde ele almaktadır. Ona göre insanın kendi varlığını bilmesi ve kendilik bilincine ulaşması, akıl ile kalp arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Mâtürîdî, “kendilik bilgisi” kavramını temellendirirken insanın varoluşunu sorgulamasını, kimliğinin mahiyetini araştırmasını ve bu kimliğin anlamını idrak etmesini zorunlu bir entelektüel ve ahlâkî süreç olarak değerlendirir. Bu süreç, insanın hem sorumluluk bilincinin oluşmasında hem de Tanrı-insan ilişkisinin sağlıklı bir zeminde kurulmasında belirleyici bir role sahiptir.⁵⁷

Önceki bölümlerde Mâtürîdî'ye göre “bilen” öznenin ruh olduğu, ruhun onun düşünce sisteminde temel bir argüman teşkil ettiği ve insanı diğer canlılardan ayıran en önemli unsur olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre insanın kendisini tanımada belirleyici etken de yine ruhtur. Zira insan, aklını kullanırken idrak yetisini ancak ruhun ona sağladığı imkân ve kapasite ölçüsünde gerçekleştirebilir. Bu nedenle kendilik bilgisinin oluşumunda ruh, Mâtürîdî düşüncesinde vazgeçilmez bir konuma sahiptir.⁵⁸

Öz benlik bilgisi, insanın hem fiziksel varlığını hem de içsel dünyasını kavrama çabasının adıdır. Mâtürîdî, bu bilginin elde edilmesini mümkün kılan temel mekanizmanın akıl olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insanın kendi benliğini ve

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/31.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

evrenin varoluşunu anlamasında belirleyici unsur, aklın doğru şekilde işletilmesidir. Bu nedenle Mâtürîdî, kendilik bilgisine ulaşmanın en güvenilir yolunun *istidlâl* (nazar), yani doğru düşünme ve tutarlı akıl yürütme olduğunu ileri sürer. İnsanın aklı, hem dış dünyayı hem de iç dünyayı tanıma sürecinde iki temel işlev görür. Bir taraftan dış dünyayı gözlemleyerek ona dair bilgi üretir. Diğer taraftan ise kişinin kendi ruhsal durumlarını, niyetlerini ve eğilimlerini anlamasına imkân tanır. Mâtürîdî'ye göre bu bilgilerin sahih ve güvenilir olabilmesi için akıl yoluyla temellendirilmesi şarttır. Aksi hâlde kişinin kendisine dair oluşturduğu tasavvur eksik, hatalı veya yanıltıcı olabilir.⁵⁹ Mâtürîdî bu bağlamdan yola çıkarak “(İnsan) bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi.”⁶⁰ ayetini ele alarak insanın basit bir nutfeden yaratılması, belirli bir suretle şekillendirilmesi, ardından kendisine ruh verilerek bilinç ve idrak sahibi bir varlık hâline getirilmesi, ilâhi fiilin en açık tezahürlerinden bir ispat olduğunu dile getirmektedir. İnsan bedenine yerleştirilen kemik yapısı, sinir sistemi, saç, göz, kulak ve diğer duyuşsal organların yanı sıra akıl, idrak ve irade gibi zihni yetilerin mahiyeti, son derece karmaşık ve bütüncül bir düzen arz etmekte olduğunu; bu düzenin keyfiyetini bütünüyle kavramak yalnızca tekil bireyler için değil, insan türünün bütün filozofları ve bilginleri bir araya gelse dahi böyle bir sistemi bir araya getiremeyeceğini söylemektedir.⁶¹

Bu noktada, öz benlik bilinci insan için ontolojik bir delil niteliği taşır. İnsan, kendi varlığının farkında olan, düşünen, bilen ve bilme yetisine sahip olmasının yanında, bu yetinin farkındalığını taşıyan bilinçli bir özne olarak, yaratılmışlığını doğrudan tecrübe eder. Kişinin kendi bilincine yönelmesi, dış dünyaya dair çıkarımlardan bağımsız olarak, varlığının kendisine ait olmadığına; aksine, kendisini aşan bir kudret tarafından var kılındığına işaret eder. Dolayısıyla insanın kendi nefsinin bilmesi, klasik ifadesiyle “*kendini bilen Rabbini bilmesi*”⁶² ilkesine paralel olarak, ilâhî hakikate açılan en dolaysız bilgi yollarından biri hâline gelir. Kendilik bilgisi böylelikle dünya hayatını değil aynı zamanda âhiret hayatını da kapsar. İnsanın kendini tanıması, doğru bir inanç geliştirmesi ve ahlaki değerleri benimsemesi açısından önem arz eder. Bu noktada, Mâtürîdî, âhiret hayatına dair bilgi ve anlayışın da insanın öz

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49-51.

⁶⁰ el-Yâsin 36/78.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/132.

⁶² İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 4/52.

benlik bilgisinin bir parçası olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'ye göre, insanın âhiret hayatı hakkındaki bilgisi, onun dünya hayatındaki davranışlarını şekillendirmekte ve sadece dünyayı değil, âhireti de kapsayan bir farkındalık oluşturmaktadır.⁶³

Mâtürîdî'ye göre kendilik bilgisi, insanın kendi varlık bilgisini ve içsel durumunu anlaması için istidlâlin nasıl işlediğine dair bir anlayıştır. Kendilik bilgisi, hem bireyin içsel dünyasına yönelik bir farkındalık hem de insanın akıl yoluyla kendisini tanıyabilmesinin bir sonucudur. Mâtürîdî'nin düşüncesinde insan, akıl ve vicdanını kullanarak yalnızca dış dünyayı değil, kendi ruhsal durumunu ve kimliğini de anlamalıdır.⁶⁴

2.2. İnsanın Bilmesi

Mâtürîdî bilgi edinme konusunda aklı ve nakli ele almaktadır. Ona göre insan akıl ve nakil arasında bir denge kurarak doğru bilgiye ulaşabilir. Lakin sadece akıl insanı doğru bilgiye ulaştırmaz. Nakilde bu süreçte önemli bir kılavuzdur. Bu nedenle insanın doğru bilgiye ulaşması ancak aklın ve naklin bir arada kullanılmasıyla mümkündür. Akıl insanın doğruyu ayırt etmesinde rol oynarken nakil ise bu bilgileri eksik kalan kısımlarını tamamlamakta önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁵ Mâtürîdî'ye göre, insanın bilmesi, Allah'ın iradesiyle mümkündür. Allah, insanı yaratırken ona akıl, anlama yeteneği ve his gibi özellikler vermiştir. Bu yetenekler aracılığıyla insan, doğrudan Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilir. Ancak, Allah'ın emirlerini ve yasaklarını doğru şekilde bilebilmesi için ilahi vahiy gereklidir. Yani, akıl insanı inanç ve ibadet gibi konularda doğru bilgiye ulaşmasını sağlasa da nihai bilgiyi elde etmek için peygamberlerin getirdiği vahiylerle ihtiyaç duymaktadır.⁶⁶

Mâtürîdî, bilginin kaynağını üç başlıkta incelemektedir. İlk olarak bilginin duyuların idraki ile meydana geldiğini hatta bilginin temel vasıtası olarak değerlendirmektedir. Ancak bu bilginin, kişiyi tam ve net bir sonuca ulaştıramayacağını vurgulamaktadır.⁶⁷ İkinci olarak haberi ele almaktadır. Yani haber ise vahyidir. Bunu da kendi içerisinde mütevâtir haber ve haber-i vâhid olmak üzere iki başlıkta

⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59-61.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61; Mikail İpek, "İmâm Mâtürîdî'de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/2 (2014):255.

⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40-47.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 53.

⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46; Mikail İpek, "İmâm Mâtürîdî'de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü", 251.

incelemektedir. Mütevâtir haber, yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan haberdır. İmam Mâtürîdî bu haber çeşidinde yalan söylemeyecek tek kişinin peygamberler olduğunu, diğer hususta ise aktarımlarında kasıt bulunmadığı veya haberi bilinçli biçimde değiştirmeyeceği hususunda güven duyulan kişilerin ilettiği haberler olarak değerlendirmektedir. Haber-i vâhid ise mütevâtir derecesinde olmayıp birden çok kişinin rivayet ettiği güvenilirliği olan haber çeşididir. Bundaki durum mütavâtirdeki gibi olmayıp akıl yürütme ve araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.⁶⁸ Üçüncü olarak ise istidlâl yani akıl yürütmedir. Mâtürîdî'nin belki de üzerinde en çok durduğu ve kullandığı metottur. Mâtürîdî'ye göre istidlâl hem duyu idrakinde hem de haberlerde başvurulacak en önemli olgudur.⁶⁹ Zaten ileri de ele alacağımız “nazari bilgi” konu başlığında istidlâl konusuna daha detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

Bu düşünceleri benimseyen Mâtürîdî bilginin kaynağını akıl ve nakil üzerine oturtmuştur. Hatta bu düşüncelerin neticesinde Allah'ın insana vermiş olduğu iradenin bilgiye bağımlı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bilgi olmadan irade anlamsızlaşmaktadır. İnsan, akıl ve iradesiyle sorumlu tutulur; yani doğruyu ve yanlış ayırt edebilme kapasitesine sahip olarak yaratılmıştır. Bu bağlamda, insanın Allah'a inanması veya inkâr etmesi, tamamen kendi özgür iradesiyle verdiği bir karar olarak değerlendirmiştir.⁷⁰

Mâtürîdî'ye göre insanın bilmesi konusundaki görüşleri bir sonraki konu başlıklarında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Ona göre insan akıl ve vahiy sayesinde bilgi edinebilmektedir. Bu durumu da her fırsatta ele almaktadır. Özellikle Mâtürîdî bilgi konusunda zaruri ve nazari bilginin önemine dikkat çekmektedir. Zaruri bilginin ve nazari bilginin insan üzerindeki etkisi, insanı gerçek bilgiye ulaştırmasındaki durumu hakkında önemli görüşler ortaya koymaktadır.

2.2.1. Zaruri Bilgi

Zaruri bilgi, herhangi bir delil ya da ispat sürecine başvurulmaksızın, insanın doğuştan sahip olduğu ve zorunlu olarak bilmesi gereken bilgi türünü ifade eder.⁷¹

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48-49; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024), 49.

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 590.

⁷¹ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil - Ahmet Kaylı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 96; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 344.

Başka bir ifadeyle, insanın fitratında mevcut olan ve akıl yürütme ya da duyu organlarının aracılığına ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden idrak edilen bilgidir.⁷² Bu bilgi türü, bireyin bilinçli bir çaba veya gayret göstermesine gerek kalmadan ortaya çıkar ve insan zihninde doğal bir kesinlik olarak yer alır.

Zaruri bilgi konusu, İslam düşünce geleneğinde farklı yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, zaruri bilgi üzerine görüşleriyle öne çıkan âlimlerden biri Teftâzânî'dir. (ö. 792/1390) Teftâzânî, zaruri bilgiyi altı temel kısımda ele almaktadır. İlk olarak bu bilgilerin *bedîhiyyât* kapsamında olduğunu savunur. Ona göre bedîhi bilgiler, insan fitratında önceden mevcut olan ve herhangi bir düşünme sürecine ihtiyaç duymaksızın bilinen bilgilerdir. Bu tür bilgilerin bir diğer adı *evveliyyât*tır. İkinci kısım *müşâhedât* başlığı altında incelenir. Teftâzânî'ye göre bunlar, aklın herhangi bir zorlaması ya da müdahalesi olmaksızın elde edilen bilgilerdir. Duyu organları aracılığıyla algılanan bu bilgilerin *hassâsiyyât* olarak da adlandırıldığını belirtir. Bunun karşısında, insanın iç dünyasında doğrudan tecrübe ettiği bilgileri ise *vicdâniyyât* kavramıyla ifade eder. Üçüncü kısımda *fitriyyât* yer alır. Bu kategori, aklın hükmüyle zihinde oluşan hâlleri kapsar. Teftâzânî, bu tür bilgilerin çoğunlukla dolaylı kıyaslamalar yoluyla meydana gelen önermelerden oluştuğunu ifade eder. Dördüncü kısım *mücerrebât*tır. Mücerrebât, bireyin yaşantıları ve tecrübeleri sonucunda elde ettiği duyumsamaların, tekrar tekrar akli değerlendirmeye tabi tutulmasıyla ortaya çıkan bilgilerdir. Beşinci kısımda *mütevâtiriyyât* ele alınır. Teftâzânî, mütevâtir bilgiyi, yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir topluluğun aktardığı haberler doğrultusunda, aklın rehberliğiyle kesinlik kazanan bilgiler şeklinde tanımlar. Son olarak *hadsîyyât*a değinir. Hadsîyyât, insanın içsel bir sezgi yoluyla, aklın hızlı ve doğrudan bir hükme varması sonucu elde edilen bilgi türüdür.⁷³

Zaruri bilgi hakkında görüşleri ile öne çıkan bir diğer âlim ise Cürcânî'dir. O da zaruri bilgiyi üç kısımda incelemekte olup, bunların ilkinin *vicdâniyyât* başlığı altında ele almaktadır. Vicdâniyyât kapsamında kişi, kendi benliğinde yahut bedensel organları aracılığıyla öfke, acı, korku, açlık ve tokluk gibi halleri doğrudan bilmektedir. Ancak Cürcânî'ye göre bu tür bilgi, zaruri bilginin en zayıf biçimidir. Zira söz konusu hâller kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Bir bireyde mevcut olan bir duygu ya da

⁷² et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 100.

⁷³ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 100.

durum, bir başkasında aynı şekilde tecrübe edilmemekte olabilir. Bu nedenle vicdani bilginin nesnel bir delil olarak kullanılması isabetli olmadığını savunmaktadır. Cürcânî, zaruri bilginin ikinci kısmını ise duyular (*hissiyyât*) çerçevesinde ele almaktadır. Bu kısımda, duyular aracılığıyla elde edilen sezgisel bilgiler ve algılanan nesneler ele alınmaktadır. Bu bağlamda söz konusu bölüm, tecrübe ile kazanılan bilgiler, mütevâtir haberler ve şüphelerin duyular üzerindeki hükmünü de kapsamaktadır. Cürcânî, zaruri bilginin üçüncü ve son kısmını ise *bedîhiyyât* olarak adlandırmaktadır. Bedihi bilgiler, herhangi bir doğrudan deneyime ya da akli çıkarıma dayanmaksızın, insanın doğuştan ve fitri olarak sahip olduğu bilgiler şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanın doğasında olan ve doğrudan deneyim etmeden mantıkla çıkarılmayan bilgiler bu kısımda incelenmektedir. Cürcânî, özellikle ikinci ve üçüncü kısımda yer alan bilgilerin delil olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴ Bedihi bilgilere örnek olarak ise ateşi zikreder. “Ateş sıcaktır” önermesi, deneyimsel bir gözleme ya da mantıksal bir çıkarıma dayanılarak sonradan elde edilen bir bilgi olmaktan ziyade, insanın doğası gereği doğrudan kabul ettiği bir bilgidir. İnsan, ateşle temas ettiğinde elinin yandığını bilmesi sebebiyle, ateşin yakıcı olduğu hükmünü herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın benimser. Bu tür bilgiler, kıyaslama veya istidlal yoluyla elde edilmedikleri için doğrudan ve zorunlu olarak kabul edilir. Dolayısıyla insanın fitratı gereği sahip olduğu bu bilgiler, Cürcânî’ye göre zarurî bilgi kapsamında değerlendirilmektedir.⁷⁵

Mâtürîdî, zaruri bilgiyi açıklarken insanın tabiatında oluşan bilgiler olarak söylemektedir. Yine zaruri bilginin duyu organlarının kapsamına giren ve akıl sahibi kimselerin zihin dünyalarıyla ilmi herhangi bir çaba harcamadan elde ettikleri bilgi olarak tanımını yapmaktadır.⁷⁶ Yine Mâtürîdî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî, mezhebin yapısını sistemleştirme amacıyla kaleme aldığı eserinde zaruri bilgi kavramını ele almış; bu bilgi türünü kadîm⁷⁷ ilime benzeyen yönünü

⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/214.

⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/218.

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 434.

⁷⁷ İlm-i Kadîm: Allah'ın zatı ile olan ilimdir. Allah'ın ilmi ezelidir (kadimdir); yani başlangıcı yoktur, sonradan kazanılmış değildir. Allah geçmişi, bugünü ve geleceği, olmuş ve olacak her şeyi eksiksiz şekilde bilir. Bu ilim zaman, mekân, değişim ve unutma gibi sınırlamalardan münezzehtir ve Allah'ın zatî sıfatlarından biridir. Bu ilim yaratılmış olan hiçbir yaratığın ilmiyle kıyaslanamaz.; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 49.

vurgulayarak, Allah'ın kullarında herhangi bir iradi çaba veya kazanıma bağlı olmaksızın doğrudan meydana getirdiği bilgi olarak tanımlamıştır.⁷⁸

Mâtürîdî, Ali-İmran Suresi'nin 190. ayetini örnek göstererek kişinin zaruri bilgi ile kendi başına bir şeyler öğrenmesinin yeterli olmadığını akıl ile desteklenip vahiy ile asıl bilgiye ulaşılabileceğini savunmaktadır.⁷⁹Mâtürîdî'ye göre zaruri bilgi, insan zihninde herhangi bir istidlâl veya akli çıkarım sürecine ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan ortaya çıkan bir bilgi türüdür. Bu bilgi türü, bilginin imkânını ve temelini temellendirme açısından önemli olmakla birlikte, kelâmi tartışmalarda delil getirme fonksiyonu bakımından sınırlı bir role sahiptir. Zira zaruri bilgi, öznel tecrübe ve zihnî apaçıklıkla ilgili olduğundan, başkalarını ikna etmeye yönelik sistematik bir kanıtlama aracı olarak yeterli görülmemektedir. Mâtürîdî, zaruri bilginin varlığını kabul etmekle birlikte, bu bilginin kelâmî istidlâlde belirleyici ve güçlü bir delil olma niteliğine sahip olmadığını savunmaktadır.⁸⁰ Ayrıca Nas Suresi'nin son ayetini ele alarak materyal bir düşünce ile bakanların zaruri bilgiyi anlamadıklarından yahut inkâr etmelerinden dolayı araştırmaktan ve düşünmekten aciz kaldığını söylemektedir. Bunun neticesinde zaruri bilginin inkârıyada kabul edilmemesinin aklın önüne çekilen bir set olarak düşünülmektedir. Zaruri bilgi, nazari bilginin oluşumuna zemin hazırlayan ilk aşamayı teşkil etmektedir.⁸¹

Bu araştırmalar neticesinde şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Mâtürîdî, zaruri bilginin inkâr edilemez bir mahiyet taşıdığını ve delillendirme sürecinde başvurulacak ilk ölçüt olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, zaruri bilginin tek başına delil oluşturma bakımından yeterli olmadığı, bilginin istidlali süreçlerle desteklenmesinin zorunlu olduğu görüşünü de ileri sürerek nazari bilginin önemine dikkat çekmektedir.

2.2.2. Nazari Bilgi

Nazari bilgi, insanın aklını kullanması sonucu ortaya koyduğu bilgidir. Teftâzânî, nazari bilgiyi, zaruri bilginin aklın kullanması neticesinde ortaya çıkan bilgi

⁷⁸ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 49.

⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/564.

⁸⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 434; Çağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015):609.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/415.

olarak tanımlamaktadır. Bu bilgi ile kişinin güzel ve çirkin olan şeyleri de birbirinden ayırt etme gücünün zuhur ettiğini vurgulamaktadır.⁸²

Cürcânî nazari bilgiyi şu şekilde açıklamaktadır. Zaruri bilginin akabinde insanın fitratında olan durum neticesinde bir meleke oluşması sonucudur. Yani insanın zaruri bilgileri akıllı ve tecrübeleri neticesinde meleke haline getirmesiyle elde ettiği bilgiler olarak görmektedir. Bu bilgiler zamanla artık akılda depolanır ve insan bu bilgilere ulaşırken herhangi bir çaba göstermeden kendisinin ifadesiyle “*bilfiil akıl*” halini almaktadır.⁸³

Mâtürîdî, bilgi anlayışında nazari bilgiye önemli bir yer ayırmaktadır. Ona göre bilginin temel kaynakları arasında akıl merkezi bir işleve sahiptir ve nazari bilgi, aklın etkin biçimde kullanılmasıyla elde edilen bilgi türü olarak değerlendirilir. Mâtürîdî bilgiyi; duyular yoluyla elde edilen bilgiler, haber aracılığıyla ulaşılan bilgiler ve istidlal, yani akıl yürütme sonucunda elde edilen bilgiler olmak üzere üç ana başlık altında ele alır. İstidlal yoluyla elde edilen bilgi, zorunlu bilginin temellendirilmesini mümkün kılarak delil niteliği kazanmasını sağlar. Mâtürîdî, gerek duysal gerekse haber yoluyla elde edilen bilginin akla ihtiyaç duyduğunu özellikle vurgular.⁸⁴ Kur'an-ı Kerim'de sıkça yer alan “akletmez misiniz” ve “düşünmez misiniz” ifadelerini bu bağlamda değerlendiren Mâtürîdî, nazari bilginin bilgi sürecindeki işlevine dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak Nahl Suresi 12. ayetini ele alan Mâtürîdî, bazen aklın tıkanıp duyuların devreye girdiğini hatta duyuların işlevini yitirmesinin akıllı saf dışı bırakabileceğini söylemiştir. Çünkü akıl duyular sayesinde idrak edebilmekte ve kavrayabilmektedir. Ancak duyuların tek başına da idrak yeteneğini gösteremeyeceğini belirtmektedir. Birbirini tamamlayan bu ikiliyi anlama ve idrak edebilme konusunda bir basamak statüsünde değerlendirmiştir. İnsan akıllı sayesinde duyularının da yardımıyla nazari bilgiyi kazandığını söylemektedir.⁸⁵ Yine bu ayete binaen Mâtürîdî insanın nazari bilgi sayesinde yaratıcıya ulaşabileceği yorumunu da yapmaktadır.

