

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 429

---

İMAM MÂTÜRÎDÎ  
VE MÂTÜRÎDİYYE  
GELENEĞİ  
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

Editör  
HÜLYA ALPER

---

1. Baskı



İstanbul 2018

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 429

ISBN 978-975-548-473-0  
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı  
Sertifika No: 16209

*Kitabın Adı*

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDİYYE GELENEĞİ:  
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN  
Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

*Editör*

Hülya Alper

*Sayfa Düzenlemesi*

Hamit Sağlam

*Kapak Tasarımı*

Eren Sakız

*Baskı:*

Pasifik Ofset

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1

Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2

34310 Haramidere / İSTANBUL

Tel: 0212 412 17 77

Sertifika No: 12027

*1. Baskı*

Aralık 2018, İstanbul

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

*İsteme Adresi*

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları  
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL  
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61  
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

## İMAM MATÜRİDÎ'NİN *KİTÂBÜ'T-TEVHÎD*'İNDE VARLIK, BİLGİ VE HİKMET

İlyas Çelebi\*

### I. Giriş: İmam Mâtürîdî'nin Yaşadığı Dönem ve Ortam

“Nehrin ötesi” anlamına gelen fakat zamanla Seyhun ile Ceyhun nehirleri arasındaki bölge için kullanılan “Mâverâünnehir” tabiri, hem siyasî ve ticarî bakımdan stratejik bir bölge hem de Seyhun ve Ceyhun nehirleri ile sulanan verimli topraklara sahip bir coğrafya olması nedeniyle birçok kavim ve devletin ilgi ve alakasını çekmiş, mevcut imkân ve avantajlardan yararlanmak isteyen insanların göçüne neden olmuştur. Bu sayede bölgede Semerkant, Buhara, Nîsâbur, Belh, Rey gibi kalabalık nüfusa ve çok kültürlü yapıya sahip şehirler oluşmuştur. Müslümanların fethinden önce bölgede Mecûsilik, Zerdüştlük, Budizm, Maniheizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlere mensup insanların; etnik olarak ise Soğd, Türk, Harzem, Çin ve Fars kökenli toplulukların yaşadığı görülmektedir<sup>1</sup>.

Bölgenin 94/712'de Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) komutasındaki müslüman askerleri tarafından fethinden sonra söz konusu imkân ve avantajlar müslümanların kontrolüne geçmiş, Emevîler'in kötü muamelesi sebebiyle ilk yıllar mücadele ile geçse de, daha sonra ilişkiler düzelmiş, bölge İslâm kültür ve medeniyetinin merkezlerinden biri haline gelmiş, Semerkant ve Buhara gibi şehirler Bağdat ve Basra'yı gölgede bırakacak şekilde İslâm medeniyetinin ilim ve sanat merkezine dönmüştür. Sâmanoğulları döneminde ilim adamlarına gösterilen itibar, sağlanan ilmî özgürlük sayesinde İslâm dünyasının her tarafından bölgeye gelen ilim adamları, adları ve eserleri ile zihinlerde yer edinmişler, böylece bölge İslâm medeniyetinin parlak coğrafyalarından biri haline gelmiştir. Sâmanoğulları ve Karahanlılar dönemlerinde bölgede İmam

\* Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi

1 Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 177.

Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892), Dârimî (ö. 255/869), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Hüzeyme (ö. 311/924) gibi hadis; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi kelâm; Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Debûsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Usrel-Pezdevî (ö. 482/1089), Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197) gibi fıkıh; Muhammed b. Mûsâ el-Harizmî (ö. 232/847'den sonra), Ebu Bekir er-Râzî (ö. 313/925), Ebû Nasr el-Farabî (ö. 339/950), Ebü'r-Reyhânel-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) gibi bilim ve felsefe; Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) gibi tasavvuf alanında birçok âlim, fikir ve gönül insanı yetişmiştir. Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* adlı eserinde bölgede yetişmiş binden fazla âlimin varlığından söz etmektedir<sup>2</sup>.