Nesefî, bilginin kaynaklarını üç ana başlık altında ele alır. Bunların duyular, vahiy ve akıl olduğunu söyler. Ona göre duyular, dış dünyaya ilişkin bilgiyi sağlarken; vahiy, aklın ve duyuların erişim alanını aşan metafizik ve dini hakikatleri bildirir. Akıl

⁸² et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 314.

⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 24.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* 8/100.

ise hem duyular yoluyla elde edilen verileri değerlendirme hem de nazari bilgi üretme kapasitesine sahiptir. Bu çerçevede akıl, bilgi edinme sürecinde merkezi bir konuma yerleştirilir.⁸⁶

Nesefî'nin dikkat çekici vurgularından biri, bilginin bütünüyle inkâr edilemeyeceği yönündeki iddiasıdır. Ona göre, bilginin imkânını reddeden kimseler dahi bu iddialarını temellendirmek için zorunlu olarak nazari bilgiye başvurmak durumundadır. Zira bilginin inkârı, ancak akli bir muhakeme ve delillendirme süreciyle dile getirilebilir. Bu durum ise, inkârın bizzat kendisinin bilgiye dayanması anlamına gelir. Dolayısıyla nazari bilginin tümünden reddi mantıksal bir çelişki doğurur.⁸⁷

Bu değerlendirmeler neticesinde nazari bilgi, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışında önemli bir konuma sahiptir ve bilginin temel boyutlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Nazari bilgide akıl ön planda tutulmaktadır. Mâtürîdî'de aklın olmadığı yerde delil getirilebilecek bir bilginin mümkünlüğünden söz edilemeyeceği kanısını taşımaktadır. Bu nedenle nazari bilgi, delillendirme sürecinde önemli bir işleve sahiptir. Zira Mâtürîdî zaruri bilginin inkârı için yine zaruri bilginin kullanılmasından başka bir çaresinin olmadığını dile getirmektedir. Böylelikle nazari bilginin inkârının imkânsız olduğunu söylemektedir.⁸⁸

⁸⁶ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî Usûli'd-Din*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/24.

⁸⁷ en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî Usûli'd-Din*, 1/27.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50; en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî Usûli'd-Din*, 1/22-23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRÂDE VE TEKLİF

3.1. İrade

İrade ve teklif kavramları, İslam düşünce geleneğinde özellikle kelâm ilminin merkezî meseleleri arasında yer almakta; Tanrı–kul ilişkisi, insan fiillerinin mahiyeti, sorumluluk ve adalet gibi temel problemlerin anlaşılmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir. İlâhî iradenin mutlaklığı ile insanın özgür tercihleri arasındaki ilişkinin nasıl temellendirileceği, erken dönemlerden itibaren kelâm ekolleri arasında yoğun tartışmalara konu olmuş; bu tartışmalar zamanla kader, kesb, kudret, istitâat ve mükellefiyet gibi kavramlar etrafında sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Bu bağlamda irade meselesi, yalnızca metafizik bir problem olarak değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluğun ve dinî yükümlülüğün imkân şartlarını belirleyen kurucu bir mesele olarak değerlendirilmiştir.

İlâhî irade ile insan iradesi arasındaki ilişkinin doğru biçimde kurulması, teklifin anlamlı ve adil bir zemine oturtulabilmesi açısından hayati önem taşımaktadır. Zira insanın bir fiilden sorumlu tutulabilmesi, o fiilin iradî olarak gerçekleştirilmesine ve kişinin onu yapmaya muktedir olmasına bağlıdır. Bu noktada, Allah'ın fiilleri yaratması ile kulun fiilleri tercih etmesi arasındaki ontolojik ve ahlâkî ayrımın nasıl yapılacağı, kelâm ekollerinin temel ayrışma noktalarından birini teşkil etmiştir. Kaderiyye ve Mu'tezile insan iradesini merkeze alarak kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunurken; Cebriyye insan iradesini büyük ölçüde devre dışı bırakarak fiillerin tamamını ilâhî iradeye nispet etmiştir. Ehl-i Sünnet geleneği ise bu iki uç yaklaşım arasında orta bir yol geliştirmeye çalışmış; özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller, kesb, kudret ve istitâat kavramları üzerinden insan sorumluluğunu temellendirmeyi hedeflemiştir.

Bu bölümde, irade meselesi ilâhî ve insanî boyutlarıyla ele alınacaktır. Ardından iradenin sınırları ve mükellefiyet (teklif) kavramı ile olan ilişkisi kelâmî yaklaşımlar çerçevesinde incelenmektedir. Özellikle Mâtürîdî ekolünün ilâhî sıfatlar, tekvin anlayışı, insan fiilleri ve *teklif-i mâ lâ yutak* konusundaki görüşleri merkeze alınarak; bu görüşler Mu‘tezile, Cebriyye ve Eş‘arî yaklaşımlarla mukayeseli biçimde değerlendirilecektir. Böylece hem ilâhî adalet ile insan özgürlüğü arasındaki denge hem de teklifin anlamlı ve ahlâkî bir sorumluluk zemini oluşturup oluşturmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, irade ve teklif ilişkisini yalnızca teorik bir kelâm problemi olarak değil; insanın dinî, ahlâkî ve ontolojik konumunu belirleyen bütüncül bir mesele olarak ele almayı amaçlamaktadır.

3.1.1. İlâhî İrade

İrade kelimesi sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelmektedir. İradeyi başka bir anlamla tanımlamak gerekirse nefsin istediklerine ve arzuladıklarına sahip olabilmesi için elde edeceği şeylere ulaşma isteğidir. İrade kavramı bazen başlangıç bazen de bitiş noktası için kullanılır. Nefsin bir işi yapmak için onu arzulaması iradenin başlangıcı olarak kabul edilirken o işin olup olmayacağına karar vermesi ise bitiş noktası olarak kabul edilir. Ancak, Allah için irade kavramı kullanılırsa burada başlangıç değil sonuç ifade edilir. Zira Allah için bir şeyi arzulama veya meyletme gibi durumlar düşünülemez, bu hallerden münezzehtir. Allah’ın irade etmesi yani dilemesi maksadıyla kullanılan ifade sadece o iş için hükmettiği, gerçekleştirdiği anlamına gelmektedir.⁸⁹

Allah’ın iradesi meselesinde ele alınacak önemli soruların başında murat ettiği şeyi yaratmasındaki durum gelmektedir. İslam kelâm geleneğinde ve felsefî düşüncede bu mesele “Allah’ın bilgisi ezeli midir, yoksa bilgi yaratmayla mı oluşur?” Sorusuna cevap aranmaktadır. Aynı zamanda bu konu, özellikle "Allah’ın ilm-i ezeli" (ezeli bilgisi) kapsamında tartışılmıştır. Bu tartışmada Ehl-i Sünnet ekolünün temsilcileri olan Eş‘arî ve Mâtürîdî Allah’ın ilminin ezeli olduğuna vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî, Bakara Suresi 117. ayetini ele alarak Allah’ın bir şeyi murat ettikten sonra ilk önce onu kaza (tasarladığı) sonra da emredip Arapça’daki en kısa ve herhangi bir eke ihtiyaç duymayan kendi başına net bir manası olan (كُن) kelimesi ile yarattığını dile

⁸⁹ el-İsfahânî, “rvd”, 448-449; İbn Manzûr, “rvd”, 3/187-188.

getirmektedir. Zira buradaki “ كن ” ifadesinin bile bilerek seçildiğini, bir emir yerine getirildiğinde oluverip bitmesinin bir anda olduğunun bu iki harfin tecellisi gibi olduğunu söylemektedir. Allah’ın herhangi bir ihdas veya aracıya ihtiyaç duymaksızın yaratma kudretinin olduğunun unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁰

Eş‘arî kelamının öncülerinden olan Fahreddin er-Râzî’de (ö. 606/1210) bu konu da Matürîdî’nin düşüncelerine yakın bir görüş ortaya koymaktadır. O da Yasin Sursinin 82. Ayetini ele alarak Allah’ın iradesini ortaya koymasındaki ifadesi olan (كن) emri ile yaratılma işini temsil ettiğini dile getirmektedir. "Ol" emri, bir şeyin yokluktan varlığa geçişini anlatır. Yani "kün" yalnızca bir söz değil, aynı zamanda yaratılışın kendisidir. Özellikle ayetin devamında gelen (فَيَكُونُ) ifadesindeki “fe” ise yaratmanın bir an da olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak ayette geçen “oluverir” ifadesi ise sonradan olduğu için hâdistir. Bu cümle, yaratılmış bir şeyin var olmasını sağlayanın Allah’ın iradesi ile yaratılan şeyin yani hâdis arasında ontolojik bir bağ olduğunu ima eder. Yani yaratıcı ile yaratılan arasında bir düzen ve ilişkisini ele almıştır.⁹¹

Mâtürîdî ilahi iradeyi ele alırken *tekvin sıfatının* mahiyetine vurgu yapmaktadır. Pezdevî, Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’nin yaklaşımını benimsediğini, ancak Ehl-i sünnet usulünü esas alarak, icadın mükevvenle kaim olmayan müstakil bir fiili sıfat olduğunu, icadın kendisinin hâdis sayılamayacağını, bilakis ezelî bir sıfat olarak kabul edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyduğunu söylemektedir.⁹² Mâtürîdî, tekvin sıfatını; Allah’ın ezeli bir sıfatı olduğunu ve mükevven ise hâdistir ve tekvinin kendisi olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda, “Allah ezelde vardı fakat yaratma yoktu” deyip tekvini mükevvenle aynı kabul eden anlayışı eleştirmektedir. Böylesi bir anlayışı, kâinatı ele alırken onun varlık sebebi olan yaratıcıyı söylem dışında bırakmakla eşdeğer olacağını söylemektedir.⁹³ Mâtürîdî, bu tutumun, yaratmayı tabiatlara veya sebeplere nispet eden görüşlerden bile daha problemli olduğunu savunur. Mâtürîdî, tabiata ve sebeplere nispet eden anlayışların en azından bir işleyiş sistemini öngörürken, tekvini reddedenlerin

⁹⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/247.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991), 18/558-559.

⁹² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 101.

⁹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 99.

Allah’a nispeti temellendirecek hiçbir açıklamayı ortaya koyamadıklarını söylemektedir.⁹⁴

Mâtürîdî Allah’a nispet edilen sıfatların ezeliğini, yaratılan varlıklarda tecelli etmesiyle onlarda da ezeli kalacağı yahut ezeli olacağı anlamını içermeyeceğini dile getirmektedir. Bu çerçevede ilâhî ilim, irade, kudret ve tekvin ezeldir. Bu sıfatların konusu olan varlıklarda ise tayin edilen vakitte kendilerinde vuku bulur. Böylelikle yaratmanın “sonradan oluşu”, ilâhî sıfatlarda bir değişiklik olduğu anlamına gelmez; sonradan oluşluk yalnızca mükevvene aittir. Dolayısıyla fiilin gerçekleşme zamanı, sıfatın kendisini değil, onun taalluk ettiği nesneyi ilgilendirir.⁹⁵

Bu bağlamdan yola çıkarak Mâtürîdî, tekvin sıfatının özelinden ilim, irade ve kudret sıfatlarını da birbirinden ayırarak hem bu sıfatlara farklı bir boyut kazandırır hem de Allah-u Teâlâ’yı bir nevi iradesiz bir varlık olma hüviyetinden ayırmaktadır.⁹⁶ Tekvin sıfatı, ezeli bir ilâhî sıfat olarak kabul edilmediği sürece, Allah’ın ilimi, iradesi ve kudreti; fiileri ve kemali tutarlı biçimde temellendirilemez.

3.1.2. İnsani İrade

İnsanın iradesi konusunda İslam mezhepleri arasında fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Özellikle yaşanan fikir ayrılıklarının ana düşüncesi iradenin mahiyetinin kulun mu yoksa Allah’ın nezdinde mi olduğuna yöneliktir. Bu fikir ayrılıklarının başında ilk olarak Kaderiyye mezhebi gelmektedir. Kaderiyye kulun fiillerinin kendisinin iradesi ile gerçekleştiğini dile getirmiştir. Allah’ın kulun irade ve fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını tam aksine her eylemin insanın kendisinin yaptığı sonucu ortaya çıktığını ele almaktadır. Ayrıca Kaderiyye fiillerin yaratılması konusunda kısmen Allah’ın kudretinin olduğunu düşünse de Allah’ın bu fiillere olan tasarruf ve etkisinin olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁷

Mu‘tezile de Kaderiyye’nin düşüncelerini benimseyip bu görüşleri mezhebin temel görüşü olarak ele almıştır. Onlara göre irade kavramında bütün yükümlülük insandadır. İnsan vermiş olduğu kararların ve yapmış olduğu fiillerin yaratıcısıdır. Hatta insanın iradesi ve fiilleri konusunda, Mu‘tezile âlimlerinden Nâşî hariç tüm âlimler

⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 99-100.

⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 100.

⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 103-104.

⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 215, 350.

kişinin işlemiş olduğu amellerdekifailinin, olaylara sebebiyet verenin, tercih ve teklifinin gerçekleştirmesindeki hakiki mükellefiyetin kendisinde olduğunu savunmaktadır.⁹⁸ Mu‘tezile düşüncesini sistematik bir yapı haline getiren ve mezhebin önde gelen kelâmcılarından biri kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), ilâhi irade meselesinde diğer mezheplerle arasındaki temel ayrışmanın taalluk ve kesb kavramlarının farklı şekilde anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre taalluk, ilâhî sıfatların nesnelere yönelimi bakımından, fiilin meydana gelmesi (vukû‘) ve hudûs olgusuyla doğrudan ilişkilidir. Bu yaklaşımda fiil, belirli bir zamanda varlık kazanması bakımından açıklanır. Buna karşılık muhalif görüşler, fiilin ontolojik olarak doğrudan meydana getirilmesinden ziyade, onun insan tarafından elde edilmesi veya kazanılması (kesb) çerçevesinde temellendirilmektedir. Bu bağlamda Mu‘tezile, fiilin zamansallığı ve insan fiilinin gerçek anlamda faili olma niteliği üzerinde yoğunlaşırken; diğer ekoller, özellikle Ehl-i Sünnet geleneği—bilhassa Eş‘arî çizgi—failiyet problemini ilâhî kudret ve insan fiili arasındaki ilişki üzerinden ele almış ve kesb teorisini bu ilişkinin açıklayıcı ilkesi olarak geliştirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bu iki kavram (taalluk ve kesb) arasındaki anlam farkına dikkat çekerek, taraflar arasındaki ihtilafın gerçekte esaslı bir problem teşkil etmediğini ve büyük ölçüde kavramsal bir ayırımdan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca o, Allah Teâlâ’nın kabih fiillerden ve herhangi bir ihtiyaç ya da çıkar ilişkisine konu olmaktan münezze olduğunu vurgulayarak, bu tür fiillerin yaratılmasının ve sorumluluğunun, yeryüzünde halife olarak görevlendirilen insana ait olduğunu savunmaktadır.⁹⁹

Cebriyye ise Kaderiyye ve Mu‘tezile’nin tam zıddı bir düşünceye sahiptir. İnsanın iradesi konusunda hiçbir etkisinin ve hükmünün olmadığını her eylemin Allah’ın dilemesi ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Hatta bu konu hakkında kendi aralarında iki guruba ayrılmışlardır. İlk gurup olan el-Cebriyyetü'l-hâlisa, fiillerde kulun hiçbir etkisinin olmadığını savunmaktadır. Bundan dolayı halis, gerçek Cebriyye ismi ile anılmaktadır. İkinci gurup ise el-Cebriyyetü'l-mütevassita olarak anılmaktadır. Bunlar ise kişinin işlemiş olduğu fiillerde kudretinin olduğunu ancak bu kudretin fiil üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı kanaatindedir. Netice itibarıyla iki grupta insanı

⁹⁸ Ebû'l Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 744.

⁹⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/14.

irade ve fiilleri konusunda herhangi bir rolünün olmadığını Allah'ın kula yüklediği misyonu yerine getirdiği düşüncesindedir.¹⁰⁰

Şia mezhebi ise iradeyi biraz daha bedâ¹⁰¹ kavramının içine sıkıştırarak ele almaktadır. Bedâ, Allah'ın bir durumu murat edip sonradan değiştirmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰² Özellikle Şia'nın Muhtâriyye gurubu ilimde bedâ, iradede bedâ ve emirde bedâ olarak üç kısımda bu konuyu incelemiştir. İlimde bedâ kavramı, bazı düşünürler tarafından olayların Allah'ın ezeli ve kuşatıcı bilgisinin dışında gerçekleşmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşımda bedâ, başlangıçta ilahî bilgiye konu olmayan bir durumun sonradan ortaya çıkması anlamında kullanılmakta; dolayısıyla ilahî bilginin mutlaklığı ve değişmezliğiyle ilişkili olarak tartışmalı bir kavramsal zemine işaret etmektedir. Bu çerçevede bedâ anlayışı, ilahî ilmin zamansallığı, değişebilirliği ve olaylarla olan ilişkisi bağlamında metafizik ve kelâmî tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu yaklaşım, yanlış ve aklın alamayacağı bir yaklaşım olsa da kendi içlerinde caiz görmüşlerdir. İrade de bedâ, Allah'ın istediği ve hükmettiği şeyin sonradan doğru bir tezahürü ile ortaya çıkma durumu olarak düşünülmüşlerdir. Allah'ın irade konusunda adeta her şeyi dilediği şekilde yaptığını vurgulamıştır. Bu durum ise kulun iradesinin çok etkisinin olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Emirde bedâ ise Allah'ın bir hükmü yapmaya karar verdikten sonra onu yanlış bulup başka bir hükümle değiştirmesi şeklinde yorumlanmışlardır. Nesih kavramını caiz görülmemişken değişik zamanlarda emirlerin birbirini ortadan kaldırdığı görüşü savunulmuştur.¹⁰³

Ehl-i Sünnet ekolünün temsilcilerinden biri olan Eş'arî mezhebi irade konusunda bahsedilen diğer mezheplere göre biraz daha itidalli bir yol izlemişlerdir. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kendilerine has bir yol çizen Eş'arîler, Mu'tezile'ye genel itibariyle muhalif olmuşlardır. Zira bu konuda da muhaliflikleri görülmektedir. Mu'tezile

¹⁰⁰ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 89.

¹⁰¹ Bedâ anlayışı: İlk olarak Şiî çevrelerde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Kaynaklara göre bu fikri ilk dile getiren kişi Muhtar es-Sekafî'dir (ö. 67/688). Muhtar, Mus'ab b. Zübeyr'e (ö. 72/691) karşı gönderdiği ordunun ilahî vahye göre kesin olarak galip geleceğini söylemiş; ancak ordusu yenilgiye uğramıştır. Bunun üzerine Muhtar, Allah'ın daha önce verdiği hükmün sonradan değiştiğini (bedâ) ileri sürmüş ve "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar" (Ra'd Suresi 13/39) ayetini delil göstermiştir. Bu yaklaşım, Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik olabileceği düşüncesine kapı aralayarak bedâ inancının temelini oluşturmuştur.; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 43.

¹⁰² el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 82.

¹⁰³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 149.

mezhebi irade de bütün yetkiyi insana vermişken Eş‘arî ise “kesb” teorisi ile fiilleri Allah ve kulların iradesi sonucu ortaya çıkan durum olarak nitelendirmişlerdir. Bu sonuç ise fiillerin yaratıcısının Allah olduğunun, bu fiilleri yapanların ise kullar olduğu sonucunu doğurmuştur.¹⁰⁴ Ancak Eş‘arî’nin biraz daha Cebriyye’nin düşüncesine yakınlığı da söz konusudur. Allah’ın irade sıfatının olduğunu kabul etmekle beraber insanında irade ve kudret sıfatının yansısıyla fail olarak iş yapabildiğini bunun yanında iradenin belirli ve takdir edilmiş yani önceden belirlenmiş kaderde yazılı bir şey üzerinde etkisi olmadığını savunmaktadır.¹⁰⁵ Ayrıca Eş‘arîler, şerrin yaratılması ve failine nispet edilmesi konusunda farklı bir tutum izleyerek yeni bir görüş ortaya koymuşlardır. Şerrin Allah’ın yarattığına lakin Allah’ın şerri istediği için değil kulun iradesi doğrultusunda yarattığını söylemektedir.¹⁰⁶ Bu bağlamda Eş‘arî, irade meselesine ilişkin farklı bir yaklaşım ortaya koymuş; söz konusu yaklaşım, insan fiilleri ve ilahî irade arasındaki ilişkiyi anlama bakımından üzerinde durulması gereken bir tartışma alanı oluşturmuştur. Ortaya koyduğu kesb teorisi ile de hem Allah’ın kullar üzerinde olan etkisini hem de kulların iradelerindeki durumunu özetlemiştir.

Ehl-i sünnet ekolünün bir diğer mezhebi olan Mâtürîdî ise kesb kavramının içini biraz daha doldurarak farklı bir yön çizmiştir. Eş‘arî kesb ile her ne kadar kula irade seçeneğini sunmuş olsa da bütün olanları Allah’a nispet etmektedir. Mâtürîdî bu konuyu iki cihette ele alır. İlk cihette fiillerin oluşması ve gelişmesinde Allah’ın kudretinin, iradesinin ve ilminin olduğu gerçeğidir. Bu ciheti bir kenara koymanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu düşünce kulların fiilleri için tasarruflarının ve akıllarının dışında gelişen bir durumdur. Mâtürîdî, bu görüşünü örneklendirirken, kişinin gerçekleştirdiği bir fiili aynı biçimde yeniden yapmak istemesi hâlinde dahi bunun mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre, fiilin meydana geldiği belirleyici mekânsal ve zamansal boyutlar bir kez gerçekleşmiş olup, aynı şartlarla yeniden varlık kazanmaları mümkün değildir. İkinci cihette ise fiilin kulun iradesine dayandığını söylemektedir. Bunu da kulun emredilen şeyi yapıp yapmama konusundaki iradesinin durumu ortaya koymaktadır. İlk cihetten farklı olarak ortaya çıkan fiilin

¹⁰⁴ Ebu’l Hasan el-Eş‘ari, *Eş‘arî Kelâmı el-Iüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ vel-bida’*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 85.

¹⁰⁵ el-Eş‘ari, *Eş‘arî Kelâmı el-Iüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ vel-bida’*, 89.

¹⁰⁶ el-Eş‘ari, *Eş‘arî Kelâmı el-Iüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ vel-bida’*, 98.

tamamen kulun bilinci ve etkisi ile oluşan bir eylem olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁷ Bu teorisi ile Mâtürîdî kesbin büyük bir kısmını kula yüklemektedir. Böylelikle fiillerin oluşmasındaki durumu Allah ve kulun iş birliği içinde bir olguyla meydana geldiğini dile getirmektedir.

İrade kavramını bu şekilde değerlendiren mezhepler Allah'ın ve kulların iradesi konusunda çok farklı düşüncelere sahip olduğunu bizlere göstermişlerdir. Bu durum da iradenin aslında sadece tek yönlü ele alınmaması gerektiğini bunun yanında Ehl-i sünnetin yaklaşımının daha uygun olduğu görülmektedir. İradenin neticesinde oluşan durumun hem Allah'a hem de kula nispet edilmesinin daha çıkar bir yol olduğunu göstermektedir. Zira Kaderiyye ve Mu'tezile gibi düşünüldüğünde Allah'ın kullarını yarattıktan sonra onlar üzerinde bir etkisinin olmadığı kanaatini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun düşünülmesi ise mümkün değildir. Cebriyye gibi düşünüldüğünde ise kulun iradesinin hiçbir etkisinin olmadığı Allah'ın tamamen önceden belirlediği bir kaderi yaşayıp kendisinin tercih hakkının olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ise insanı iradesiz bir varlık kılmaktır. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan bir varlığı ise bu şekilde göstermek akılla bağdaşmamaktadır.

3.1.3. İradenin Sınırı

Kelâm ilminde iradenin sınırlarını anlamak için insanın iradesi (cüzi irade) ve Allah'ın iradesi (külli irade) arasındaki ilişkiyi kurmak germektedir. Mâtürîdî cüzi iradeyi, insanın yapıp yapmama konusunda kendisine tercih hakkının verilmesi ve bundan dolayı sorumlu tutulacağı irade olarak ele almaktadır.¹⁰⁸ Ancak bu iradeyi yerine getirirken yaratılma hadisesi Allah'a ait olduğu gerekçesinden dolayı Eş'arî biraz daha cüzi iradeyi de külli iradenin bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın fiillerindeki ihtiyarını kudret sıfatının aslına ilave edip bu meyil sonucunda kudret ile fiilin bir araya gelerek gereken durumun ortaya çıktığını düşünmektedir.¹⁰⁹ Her iki düşüncede insanın fiillerinden sorumlu olacağı sonucunu ortaya koymaktadır. İnsanın ihtiyari tercihlerinin Allah'ın kudretine dayandırılması ise irade, kudret ve yaratma sıfatlarının tecellisi sonucunun bir eseri olduğu neticesini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda külli irade ele alındığında, Allah'ın varlık ve olaylar üzerinde mutlak bir kudret ve hâkimiyete sahip

¹⁰⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 350-351.

¹⁰⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 364.

¹⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'alimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 206.

olduğu kabul edilmektedir. İlahi irade, yaratma ve yönetme fiillerini dilediği biçimde gerçekleştirme yetkisine sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de “*Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir.*”¹¹⁰ ayeti ile Allah'ın iradesinin ve yaratmasının bir sonunun olmadığını göstermektedir. Yine ayette geçen ifade ile Allah'ın iradesine ve yaratmasına kimsenin bir etkisinin olmayacağı net bir şekilde vurgulanmaktadır. Mâtürîdî ise bu ayete binaen Allah'ın bir şeyi murat edip onu yaratmasından sonraki süreçte iman eden hiçbir kimsenin O'nun bu iradesi ve tekvin edişine itiraz edemeyeceğini bildirmiştir. Böylelikle ayette geçen “onların tercih hakkı yoktur” ifadesinin buna delalet ettiğini söylemektedir.¹¹¹ Bu veriler neticesinde Allah'ın iradesi meselesi ele alındığında herhangi bir sınır koyma veya sonu olma gibi bir durumu ortaya çıkarmak mümkün değildir. Bunların olması yaratıcıya noksanlık sıfatı kazandıracaktır ki Allah ise tüm noksanlıklardan uzaktır. Ayrıca Kur'an'da birçok yerde geçen “bir şeye ol der, o da olur”¹¹² ifadesi de Allah'ın iradesinin ve kudretinin sınırının olmadığını göstermektedir.

Buraya kadar ilahi irade meselesinin diğer mezheplerle karşılaştırılarak Mâtürîdî'de ele alınış biçimini tartıştık. Diğer soru ise insanın iradesi meselesidir. İnsanın iradesi konusunda birkaç öne çıkmış hususu mezhepler açısından zikretmek gerekecektir. Bunlardan birincisi iradenin kendisidir. İnsanın iradesi meselesinde Cebriyye'nin görüşü ile başlayan insanın özgür iradesinin olmadığı konusu mezhepler arasında tartışmaya söz konusu olmuştur. Cebriyye “Allah'ın kendi zatında ilim sıfatını yaratmıştır”¹¹³ görüşü ile Allah'ın önceden bilip yaratmaktan ziyade yaratıp bildiği görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce ise Gazzâlî başta olmak üzere diğer Ehl-i Sünnet mezhep âlimleri tarafından reddedilmiştir. Gazzâlî özellikle böyle bir görüşün olmasının neticesinde Allah'ın zatında bir eksikliğin ortaya çıkacağını ve Yaratıcı'da acizliğe işaret edeceğini; bu durumun mümkün olmayacağını dile getirmiştir.¹¹⁴

Mâtürîdî ise ihtiyar kavramına şu şekilde yaklaşmıştır. Ona göre fiilin yaratılması kaçınılmazdır. Allah dilediğince o fiili yaratır kulun istek ve arzusuna sunar,

¹¹⁰ el-Kasas 28/68.

¹¹¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/85.

¹¹² el-Bakara 2/117, Âli-İmrân 3/47, el-En'âm 6/83, Yâsîn 36/83, el-Mü'min 40/68.

¹¹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 90.

¹¹⁴ İmam Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 236.

sonuç olarak kulun ihtiyarına yani seçmesine bırakır. Fiili yaratıp ihtiyar hakkı vermemesinin mümkün olmayacağını böyle bir durumda cebrin gerçekleşeceğini vurgular. Ayrıca, herhangi bir fiilin yaratılması ile semânın ve arzın yaratılması arasında mahiyet bakımından bir fark bulunmadığını; bu nedenle insanın fiillerini yaratmasının mümkün olmadığını, insanın bu fiillerde yalnızca ihtiyar sahibi kılındığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Mâtürîdî bu görüşüyle Mu‘tezile ve Kaderiyye’nin düşüncesi olan insanın fiillerinin yaratıcısı kendisi olduğu tezine de karşı çıkmaktadır. Mâtürîdî ekolünün düşünceleri neticesinde irade; insanın fiilleri arzulanması ihtiyar ise o arzulanmış olduğu fiili her yönüyle ele alıp seçmesidir. İnsanın iradesi konusuna bir başka bakış açısıyla yaklaşan Mâtürîdî kelamcısı olan Nesefî ise “ihtiyar” kavramı ile “irade” kavramlarını eş anlamlı kelimeler olarak ele almıştır. Nesefî, kişinin kendisiyle öznelleşmiş fiilleri mecbur olarak seçme hakkı dışındaki hareketleri olarak irade ve ihtiyar kavramlarının tanımını birlikte ele almıştır.¹¹⁶

İkinci husus ise istitâat ve kudrettir. İstitâat sözcüğü Arapça “طوع” “boyun eğmek, itaat etmek” kelimesinden türemiş olup “muktedir olmak, güç yetirmek” manasına gelmektedir. Terim olarak kulun fiili yapabilmesi için araçları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güçtür.¹¹⁷ Kudret ise yine Arapça “قدر” sözcüğünden türemiş bir kelime olup kişinin herhangi bir araç veya aracı olmaksızın fiili yapabilme durumudur. Ancak Allah haricinde bir kimse için kâdir kelimesi kullanılırsa mutlak olarak bir yönden aciz olduğu anlamı ele alınmaktadır.¹¹⁸

Kulun iradesinin ve fiillerinin sınırı da aslında istitâat ve kudret ile alakalıdır. Kulun bir fiili yerine getirmesi için gücünün ve imkânlarının olması gerekmektedir. Zira Kur’an’ın ifadesi ile “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”¹¹⁹ ayeti istitâat meselesini ele almaktadır. Mâtürîdî, özellikle hac ibadetini yerine getirecek olan kimsenin binit ve azığının olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹²⁰ Burada kast edilen istitâatin bu ikisi olduğunu açıklamaktadır. Her kim

¹¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 364.

¹¹⁶ en-Nesefî, *Tabsîratü’l Edille fî Usûli’d-Din*, 1/491-492; Asım CüneydKöksal, “İnsan ve Özgürlük 1: Kelam Geleneğinde İrade Özgürlüğü”, *Sabah Ülkesi*, 73 (2022):9.

¹¹⁷ el-İsfahânî, “tva”, 647-648; İbn Manzûr, “tva”, 8/240-241.

¹¹⁸ el-İsfahânî, “kdr”, 825-826; İbn Manzûr, “kdr”, 5/74-75.

¹¹⁹ Âli-İmrân 3/97.

¹²⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 2/325; Cemaladdin Abdurrahman Ebu’l-Fazl Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensur*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 3/603.

bunlardan birine sahip olmazsa yahut gideceği hac yolundaki güvenliği tam değilse o kişinin üstünden bu vazifenin düşeceğini söylemektedir.¹²¹ Meseleyi biraz daha derinleştirebilmek için, mezheplerin bu husustaki görüşlerini tetkik etmek gerekir. Ehl-i sünnet inancına göre, kulların fiillerini Allah yaratır. Mu'tezile mezhebi'ne göre ise, kul, fiillerini kendisi yaratır. Fiillerin meydana gelmesinde, kulun da kudreti vardır. Ehl-i sünnet inancına göre, fiili meydana getirmede, kulun kudreti müstakil değildir. Mu'tezile'ye göre ise, müstakildir.¹²²

Bu tartışmada esas olan fiili meydana getiren kulun kudretini Allah yaratmıştır. Üzerinde çokça durulmuş olan husus ise “fiili meydana getiren ve Allah'ın yaratmış olduğu kulun kudreti, fiil ile beraber midir? Fiilden sonra mıdır? Yoksa fiilden evvel midir?” Ehl-i sünnetin önemli temsilcisi olan Mâtürîdî mezhebi bunlara cevaben Nesefî'nin tarifiyle kudret, kuvvet, güç gibi manaları içinde barındıran istitâat kavramını bir sıfat olarak ele almaktadır. Allah bu sıfatı, insan bir iş yapmak istediği vakit yaratır. Allah kulun isteği üzerine hayır yahut şer kudretini yaratır. İşte kudret Allah tarafından kul için fiil ile yaratılır. Fiil olmadan önce kudret yaratılmış olsa kul bir yaratıcıya ihtiyaç duymaz ki bu durum da Mu'tezile'nin dediği gibi kul fiilinin yaratıcısı konumuna gelir. Kudret, fiilden sonra yarılmış olsa bu seferde kudret olmadan fiil hasıl olur ki bu durum da Cebriyye'nin görüşünü ortaya çıkarır. Allah ne fiil yaratmışsa kul hiçbir etkisi olmadan o fiili gerçekleştirir. Netice itibariyle istitâat kul için bir sıfattır. Kul irade edip yapmak istediği fiil için ortaya çıkar.¹²³ Mâtürîdî bu görüşü ile kudretin evvelinde Mu'tezile'nin, ahirinde ise Cebriyye'nin düşüncesini çürütmektedir.

Sonuç olarak Allah'ın dilemesi ve bu dilemenin neticesinde gerçekleşecek işlerde bir sınır koymak mümkün değildir. Allah sonsuz güç ve kudreti ile her şeyi yapmaya muktedirdir. Ancak kul için iradenin sınırı kudreti ve istitâati neticesinde şekillenir. Kul her ne kadar irade de bulunsa da gücü nispetinde filleri yapmaya kâdirdir.

3.2. Teklif (Mükellefiyet)

Teklif kelimesi Arapça كلف sözcüğünden türemektedir. Mana itibariyle bir şeyin yükünü yüklenmek anlamına gelmektedir. Bu kelimeden gelen tekellüf ifadesi ise bir

¹²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/406.

¹²² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 364.

¹²³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 389-395.

şeyi zorlukla yahut gösteriş için yapılan şey olarak tanımlanmaktadır. Özellikle kulların ibadetlerini Allah'ın rızası için yapmasının zorluktan kolaylığa götürmesi sebebiyle iyi, güzel tekellüf olarak ele almak mümkündür. Çirkin ya da hoş görülmeyen tekellüfe ise sadece insanlara gösteriş olsun diye yapılan işler olarak tanımlanmaktadır.¹²⁴ Mükellif; Allah'ın emrettiği şeyleri yapması karşısında ödüllendirmesine ve yasakladığı şeyleri yapması neticesinde cezalandırmasına muhatap olanlar olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle bu tanıma uyan varlık ise insandır.¹²⁵ Ancak mükellef olarak tayin edilen insanın nelerden nasıl sorumlu tutulacağı ise yine kelamcılar tarafından tartışıla gelmiş mühim bir konudur.

Mu'tezile âlimleri teklif konusunda iyi, güzel işler ile kötü, çirkin görülen işlerin akıl ve vahiy yoluyla bilinebileceğini dile getirmişlerdir. Ancak kabih olarak görülen zulüm, adaletsizlik ve inkâr gibi şeylerin zorunlu akli bilgi ile bilinmesinin daha mümkün olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bazı Mu'tezile âlimleri ise münker olan işlerin sadece vahiyle bilinebileceğini söylemişlerdir.¹²⁶ Mu'tezile mezhebinin genel görüşü olarak insanın iyi ya da kötü fark etmeksizin şer'i bir hüküm olmadan da akli ile bilebileceğini öne sürmektedir. Ehli-i sünnet olarak adlandırdığımız Eş'arî ve Mâtürîdî ise birbirlerinden farklı olarak konuyu şu şekilde ele almışlardır. Eş'arî mezhebi şeri hükümler bildirilmeden iyi ya da kötünün bilinemeyeceğini bundan dolayı da teklifin söz konusu olamayacağını savunmuşlardır.¹²⁷ Mâtürîdî aklen iyi ve kötünün bilinebileceğini ancak şer'en sorumlu kılınmak için nakli bilgiye ihtiyacın olduğunu savunmuştur.¹²⁸

Mâtürîdî, Bakara Suresi 286. ayette geçen "Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz." ifadesine dikkat çekerek bu konuyu Mu'tezile üzerinden ele alarak görüşünü farklı bir tutum içerisinde olduğunu söylemektedir. Hasan-ı Basrî, bir şey kul için mükellef kılındıysa onun katî şekilde helal olabileceği düşüncesinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Ancak Mâtürîdî buradan yola çıkarak Hasan-ı Basrî'nin bu tutumunun yanlış olduğunu böyle bir tutumun mantığa aykırı olacağından Allah'ın bir

¹²⁴ el-İsfahânî, "klf", 930; İbn Manzûr, "klf", 9/307.

¹²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

¹²⁶ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/36.

¹²⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/481; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", 69.

¹²⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312-313.

kulu mükellef tutuğu şeyin bu durumda helal ve caiz olduğunu dile getirmektedir.¹²⁹ Mu‘tezile’nin ise mükellefliğin istitâat ile olabileceği savunmasına Mâtürîdî, Mu‘tezile ile aynı fikirde olduğunu fakat ayrıldığı noktanın istitâatın fiilden önce mi sonra mı olduğu konusu hakkında olduğunu söylemektedir. Mu‘tezile istitâatın fiilden önce vuku bulunduğunu söylemektedir. Mâtürîdî fiil ile beraber istitâatın aynı anda bulunduğunu savunmaktadır. Bu durumu örneklendiren Mâtürîdî eğer Mu‘tezile’nin dediği gibi fiilin istitâatten önce olduğu tezi doğru olsaydı Allah’ın hac vazifesi için yükümlü tuttuğu kullarının durumuna ve hallerine bakılmaksızın herkes için farz olduğu gerçeğinin ortada olacağını vurgulamaktadır. Oysaki haccın farz olabilmesindeki durumun “binit ve yol için azık” ihtiyacının giderilmesi olarak görüldüğünü söylemektedir. Eğer Mu‘tezile’nin dediği gibi olmuş olsaydı bu durumda zekat ve hac kişinin durumuna ve haline bakmaksızın mükellefiyetinde yapılması mecbur bir ibadet olacağını beyan etmektedir. İstitâatın fiilden önce olmadığı durumunu bu şekilde açıklayan Mâtürîdî, Mu‘tezile ile benzeyen yönünün ise sadece istitâat meselesinin varlığını bilmek olduğunu söylemektedir.¹³⁰

Kelam alanında teklif konusunda en çok tartışılmış olan konulardan birisi ise “Teklîf-i mâlâ yutak” yani insana kaldıramayacağı sorumluluğun yüklenip yüklenmeyeceği meselesidir. Özellikle Mu‘tezile’nin görüşü ekserinde tartışma konusu olan mesele daha sonra kelamda geniş bir yer edinmiştir. Mu‘tezile, Allah’ın kula böyle bir teklifte bulunmasının O’nun adaletiyle bağdaşmayacağını söylemektedir. Mu‘tezile’ye göre kul fiillerinin yaratıcısıdır. Kulun fiillerinin yaratıcısı olması neticesinde Allah’ın kula kaldıramayacağı yükü yüklemesi yine kulun gücünün nispeti doğrultusunda olacağından caiz görülmemiştir. Fiili gerçekleştiren Allah olsaydı ancak bu durumda teklif-i mâ lâ yutak’ın caiz olabileceğini savunmaktadır.¹³¹ Ehl-i Sünnet’in temsilcilerinden biri olan Eş‘arî ise Mu‘tezile’nin tam aksi bir görüş ortaya koymaktadır. Eş‘arî âlimlerinin önde gelen ismi olan Râzî, Bakara suresi 286. ayette geçen “Rabbim! Bizden öncekilere yüklediğin ağır yükleri bize yükleme.” duasının bu konudaki en büyük delil olarak önümüze geldiğini savunmaktadır. Eğer teklif-i mâ lâ yutak olmasaydı Allah’ın kullarına bu şekilde kitabında dua etmesini niçin öğreteceğini sormaktadır. Ayrıca Mu‘tezile’nin bu ayeti yorumlarken buradan kastedilenin takat

¹²⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/255.

¹³⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/255-256.

¹³¹ Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 1/33.

yetirememek olduğunu ancak bu şekilde bile yorumlanmış olsa bile Hz. Peygamber'in (s.a.v) namazları eda etme konusundaki hadisini hatırlatarak gücü yetenin yani takati yerinde olanın namazı ayakta kılmasının buna gücü yetmeyenin oturarak ona da gücü yetmezse yanı üzerine yatarak namazını kılması gerektiğini söyleyerek namazın hangi durumda olursa olsun kula yüklenmiş olan bir vazife olduğunu bunun kısmi olarak teklif-i mâ lâ yutak meselesine bir örnek olacağını söylemektedir.¹³²

Mâtürîdî ise "teklif-i mâ lâ yutak" konusunda biraz daha itidalli bir yol izlemektedir. Zira ağırlıklı olarak bunun caiz olmayacağını ancak bazı durumlarda caiz görülebileceğini söylemektedir. Bakara Suresi 286. ve Talak Suresi 7. ayetleri delil göstererek kullara kaldıramayacağı yük yüklenmeyeceğini söylemektedir.¹³³ Mâtürîdî'nin bu meselenin olabileceğini söylediği yerleri ise şu şekilde aktarmak mümkündür. Allah, insana katlanamayacağını düşündüğü bir bela veya musibeti verebileceği, kul buna aktif bir fiil işlemeyen sadece sabretmekle yükümlü tutulacağını dile getirmektedir. Bu pasif yükümlülük, bazılarına göre "güç yetmez" gibi görünse de Mâtürîdî bunun teklif kapsamına alınabileceğini savunur.¹³⁴ Yine bazı tekliflerin amacının, kulun denemeye tabi tutulması olduğunu savunmaktadır. Yani asıl amaç o işi yapmak değil, o işe verilen tepkiyi ölçmektir. Örneğin, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi gibi, fiilen gerçekleşmemiş olsa da teklifin maksadı imtihan olduğu için sorumluluk anlamında geçerli sayılabileceğini savunur.¹³⁵ İşte Mâtürîdî'nin caiz olarak gördüğü hususlar bunlardır. Ayrıca Mâtürîdî ekolü bu konu da Mu'tezile'yi tenkit ederek fiilin önceden yaratıldığını kabul etmekte fiilin asıl yaratıcısının Allah olduğunu savunarak bu fiil üstünde her türlü tasarrufun Allah'a ait olacağından kulun bunu ona verilmiş hür iradesi ile seçme kudretine sahip olduğundan böyle bir meselenin olmasının caiz olarak görülemeyeceğini düşünmektedir.¹³⁶

Bu görüşler çerçevesinde teklif kavramı şu şekilde özetlenebilir: Teklif, Allah'ın kullarına sorumluluk yüklemesini ifade eden bir kavramdır. Bazı yaklaşımlar bu sorumluluğun insanın gücüyle sınırlı olduğunu savunurken, bazı görüşler ise teklifin kişinin gücünün ötesinde de söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir. Bununla

¹³² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6/110-112.

¹³³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 392; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/257-258.

¹³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 462.

¹³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 457-458.