İşte bunlardan biri, hatta en önde geleni olan İmam Mâtürîdî, yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle Ehl-i sünnet düşüncesinin kurucularından biri olmuş, Mâtürîdî mezhebinin ise imamı unvanını almıştır. O, Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki görüşlerini sistemleştiren, temellendiren ve savunan bir mütekellimdir. Yine o, döneminde Semerkant'ta mevcut olan Mu'tezile, Kerrâmiyye, Şîa ve Bâtıniyye gibi fırkalarla Ehl-i sünnet adına mücadele etmiş bir âlimdir. İmam Mâtürîdî'nin, eserlerinde öncelikli hasım olarak Mu'tezile'yi görmesi, yaşadığı dönemde bunların yakın ve faal tehdit olarak algılanması yanında bölgede hükümlerlik savaşı veren Ehl-i sünnet taraftarı Sâmanoğulları'nın hasmı olan Büveyhîler'in, Mu'tezile ve Şîa'yı desteklemelerinden kaynaklanmaktadır.

Sâmanoğulları başlangıçta çok sesliliği ve çok kültürlülüğü benimsemişken hicri dördüncü yüzyılın başlarından itibaren değişik mülahazalarla bu tutum ve özelliklerini terk ederek sadece Semerkant Hanefileri'ni desteklemeye başlamışlardır. Bunlar, Mâverâünnehir Hanefî okulu diye adlandırılan ve Ehl-i hadis çizgisine yakın olan kuzey Hanefileri'dir. Sâmanoğulları bazı görüşleri sebebiyle İmam Mâtürîdî'yi ihmal ederek onun yerine Hakîm es-Semerkandî'ye

2 Eserin baş kısmı ha harfine kadar ve son kısmı kâf harfinden itibaren eksik olmasına rağmen Nesefî bu eserin mevcut olan kısmında 1010 kişinin hal tercümesine yer vermektedir. Bk. Necmüddîn en-Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed Fâryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser 1412/1991; Etienne de la Vaisseire, *Soğdian Traders* (çev. James Ward) Leiden-Boston: Brill 2005, s. 2-3; Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 178; Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 454.

yönelmişlerdir. Bu dönemde Ebû Hanîfe karşıtlığı ile bilinen Ehl-i hadis yanlısı İbn Hibbân'ın Semerkant kadısı olması da söz konusu eğilimi tetikleyen unsur olmuştur<sup>3</sup>.

İmam Mâtürîdî, keşfedilmek için Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin kendisini takdim etmesini bekleyecektir. 438/1047-508/1115 tarihleri arasında yaşamış bulunan Neseffî, onu bizlere imâmü'l-hüdâ, reisü ehli's-sünne, imâmü'l-hak gibi unvanlarla sunmuştur.

İmam Mâtürîdî, kelâm sistemini ortaya koyduğu *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde ilk konu olarak duyular, haber ve akletmekten oluşan “bilgi vasıtaları”nı, ikinci konu olarak ise âlem ve onu oluşturan unsurlardan (a'yân ve a'razlardan) oluşan “varlık” meselesini ele almıştır. O, bu iki konu üzerinden düşünmenin ilke ve esaslarını ortaya koyarak bir kelâm yöntemi oluşturmuş, daha sonra ise kelâm ilminin asıl mesâiline geçerek Allah'ın varlığı, sıfatları, kader, nübüvvet, büyük günah meselesi, imanın hakikati ve bununla ilgili diğer konular üzerinde durmuştur. Biz, bu büyük imamın görüşlerini şekillendirirken dayandığı önemli esas ve ilkeleri varlık, bilgi ve hikmet ana başlıkları altında sunmaya çalışacağız. Kelâm literatüründe her ne kadar bu sıralama bilgi, varlık ve hikmet şeklinde yapılmakta ve bilgi, varlığın önüne alınmakta ise de biz, bilgiden önce varlığı tercih ettik. Bunun bizce şöyle bir gerekçesi bulunmaktadır: Allah'ın ilmi ile mevcudat yanyana getirildiğinde birincisinin kadîm, ikincisinin ise muhdes olduğu görülmektedir. Kadîm olanın hâdis olana öncelenmesi tabii bir durumdur. İnsanın bilgisi ve mevcudat söz konusu olduğunda ise her ikisi de muhdes olduklarından birinin ötekine sebkât eden bir durumu mevzu bahis değildir. Ancak ilmin mâluma tâbi olduğu göz önüne getirildiğinde, mâlumun ilme sebkât eden bir pozisyonunun mevcut olduğu görülmektedir. Beşerî planda ilme konu olan mevcudun bulunmadığı bir ortamda ilim nasıl oluşacak, neye yüklem olacak ve hangi şeye taalluk edecektir? İşte bu mülâhaza ile varlığı bilginin önüne aldık.