¹³⁶ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 24.

birlikte, hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin, teklif ile yükümlü kılınan bireyin bu sorumluluğun üstesinden gelebilecek bir kapasiteye sahip olduğu fikri ortak bir sonuç olarak öne çıkmaktadır.

3.3. Teklif-İrade İlişkisi

Yukarıda da belirtildiği üzere teklif, kula bir fiili yapması yahut yapmaması konusunda yüklenen sorumluluklar bütünü olarak; irade ise kulun bir fiili gerçekleştirirken onu istemesi şeklinde ele alınmaktadır. Mu‘tezile açısından, zamansallık ve hudûs dikkate alındığında, bilginin iradeden önce gelmesi zorunludur. Zira iradenin ilâhî rızâya uygun biçimde gerçekleşmesi—başka bir ifadeyle teklifin anlamlı hâle gelmesi—bilginin iradeden önce bulunmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle irade-teklif ilişkisi, insan failiyeti açısından bazı temel sorunların daha açık biçimde ortaya konulmasına imkân tanımaktadır. Bu iki kavram birlikte incelendiğinde, aralarındaki ilişkinin ortaya koyduğu çerçeve daha belirgin hâle gelmektedir. Nitekim teklif ile irade arasındaki ilişki, kulun bu hayattaki konumunu da tayin etmektedir. Kul ancak bildiği ölçüde teklife muhatap olur ve yine ancak bildiği ölçüde iradede bulunabilir. Bilmediği konularda ise onu düşünmesi, arzulaması ya da bu konularda sorumlu tutulması —en azından Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye’ye göre— mümkün değildir.¹³⁷

Meseleyi biraz daha problematize etmek gerekirse, neyin bilinmesi gerektiği teklif kavramı aracılığıyla daha da belirginleşmektedir. Asıl sorun ise şudur: Kul, bilmesi gerekenleri yalnızca aklıyla tespit ederek; dolayısıyla yapması gerekenlerle yapmaması gerekenler arasında tercihini ilâhî rızâ bağlamında, nakle başvurmaksızın gerçekleştirebilir mi? Tanrı–kul ilişkisinde vahye dayanmayan bir sürecin mümkün olduğu kabul edildiği takdirde, Tanrı’nın vahiy göndermesi hikmetsiz bir fiil olarak mı değerlendirilmelidir?

Daha önce de zikredildiği üzere Mâtürîdî, akli vahyin alternatifini olarak görmemekte; bilakis akıl ve vahyi birbirini tamamlayan bilgi kaynakları olarak değerlendirmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, irade-teklif ilişkisi bağlamında vahiy, akıl için bir zorunluluk hâline gelmektedir. Şöyle ki, insanın kendi aklî serüveni içerisinde ilâhî rızâya dayalı eylemleri bütüncül bir şekilde kavraması, bireysel aklın

¹³⁷ Çelebi, “Mutezile”, 391-401.

imkânlarını aşmakta; bu durum, ilâhî rehberliği akli bir gereklilik hâline getirmektedir. Bu konu, ilerleyen bölümlerde bazı yönleriyle daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Cüveynî (ö. 478/1085), teklifin aklen mümkün ve geçerli olmasının şu dört esas ile ancak mümkün olabileceğinden bahsetmektedir. Fakat bu esaslar arasında dördüncü koşulu gerekli görmemiştir. Bu koşullardan ilkinin insandaki kudret ve onun yapacağı fiile tesirinin bulunması olarak ele almıştır. İkinci olarak ise teklife muhatap olanın teklif esnasında akıl sahibi olup olmadığını söylemektedir. Zira akli melekesi yerinde olmayan birinin teklife muhatap olmasının mümkün olmayacağını, olmamasındaki en büyük sebebi ise teklifi kavramasına güç yetiremeyeceğini vurgulamaktadır. Teklif eğer anlaşılmasa tıpkı hayvan ve cansız varlıklara yapılmış bir muamele olur ki işte bu netice itibarıyla teklif-i mâ lâ yutak kavramını tam olarak açıkladığını söylemektedir. Üçüncüsü, emredilen şeyin gerçekleştirilebilmesinin mümkün olmasıdır. İki zıt şeyin birleştirmesi ve bir varlığın aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığının bu esasa bir örnek olduğunu dile getirmektedir. Sonuncu esas ise teklifin sonucunda sevap ya da ceza bulunmasıdır. Ancak bu sonuncu esasın olup olmaması teklifi etkilememektedir.¹³⁸

Bunun yanında Mu'tezile teklif konusunu mezheplerinin temelini oluşturan beş usûlden ilki olan adalet başlığında incelemektedir. Zira Allah'ın kula önceden yarattığı bir şeyden dolayı teklifte bulunmasının bir adaletsizlik olacağını savunmaktadır. İnsan bundan dolayı fiillerinin yaratıcısıdır. Aynı zamanda iradesi sayesinde yaptığı işlerden mesul olarak kabul edilir. Yine eğer Allah fiili yaratmış olsa bu durumda kul fail değil fiile mahal olmuş olur. Bunun neticesinde kulun cezalandırılması ona zulüm olmuş olur ki bu da Allah'ın adaletine ters düşeceğinden kabul edilemeyecek bir durum olduğunu söylemektedir.¹³⁹ Mu'tezile böylelikle iradeyi ön plana çıkarmış olur. Teklifin iradenin bir parçası olduğunu kabul etmektedir. Hem Cüveynî'nin teklifenasil bakılacağını açıklaması hem de Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin teklif ve iradeyi aynı safhada ele aldığı net bir şekilde görülmektedir. Bu veriler ışığında Mu'tezile'ye göre namaz ibadetinin teklif bakımından değerlendirilmesi yapılacak olursa namaz bir tekliftir. Namaz, insanın yapabileceği bir şey olup, bu şeyin irade ile olduğu yani insanın faili

¹³⁸ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, çev. Muhuttin Bağçeci (Ankara: Kitabe Yayınları, 2016), 42-55.

¹³⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/33.

olup olmamasında serbest olduğu, Allah'ın da adalet ve hikmetine ters bir hadise olmadığından teklif statüsünde değerlendirilebilmektedir.

Eş'arîler ise teklif ile irade arasındaki ilişkiyi tekvini irade ve teklifi iradeyle yani meşîet ve rıza kavramlarını birbirinden ayrılması gerektiği hususunu vurgulamışlardır. Allah'ın bir şeyi emretmesi ile onu yaratmasının aynı şey olmadığını savunmaktadır. Örneğin iman konusunda teklif vardır. Bu Allah'ın rızasını yani teklifi iradeyi açıklamaktadır. İnanma konusunda kulları kendi hallerine bırakmasıyla kuldaki sorumluluk ve irade algısını önümüze koymaktadır. Allah'ın bu şekilde emrettiği hususu, murat ettiği konuyla ilişkisinde serbest bırakmasının, kulun tekvînî iradesine dayandığını ileri sürmektedir. Ayrıca Eş'arîler Mu'tezile'nin aksine insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini reddetmektedirler. Eş'arî bir fiil işlendiği vakit bunun o an olduğunu ve Allah'ın murat ettiği ama kabul etmediği bir fiil işlenirse günah olduğunu kabul ettiğini dile getirmektedir.¹⁴⁰

Mâtürîdî, teklif-irade konusunu Allah'ın adaletini ön planda tutarak işlemektedir. Allah, iyi olan güzel olarak kabul edilen fiilleri ister ve teklif eder. Kötü ve kâbih olarak kabul edilen fiilleri ise ne ister ne de teklife tabii tutar. Allah, kulun iradesine karışmaz. Onu bu konu da tamamen hür olarak bırakmıştır. Bundan ötürü kötü fiillerin işleminde bütün sorumluluk kula aittir. Dolayısıyla teklifin olmasında kulun isticâatinin oluru onun durumunu ortaya koymaktır. Teklifin gerçekleşmesinde kulun gücü ve yapabilme kabiliyetine sahip olması gerekmektedir. Bu durum da Allah'ın fiilleri yaratmasının kulun iradesi ile ilişkili olarak ortaya çıkardığını savunmaktadır. Ancak bütün mesuliyeti kula yüklemektedir.¹⁴¹

Bu düşünceler ışığında Mu'tezile teklif ile irade ilişkisinde tam bir uyumun olduğunu Allah'ın sadece iyiliği ve güzel olan işleri teklif ve irade ettiğini söylemektedir.¹⁴² Eş'arî ise teklif ve iradeyi birbirinden ayırarak Allah'ın bazen teklife muhatap edebileceğini ama irade etmeyeceğini savunmaktadır. Mâtürîdî ise Allah'ın kötü fiilleri ne teklif edeceğini ne de irade edeceğini, teklifin anlamlı olabilmesi için irade ile uyumlu olması gerektiği tezini desteklemektedir.¹⁴³

¹⁴⁰ el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 90.

¹⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 462-463.

¹⁴² Çelebi, "Mutezile", 399-401.

¹⁴³ Topaloğlu, "Mâtürîdî", 151-157.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİ–SORUMLULUK İLİŞKİSİ: AKLIN GEREKLİLİĞİ ve NAKLİN ZORUNLULUĞU

Bu bölümde Mâtürîdî'nin bilgi ile sorumluluk arasındaki ilişkiye yaklaşımı, özellikle bilmeden kaynaklanan sorumluluk meselesi çerçevesinde ele alınacaktır. Bu incelemenin temel amacı, Mâtürîdî'nin akıl–vahiy ilişkisine dair yaklaşımının tek boyutlu veya mutlak bir hiyerarşi üzerinden değil, ele alınan konuya göre farklılaşan bir denge anlayışı üzerinden şekillendiğini göstermektir. Nitekim Mâtürîdî, bir kelâmcı olarak aklın gerekliliğini güçlü biçimde savunmakla birlikte, naklin zorunluluğunu da sorumluluğun normatif çerçevesi açısından vazgeçilmez görmektedir.

Mâtürîdî düşüncesinde aklın gerekliliği en açık biçimde marifetullah bağlamında ortaya çıkmaktadır. Ona göre marifetullah, vaciplerin ilki olup bu bilgiye ancak nazar ve istidlâl gibi aklî yöntemlerle ulaşılabilir. Bu noktada vahyin tek başına yeterli görülmemesi, Mâtürîdî'nin epistemolojik tutarlılık kaygısıyla yakından ilişkilidir. Zira marifetullah yalnızca nakle dayandırılacak olursa, aklen bir kısır döngü (totoloji) ortaya çıkacaktır: Allah'ın varlığı Kur'an'a dayanarak ispat edilmekte, Kur'an'ın ilahîliği ise yine Allah'ın varlığına bağlanmaktadır. Bu döngünün aşılabilmesi için naklin dışında zorunlu bir bilgi kaynağına ihtiyaç vardır ki bu da akıldır. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre marifetullah, aklî bir vacip ve aynı zamanda insan için temel bir sorumluluktur.

Bu yaklaşım, vaciplerin ilki meselesinde Mâtürîdî'yi Eş'arîlikten ayırmakta ve Mu'tezile'ye görece yakınlaştırmaktadır. Mu'tezile, bilgi–sorumluluk ilişkisi çerçevesinde ilk sorumluluğu marifetullah olarak belirlerken, Eş'arîler vahiy gelmeden önce sorumluluğun söz konusu olamayacağını savunmuş ve vaciplerin ilkini vahye bağlamışlardır. Mâtürîdî ise bu tartışmada aklı önceleyen bir tutum benimseyerek, marifetullahın vahiyden bağımsız olarak aklen zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu

yönüyle Mâtürîdî, sorumluluğun başlangıcını insanın aklî yetkinliğiyle ilişkilendirmektedir.

Bununla birlikte Mâtürîdî'nin akıl–vahiy ilişkisine dair yaklaşımı marifetullah ile sınırlı değildir. Hüsün–kubuh meselesinde de akıl ile nakli birlikte değerlendiren bir tutum sergiler. Bazı fiillerin iyi ya da kötü oluşunun aklen bilinebileceğini kabul etmekle birlikte, bu bilginin tek başına bağlayıcı bir sorumluluk doğurması için yeterli olmadığını savunur. Başka bir ifadeyle, akıl bir fiilin kubuh veya hüsün vasfını kavrayabilse de, mükellefiyet ve farziyet gibi bağlayıcı hükümlerin tesis edilebilmesi için vahiy gereklidir. Bu noktada Mâtürîdî, bilgiye ulaşma bakımından Mu'tezile'ye yaklaşırken, sorumluluğun normatif çerçevesi açısından Eş'arîlik ile benzer bir çizgiye yerleşmektedir.

Mâtürîdî'ye göre yalnızca nakil yoluyla bilinebilecek alanlar ise sem'iyât bahisleridir. Ceza ve mükâfat, ahiret halleri ve ilahî va'd ve void gibi konular, insan aklının sınırlarını aşan meseleler olup doğrudan vahye dayanır. Bu bağlamda mükellefin nihai değerlendirilmesi ancak nakil aracılığıyla mümkündür. Bununla birlikte Mâtürîdî, naklin anlaşılması sürecinde aklın rehberliğini zorunlu görerek te'vil meselesini bilgi–sorumluluk ilişkisiyle doğrudan bağlantılı bir zeminde ele alır.

Özellikle müteşâbih nasslar söz konusu olduğunda, antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna düşmemek, Mâtürîdî'ye göre hem epistemik hem de ahlâkî bir sorumluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle naklin, aklî ilkeler ışığında te'vil edilmesi bir yükümlülük halini alır. Mâtürîdî'nin istivâ ve rü'yetullah gibi tartışmalı konuları ele alırken bir yandan Mu'tezile'ye itiraz etmesi, diğer yandan aklî prensipleri dikkate alarak dengeli bir ilah tasavvuru önermesi, onun akıl–vahiy ilişkisindeki bağlamsal yaklaşımını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu bölümde görüleceği üzere Mâtürîdî'de bilgi–sorumluluk ilişkisi, aklın gerekliliği ile naklin zorunluluğu arasında kurulan dinamik ve çok katmanlı bir dengeye dayanmaktadır. Bu denge, ne aklı mutlaklaştıran ne de vahiy işlevsizleştiren bir anlayışa dayanır; bilakis insanın hem epistemik hem de ahlâkî sorumluluğunu temellendiren bütüncül bir kelâmî perspektif sunar.

4.1. Teolojik Bilgide Akıl

Teoloji kelimesi Yunanca “theo” ve “logia” kelimelerinin birleşiminden oluşmuş bir kelimedir. “Theo” kelimesi Tanrı’ya, “logia” kelimesi ise bilim ve mantık anlamında kullanılmaktadır. İşte bunu tam manasıyla açıklamak gerekirse Tanrı’nın kendini açıklaması için gönderdiği vahyi (theo), insanın aklını kullanarak bu mesajları alma çabasıdır (logia).¹⁴⁴ Teolojik bilginin imkanının da kullanılacak ilk ve en önemli araç ise tanımında da yer alan akıldır. Akıl, her şeyde olduğu gibi bu alanda da başvurulması gereken en temel gereçtir. Teolojik bilginin ortaya çıkmasındaki ilk esas olan neden dinlerdir. Bunlardan birkaçına akıl bağlamında şu şekilde değinilebilir.

Yahudilik ile başlayacak olursak teolojide akıl başvurulacak ilk mercedir. Kutsal metinleri olan Tanah ve Talmud’ta akılcı ve yoruma dayalı bölümler görülmektedir. Özellikle Tanrı’nın durumunu anlamak ve kavramak için akıl yürütülmektedir. Yahudi düşünürlerden aklın en önemli savunucularından biri olan İbn Meymun (ö. 601/1204), insanın akıl sayesinde Tanrı’yı tanıyıp ona yaklaşabileceğini dile getirmektedir. Ayrıca vahyi akıl ile birleştirerek gerçek dini bilgiye ulaşılabilirliğini söylemektedir. Yine aklın Tanrı ile insan arasındaki bağın temel dayanağı olduğunu ve aklını kullanmayan kişinin gerçek mana da din sahibi olamayacağını savunmaktadır.¹⁴⁵

Teolojik alanda aklın önemine vurgu yapan bir diğer din ise Hristiyanlık’tır. Hristiyan düşünürlerden Thomas Aquinas’ın (ö.1274) bu konu da söyledikleri dikkat çekmektedir. Ona göre vahiy, Tanrı’nın bilgisine ulaşmada en temel belirleyici unsurdur. Vahiy metafizik alandaki bilgiyi önümüze sermektedir. Akıl ise bu metafizik bilgiyi şekillendiren ve kavranmasına yarayan en önemli vasıta. Akıl sayesinde insan Tanrı’yı kavrayabilmekte ve onun varlığını bilmektedir. Ancak akıldan ziyade lütuf ise Tanrı’nın sevilmesinde ve koşulsuz olarak analojik –fıtraten- itaat etmesine sebep olur. İşte buna Aquinas’ın tabiriyle “*doğal bilme arzusu*” denmektedir. “*Doğal bilme arzusu*”, insanın fıtratında, doğasında var olan hakikati anlama ve bilme eğilimidir. Bu arzu, rastgele bilgilerle değil, varlığın kaynağı olan “ilk neden”inözünü bilene kadar tatmin olmaz. Yani insanın akli ve ruhu, yüzeysel bilgiyle yetinmez; nihai hakikati arar. “*İlk neden Tanrı’dır.*” Felsefede “ilk neden” (causaprima), her şeyin var oluşunu

¹⁴⁴ Paul Tillich, *The Protestant Era*, çev. James Luther Adams (London: Chicago : University of Chicago Press, 1948), 84.

¹⁴⁵ İbn Meymun, *Delaletu’l-Hairin*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 95.

başlatan, ancak kendisi hiçbir şey tarafından başlatılmayan varlıktır. Bu tanım Tanrı'nın felsefî tanımıyla örtüşür. Dolayısıyla "*ilk neden*", yaratılmış her şeyin ontolojik temeli olan Tanrı'dır. "*Dolayısıyla, akıl sahibi yaratığın nihai hedefi, ilahi özün vizyonudur.*" İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak, yalnızca duyuşal değil metafizik bilgiye de yönelir. Bu yönelim, yalnızca Tanrı'nın varlığını bilmekle değil, Tanrı'nın özünü bilmekle tatmin olur. Bu vizyon, özellikle Hristiyan skolastik düşüncede *beatificvision* (mutlu edici vizyon) olarak geçer. Tanrı'nın özünü doğrudan görmek Hristiyanlık'ta işte bu şekilde yansımaktadır.¹⁴⁶ İslam felsefesinde ise bu, marifetullah (Allah'ı tanıma), veya *li-kayla-yakîn* derecesinde bilgiyle bağdaştırılabilir.

Bütün dinleri içinde barındıran ve son ilahi din olan İslam'ın ise teolojik olarak yaklaşımına bakıldığında nakli ve akli ilkeleri birleştirip ortaya daha itidalli bir yol çıkarmış olduğu görülmektedir. İslam bu yolu Kelâm ilmi ile daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Kelâm ilmi, İslam inanç esaslarını nakli ve akli delillerle ispat eden, şüphelere cevap veren ve İslam akaidini savunan ilim dalıdır. Bu tarife binaen Gazzâlî, naklin ve aklın çatışmaması gerektiğini orta bir yol ile ilerlemekte fayda olacağını dile getirmektedir.¹⁴⁷ Bu prensipte kelâm ilmi imanın rasyonel bir temele oturturulması gerektiğini, sapkın ve bidat akımlardan korumayı, İslam inancını savunmayı amaçlamaktadır. Bunları da yaparken akla başvurma kaçınılmazdır.

Kelâmda akıl, hakikate ulaşmakta önemli bir rolü üstlenmektedir. Hiçbir kelâm âlimi aklın önemini reddetmemektedir. Mu'tezile aklın tek başına iyi ve kötüyü belirlemedeki durumunu dile getirerek Allah'ın adaletini anlamakta birincil kaynak olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁸ Yine Mu'tezile Allah'ı bulma da önceliğin akıl ile olabileceğini düşünmektedir.¹⁴⁹ Mu'tezile böylelikle akli ön plana çıkarmaktadır. Akli sayesinde iyiyi-kötüyü ayırt edilebileceğini savunmaktadır. Akli dini konularda rasyonel bir temele oturturmak istemektedir.

Eş'arîler ise teolojik alanda akli ikinci planda tutmaktadırlar. Onlara göre ilk önce vahiy gelmektedir. Zira doğru ve yanlış ayırt etmedeki en temel esas vahiydir. Vahyin anlaşılmadığı yahut kavranılamadığı yerde akla başvurulması gerektiğini

¹⁴⁶ Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae*, çev. Cyril Vollert (London: B. Herder Book Co., 1947), blm. 104; Frederick Charles, *Thomas Aquinas* (New York: Barnes and Noble, 1976), 60.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 15.

¹⁴⁸ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/32-33.

¹⁴⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/147.

savunmaktadırlar. Akla değer verilmesi gerektiğini ancak bazı meselelerin -ahirete iman gibi- akıl ile izahının mümkün olamayacağını bundan dolayı akıldan ziyade vahyin ön planda tutulması hususunu dile getirmektedirler.¹⁵⁰

Mâtürîdî ise akılı her zaman ön planda tutmaktadır. Vahiy teolojik alanda her ne kadar önemli olsa da onu anlamakta ve yorumlamadaki rol her zaman akıl ile mümkün olacağı hususunu savunmaktadır. Mâtürîdî'nin tabiriyle “küçük âlem” olarak nitelendirilen insanın en önemli özelliği akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Bundan dolayı insan ancak nakli ve akli delilleri birleştirerek bu dünyadaki asıl maksadına ulaşabileceği sonucu ortaya çıkacaktır. Eğer insan aklını bir tarafa bırakıp o şekilde hareket etmiş olsa gayesini ve vaziyetini terk etmiş olacaktır. İnsanı doğruya ve iyiye götürecek olan şeyin vahyin ışığındaki akli hareketleri olduğunu dile getirmektedir. İnsan buradan yola çıkarak tasavvuftaki “fena” kavramının yani kulun kul olabildiği bilincini elde edebildiği mertebeye gelecektir.¹⁵¹

Akıl, teolojik bilginin kavranılmasında ve anlaşılmasındaki en önemli vasıtaadır. Akıl, her ne kadar metafizik alandaki her şeyi anlamada yetersiz kalsa da onun sayesinde bazı şeyleri idrak etmesini sağlamaktadır. Zira metafizik alanında da aklın rolüne her zaman başvurulmaktadır. Hem teolojik olsun hem metafizik alanda olsun akıl ile doğru bilgiye ulaşılacağı göz ardı edilmemelidir.

4.1.1. Allah'ın Varlığının ve Birliğinin Bilinmesi

İnsanın yaratılışının en önemli gayelerinden biri de Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesidir. İnsanın fitratı gereği nerede ve hangi koşulda olursa olsun bir yaratıcının olduğu kanaatine varma hissi ile programlanması onu Allah'ın varlığını bilmeye itmektedir. Bunun neticesinde Allah'ı bilme eğilimi, insanın aklını ve duyularını devreye sokmasına neden olmaktadır. Akıl, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmede en önemli kaynaktır. Keza kelâmcılar, marifetullâhı vâcip kabul etmiş; bu bilgiye ulaşmanın yegâne yolunun nazar ve istidlâl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede, yalnızca bilginin kendisini değil, ona götüren nazarî faaliyeti de mükellef açısından vâcip olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle imanda taklit meselesi bağlamında, ferдин imanının otantik ve sahih olabilmesi için aklî tahkike dayanmasının vâcip olduğu

¹⁵⁰ İmam Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 60.

¹⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40-41; Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 151.

kanaatine ulaşmışlardır. Böylece akıl, salt bir bilişsel yeti olmanın ötesine taşınarak, dinî yükümlülüğün kurucu unsurlarından biri hâline getirilmiştir. Bu yaklaşım, kelâm ilminin yalnızca savunmacı (apolojetik) bir disiplin olmadığını; bilakis normatif bir epistemoloji inşa eden ve aklî yöntemler üzerinden kendi meşruiyetini temellendiren sistematik bir ilim olduğunu göstermektedir.¹⁵² Zira Mâtürîdî bu konu da insanın Allah'ı bilmesinde ve onu ispatlamasındaki yegâne varlığın akıl olduğunu savunmaktadır. Akıl melekesi yerinde olan birinin eninde sonunda sığınacağı yerin bizzat Allah olacağını söylemektedir.¹⁵³

Kuran-ı Kerim'de de birçok ayette insanın akli sayesinde Allah'a ulaşabileceğini gösteren delillerin olduğu belirtilmektedir. Örneğin, “Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki yanlarına uğrarlar da onlardan yüzlerini çevirerek geçerler.”¹⁵⁴ “O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O, geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır”¹⁵⁵ “Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi. Öğüt alan bir toplum için bunda ibretler vardır.”¹⁵⁶ Mâtürîdî bu ayetlere binaen insanlara delil olarak sunulan güneş, ay, yıldızlar, nehirler, bitkiler, hayvanlar vb. her şeyin Allah'ın varlığına ve birliğine birer delil olduğunu söylemektedir. İnsan aslında tefekkür ederek bu gerçeğe ulaşabilecekken ya aklını kullanmayarak ya da inkâr etme isteği ağır bastığından inat ettiği için veya kibre kapıldığı için bu delillerden yüz çevirerek Allah'ın varlığı ve ulûhiyetinden nasibini alamadığını dile getirmektedir.¹⁵⁷

İslam düşünce alanında bu konu hakkında da birçok eser yazılmıştır. Bunların başında gelen ve en eski eserlerden biri olan İbn Sînâ'nın yazarak başlattığı ve bunu devam ettiren İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* adlı kitabı ise 12. yüzyıldan bu zamana kadar gelmiş önemli eserlerden biridir. İbn Sînâ ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) eserinde, bir çocuğun ıssız bir adada kaldığını ve yaşı ilerledikçe akli sayesinde ilk olarak kendini tanıması ve bilmesini; daha sonra doğayı, hayvanatı ve nebatatı bilmesini ve tanımasını,

¹⁵² Erkmen, “Fakhr al-Dîn al-Râzî's Account of Metaphysical Certainty in Terms of Ta'wîl,” 858; Erkmen, “Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhi Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî”, 20.

¹⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

¹⁵⁴ el-Yûsuf 12/105.

¹⁵⁵ er-Ra'd 13/3.

¹⁵⁶ en-Nahl 16/13.

¹⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7/400-401, 7/415-417, 8/101-102.

en sonunda da bunların kendi başına olamayacağını muhakkak suretle bir yaratıcının olması gerektiğini bu sayede Allah'ı bulduğunu konu almaktadır.¹⁵⁸ İleri ki yıllarda bu eseri ele alan Henry Corbin ise kitaptaki karakter ve sembollerin metne ait mecazen olmadığını bunların hepsinin gnostik simgeler olarak özenle seçildiğini belirtmektedir.¹⁵⁹ Tabi ki burada eserin analizinden çok vermek istediği mesajı ele almak gerekmektedir. Bu mesaj da göstermektedir ki insan, yaratıldığı günden geldiği zamana kadar içinde hep Allah'ı bulma ve bilme güdüsüyle yaratılmıştır. Bu durumda insanın Allah'ın varlığını bulabilmesinde önünde hiçbir engel olmadığını ve aklı ile onu bulabileceğinin bir göstergesidir.

Mâtürîdî, bu konu hakkında özellikle birkaç hususun altını çizmektedir. Mâtürîdî, eserlerinde ısrarla vurguladığı âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu fikrinden hareketle, âlemin bir yaratıcı sebebe muhtaç olduğunu aklî bir zorunluluk olarak temellendirmiştir. Ona göre insanda doğuştan var olan ve bozulmamış fıtratla ilişkili olan yetenek, duyularla elde edilen bilgiler ve vahiy verileriyle birlikte akıl yoluyla işletildiğinde; âlemdeki delillerin gözlemlenmesi ve doğru öncüllere dayalı bir akıl yürütme süreciyle, Allah'ın varlığı bilgisine zorunlu olarak ulaşılır.¹⁶⁰ İşte Mâtürîdî buradan yola çıkarak hudûs delilini dile getirmektedir. Evreni meydana getiren cevherlerin, arazlardan tamamen bağımsız olması mümkün değildir. Aynı şekilde, arazların da kendi başlarına, bir cevhere bağlı olmaksızın varlık kazanmaları imkânsızdır. Bu karşılıklı bağıllık, cevher ve arazların var olabilmeleri için birbirlerine muhtaç olduklarını gösterir. Dolayısıyla evrenin varlık kazanması ve varlığını sürdürebilmesi, bu iki unsurun ötesinde bir sebebe dayanmak zorundadır. Bu gerçek, evrenin kendi kendine var olamayacağını ve dolayısıyla yoktan yaratıldığını açıkça ortaya koyduğunu savunmaktadır.¹⁶¹

Mâtürîdî'ye göre, evrende gözlemlenen düzen ve uyum, sayıca çok olmalarına rağmen algılanabilen varlıklarda hiçbir aklî çelişki ya da düzensizliğin bulunmaması, Allah'ın varlığına açık bir delil teşkil eder. Tabiatıta görülen bu kusursuz işleyiş, yalnızca Allah'ın varlığına değil, aynı zamanda O'nun zât ve sıfatlarına da işaret eder.

¹⁵⁸ İbn Sîna - İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, çev. M.Şerafettin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017).

¹⁵⁹ Henry Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask (New York: Pantheon Books Inc., 1960), 150.

¹⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40-42, 45.

¹⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59-64.

Âlemin sonradan meydana gelmiş olması yaratma ve icat etme fiiline, tek bir varlıkta birbirine zıt özelliklerin bir arada bulunması ise Allah'ın sonsuz kudretine delâlet eder. Diğer bir ifadeyle, her varlığa nimetlerinin izini ve cömertliğinin alametlerini yerleştiren Allah, kâinatı kendisini gösteren bir delil olarak yaratmış; onu belli bir plan ve düzen içerisinde var etmiştir. Bu da adeta gaye ve nizam delilinin bir göstergesidir.¹⁶²

Mâtürîdî'nin bir diğer savunduğu delil ise temânu' delilidir. Bu delil ile de şunları savunmaktadır. Evrenin yaratılışındaki düzen, yaratıcının birliğini gösteren bir delildir. Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, varlıkların yönetiminde karmaşa meydana gelirdi. Örneğin, mevsimlerin kış ve yaz gibi düzenli bir şekilde değişmesi, ekinlerin zamanında yeşermesi ve olgunlaşması, göklerin ve yerin şekillendirilmesi, güneşin, ayın ve yıldızların belirli bir düzen içinde hareket etmesi, canlıların beslenmesini ve yaşamını sürdürebilmesini sağlayan sistemlerin bozulması gibi sonuçlar ortaya çıkardı. Bu nedenle, evrendeki bu kusursuz düzen, tek bir yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır.¹⁶³

Mâtürîdî akli deliller olarak zikredilen hudûs, gaye-nizam, temânu ve fitrat delilleri ile insanın tek bir yaratıcıyı bulmasının ve bilmesinin adeta mayasında olduğunu bir nevi dile getirmektedir. Mâtürîdî bir başka deyişle insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğinin akıl olduğunu Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilginin kazanılmasında, aklın keşfetme yetisi ve varlık üzerindeki işaretleri anlama becerisinin ön plana çıktığını vurgulamaktadır. Böylelikle Allah'ın varlığının bilinmesinin her daim mümkün olduğu görüşünü önümüze koymaktadır.

4.1.2. Allah'ın Sıfatlarının Bilinmesi

Kelâm ilminde Allah'ın sıfatları, üzerinde durulan temel konular arasında yer almaktadır. Bu konuyu derinlemesine ele alan âlimler akli ve nakli deliller ile yola çıkmışlardır. Zira zaten kelâm ilmi İslam inançlarını akli ve nakli delillere dayandırmaya çalışan bir disiplin ile hareket etmektedir. Kur'an'ın ışığından yola çıkarak Allah'ın sıfatları direkt olarak zikredilmemiş olup "en güzel isimler"¹⁶⁴ olarak adlandırılmıştır. Mâtürîdî bu ayetin tefsirini ele alırken; "*En güzel isimler O'nundur*" ifadesi, O'nun yüceliğini ve mutlak kudretini yansıtan sıfatların sadece Allah'a özgü

¹⁶² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

¹⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 200.

¹⁶⁴ el-Haşr 59/24.

olduğunu vurgular. Bu bağlamda, ilâhî isim ve sıfatlar, başka herhangi bir varlık için aynı anlam ve mahiyetle kullanılamaz. Rab, Rahman ve Mâlik gibi isimler, ancak Allah'a izafe edildiğinde gerçek anlamını bulur. Bu isimlerin mutlak biçimde başka varlıklar için kullanılması, tevhit akidesine aykırıdır. Allah'a nispet edilen isimler, sadece lâfzen değil, içerik bakımından da benzersizdir. Bu isimlerde Allah'a hiçbir varlık denk tutulamaz ve Allah-u Teâlâ ile aynı seviyede isimlendirilemez. İlâhî isimler, anlam ve kapsam itibarıyla yalnızca Allah'a tahsis edilmiştir. Dolayısıyla bu isimlerin mahiyetine vâkıf olunmaksızın ya da Allah'tan başkalarına izafe edilerek kullanılması, yanlış bir niteleme olur. Bu isimlerin Allah'a has oluşu, sadece semantik bir tercih değil, aynı zamanda Allah'ın zatî ve subûtî sıfatlarıyla ilgili ontolojik bir zorunluluktur. Zira bu isimler, mahlûkatın taşıyamayacağı bir yüceliğe ve mutlaklığa sahiptir düşüncesini dile getirmektedir.¹⁶⁵

Mâtürîdî, tevhit akidesine de vurgu yaparak Allah'ın sıfatlarının tek ve zâtına has olması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun düşüncesinde Allah, ezelde mevcut olan yegâne varlıktır. Allah'ın dışında hiçbir varlık yokken O yine vardı ve bugün de ezeldeki mevcudiyetiyle aynıydı. O'na benzerliğin söz konusu olabileceği tek boyut, bir varlıkta yaratılmışlık yani hudûsvasfının bulunmasıdır ki bu da Allah hakkında düşünölemeyecek bir imkândır. Zira tek olmanın anlamı da budur. Allah, benzersizliği, yüceliği ve azameti itibarıyla yegâne olandır. O, zatı açısından tektir ve zatında herhangi bir benzeri bulunmaktan münezzehtir. Böyle bir benzerliğin kabulü, tevhit akidesini zedelemektedir. Aynı şekilde Allah, sıfatlarında da tektir. O, ilim, kudret ve tekvin gibi zâtî sıfatları bakımından herhangi bir ortağa sahip olmaktan da münezzehtir. Bu sıfatlara benzer niteliklerin başkalarında bulunması, onların Allah tarafından yaratılması ve sonradan varlık kazanması sebebiyledir. Bu bağlamda, sonradan var olan bir şeyin ezeli olanla benzerlik taşıması aklen imkânsız olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁶ Bu cihetle bakıldığında Allah'ın sıfatlarının aklen bulunabileceği sonucunu da önümüze koyulmaktadır. Yine bir yaratıcıyı aklen bulabildikten sonra onun ilim, kudret, yaratma gibi vasıflarını da aklen yerine getirebileceği düşüncesini böylelikle önümüze sermektedir.

¹⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 15/105.

¹⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 194.

Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarının bilinmesinin aklen de mümkün olduğunu savunmaktadır. Akli dayanağın nakli dayanaklar ile kuvvetlendiğinde tevhit inancının daha belirgin bir şekilde anlaşılabilceğini böylelikle ispatlamaya çalışmıştır. Mâtürîdî böylece bu meseleyi akıl ve mantık çerçevesinde ele almış olup hem Kur'an'a hem de akıl yürütmeye dayandırarak açıklamaktadır.

4.1.3. Hüsün-Kubuh Meselesi

Hüsün-kubuh meselesi kelâm alanında üzerine en çok tartışılan konulardan biridir. İyi yahut kötü olanın aklen bilinebilmesinin ne denli mümkün olduğu ya da nakli bir bilgiyle mi sadece bilinebileceği üzerinde çokça tartışılmıştır. Bu tartışmaların olması doğal bir sonuçtur. Zira hem kültürel olsun hem dini olsun hem de ahlaki olsun insanların hüsün ve kubuha bakış açısı farklılık kazanmaktadır. Hüsün, sözlük anlamıyla güzel olmak (حسن) fiilini ifade eden bir mastar olup, aynı zamanda güzellik, mutluluk, beğenilen, rağbet edilen ve sevilen şey anlamlarında isim olarak da kullanılır. Bu kelimenin çoğul biçimi mehâsindir.¹⁶⁷ Buna karşılık kubuh, hem çirkin olmak (قبح) anlamında bir mastar hem de çirkinlik, kötülük, iğrençlik ve nefret edilen şey gibi anlamlar taşıyan bir isim olarak kullanılır. Kelimenin çoğulu ise mekâbih şeklindedir.¹⁶⁸

Hüsün-kubuh hakkında Mu'tezile'nin görüşü akılcı bir yaklaşım ile olmuştur. Mezhebin önde gelenlerinin başında olan Kâdî Abdülcebbâr, rasyonalist bir yaklaşımla fiillere bakmaktadır. Yapılması zorunlu olanlar ve olmayanlar şeklinde fiili ikiye ayırmaktadır. Yapılması zorunlu olan fiillere kabih, bunun dışında kalanlara ise hasen demektedir. Bu anlayışa göre, kabih olmayan tüm fiiller hasen olarak kabul edilmekte ve mubah fiiller de hüsün kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Bu bakış açısına göre Allah'ın fiilleri hiçbir şekilde kabih olarak nitelendirilemeyeceği gibi yalnızca mübah olarak da tasvir edilemez. Mubah fiillerin de bir fayda sağladıkları veya bir iyiliğe vesile oldukları için hasen olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde bu tür fiillerin amaçsız ve anlamsız olacağı ileri sürülmektedir.¹⁶⁹

Mu'tezile mezhebinin temel görüşüne göre ise fiilin iyi ya da kötü oluşu ya bizatihi zatından kaynaklanır ya da ona ait bir sığata bağılıdır. Bu iki unsur arasındaki farklı bakış açıları ve değerlendirme biçimlerine göre belirlenir. Şariat ise, fiilin söz

¹⁶⁷ el-İsfahânî, "hsn", 284-285; İbn Manzûr, "hsn", 13/114.

¹⁶⁸ el-İsfahânî, "kbh", 817; İbn Manzûr, "kbh", 2/552.

¹⁶⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/236-238.

konusu üç temelden biriyle sahip olduğu güzellik veya çirkinliği ortaya koyma ve beyan etme görevini üstlenir. Bu bağlamda, şeriatın bir fiilin hükmünü doğrudan tersine çevirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, fiilin iyi ya da kötü oluşu zaman, birey ve durum gibi unsurlara bağlı olarak değiştiğinde, şeriat bu değişkenliğe uygun olan anlamı açıklar. Ancak bu, fiilin zatî güzelliğinin ya da çirkinliğinin dönüşmesi anlamına gelmez. Bundan dolayı kişi iyi ve kötü şeyi aklı ile bulma yetisine sahip olup Şâri'nin koymuş olduğu fitrat gereği zaten bunu bir nevi bilebileceğini savunmaktadır.¹⁷⁰ Örneğin; Kur'an'ın anlatımı ile Hz. Adem'in ve eşi Hz. Havva'nın cennetten çıkarılırken çıplak bir şekilde olmalarının ardından ikisinin de hızla mahrem yerlerini kapatmaya çalışmaları¹⁷¹ Mu'tezile'nin savunduğu durumu göstermektedir. Hz. Adem ve Hz. Havva o olay başlarına gelince çıplaklığın kötü bir fiil olduğunu anlamışlar ve bu gerçek ile karşılaşmışlardır. Böylece fitratlarındaki duruma binaen aklen bunun kötü bir durum olduğunu fark edip örtünmek istemişlerdir. Mu'tezile, sadece belli başlı şeylerin nakil ile bileneceğini –namaz, oruç, sadaka gibi şeylerin güzel; içki, kumar, zina gibi şeylerin ise kötü olduğunu- savunmuştur.¹⁷²

Eş'arîler ise hüsün ve kubuh meselesini nerdeyse tamamıyla nakle bağlamıştır. Onlara göre bir şeyin iyi yahut kötü olması Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasaklarla alakalıdır. Bununla ilgili olarak yine Cürcânî şu şekilde bir beyanda bulunmaktadır:

Bize göre çirkin, şer'î açıdan yasaklanmış olan fiillerdir. Bu yasaklama, haram kılma yahut sakındırma şeklinde tezahür edebilir. Buna karşılık, güzel (hasen) olan ise, şer'an yasaklanmamış; yani vâcip, mendup ya da mubah olarak değerlendirilen fiillerdir. Nitekim mübah olan davranışlar da mezhebimiz âlimlerinin çoğunluğuna göre güzel kapsamına dâhildir. Bu da eksiklik ve kusurdan münezzeh olan Allah Teâlâ'nın fiilleriyle benzerlik arz eder. Zira Allah'ın fiilleri, ittifakla daima güzeldir. Hayvanlara nispet edilen fiillere gelince, bu tür fiillerin güzellik veya çirkinlik gibi ahlâkî niteliklerle vasıflandırılmayacağı ve bu hususta görüş birliği bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁷³

¹⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

¹⁷¹ el-A'râf 7/22.

¹⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/314.

¹⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

Ancak yine Hz. Adem örneğini ele alacak olursak Eş‘arî alimlerinin öncülerinden olan Fahrettin er-Râzî tefsirinde başta her ne kadar avret mahallinin görünmesinin kötü bir durum olduğunun önceden Adem (A.S)’ye bildirildiğini söylese de avret yerinin açılmasının sadece dinî olarak değil, aynı zamanda insan doğası olarak ve akıl açısından da çirkin bulunduğunu söylemektedir. İşte bu tür davranışlar hem vahyin bildirdiği hükümlere hem de insanın vicdanına ve sağduyusuna aykırı olduğunu die getirmektedir.¹⁷⁴ Ancak Râzî burada her ne kadar da bu görüşü söylemiş olsa da o da mezhebinin görüşüne tabii olup genel bir bakış açısıyla hüsn ve kubuh meselesinin ancak vahiyle bilinebileceği düşüncesini savunmaktadır¹⁷⁵

Mâtürîdî ise yine kendine has olan itidalli bir yolu seçerek naklin ve aklın bu konudaki tutumuna göre hareket etmektedir. Aklın iyi ya da kötü olarak değerlendirdiği hususları iki kategoride ele almaktadır. Birinci kategori, aklın mahiyetini değişmez biçimde güzel veya çirkin olarak kabul ettiği ilkelerdir. Örneğin, nimeti verene şükretmenin güzelliği ya da yalan söylemenin çirkinliği gibi durumlar bu kapsamdadır. Bu tür hükümler, aklın evrensel ve sabit değerlendirmelerine dayanır. İkinci kategori ise, bir eylemin ya da durumun başlangıcı, neticesi veya mevcut hali itibarıyla akıl tarafından faydalı ya da zararlı görülmesiyle ilgilidir. Örneğin, toplumda fitne ve bozgunculuğa neden olan, intikam alma duygusuyla isyan eden bir kimsenin cezalandırılmasının akıl tarafından uygun bulunması bu türdendir. Bu ikinci gruba giren meselelerde, ilahî bildirimin yani vahyin peygamber aracılığıyla gelmesi mümkündür. Zira bu tür hükümler, duruma göre değişkenlik arz edebilir.¹⁷⁶ Mâtürîdî bu hususta aklın iyi veya kötü şeyleri bilmede Allah tarafından kendisine verilmiş bir imkân olarak değerlendirmektedir. Yine adaletin iyi, ancak zulmün kötü olduğunu vahiy olmadan akıl ile bilinebileceğini savunmaktadır.¹⁷⁷ Buradan hareketle akıl güzel ve çirkinini genel hatları ile bilebildiğini ancak detaylarını ve sonuçlarını vahyin belirleyebileceği sonucuna varılabilir. Mâtürîdî bir nevi aklın adam öldürmenin kötü bir davranış olduğu sonucunu çıkarabileceğini ama kasten adam öldürmenin cezasının ne olduğunu vahiy ile öğrenilebileceği savunmaktadır.