## II. Varlık

Mütekaddimîn devri kelâmcılarının genelinde olduğu gibi İmam Mâtürîdî de varlığı ele alırken Allah Teâlâ'nın varlığı mevzubahis olduğunda, O'nun varlığından ve sıfatlarından var olmak bakımından; mümkinat konu olduğunda ise onların Allah'la ilişkileri ve O'na muhtaç olmaları açısından söz etmektedir<sup>4</sup>. Bu sebeple *Kitâbü't-Tevhîd*'de mümkinatın avarız-ı zâtiyyesi müteahhirîn devri

3 Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 454.

4 Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985, s. 65.

kelâmcılarında olduğu gibi var olmak bakımından değil, Allah Teâlâ ile ilişkisi açısından ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak da ortaya konulan esas ve ilkeler söz konusu hususu öne çıkarıcı niteliktedir.<sup>5</sup>

İmam Mâtürîdî’de varlık, diğer kelâmcılarda olduğu gibi Allah ile O’nun yarattığı varlıklardan oluşmaktadır. Birincisi kadîm, diğerleri ise hâdistir. Mevcut, O’nun fiillerinin, fiilleri sıfatlarının eseri, sıfatları ise zâtıyla kaim ve onun birincil niteliklerinden (levâzımından)dir. Dolayısıyla bütün mahlûkat yaratıcı, fâil ve âlim olan Allah’ın eseridir. Kadîm ve hâdis varlık, var olmak bakımından ortak olmakla beraber mâhiyet itibarıyla ayrılmaktadır. Hâdis varlık hakkında konuşurken, onların cevher ve arazdan oluşmaları, kemiyet ve keyfiyetlerinin bulunması, sûret ve durumları, yer ve zamanları gibi hususlardan söz etmemize karşın Allah hakkında konuştuğumuzda O’nu bunların hiçbiri ile niteleyemeyiz. Çünkü O’nu ancak tenzih ve teşbih yoluyla tanıyabiliriz. Şahitten hareketle gai-bi tanıma yönteminin gereği olarak kelâm literatüründe önce hâdis varlıklardan söz edilir ve burada oluşturulan ilkeler üzerinden gaibe yani Allah Teâlâ’yı tanıma ve tanıma yoluna gidilir.

Bu çerçevede İmam Mâtürîdî’nin hâdis ve kadîmi ile varlık hakkında tespit ettiği küllî esaslar şu şekilde sıralanabilir:

#### **A. Evrenin asıl yapısı birbirinden farklı tabiatlar ve zıt konumlar üzerinde kurulmuştur.<sup>6</sup>**

İmam Mâtürîdî bu esasla önce nesnelere hakikatinin, sonra da her bir nesnenin kendine özgü tabiatının bulunduğunu kabul etmiş bulunmaktadır. Bütün nesnelere birbirine benzer cevherlerin terkiibinden oluştuğu düşünülürse, aralarındaki farklılık ve zıtlığın cevherlerin diziliş şekline veya arazlardan kaynaklandığı söylenebilir. Burada diğer bir problem ise farklı ve zıt özelliklerin aynı tabiatla niçin birbirlerini yok etme yerine dengeli ve âhenkli bir armoni oluşturduklarıdır? Mâtürîdî bu armoniyi nesnelere dışından kaynaklanan müdahaleyle bağlamaktadır. Bu yöntemle de âlem ile Allah arasında irtibat kurmaktadır.