¹⁷⁴ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 10/323.

¹⁷⁵ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 10/323.

¹⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 304-305.

¹⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 274-275.

Mâtürîdî'ye göre bazı fiillerin iyilik veya kötülüğü onların zatında vardır. Bu değerler Allah'ın iradesine bağlı olarak değişmez. Yani Allah, zulüm fiilini iyi kılamaz, çünkü zulüm özünde kötüdür.¹⁷⁸ Bu noktada Mâtürîdî, Eş'arî'den ayrılır. Eş'arî'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olması sadece Allah'ın emretmesi veya yasaklamasıyla bilinir. Ancak Mâtürîdî burada Mu'tezile'ye daha yakın bir düşünceye sahiptir. Akıl, hüsün ve kubuh konusunda evveldir. Yine Hz. Adem örneği üzerinden gidilecek olursa Mâtürîdî'nin Hz. Adem ve Hz. Havva'nın avret yerlerinin açılmasının ardından örtünmelerini hem fitraten hem de aklen çirkin bir iş olduğunu söylemektedir. Bedenin başka yerlerinin açılmasının yahut açık bırakılmasının çirkin bir durum olmadığını aklen bilindiğini savunmaktadır. İşte bu ayeti de ele alarak insanın yaratılışından bu yana avret uzuvlarının zaruret haricinde açılmasının ayıp ve kabih bir davranış olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁹

Mâtürîdî bu veriler ışığında hüsün ve kubuh meselesinin akıl ile bilinebileceğini, vahiy ile detaylara ve bu detayları desteklediğini, iyi ve kötünün fiilin özünde olduğunu Allah'ın emirlerine bağlı olarak değişmeyeceğine, böylelikle insanın akli sayesinde yüceldiğinin ve sorumluluğunun ön plana çıktığını savunmaktadır.

Mâtürîdî âlimlerinden Ebu'l Yüsr Muhammed el-Pezdevî ise bu meselede kısmen ayrılmaktadır. Ona göre aklın, bir fiili çirkin (kabih) kılma veya güzel (hasen) yapma kudretine sahip olduğu yönündeki kanaatlerin geçerliliği mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira aklın, fiilleri bizzat güzel veya çirkin kılan bir güç olamayacağını vurgulamaktadır. Bununla birlikte akıl, hasen ve kabih olanı idrak ve temyiz edebilme yetisine sahip olduğunu yani fiillerin değer bakımından hangi kategoriye dahil olduğunu kavrayabileceğini söylemektedir. Bunun yanında fiillerin bizzat güzel veya çirkin olma vasfını belirleyen mercinin akıl değil, bizzat Allah'ın olduğunu dile getirmektedir. Bu belirlemenin, peygamberlerin diliyle insanlara bildirilmiş olduğunu dolayısıyla, fiillerin ahlâkî değerlerinin kaynağı ilahî iradenin bizatihi kendisinde vukû bulduğunu, akıl bu değerleri ancak tanıyan ve anlamlandıran bir vasıta konumunda olabileceğini söylemektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334-335.

¹⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/336-337.

¹⁸⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 131-132.

Sonuç olarak hüsun ve kubuh meselesinin Mu‘tezile ve Mâtürîdî’nin birbirlerine yakın görüşlere sahip olarak akıl ile bilinebileceğini savundukları görülmektedir. Eş‘arî ise bu iki mezhebe tam zıt bir görüş içerisinde olarak sadece vahiy ile bilinebileceğini söylemektedir. Ancak bu bilgilere dayanarak akılen ve fitraten insanın güzel ve iyi, çirkin ve kötü, hasen ve kabih şeylerin bilinebileceği ön görülmektedir. Allah’ın bir fiili özündeki durumunda bırakarak onun durumunu değiştirmedigini böylelikle adaletin her zaman güzel, zulmün ise her zaman kötü bir davranış olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Akıl insanı diğer canlılardan ayıran ve güzel-çirkin olan davranış ve fiillerin ölçüsünü tartan bir terazi olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.

4.2. Teolojik Bilgide Nakil

Vahiy kelimesi sözlükte hızlı gösterilen işaret, hızlı yapılan iş anlamına gelmektedir. Yine ima etmek, kinayeli söylemek, gizli, üstü kapalı anlatmak anlamlarını da taşımaktadır.¹⁸¹ Kur’an-ı Kerim’de de vahiy farklı şekillerde kullanılmıştır. Vahiy Rağîb el-İsfahânî dört halde olacağını söylemektedir. Birinci durum olarak peygamberlerin Allah’tan kendilerine Cebrail (A.S) vasıtasıyla bilgilendirilmeleri yani nübüvvete dâhil oldukları vahiydir. Buna nübüvvet vahyi denmektedir. İkinci olarak işaret vahiydir. Buna da Zekerîya (A.S)’nin kavmiyle işaret yolu ile konuşması örnek olarak gösterilmiştir. Üçüncü durum ise ilham olarak adlandırılmaktadır. Hz. Musa’nın annesine ve bal arısına vahyedilen şeyler örnektir. Son olarak cinlerin ve şeytanların birbirine fısıldaması şeklindeki gizlilik vahyi olarak adlandırılan durum vahyin şekilleri olarak ele alınmıştır.¹⁸²

Bu konuyu Mâtürîdî çok detaylı bir şekilde ele almaktadır. Dinin öğrenilmesindeki iki temel kaynağın nakil ve akıl olduğunu savunmaktadır. Bütün toplumların bu iki kaynağa itiraz etmeden ve ihtilafa kapılmadan kabul ederek müracaat edeceği kesin bilgi kaynağı olarak görmektedir.¹⁸³ Örneğin; Allah’ın bir olduğuna delil göstereceğimiz ilk kaynağın nakil olduğunu dile getirmektedir. Öyle ki nakli delilde kullanılan ifadelerin mükemmel bir şekilde dizayn edildiğini ve gösterilen örneklerle tam manasına ulaştırdığını açıklamaktadır. Naklî delil, farklı insan topluluklarının tek tanrı inancı üzerinde fikir birliği sağlamasıdır. Aslında çoktanrıcılığı savunanlar bile

¹⁸¹ el-İsfahânî, “vhy”, 1140; İbn Manzûr, “vhy”, 11/379.

¹⁸² el-İsfahânî, “vhy”, 1140-1142.

¹⁸³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 40.

dolaylı yoldan birlik düşüncesini kabul etmiş sayılırlar. Belirtmek gerekir ki, vâhid kelimesi sadece sayılar arasında ilk sırada olmayı ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda ululuk, hükümlanlık, yücelik ve benzersizlik anlamlarında da kullanılır. Nitekim, "falanca, büyüklük ve yücelikte zamanının tekidir, eşi benzeri yoktur" ifadesi bu kullanıma örnektir. Ancak bu son anlamı bir kenara koyarsak, vâhid kelimesi genel olarak sayısal birliği, yani bir tane olma durumunu ifade eder. Sayılar, sayılabilirlik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir yapıya sahiptir. Sayıyla ilişkili olarak düşünüldüğünde, sayıların işaret ettiği varlıkların da sonsuz olması gerekir. Bu durumda, sayılan her varlığa karşılık bir nesne olduğu varsayılırsa, bu nesnelerin tümünün oluşturduğu evrenin de sonsuz olması gerekir. Ancak bu, aklen ve mantıken kabul edilemeyecek bir durumdur.¹⁸⁴ Buradan yola çıkarak işte naklin yapmış olduğu ifadelerin bile tek bir kelime ile birçok manayı ortaya çıktığını göstermektedir.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın nakli de muhkem-müteşabih ve müfesser-mübhem şeklinde iki temel gruba ayırdığını söylemektedir. Bunun temel gayesinin de bilgilerin nihai sınırlarını tayin etmek olduğunu savunmaktadır. Bu tasnif, kimi durumlarda durulması gereken noktaları belirlemeyi, kimi durumlarda ise daha ileri bilgi mertebelerine doğru intikali mümkün kılmayı amaçlar. Müphem ifadelerin, müfesser olanların ışığında yorumlanması ve müteşabih nasların muhkem olanlara arz edilerek anlaşılması usulü, sem'î delillerin değerlendirilmesinde takip edilmesi gereken temel yaklaşımları ortaya koyar. Buna göre bir nass ya muhtevasında mükelleflerin bilmesi ve amel etmesi gereken açık bir anlam barındırır ya da mahiyetinin tafsilatlı biçimde bilinmesi zaruri olmayan, hatta bu konuda teferruata girilmesinin uygun görülmediği, dolayısıyla hakkında tevakkuf edilerek bir imtihan vesilesi kılınan bir alanı işaret eder. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın kullarını hem sorgulamaksızın kabul etmeye yönelik bir teslimiyetle hem de araştırma ve tefekkür temelli bir yöntemle sınaması mümkündür. Kulun yükümlülüğü, hangi yöntemle muhatap kılınırsa kılınsın, ilahî buyruk çerçevesinde itaati sürdürmektir.¹⁸⁵ Bu da naklin nasıl anlaşılıp nasıl amel edilmesi gerektiğini anlatan ilahi bir metot olduğunu önümüze koymaktadır.

Mâtürîdî, naklin akıl ile çakışmadığını ve aynı zamanda akıl ile naklin birbirini tamamlayıp desteklediğini savunmaktadır. Bunu da başka bir örnekle ele alan Mâtürîdî,

¹⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68.

¹⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 340.

evrenin yapısında yer alan tüm oluşumların hem ârazî niteliklerle hem de fiilî yönleriyle tezahür ettiğini not etmektedir. Bu bağlamda, oluş ve değişim süreçlerini, salt varlık kategorileriyle sınırlı kalmayan, aktif birer fiil olarak değerlendirmektedir. Söz konusu fiillerin yaratılmış olup olmadığı meselesi, kelâmî açıdan tartışmalı bir konudur. Eğer fiillerin yaratılmışlığına dair aklî bir temellendirme yapılmaz ve bu hususta sadece naklî delillere (vahiy, hadis, icmâ gibi) müracaat edilirse, “yaratılmışlık” kavramı yalnızca dinî referanslarla sınırlandırılmış olur. Bu durum, yaratılmışlık olgusunun ontolojik derinliğini ve varlık felsefesi açısından taşıdığı anlamı daraltabilir. Dolayısıyla fiillerin de yaratılmış olduklarına aklî ve nazarî düzlemde hükmetmek hem kelâmî sistemin tutarlılığı hem de varlık anlayışının bütünlüğü açısından zorunlu görünmektedir.¹⁸⁶ Bu durum da nakli bilgi ile aklın beraberce kullanılarak doğru ve sahihi bilgiye ulaşılması gerektiğini göstermektedir.

Nakil, İslâmî kaynaklarda başvurulacak temel kaynaktır. Mâtürîdî de nakli her zaman ilk kaynak olarak benimsemiş lakin aklı saf dışı bırakarak sadece nakille bir sonuca ulaşmanın zor olduğunu savunmaktadır. Akıl ve naklin her zaman birbirini tamamlayan ayrılmaz bir bütün olarak görmektedir. Aklın doğru ve yanlış ayırt edebilme potansiyeline sahip olduğunu söylerken Allah’ın koymuş olduğu hududu ve kurallı ise ancak nakil ile mümkün olacağını dile getirmektedir. Örneğin; kişinin ateşin kendisi için yakıcı ve azap verici bir varlık olduğunu aklı ile bilebileceğini, ama mürtekb-i kebirenin (büyük günah işleyen) cezasının ne olduğunu sadece nakil ile bilinebileceğini delil olarak göstermektedir.¹⁸⁷

4.2.1. Te’vîl Teorisi

İslâm düşüncesinde dinî metinlerin yorumuna dair en temel tartışma alanlarından biri olan te’vîl meselesinin sağlıklı biçimde incelenebilmesi, öncelikle bu kavramın Arap dilindeki kökeni ve Kur’ân’ın kullanım bağlamı çerçevesinde anlam alanının belirlenmesini gerektirir. Zira te’vîl kavramı, sadece bir dilsel terim olmanın ötesinde, İslâmî bilgi sisteminde vahyin anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması süreçlerinde merkezi bir rol üstlenmiştir.

¹⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356-357.

¹⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 578.

Arap dilinde oldukça geniş bir semantik alana sahip olan te'vîl kelimesi, “âle-yeûlû” bâbının fiilinin türediği أَوَّلَ “evl” kökünden gelmektedir. Klasik lügatlerde bu kök, kendisiyle aynı kökten türeyen âl, meâlveiyâle gibi kelimelerle birlikte ele alınmış olup, “geri dönmek, yönelmek, öne çıkmak, idare etmek, bir işi ıslah etmek, bir şeyin başlangıcı ve sonucu, aslı ve kaynağı” gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Bu anlam alanı, te'vîl kavramının sadece lafzi bir açıklamayı değil, bir şeyin özüne, kaynağına ve nihai amacına dönüş fikrini de içerdiğini göstermektedir. Ayrıca hem lâzım (geçişsiz) hem de müteaddî (geçişli) biçimlerde kullanılan “âle” fiilinin tef'îl babındaki mastarı olan te'vîl ile tefa'ul babındaki teevvül mastarları, klasik kaynaklarda genellikle aynı anlam alanında değerlendirilmiştir. Bu iki terim, semantik açıdan “bir şeyi aslına döndürmek, ehline iade etmek, sonucunu açıklamak, amacına ulaştırmak, bir şeyin akıbetini ortaya koymak” gibi anlamlarda birleşmektedir. Dolayısıyla te'vîl, dilsel kökeni itibarıyla bir olgunun görünenden hakikate, lafızdan maksada, zahirden bâtına yöneltilmesi anlamını taşımaktadır.¹⁸⁸

Bu bağlamda, İslâm ilim geleneğinde te'vîl kavramı, yalnızca bir dil çözümleme yöntemi olarak değil, aynı zamanda metin ile anlam arasındaki ilişkiyi açıklama çabası olarak da değerlendirilebilir. Böylece te'vîl, hem Kur'an'ın çok katmanlı anlam yapısını açığa çıkaran bir yorum yöntemi, hem de insanın ilahî hitap karşısındaki anlam arayışını sistematik hale getiren bir hermenötik yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de on beş ayette çeşitli bağlamlarda kullanılan te'vîl kelimesi özellikle Âli-İmran Suresi'nin yedinci ayetinde açıklanmaktadır. “O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabihâyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”¹⁸⁹ Fahreddin Râzî bu ayetin tefsirinde bulunurken te'vîlin ancak dinde fitne ve fesat çıkarmak isteyen kalpleri katılaşmış, dini fesada uğratmak isteyen kimselerin başvurduğu bir yol

¹⁸⁸ el-İsfahânî, “evl”, 109-111; İbn Manzûr, “evl”, 11/32-33.

¹⁸⁹ Âli-İmrân 3/7.

olduğunu dile getirmiştir. Bundan dolayı te'vilin ancak Allah tarafından olması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁰

Mâtürîdî ise bu ayeti bir metni veya olguyu kişisel arzulara, sübjektif eğilimlere göre te'viletmenin, yani onu kendi görüş ve çıkarları doğrultusunda yorumlamanın doğru olmayacağını söylemektedir. Burada te'vil kelimesi, kelimenin asıl anlamı itibarıyla “nihayet” veya “son sınır” anlamına geldiğini izah etmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın bu ümmet için takdir etmiş olduğu süreyi ve zamanı -yani kullarının ömrünün sonunu, kıyametin zamanını- anlamaya yönelik çabalar, insanın bilgi sınırlarını aşan bir konu olarak nitelendirir. Nitekim Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de, “Onun te'vilini ancak Allah bilir” buyurarak (Âl-i İmrân, 3/7), bazı gaybî bilgilerin yalnızca kendisine ait olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla, bu ifadeden hareketle, ümmetin sonunun ve bu sonun gerçekleşeceği zamanın bilgisi yalnızca Allah Teâlâ'nın ilmindedir. İşte te'vil ise bu sonu tartışmanın adı olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî'de tıpkı Râzî gibi te'vilin ancak Allah katından olabileceğini savunmaktadır.¹⁹¹

Mâtürîdî te'vil meselesine bu şekilde yaklaşırken, diğer yandan kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinin isminde “te'vil” kavramına yer vermesi dikkat çekici görünmektedir. Ancak te'vilin diğer bir anlamı olan aslına döndürmek olduğu için Allah'ın neler kastettiğini savunduğu bir eser olduğunu anlayarak ele almanın daha doğru olacağı muhakkaktır. Zira bütün yorumladığı ayetlerin sonunda “*Allah en iyisini bilir*” şeklinde tamamlamaktadır. Buna binaen tefsir ile te'vil arasındaki fark, İslâm ilimleri tarihinde sıkça ele alınan bir konudur. Genel kabul gören anlayışa göre tefsir, sahabe nesline özgü bir faaliyet olarak kabul edilirken te'vil, sonraki dönem âlimlerinin ilmî çabası olarak değerlendirilmiştir.¹⁹² Bu ayrımın temelinde sahabenin Kur'an'ın nüzûl ortamına doğrudan tanıklık etmiş olmaları yatar. Zira sahabe, vahyin inişine şahit olmuş, ayetlerin hangi bağlamda nazil olduğunu bilmiş ve böylelikle Kur'an'ın muradını kavrama noktasında benzersiz bir konuma sahip olmuştur.¹⁹³

¹⁹⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 6/156.

¹⁹¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/277.

¹⁹² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/402.

¹⁹³ et-Taberî, *Taberî Tefsîri*, 1/4-7.

Örneğin “*el-hamdülillâh*” ifadesi hakkında bazı müfessirler “Allah kendi zatını övmüştür”¹⁹⁴ derken, bazıları “Allah, kullarına kendisini övmelerini emretmiştir”¹⁹⁵ görüşünü savunmuştur. İlki tefsir, ikincisi ise te’vil örneğidir.

Yine Mâtürîdî te’vil için başka bir örneği önümüze koyarken özellikle Hz. Yusuf’un zindanda olduğu esnada ona orada iki kişinin görmüş oldukları rüyaların te’vil etmesini istemelerine dikkat çekmektedir. Te’vil kelimesinin orada her ne kadar “yorumlama” ifadesi için kullanıldığını söylese de mana itibariyle aslında “Allah’ın kendisine bildirdiğini onlara aktarması” şeklinde olduğunu söylemektedir. Ayette geçen rüyaları yorumlamanın “Rabb’im katından bir bilgi olarak” zikredilen hadisenin aslında meleklerin bizzat Hz. Yusuf’a gelip rüyaların ne anlama geldiğini bildirdiğine vurgu yapmaktadır. Bununda peygamberlere verilmiş olan büyük bir lütuf olduğunu söylemektedir. Aslında Hz. Yusuf’un her ne kadar bu ilme sahip olduğu bilinse de gerçekte te’vilin ancak sadece Allah katında bir bilgi olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁶

Sonuç olarak tefsir, ayetin belirli ve kesin bir anlamını açıklamaya yönelik bir faaliyettir. Te’vilise ayetin birden fazla muhtemel anlamını dikkate alan bir yorum biçimidir. Te’vil de kesin olarak kastedilen anlamın ne olduğunu söylemek mümkün değildir. Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneli de bundan dolayı te’vilde en nihai mananın ne olduğunu ancak Allah’ın bilebileceğini söylemektedir. Te’vil meselesinin üzerinde çokça durulmasının doğru olmayan bir davranış olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır.

4.2.2. Rü’yetullah Meselesi

Rü’yetullah, sözlükte “görmek” anlamına gelen *rü’yet* kelimesi ile “Allah” lafzının birleşiminden oluşan bir tamlamadır. Arapça kökenli رَأَى (*ra’ā*) fiili temel olarak “görmek” anlamına gelmekte olup, bu fiilin mastar formu olan *rü’yet* kelimesi, “görme eylemi”ni ifade etmektedir. Tamlamanın ikinci unsuru olan *Allah* lafzı ile birleştiğinde ise *rü’yetullah* ifadesi “Allah’ı görme” anlamına gelmektedir.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Adil Bebek vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/79-80.

¹⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/37.

¹⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/333.

¹⁹⁷ el-İsfahânî, “rey”, 451; İbn Manzûr, “rey” 14/291-294.

Re'â fiili sözlükte; “gözle görmek”, “kalp gözüyle bakmak” ve bağlama göre “bilmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Aynı kökten türeyen *rü'ya* kelimesi “rüya görmek”, *riyâ* kelimesi ise “gösteriş yapmak, insanlara iyi işlerini göstermek gayreti içinde olmak” anlamlarını taşır. Bu fiil mecazî olarak da “düşünmek”, “idrak etmek”, “fikir yürütmek” ve “görüş bildirmek” gibi anlam alanlarına sahiptir. Aynı kökten türetilen *mir'ât* kelimesi ise “ayna” anlamına gelir; yani kişinin kendisine baktığı ve kendisini gördüğü yerdir. Bu kullanımlar, kelimenin kök anlamı olan “gözün bir nesneye, yere ya da kişiye yönelerek onu görmesi” olgusunun ön planda olduğunu göstermektedir.¹⁹⁸

Rü'yetullah meselesi, İslam itikad tarihinde özellikle II. yüzyılın ilk yarısında öne çıkan ve yoğun tartışmalara konu olan bir konudur. Bu mesele, klasik kaynaklarda Allah'ın görülebilirliği veya görülemeyişi üzerinden yürütülen teolojik tartışmalar çerçevesinde ele alınmaktadır. Konunun ilk kez Sümeniyye ile Cehm b. Safvan arasında, Allah'ın zatı ve varlığı ekseninde gerçekleşen münazaralar aracılığıyla gündeme geldiği kaydedilmektedir.¹⁹⁹ Cehm b. Safvan'ın görüşleri, özellikle Allah'ın insan algısı ile doğrudan kavranamayacak bir varlık olduğu iddiası etrafında şekillenmiştir. Ona göre, insan kendi ruhunu göremediği gibi, Allah'ı da duyular yoluyla algılamak mümkün değildir. Bu yaklaşımını En'âm Suresi'nin 103. ayetine dayandırarak, ayetin ifadesini bir te'vile tabi tutmuş ve Allah'ın görülemezliği hususunda akli ve nakli dayanaklarını bir araya getirmiştir. Böylece Cehm'in yaklaşımı, Tanrı'nın mutlak varlığı ve zatının insan idrakinin ötesinde olduğu anlayışı ile teolojik bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu tartışmalar, sadece Allah'ın görülebilirliği meselesi ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının anlaşılması ve insanın ilahi gerçeklik karşısındaki konumu gibi temel itikadi soruları da kapsamış ve sonraki dönemlerde Müslüman mutasavvıf ve kelimcılar için önemli bir tartışma zemini oluşturmuştur.²⁰⁰

Bu konudaki çıkan tartışmanın asıl nedeni olan “*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım”*

¹⁹⁸ İbn Manzûr, “ray”. 14/293.