Mâtürîdî temel yapı taşlarını cevher ve arazların oluşturduğu nesnelere, her birinin kendine özgü yapısının bulunduğunu ve “havâssü’l-eşyâ” şeklinde de isimlendirilen bu yapının, birbirinden farklı tabiatlar ve birbirine zıt konum-

5 Bu hususta söz konusu yaklaşımlardan ilki felsefecilerin benimsemiş oldukları “el-mevcûd min haysü ennehu mevcûd” (varlığın, var olmak bakımından ele alınışı) yöntemi, ikincisi ise “el-mevcûd min haysü ennehu yedüllü ale’l-mücîd” (varlığın yaratıcıya delalet etmesi cihetiyle ele alınması) yöntemidir. Mâtürîdî Allah Teâlâ’dan söz ederken birinci, âlemden söz ederken ise ikinci yöntemi benimsemiş gözükmektedir.

6 العالم بأصله مبني على طبائع مختلفة ووجوه متضادة

lar üzerinde kurulmuş olduğunu kaydetmektedir. Ona göre nesnelere ârız olan hareket, sükûn, birleşme ve ayrışmanın oluşumu cisimden başka bir olgudur. Çünkü bir şey ayrılmış halde bir cisimken pekâlâ bileşik hale gelebilmekte, hareket durumunda iken sükûn pozisyonuna geçebilmektedir. Şayet bunlar hâricî değil de dahilî bir mekanizma ile gerçekleşmiş olsaydı, cismin kendi hali üzere kalmasına rağmen birbirine zıt durumlara girme ihtimali bulunmazdı. Cismin fenâ ve beka hali de bu temel üzerine oturtulmalıdır. Çünkü cisim muhtelif zamanlarda bâki veya fâni niteliğini taşımadan bulunabilmektedir. Şu halde cismin kendisi, fenâ ve bekadan ayrı bir şey olmalıdır. Aynen bunun gibi bir şeyin bekasını veya fenâsını dileyen kimse, bunlardan biri için, diğeri hakkında kullandığı yöntemin dışında bir yöntemi yeğler. Böylece beka ile fenânın, cisme gelen fakat ondan ayrı olan kavramlar durumunda bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup>

Yine duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durum arz eder; öyle ki yapıları gereği bunların birbirinden ayrılıp uzaklaşması tabii iken realite böyle değildir. Öyleyse bunlar haricî bir faktör sayesinde birleşmektedir. Yine âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu teşkil eden parçaların çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte, bunların gelişmesi, hacim kazanması ve büyümesi fark edilmektedir. Bu mekanizmanın âlemin bütününe hâkim olması gerekir. Çünkü sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması bahis konusu değildir.<sup>8</sup>

Bu duruma göre aynı yapıtaşlarından oluşsalar da bütün nesnelere terkihi ve farklı şekillerde tertibi onları birbirinden ayrı kılmaktadır. Nesnelere tabiatında gözlenebilen parçaları onun bütününden ayrı mütalaa etmek, cüzleri hâdis kabul ederken bütünü kadîm saymak muhaldir. O halde tabiatın gözlenebilen parçalarındaki yaratılmışlık özelliği, onun bütünü de kapsamaktadır.<sup>9</sup>

### **B. Nesnelere mâiyye (zihinde) veya hestiyeye (zihin dışında) şeklinde varlığı sabittir.<sup>10</sup>**

İlk dönem kelâmcıları felsefecilerin yaptığı gibi varlığın zihni ve hâricî şeklinde ayırımına yanaşmamaktadırlar. Onlar hâricîteki varlığın esas olduğunu ve ancak bunun zihinde tasavvur edilebileceğini söylemektedirler. Ontolojik olarak böyle düşünmelerine rağmen dilde lafız-mâna, isim-müsemma, zâhir-bâtın şek-

7 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2002, s. 27.