¹⁹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Lafız Hususundaki İhtilâf Ve Cehmiyye ile Müşebbihe'ye Reddiye*, çev. Mustafa Özenli (Konya: Nesaim Yayınları, 2019), 102.

²⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu alez-Zenâdika vet-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 15-24.

dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.” ayetidir.²⁰¹ İtikadî mezhepler arasında önemli tartışma konularından biri olan Allah’ın konuşması –kelâm- ve Allah’ın görülmesi –rü’yetullah- meseleleri, özellikle Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğuna ve Musa’nın O’nu görmek istemesi üzerine bu isteğin reddedildiğine dair olan ayet, ihtilaf konularının önünü açmıştır. Bu bağlamda Kur’an’da, Allah’ın konuştuğu ve seçkin kullarının yani peygamberlerinin bu hitabı işitebildiği, ancak O’nun asla görülemeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Buna rağmen İslâm düşüncesinde hem “kelâm sıfatı” hem de “rü’yet” konusu uzun süre tartışma konusu olmuştur.

İlk dönem kelâmcıları olarak bilinen Selef âlimleri ile onları izleyen Selefî düşünürler, Allah’ın konuşmasının harf ve seslerden oluştuğunu, ancak bu konuşmanın beşerî konuşmaya benzemediğini savunmuşlardır. Buna karşılık diğer kelâm ekolleri, Allah’ın konuşmasının herhangi bir harf veya sese ihtiyaç duymaksızın, bu tür araçlardan münezze bir şekilde gerçekleştiğini ileri sürmüştür.²⁰²

Rü’yetullah meselesinde ise bütün İslâm âlimleri, Allah’ın dünyada gözle görülmesinin imkânsız olduğu konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte, Sünnî kelâmcılar bir varlığın görülebilir olmasını onun var oluşuyla ilişkilendirerek, varlığında hiçbir şüphe bulunmayan Allah’ın âhirette mümin kullarına görünebileceğini kabul etmişlerdir. Buna karşılık Mu‘tezile âlimleri, Allah’ın mahiyetinin görülmeyi mümkün kılmadığını öne sürerek bu görüşe muhalefet etmişlerdir.²⁰³

Mu‘tezile mezhebi rü’yetullah’ın olmasının ne dünyada ne de ahrette mümkün olmadığını savunmaktadır. İlk olarak Allah’ın görülüp görülemeyeceği konusu, akıl yoluyla değil yalnızca Kur’an ve sünnet ile belirlenebilecek bir konu olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istemesi üzerine Yüce Allah, “Beni katiyen göremezsın”²⁰⁴ buyurmuştur. Bu ayet, Allah’ın dünyada görülmesinin mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

²⁰¹ el-Âraf 7/143.

²⁰² Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikâd*, 105.

²⁰³ er-Râzî, *Mefâtihu l-Gayb*, 11/55-57.

²⁰⁴ el-Âraf 7/143.

İkinci olarak bir şeyin görülmesi için o şeyin görenin karşısında bulunması, yani bir mekânda ve yön itibarıyla konumlanmış olması gerekir. Bu durum, görülen şeyin cisim veya mekânla kayıtlı olduğunu gösterir. Ancak Allah Teâlâ hakkında böyle bir mekân, yön veya cisim tasavvur etmek, O'nun ulûhiyetine ve rubûbiyetine aykırıdır. Bu tür bir düşünce, Allah'ın her türlü noksanlıktan uzak oluşunu ortadan kaldırır.

Üçüncü olarak Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesinin sebebi, şahsî bir arzu değil, kavminin ısrarıdır. Çünkü kavmi, “*Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız*”²⁰⁵ demişlerdi. Hz. Musa da bu taleplerinin imkânsızlığını göstermek için böyle bir istekte bulunmuştur. Allah Teâlâ'nın “Beni asla göremezsin” şeklindeki cevabı ve ardından da dağın parçalanması hadisesi, Allah'ın görülemeyeceğini fiilî olarak ortaya koymuştur. Böylece Musa kavmine, rû'yetullah'ın bu dünyada mümkün ve caiz olmadığını göstermiştir.

Son olarak bu ayetlerden hareketle, rû'yetullahın caiz olmadığı sonucuna varılmıştır. Mu'tezile'ye göre söz konusu ayetler, Allah'ı görme talebinin bizzat önceki ümmetler için bir isyan ve küstahlık göstergesi olarak nitelendirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Musa'nın kavminin “Bize Allah'ı açıkça göster” şeklindeki talepleri, Kur'an'da “zulüm” ve “büyüklük taslama” olarak değerlendirilmiş ve bu tutumları sebebiyle azaba uğratıldıkları bildirilmiştir. Bu bağlamda, rû'yetullah'ın caiz olmadığını savunan yaklaşım, Allah'ın zatının mahiyet itibarıyla yaratılmış varlıkların idrak alanının ötesinde bulunduğunu, dolayısıyla görme eyleminin hem aklen hem de naklen mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Zikredilen ayetler yalnızca Allah'ı görmenin fiilen imkânsızlığını değil, aynı zamanda böyle bir talebin kendisinin dahi edebe aykırı ve itikadî bakımdan sakıncalı olduğunu göstermektedir. Zira bu tür bir istek, insanın yaratıcı karşısındaki konumunu aşma, hatta O'nunla eşitlik iddiasında bulunma eğiliminin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁶

Mu'tezile âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Zemahşerî'de rû'yetullah'ın gerçekleşeceğini savunanları ağır şekilde eleştirmektedir. Zemahşerî, meşhur eseri olan “*Keşşâf*” da bu meseleyi şu şekilde değerlendirmektedir. Allah Teâlâ, bu meselenin mahiyetindeki azamet ve vahameti ortaya koymak üzere, kendisini görmeyi talep edenlerin bulundukları dağı sarsıp paramparça etmiş; bunun sonucunda onlar baygın

²⁰⁵ el-Bakara 2/55.

²⁰⁶ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/374-446.

hâle gelmişlerdir. Bu olayda, Allah Teâlâ, kelâm ettiği peygamberi dahi istisna etmemiştir. Nitekim Hz. Musa (A.S.), Rabbini görme isteğini dile getirdikten sonra, yaşanan bu tecelli karşısında derin bir pişmanlık duymuş, hemen Rabbine yönelerek tövbe etmiş ve “Ben iman edenlerin ilkiyim” ifadesiyle teslimiyetini beyan etmiştir. İşte bu hakikatler dikkate alındığında, kendilerini “Müslüman” ve “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” olarak tanımlayan bazı çevrelerin, bu son derece ağır sözü yani ru’yetullahın mümkün olduğunu makbul bir görüş olarak benimsemeleri şaşırtıcıdır. Bu kimselerin bilâkeyf “Allah görülecektir, ancak bunun nasıl olacağı bilinmemektedir” ifadesine sığınmaları, meseleyi teolojik açıdan hafifleten bir tutum olarak değerlendirilmemelidir.²⁰⁷

Mu‘tezile bu görüşler ışığında rü’yetullah’ı talep etmenin bile Kur’an’da kınanan bir tutum olarak takdim edildiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, Allah’ı görmek bir yana, O’nu görmeyi istemek dahi ilahî azabı gerektiren bir davranış olarak yorumlanmış ve bu durum, rü’yetullah’ın gerek dünyada gerekse âhirette caiz olmadığı yönündeki kelâmî görüşün dayanaklarından biri olarak kabul edilmiştir.

Buna karşılık Eş‘arîler Mu‘tezile’nin tam tersi bir düşünceyi ortaya koyarak Allah’ın cennette görülebileceğini savunmaktadır. Eş‘arîyye âlimleri, ahirette Allah’ın görülmesinin (rü’yetullah) akîdenin temel esaslarından biri olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte, bu görmenin mahiyeti ve nasıl gerçekleşeceği hususunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, rü’yetullah’ı yalnızca naklî delillerle değil, aynı zamanda aklî istidlallerle de temellendirmeye çalışmıştır. Eş‘arî’ye göre, duyularla idrak edilen varlıkların görülme sebebi, onların mekânda bulunmaları veya belirli bir nitelik taşımaları değil, var olmalarıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın varlığı sabit olduğuna göre, O’nun görülmesi de aklen mümkündür. Bu yaklaşımı benimseyen Eş‘arî âlimleri, rü’yetullah’ın hem naklî hem aklî delillerle temellendirilebileceği kanaatini taşımışlardır.²⁰⁸

Buna karşılık, felsefî düşünceyle daha fazla temas hâlinde olan Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı Eş‘arî kelâmcılar, Allah’ın görülmesinin yalnızca naklî delillerle ispatlanabileceğini, aklî delillerin bu konuda yetersiz kalacağını ifade

²⁰⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/974.

²⁰⁸ Ebu’l Hasan el-Eş‘arî, *el- İbânetü an- Usûli’deyâne* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2022), 11-15.

etmişlerdir.²⁰⁹ Onlara göre, duyular âleminde görülebilen varlıkların tamamı yaratılmışlık vasfını taşımaktadır. Oysa Allah Teâlâ, mahiyeti itibarıyla yaratılmış varlıklardan farklıdır. Bu nedenle O'nun görülmesi, duyular âlemindeki varlıkların görülmesine kıyaslanamaz. Nitekim tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi bazı nitelikler hissedilmekle birlikte gözle görülmezler; aynı şekilde Allah'ın görülmesi de duyuların sınırları içinde değerlendirilmemelidir.²¹⁰

Diğer taraftan Bâkılânî ve onu takip eden bazı Eş'arî âlimleri, rü'yetullah'ın sadece ahirette değil, dünya hayatında da gerçekleşebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe delil olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mi'rac hadisesinde Allah'ı gördüğüne dair rivayetleri zikretmişlerdir. Ancak bu konuda kesin bir nass bulunmadığından, söz konusu görüş Eş'ariyye'nin genel kabulü hâline gelmemiştir.²¹¹

Mâtürîdî'ye göre rü'yetullah meselesi, genel çerçevede Eş'arî ekolünün yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşmekle birlikte, konuya ilişkin ontolojik ve atomcu temellendirmede bazı farklı vurgular içerir. Mâtürîdî düşüncede görülme yani ru'yetin, imkânının maddî bir bileşen veya mekânsal bir sınırlandırma ile irtibatlandırılmasını kabul etmemektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî ekolü, cisimlerin görülme keyfiyeti üzerinden yürüttükleri analizde, cismin kendisini oluşturan bütün parçalarıyla birlikte görüldüğünü ifade etmektedir. Mâtürîdî atomculuğuna göre cevher-i ferd (atom) ilk yaratılış hâlinde tek başına iken görülebilir niteliktedir. Eğer atom, başka bir atomla birleştiğinde görülebilir hâle gelmiş olsaydı, bu durum atomun özü itibarıyla bir değişime uğramış olması gerektiğini gösterirdi. Oysa Mâtürîdîler, cevherin zâtî niteliğinin görülebilirlik olduğunu savunur. Dolayısıyla cevherin birleşme veya ayrışma gibi arızî durumları, onun zâtında herhangi bir farklılaşmaya yol açmaz. Bu sebeple, bir varlığın mükevven yani oluş hâlinde olması, Mâtürîdî tarafından görülmenin illeti olarak kabul edilmez.²¹²

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu konu hakkındaki düşüncelerini tenkit etmektedir. Onların düşüncelerinin söyledikleriyle de kendi içinde çeliştiklerini söylemektedir. Özellikle ses, sıcaklık, soğukluk, hayat ve kudret gibi hâdis veya bâkî olduğu tartışılan

²⁰⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 205.

²¹⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11/49-50.

²¹¹ Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitabu Temhid al Evail ve Telhis al Delail*, çev. Ebubekir Muhammed bin Tayyib (Beyrut: Kütüb al Sekafe, 1987), 310-316.

²¹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353.

bazı niteliklerin duyularla idrak edilemediği dikkate alındığında, bir şeyin hâdis ya da bâkî oluşunun görülmenin gerekçesi sayılamayacağı ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu durumda, rü'yetin mümkün olduğuna işaret eden tek neden, varlığın bizatihi mevcudiyetidir. Nitekim gözle müşahade edilen canlıların müşterek niteliği, her birinin kendi türüne özgü imkânlarla sahip olmasıdır. Ayrıca duyular alanında, gerçek bir varlığı bulunmayan herhangi bir şeyin görülemeyeceği hususunda düşünürler arasında görüş birliği mevcuttur. Bu bağlamda, Allah'ın gerçek anlamda var olduğu kabul edildiğinde, O'nun âhirette görülmesinin aklî açıdan da mümkün olduğu ileri sürülebilmektedir. Bu durumda Allah'ın sonunda görülebilmesinin caiz olduğu sonucunun ortaya çıktığını vurgulamaktadır.²¹³

Sonuç olarak Mâtürîdî ekolü, rü'yetullahın mümkünlüğünü cisimsel niteliklere, mekânla kayıtlılığa veya yaratılmış varlıklara mahsus fizikî şartlara dayandırmaz. Böylece rü'yetin illeti, varlığın mükevven oluşuna değil, Allah'ın dilediği şekilde ve dilediği fiillerle görülmeyi yaratmasına bağlanır. Bu yaklaşım hem ilâhî sıfatların tenzihini hem de rü'yetin aklen imkânını temellendirmeyi amaçlayan özgün bir kelâmî konumlanışı yansıtır.

4.2.3. Rü'yetullâh Meselesi Bağlamında Bilgi ve Sorumluluk

Mâtürîdî, rü'yetullâh meselesini ele alırken tartışmayı basit bir kabul-ret ikilemine indirgemekten özellikle kaçınmakta; meseleyi hem epistemolojik hem de normatif sonuçları bakımından daha karmaşık ve sofistike bir zemine taşımaktadır. Bir yandan rü'yetullâha dair nassların sübûtunu dikkate almakta ve bu nassları bütünüyle geçersiz kılacak, metnin inkârına varacak açıklamalardan bilinçli biçimde uzak durmaktadır.²¹⁴ Diğer yandan ise Mu'tezilî anlamda katı bir akılcılığı benimseyerek rü'yetullâhı ilkesel olarak reddetmemekte; meselenin imkânını kabul ederken keyfiyetinin insan bilgisi açısından belirlenemez olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁵ Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin ne safi nakilci ne de mutlak akılcı bir çizgiye yerleştiğini, bilakis iki uç arasında dengeleyici bir yöntem benimsediğini göstermektedir. Bu çerçevede rü'yetullâh meselesi, bilgi-sorumluluk ilişkisi bağlamında değerlendirilmekte ve sorumluluk alanı kat'î hükümlerden ziyade zannî bir epistemik zemine taşınmaktadır.

²¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 139-151.

²¹⁴ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 87.

²¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 139-149.

Zira rü'yetullâh, hem aklın sınırlarını zorlayan hem de nassların açık bir şekilde keyfiyetini belirlemediği meselelerden biridir.²¹⁶

Tam bir nakilcilik, nassın zahiri dışında geliştirilen her yorumu küfürle irtibatlandırarak küfür mekanizmasını genişletirken; safi akılcılık ise teşbih ve tecsîm endişesi üzerinden nassların ifade alanını daraltmakta ve farklı bir dışlayıcı mekanizma üretmektedir. Mâtürîdî, bu iki uç yaklaşımın da itikadî alanı sert biçimde kutuplaştırdığını tespit ederek, her iki eğilimin doğurduğu sonuçları sınırlamayı amaçlayan daha sentetik bir çözüm önermektedir. Bu sentetik yaklaşım, kesin doktriner sınırlarla belirlenmiş bir sistemden ziyade bağlama duyarlı bir yöneme dayanmaktadır. Mâtürîdî, nassın bağlayıcılığını korurken, nassın işaret ettiği anlam alanının insan bilgisi tarafından bütünüyle kuşatılamayacağını kabul eder. Bu durum, özellikle te'vil probleminin bilgi-teklif ilişkisi bağlamında daha zannî bir boyut kazanmasına yol açmaktadır.²¹⁷

Bu veriler ışığında Mâtürîdî, bir yandan antropomorfizme düşmemek adına te'vili gerekli görürken, diğer yandan te'vil yoluyla ulaşılan anlamların mutlak hakikati temsil ettiğini savunmamaktadır. Ona göre te'vil, insan aklının zorunlu bir epistemik faaliyeti olmakla birlikte, ortaya konan yorumların hakikatle özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Hakikat, bu tür meselelerde nihai olarak yalnızca Allah tarafından bilinmektedir. Bu nedenle rü'yetullâh gibi insan idrakini aşan konularda Mâtürîdî, kesin inkâr ile kesin tasvir arasında ihtiyatlı bir duruş sergileyerek, itikadî sorumluluğu epistemik sınırlılığın bilinci üzerine inşa etmektedir.

4.2.4. İstiva Meselesi

Kuran-ı Kerim'de geçen “*Rahman Arş'a istiva etmiştir(kurulmuştur)*.”²¹⁸ ayeti kelim alimleri tarafından tartışmalı bir konu olarak ele alınmıştır. Bundaki en büyük tartışma başta Mücessime, Kerrâmiyye ve Şîa gibi teşbihçi fırkaların, Allah'ın bir cisim olduğunu öne sürerek O'nu insana özgü bazı niteliklerle vasıflandırmış olmalarıdır.²¹⁹ Bir diğeri ise Selefi düşüncenin bu ayeti vb. (Allah'ın elinin olması ve Allah'ın yüzü

²¹⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 119.

²¹⁷ Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010):20-26.

²¹⁸ Tâhâ 20/5.

²¹⁹ Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l İslamiyyin*, ed. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 308-310.

gibi)hiçbir şekilde cisimleştirilmeden tam manasıyla ele alınarak Allah'ın Arş üstünde oturduğu hal üzere olarak algılanması gerektiğini savunmalarıdır. Ancak bu durum da Allah'ın nasıl ve ne şekilde oturduğu sorusu ile kelam otoriteleri tarafından tartışmaların hedefine oturturulmuştur. Her ne kadar da cisimleştirmekten uzak durulsa da Allah'ın istivası Selefi düşünce ile olduğunda mecburi olarak bir konum ve şekle bürünmenin ortaya çıkacağı kanaatinde hem fikir olunmuştur. Bundan dolayı mezheplerin geneli te'vil yoluna başvurmuştur.²²⁰

Arapça'da "arş" sözcüğü geleneksel olarak çatıyı, tavanı ve hükümdarın yönetim meclisini ifade eder.²²¹ Kavram olarak ise hâkimiyet ve mülk anlamlarında kullanılmaktadır. Kelâmcılar, bu terimi mecaz çerçevesinde değerlendirerek ona "ilâhî hâkimiyet" veya "egemenlik" anlamını vermişlerdir.

İstivâ kelimesi ise lügatte; denkleşmek, aynı düzeye erişmek, tamamlanma noktasına varmak, bir şeyi amaçlamak, yükselmek, kesinleşmek ve yönelmek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak Allah'ın iradesi doğrultusunda her şeyi tanzim etmesi, kuşatması ve egemenliği altına alması anlamında kullanılmaktadır. Fiil olarak 'alâ' harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında ise yücelmek, hâkimiyet kurmak ve bir işi nihayete erdirmek gibi anlamları ifade eder."²²²

İslam düşüncesinde ilahî sıfatların anlaşılması meselesi etrafında gelişen tartışmalar, özellikle Kur'an'da geçen haberî sıfatların nasıl yorumlanacağı sorusu etrafında yoğunlaşmıştır. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri, bu tür sıfatları tenzih ilkesine uygun biçimde ele almış ve lafzî anlamlarının olduğu gibi kabul edilmesinin teşbih ve tescime kapı aralayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma göre, haberî sıfatlar yorumlanmadığı takdirde Tanrı'nın cisimlere özgü özelliklerle nitelendirilmesi kaçınılmaz hale gelecektir. Buna karşın teşbih ve tescime meyilli bazı gruplar ile Selefiyye ekolü, haberî sıfatların te'vil edilmesini uygun görmemiş ve nasların zahirî anlamlarının benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak zaman içerisinde, teşbih ve tescim yanlısı düşüncelerin Tanrı'yı yaratılmışlara benzeten bir anlayışı açık biçimde doğurduğunun görülmesi, bu yaklaşımın geniş kabul görmesini engellemiştir. Nitekim Selefiyye'nin Allah'ın Arş'a istivâsını fiziksel bir mekâna

²²⁰ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/364; el-Eş'ari, *Makalatü'l İslamiyyin*, 238; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176.

²²¹ el-İsfahânî, "arş", 688-689; İbn Manzûr, "arş", 6/313-314.