8 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 22.

9 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 21-22.

10 وجود الأشياء في مائة الشيء (في الذهن) أو في هستية الشيء (في الخارج) ثابت

linde ayırım yapılmakta, kelâmcılar da bu ayırımı kabullenmekte ve düşünce dünyalarında kullanılmaktaydılar.<sup>11</sup> Ancak felsefî taksim ile dile dayalı ayırım arasında önemli fark, felsefeciler bunları zihnî varlık örneğinde olduğu gibi birbirinden ayrı ve birbiri ile ilişkisi olmayan müstakil varlıklar olarak da kabul ederlerken, dilciler nesne ile gölgesi arasındaki ilişki gibi birbirinden ayrı olmayan bir yapıda olduklarını söylemektedirler. Mâtürîdî'nin mâiyyet ve hestiyet şeklinde yaptığı ayırım bunlardan hangisine tekabül etmektedir? Kanaatimce onun ayırımı felsefecilerden daha çok dilcilere yakındır. Dolayısıyla Neseffî'nin de kaydettiği gibi Kâ'bi'nin (ö. 319/931) yaptığı değerlendirme isabetli değildir.

İmam Mâtürîdî, bilginin imkânı için ona konu olan varlıkların hakikatinin bulunması gerektiğini ortaya koymakta, bilgilerimizin nesnel veya farazî oluşlarından hareketle de onların zihinde veya zihin dışında gerçekliklerinin bulunduğunu kabul etmektedir. Zihindeki gerçekliklerine mâhiyet (mâiyyet), hâricîteki gerçekliklerine ise hestiyet demektedir. İmam Mâtürîdî bilginin nesnesi olan zihnî ve hâricî varlığın sabit olduğunu kabul etmekle, bilginin imkânını da kabul etmiş olmaktadır. Fikrî tartışmalar da bunlar üzerinden yapılmaktadır. Ona göre bu hakikatleri reddeden Sûfestâiyye'ye mukabele olarak yapılması gereken, anlamsız müşkilperestliklerini terk etmeleri için darbetme veya organlarını kesme gibi şiddetli bir azaba çarptırılmalarıdır. Çünkü biz, onların zaruri bilgi statüsünde bulunan duyu bilgisinin şuurunda olduklarından eminiz. Onlar, inat uğruna iddialarını sürdürmektedir. Halbuki hayvanlar dahi, kendi varlıklarını sürdürmeye veya mahvetmeye vesile olan şeylerin farkındadır, kendilerine elem ve haz veren şeyleri de hissederler. Buna karşılık Sûfestâiyye bilginin imkânını reddetmektedir.<sup>12</sup>

Hâricî varlıktan ayrı ve müstakil mevcudun kabul edilmemesi tümel ve mücerredât şeklinde varlık anlayışını dışlamayı gerektirmektedir. Bu da felsefecilerin takdim ettiği formatta nefis ve akıl anlayışının reddedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle kelâmcılar, cevherlerin arazlardan hâli olmadıklarını, müfârikat ve mücerredatın vakıada mümkün olmadığını, hâl teorisinin geçerli olmadığını, rûh da dâhil bunların varlığı tasdik edilecekse muhakkak cism-i latîf şeklinde tanımlanmaları gerektiğini dillendirmişlerdir.

11 Bu hususta Ebü'l-Muîn en-Neseffî, Kâ'bi'nin *el-Makâlât*'ında Ebü Hanîfe'ye nisbet ettiği "Allah Teâlâ'da varlık ve mâhiyet ayırımı yaptığı" görüşünün doğru olmadığını kaydetmektedir. Ona göre İmam Mâtürîdî'nin kullandığı hestiyet tabiri vücûd gibi Allah Teâlâ'nın hem zâtını hem de fiillerini kapsamaktadır. Bk. Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebsvatü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1993, I, 209-214.

12 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 10.

### C. Âlem-i sağîr olan insan da çeşitli özellik ve farklı tabiatlara sahiptir.<sup>13</sup>

İmam Mâtürîdî bu esas ile makro anlamda varlığı oluşturan âlemin tabiatı ile mikro anlamda varlığı oluşturan insanın tabiatı arasında benzerlik kurmaktadır. Evrenin yapısında farklı tabiatlar ve zıt konumlar olduğu gibi insanın tabiatında da aynı özellikler bulunmaktadır. Söz konusu farklı ve birbirine zıt tabiatların bir arada olması ve insanın fenâyâ duçar olmaması için bir “asl”a ihtiyaç vardır. Mâtürîdî evrenin farklı tabiatından hâricî tabiata, dolayısıyla Allah’a ulaştığı gibi, insanın farklı tabiatından da hem Allah’ın varlığına hem de nübüvvetin gerekliliğine ulaşmaktadır.

İnsanlar farklı tabiatlar ve çeşitli arzulara sahip kılınmıştır. Onlar bu yaratılışlarıyla baş başa bırakıldıklarında menfaatlerin paylaşılmasında; muhtelif üstünlük, şeref ve hükümlerliklerin ele geçirilmesinde birbirleriyle çekişirler. Bunu da karşılıklı nefret ve arkasından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Şayet onların yaratılmasıyla fenâ durumları murat edilmiş olsaydı, mevcudiyetlerini sürdürmelerini sağlayan nesnelere yaratılmasına gerek kalmazdı. Halbuki bütün canlılara, belirlenen süreler kadar varlıklarını devam ettirmeleri için gıdalar ve bedenlerini ayakta tutacak gerekler dışında bir seçenek verilmemiştir. Bu duruma göre insanları uzlaştıracak ve yok oluşlarına sebep olacak çekişmeye düşmekten alıkoyacak bir “asl”ın mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur. Söz konusu aslın bilinmesinde öncelik kazanan mesele, insanların bir yaratıcı ve yöneticisinin mevcut olduğu şuurudur. Yani onların hallerine ve bekalarına vesile olan bir yaratıcının varlığı şuurudur. Ayrıca O’nun insan türünü ihtiyaçlara bağlı kılarak yarattığını, dirlik ve bekalarının vesilelerini bilme mecburiyetleri ortada iken tabiatlarında bulunan bilgisizlik ve nefsanî baskılarla baş başa bırakmadığını, bu alanda kendilerine kılavuzluk edecek ve gerekli bilgiyi verecek birisini görevlendirmemesinin düşünülmemeyeceğini sezme de dini tanımada önem kazanan meselelerdendir.<sup>14</sup>

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) insanın bu farklı tabiatı hakkında şunları söylemektedir: Cenâb-ı Hak insanı lezzet ve eleme, sürur ve hüzne, ferah ve kedere maruz olarak yaratmıştır. İnsanın maruz olduğu elem iki türdür: Birine elem-i hissî, diğerine elem-i aklî denilir. Elem-i hissî insanın terekübü, tabiatı, hey’eti cihetinden ârız olur. Çünkü insan birbirinden farklı ve birbirine zıt maddelerden mürekkeptir. Bunlarda her yönden itidal imkânsız veya zordur, bu

13 الإنسان الذي هو العالم الصغير على أهواء مختلفة وطبايع مختلفة

14 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 4-5.