²²² el-İsfahânî, "svy", 530-531; İbn Manzûr, "sve", 14/414.

yerleşme olarak yorumlaması ve Allah’a uzaklık-yakınlık gibi mekânsal sıfatlar isnat etmesi, kelimciler tarafından eleştirilmiş ve ilahî aşkınlıkla bağdaşmayan tasavvurlar olarak değerlendirilmiştir. Kelamcılar, özellikle “*O, hiçbir şeyin benzeri değildir*”²²³ ayetinden hareketle Allah’a mekân izafe edilemeyeceğini vurgulamış ve haberî sıfatları aklî ve tenzihî bir çerçevede te’vil etmişlerdir.²²⁴ Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kelimcileri, haberî sıfatların anlaşılmasında ispat ve tenzih yöntemlerini birlikte kullanmışlardır. Bu yöntem, bir taraftan Allah’ın Kur’an’da kendisi için bildirdiği sıfatları ispat etmeyi, diğer taraftan ise bu sıfatların yaratılmışlara benzemesini engelleyecek yorumlara başvurmayı gerektirir.

Arş kavramını Allah’ın hükümlanlığına işaret eden mecazî bir anlam olarak değerlendiren Mâtürîdî, onu yaratılmış, maddî bir cisim şeklinde tasavvur eden Selefiyye anlayışına itiraz eder. Nitekim tecsim ve teşbih eğilimli bazı yorumcuların, Kur’an’da geçen “Arş’ı taşıyanlar” ifadesinin bu mecazî yorumu geçersiz kıldığı yönündeki iddialarına karşı Mâtürîdî şu açıklamayı getirir: Taşınan Arş, hükümlanlık anlamında te’vil edilen Arş değildir; dolayısıyla söz konusu ifade, Arş’ın maddî bir varlık olduğu sonucuna götürmez. Mâtürîdî’ye göre Arş’ı, Allah’ın üzerinde bulunduğu veya istikrar kıldığı belirli bir mekân olarak düşünmek, O’nu hadis ve cisimlerden oluşan yaratılmış varlıklarla benzeştirmek anlamına gelir ki bu durum tevhid ilkesine açıkça aykırıdır. Allah’ın Arş üzerinde oturduğunu ileri sürmek ise zorunlu olarak, O’nun Arş’tan daha büyük, ona denk yahut ondan küçük olduğu gibi bir sonuca götürür. Bu tür sonuçlar Allah’a cisimlik ve sınırlılık atfetmek anlamına geldiğinden, Mâtürîdî’ye göre ilâhî zat hakkında düşünülebilir şeyler değildir.²²⁵ Böylelikle Mâtürîdî, arş kavramının ontolojik açıdan yaratılmış özel bir varlık olarak anlaşılmasını gerektiğini özellikle vurgular. O, arşı ontolojik bir mahiyetle tanımlamak yerine mecazîbir anlam çerçevesinde ele alır. Bu tercihin arka planında ise “Allah’ın arşa istivâ etmesi” ifadesini teşbih ve tecsim çağrışımlarından uzaklaştırma yönünde güçlü bir dinî hassasiyet bulunmaktadır. Mâtürîdî, söz konusu antropomorfik yorum riskini bertaraf etmek için lafza mecazî bir anlam yükleyerek tenzih ilkesini korumayı amaçlamıştır.

²²³ eş-Şûra 42/15.

²²⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13/185; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 19/429-431.

²²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 126-127.

Mâtürîdî, istivâ kavramına ilişkin olarak dört temel anlamın zikredildiğini dile getirmektedir. Klasik kelâm ve tefsir literatüründe “istivâ” terimi özellikle Allah’ın Arş’a istivâsı bağlamında tartışmalı bir kavram olduğundan, bu anlam çeşitliliği kavramın yorum tarihindeki çoğulluğa işaret eder. İlk anlam olan “hâkimiyet altına almak” (istilâ), özellikle Mu‘tezilî ve bazı Ehl-i Sünnet müfessirleri tarafından benimsenmiş olup, “istivâ”yı mecazi bir anlamla Allah’ın kâinat üzerindeki mutlak tasarrufu şeklinde yorumlama eğiliminin ürünüdür. “İstivâ etti = hükümler oldu” şeklindeki bu yorum, teşbihi Allah’ı mahlûkata benzetme ihtimalini bertaraf etmek amacıyla geliştirilmiş bir te’vil yöntemidir.²²⁶

İkinci anlam olan “yükselmek, üzerine çıkmak”, Kur’ân’da Nuh kıssasındagemiye binme eylemini ifade eden ayette örneklendirmiştir.²²⁷ Bu kullanım, kelimenin Arapça’daki lugavî (sözlük) anlamını yansıtır. Ancak kelâmî tartışmalarda, bu anlamın Allah’a nispet edilmesinin cisim isnadı tehlikesi doğurduğu gerekçesiyle literal (hakikî) yorumdan kaçınan birçok âlim, yükselmenin fizikî bir hareket olarak Allah’a atfedilemeyeceğini belirtmiştir.²²⁸

Üçüncü anlam olan “kemale ermek”, Musa’nın olgunluk çağına erişmesini ifade eden ayet üzerinden temellendirilir. Bu da kelimenin “tamamlanmak, olgunluğa ulaşmak” şeklindeki başka bir lugavî boyutunu göstermektedir. Ancak bu anlamın Allah’ın istivâsına tatbiki tartışmalıdır; zira kemale erme, eksiklikten sonra tamamlanmayı ima ettiği için ulûhiyete nispet edilmesi kelâmî açıdan problemli görülür.²²⁹

Son olarak bazı müellifler, “istivâ”nın “kastetmek, irade etmek” anlamına gelebileceğini de ileri sürmüşlerdir. Bu yorum, Arş’a istivânın Allah’ın kâinat düzenini irade etmesi veya yönetimi murat etmesi şeklinde anlaşılmasını sağlayarak hem lafzî hem de teolojik açıdan daha nötr bir çerçeve sunar.²³⁰

Mâtürîdî, bu farklı anlam önerilerini, “istivâ” kavramının Kur’ân bağlamındaki yorumlarında tarih boyunca meydana gelen geniş yelpazeyi yansıtmakta olduğunu önümüze koymuştur. Böylelikle yeni bir yöntem geliştiren Mâtürîdî, bir yandan lugavî

²²⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 132.

²²⁷ Hûd 11/44.

²²⁸ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 9/240.

²²⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 9/240-241.

²³⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 9/242-243.

kullanımların çeşitliliğini, diğer yandan teşbih ve tecsimden kaçınma kaygısı nedeniyle te'villeri, kelimenin tek bir anlamla sınırlandırılmasını güçleştirmiştir. Dolayısıyla istiva, hem dilbilimsel hem teolojik hem de hermenötik açıdan çok katmanlı bir kavram olarak değerlendirip önümüze koymuştur.

4.2.5. İstiva Meselesi Bağlamında Bilgi-Sorumluluk

Mâtürîdî, rüyetullah meselesine kıyasla istivâ konusunu farklı bir değerlendirme çerçevesinde ele almakta; bu ayrımı özellikle bilgi imkânı ve dinî sorumluluk anlayışı üzerinden temellendirmektedir. Mâtürîdî'nin Allah'ın istivâ sıfatına yaklaşımında belirleyici olan husus, insan bilgisinin sınırlarını dikkate alan epistemolojik bir hassasiyettir. Bu bağlamda onun temel sorusu, istivânın varlığından ziyade, bu konuda insanın neyi bilmekle yükümlü olduğu meselesidir. Mâtürîdî'ye göre, Kur'ân'da açıkça ifade edilen “Allah arşa istivâ etmiştir”(Tâhâ 20/5) hükmü imanî bir zorunluluk taşır ve bu ifadenin reddi mümkün değildir. Zira bu ifade, ilahî kelâmın açık bir beyanı olarak kabul edilir.²³¹ Buna karşılık “Allah arşa nasıl istivâ etmiştir?” şeklindeki soru, Mâtürîdî açısından meşru bir bilgi talebi olarak değerlendirilmez. Çünkü bu soru, insan idrakinin ulaşabileceği alanın ötesine geçmekte ve cevabı mümkün olmayan bir keyfiyet araştırmasına dönüşmektedir. Mâtürîdî, bilgi ile sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki kurarak, insanın ancak aklen ve naklen ulaşabileceği bilgilerle yükümlü tutulabileceğini savunur. Bu nedenle istivânın keyfiyetine dair bir araştırma, ne aklî ne de dinî bir gereklilik olarak görülür.²³²

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın zâtı ve sıfatları söz konusu olduğunda iman ile bilgi arasındaki sınırı titizlikle korumayı amaçlar. Ona göre, istivâyâ iman etmek, ilahî beyana teslimiyetin bir gereğidir; ancak bu istivânın nasıl gerçekleştiğini araştırmak, insanın bilgisini ve istidlal kapasitesini aşan bir çabadır. Bu tür bir çaba, çoğu zaman teşbih ve tecsîm gibi hatalı inançlara kapı aralama riski taşır.²³³

Dolayısıyla Mâtürîdî, istivâ meselesinde suskunluğu değil, sınırları belirlenmiş bir konuşmayı tercih eder. İnsanı yanlış tasavvurlardan koruyacak ölçüde açıklama yapılmasını gerekli görür; fakat bu açıklamaların, keyfiyet iddiasına dönüşmesine izin vermez. Mâtürîdî, gerek rü'yetullah gerekse istivâ meselesini sorumluluk

²³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 507; en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 46.

²³² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78-79.

²³³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 39-40.

perspektifinden ele aldığında, insanın bu konulardaki yükümlülüğünü, keyfiyetini araştırmaksızın, naklî delillerin bildirdiği ölçüde iman etmekle sınırlı görmektedir. Bu tavır, onun kelâm anlayışında bilginin insanî sınırlarına duyulan saygıyı ve dinî sorumluluğun bu sınırlar içinde anlam kazandığını açıkça ortaya koymaktadır.



SONUÇ

Bu çalışma, İmam Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını merkeze alarak insanın bilme imkânını, bilginin kaynaklarını ve bu bilginin dinî-ahlâkî sorumlulukla olan ilişkisini kelâm ilmi çerçevesinde incelemiştir. Araştırmanın temel hedefi, Mâtürîdî'nin epistemolojik yaklaşımının yalnızca teorik bir bilgi nazariyesi olarak değil, aynı zamanda teklif, irade ve ilahî adalet gibi temel kelâmî meseleleri temellendiren bütüncül bir düşünce sistemi olarak nasıl şekillendiğini ortaya koymaktır. Yapılan değerlendirmeler neticesinde, Mâtürîdî bilgi-sorumluluk ilişkisi bağlamında, insanı sorumlu bir varlık olarak konumlandıran dengeli ve tutarlı bir yapı arz ettiği görülmüştür.

Mâtürîdî'ye göre bilgi, insanın yalnızca dış dünyayı algılamasını sağlayan bir araç değil; aynı zamanda kendisini, varoluş amacını ve yaratıcıyla olan ilişkisini kavramasına imkân tanıyan temel bir yetkinliktir. Bu çerçevede Mâtürîdî, bilginin merkezine ruhu ve aklı yerleştirerek, insanın idrak ve temyiz gücünü kelâmî sisteminin temel dayanaklarından biri hâline getirmiştir. Onun yaklaşımında insan, pasif bir alıcı değil; aklını kullanarak hakikate ulaşabilecek aktif bir özne konumundadır. Bu özne oluş, aynı zamanda insanın yükümlülüğünü ve teklif ile muhatap oluşunu temellendiren bir unsur olarak değerlendirilmekte; bilme kapasitesi ile sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Bu yönüyle bilgi, yalnızca epistemik bir imkân değil, insanın ahlâkî ve dinî sorumluluğunu anlamlandıran kurucu bir ilke niteliği kazanmaktadır.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan bir tanesinde, Mâtürîdî'nin bilginin kaynaklarına dair ortaya koyduğu mutedil ve bütüncül yaklaşımdır. Duyular, haber (vahiy) ve istidlâl, onun bilgi anlayışında birbirini dışlayan unsurlar değil; aksine bilginin farklı boyutlarını tamamlayan kaynaklar olarak ön plana çıkmaktadır. Zaruri bilgi, bilginin ilk ve kaçınılmaz basamağını oluştururken, nazarî bilgi aklın aktif çabasıyla elde edilen ve delillendirme gerektiren bir bilgi türü olarak öne çıkmaktadır. Mâtürîdî, zaruri bilginin inkâr edilemezliğini kabul etmekle birlikte, hakikatin tam anlamıyla kavranabilmesi için istidlâlin zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, onun akla verdiği değeri açıkça ortaya koymakta ve bilgi anlayışının rasyonel temeller üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Aynı zamanda akıl sayesinde teklife muhatap olduğu sonucu da ortaya çıkmaktadır.

Akıl–vahiy ilişkisi bağlamında ulaşılan sonuçlar, Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesindeki özgün konumunu belirginleştirmektedir. Mâtürîdî'ye göre akıl ve vahiy arasında bir çatışma söz konusu değildir; bilakis her ikisi de ilahî hakikatin farklı boyutlarını insan idrakine sunan tamamlayıcı unsurlardır. Akıl, Allah'ın varlığını ve birliğini bilme noktasında yeterli bir imkân sunarken; vahiy, aklın sınırlarının ötesinde kalan alanlarda rehberlik eden ve aklı doğru istikamete yönlendiren ilahî bir bildirimdir. Bu çerçevede vahiy, aklı devre dışı bırakan bir unsur değil, aklın doğru kullanılmasını sağlayan bir rehber olarak değerlendirilmiştir. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, hem aklı mutlaklaştıran rasyonalist eğilimlerden hem de aklı işlevsizleştiren katı nakilci anlayışlardan ayrılan orta bir yolu temsil etmektedir.

İnsan iradesi ve teklif meselesi, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının pratik sonuçlarını en açık biçimde ortaya koyan alanlardan biridir. Mâtürîdî'ye göre bilgi, sorumluluğun ön şartıdır; insan ancak bildiği ölçüde irade sahibi olabilir ve mükellef tutulabilir. Bilginin bulunmadığı bir durumda teklifin anlamlı olması mümkün değildir. Bu nedenle Mâtürîdî, ilahî teklifin insanın aklı ve bilişsel kapasitesiyle uyumlu olması gerektiğini savunmuştur. Kulun fiilleri konusunda ise ilahî yaratma ile insanî seçimi birlikte ele alarak, cebir ile mutlak özgürlük arasında dengeli bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım, hem insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmekte hem de ilahî adalet anlayışını tutarlı bir zemine oturtmaktadır.

Hüsün–kubuh meselesine dair yapılan değerlendirmeler, Mâtürîdî'nin insan aklına verdiği değeri bir kez daha ortaya koymuştur. Ona göre akıl, bazı fiillerin iyi veya kötü olduğunu vahye başvurmaksızın da idrak edebilir. Bununla birlikte, bu fiillerin dinî ve hukukî sonuçları vahiy ile belirlenir. Bu anlayış, insanın fitratında ahlâkî bir sezginin bulunduğunu kabul etmekte; aynı zamanda ilahî bildirimin belirleyici rolünü muhafaza etmektedir. Böylece Mâtürîdî, ahlâkî değerleri ne tamamen akla indirgemiş ne de bütünüyle vahye bırakmıştır. Onun bu yaklaşımı, ahlâkın hem aklı hem de dinî temellere dayandığını gösteren bütüncül bir çerçeve sunmaktadır.

Teolojik bilginin imkânı bağlamında ulaşılan sonuçlar da Mâtürîdî'nin kelâmî metodolojisini dair fikirler vermektedir. Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatlar meselesi, rü'yetullah ve te'vil gibi konularda Mâtürîdî, hem naklî delilleri esas almış hem de bu delilleri aklî temellendirmelerle desteklemiştir. Onun te'vil anlayışı, keyfi yorumlardan

uzak, nassın maksadını anlamaya yönelik ilmî bir faaliyet olarak şekillenmiştir. Bu durum, Mâtürîdî'nin dinî metinlere yaklaşımında metodolojik bir tutarlılık sergilediğini ve kelâm ilmini sağlam epistemolojik temeller üzerine inşa ettiğini göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu tez çalışması Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının, insanın bilmesi ile sorumluluğu arasında güçlü ve zorunlu bir bağ kurduğunu ortaya koymuştur. Mâtürîdî, bilgiyi insanı sorumlu kılan temel unsur olarak değerlendirmiş; akıl, vahiy ve irade arasındaki ilişkiyi dengeli bir sistem içerisinde temellendirmiştir. Onun düşüncesinde insan ne aklıyla başıboş bırakılmış ne de iradesiz bir varlık hâline getirilmiştir. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin epistemolojisi, klasik kelâm problemlerine tutarlı çözümler sunduğu gibi, çağdaş din–akıl, bilgi–ahlâk ve özgürlük–sorumluluk tartışmalarına da katkı sağlayabilecek güçlü bir teorik zemin sunmaktadır.

Sonuç itibarıyla Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı, kelâm ilmi içerisinde yalnızca tarihsel bir birikimin parçası olarak değil, güncelliğini koruyan ve yeniden yorumlanmaya elverişli bir düşünce zemini olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışma, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde sorumluluk (teklif) meselesine ilişkin açıklamalarının belirli bir iç tutarlılık ve bütünlük sergilediğini ortaya koymuş; bilginin, hala keşfedilmeyi bekleyen konular arasında zikredilebilecek insanın özne oluşu, idrak yetisi ve ahlâkî-dinî yükümlülüğü arasındaki ilişkiyi temellendiren kurucu bir unsur olarak konumlandırıldığını göstermiştir. Bu bağlamda, Mâtürîdî düşüncesinin hâlen ayrıntılı biçimde ele alınmayı ve derinleştirilmeyi bekleyen boyutlar içerdiği de anlaşılmaktadır. Böylece Mâtürîdî'nin yaklaşımının, bir yandan klasik kelâm literatürünün epistemolojik ve tarihsel arka planını anlamaya katkı sağladığı, diğer yandan insanın özgürlüğü, sorumluluğu ve hakikatle ilişkisi gibi daha modern ve felsefî tartışmalar açısından da açıklayıcı yönler sunduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar, Mâtürîdî düşüncesinin tüm boyutlarını nihai biçimde noktalandıran kesin hükümler olarak değil; onun bilgi, insan ve sorumluluk tasavvurunu sürekli yeniden düşünmeye imkân veren bir çerçeve ve tartışma zemini olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin bilgi teorisi, geçmişe ait bir miras olmanın ötesinde, kelâmın çağdaş meselelerle temas kurabilmesi açısından verimli ve üretken bir teorik imkân sunmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Çev. Mustafa Genç. 4 cilt İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. Çev. Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi”. *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 7-29.
- Aristoteles. *De Anima*. Çev. R. D. Hicks. New York: Barnes & Noble, 2006.
- Bağdâdî, Abdülkahir el-. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bâkılânî, Muhammed el-. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: Kütüb al Sekafe, 1987.
- Bianchi, Ugo. “Dalizm”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Charles J. Adams. 4/56-512. New York: Macmillan, 1987.
- Corbin, Henry. *Avicenna and Visionary Recital*. Çev. Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1960.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer 3 cilt Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün-Kubuh”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16–17 (1998-1999), 55-121. <https://doi.org/10.15370/muifd.73666>
- Çelebi, İlyas. “Mutezile”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Kader* 17/1 (2019): 228-254. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.539643>.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Çev. Laurence J. Lafleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960.
- Erkmen, Recep. *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Dijitalleşme*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2024.

- Erkmen, Recep. “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Account of Metaphysical Certainty in Terms of Ta’wīl.” *Kader* 20/3 (2022), 853–878. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1168461>
- Erkmen, Recep. “Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhi Sıfatlar: Eş’arîlik ve Fahreddīn er-Râzî.” *Dini Araştırmalar* 68 (Haziran 2025): 1–40. <https://doi.org/10.15745/da.1657212>
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1922.
- Eş’arî, Ebü’l Hasan el-. *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2022.
- Eş’arî, Ebü’l Hasan el-. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. Çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gazzâlî, İmam. *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, İmam. *Esâsü’l-Kıyâs*. Çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gazzâlî, İmam. *Kimyâ-yı Saâdet*. Çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 1996.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Lafız Hususundaki İhtilâf ve Cehmiyye ile Müşebbihe’ye Reddiye*. Çev. Mustafa Özenli. Konya: Nesaim Yayınları, 2019.
- İbn Manzûr. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1882.
- İbn Meymûn. *Delâletü’l-Hâirîn*. Çev. Osman Bayder – Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- İbn Sînâ. *Remarks and Admonitions*. Ed. Shams Inati. New York: Columbia University Press, 2014.
- İbn Sînâ – İbn Tufeyl. *Hay b. Yakzân*. Çev. M. Şerafettin Yaltkaya – Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İpek, Mikail. “İmam Mâtürîdî’de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâli bilginin (Aklın) Rolü”. *Erzincan Üniversitesi SBED* 14/2 (2014), 249-264. <https://doi.org/10.46790/erzisosbil.933464>

- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Karadaş, Çağfer. “Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 593-613. <https://doi.org/10.18317/kader.99623>.
- Köksal, Asım Cüneyd. “İnsan ve Özgürlük 1: Kelam Geleneğinde İrade Özgürlüğü”. *Sabah Ülkesi* 73 (2022), 6-11.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. Çev. Muzaffer Şahin – Halil Altuntaş. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Çev. Bekir Topaloğlu – Y. Şevki Yavuz. 17 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *The Heart of Islam*. New York: Harper San Francisco, 2002.
- Nesefî, Ebü'l Muîn en-. *Bahrü'l-Kelâm*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Nesefî, Ebü'l Muîn en-. *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. ed. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*. Çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âtilhu'l-Gayb*. Çev. Suat Yıldırım – Lütfullah Cebeci. 23 cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991.
- Strothmann, Rudolf. “Thanawiya” *The Encyclopaedia of Islam*. ed. Martijn Theodoor Houtsma. 8/736-738. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2024.
- Şehristânî, Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Süyûtî, Cemâleddin Abdurrahman es-. *ed-Dürri'l-Mensûr*. Çev. Zekeriya Yıldız. 16 cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Tefsîrü't-Taberî*. Çev. Hasan Karakaya – Kerim Aytekin. 9 cilt. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *el-Makâsîd*. Çev. İrfan Eyibil – Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Çev. James Luther Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf*. Çev. Adil Bebek vd. 6 cilt İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Ahmet Gökhan KÜÇÜK	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	İnönü Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	