zıt özellikler itidal çizgisinin dışına çıkar, bu yönden insanda elem hâsıl olur. Elem-i aklî ise insan türü cihetinden ârız olur. İnsan yalnız başına yaşayamaz. Ancak hemcinsleri ile birlikte yaşayabilir. İnsanların birbirine zıt ve mukabil lezzetleri ve arzuları vardır ve bunların bir araya getirilmesi mümkün değildir. Birbirine zıt ve mukabil olan lezzetler ve arzulardan biri hâsıl olunca, diğeri doğal olarak ortadan kalkar. Her ferd daima lezzet ve arzularının husulü için diğerlerinin kendi arzu ve iradesine uygun hareket etmelerini ister. Lezzet ve arzuları birbirine muhalif ve zıt olan insanların tabîî olarak iradeleri birbirine muhalif ve zıt olur. İnsan, iradesine muhalif ve muarız diğeri bir iradeye tâbi olduğunda eleme duçar olur; insan, diğerlerinin iradesine karşı hangi vaziyette bulunursa bulunsun mutlaka elem ve meşakkat duyacaktır. İnsan, diğerlerinin iradesine muvafakat ederse kendi iradesini kaybedeceğinden dolayı kendisinde elem ve meşakkat hâsıl olur. Diğerlerinin iradesine muhalefete kalkışırsa onlar arzu ve lezzetlerinin husulü uğrunda ona eza ve cefa ederek muradını ortadan kaldırmaya çalışacaklarından yine elem ve azap hâsıl olur. Bîcâre insan kendi iradesine muhalif olan iradelere muvafakat da etse muhalefet de etse herhalde elem ve meşakkate duçar olacaktır. Hususiyle bozuk iradeler, zararlı ameller olduğunu bildiği işlere muvafakat eder. Lezzet de böyledir: İradesi kaybolur ve arzusu yerine gelirse insanda lezzet hâsıl olur.

İnsan için elem kaçınılmaz ve zaruri olunca, onun Allah hakkında, rıza-i Bârî hakkında, Resûl-i Ekrem'e mütâbaat hakkında olması, herhalde insanlar uğrunda olmasından daha öncelikli ve daha yararlı olur. İnsan belâ ve elem bu imtihan dünyasında son bulmasını; âhirette ise hissedilecek lezzeti ve âkıbetindeki sevinci hakkıyla tasavvur edince elemnin yükü ve belânın ağırlığı kolaylaşır, hafifler. Furkân sûresinde (25/20) beyan edildiği gibi Cenâb-ı Hak bazımızı bazımız için imtihan vesilesi kılıyor; Allah'ın dostlarına, O'nun düşmanları müptela oluyor. Şayet bu ibtila olmasaydı, sabır, rıza, tevekkül, cihad, iffet, şecaat, hilm, afv ve safh (bağışlama) faziletleri zâhir olmazdı.<sup>15</sup>

Âlem ile insan arasında kıyasa gitme ve aralarında benzerlik kurma eskiden beri bazı filozofların ve ağırlıklı olarak da sûfilerin başvurduğu bir yöntemdir. İmam Mâtürîdî'nin de bu yöntemi kullandığı görülüyor. Ancak o, büyük âlemin yapısından Allah'ın varlığını ispata giderken, insanın tabiatı üzerindeki değerlendirmelerinden nübüvvetin ispatına ulaşmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ farklı tabiat ve birbirine zıt arzulara sahip olan insanları peygamberler vasıtasıyla uzlaştırmakta, aralarında ünsiyet oluşturarak birbirlerini yok etme yerine teârûf ve tesânüdü sağlamaktadır.

15 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Matbaa-i Âmire 1340-1343, II, 143-145.

#### D. Âlemin Hâdis Oluşu ve Bir Yaratıcısının Bulunuşu<sup>16</sup>

Bu esas âlemin kadîm olduğunu veya onun kendi dışında bir yaratıcısının bulunmadığını iddia eden filozoflara karşı geliştirilmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıkları kapsayan âlem, hey'et-i mecmûasıyla hâdistir ve meydana gelebilmesi için bir muhdise muhtaçtır. O, bu kuralı bilgi edinme yollarının her biri ile kanıtlama yoluna giderek şöyle demektedir:

**Haberin tanıklığı şu şekildedir:** Allah Teâlâ kendisinin “her şeyin hâlıkı”<sup>17</sup>, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı<sup>18</sup>, bunlarda mevcut olan her şeyin mülkiyetinin sahibi olduğunu<sup>19</sup> haber vermiştir. Ayrıca insanların hiçbirini ne kendisinin kadîm olduğunu iddia etmiş, ne de kıdemini kanıtlayacak bir noktaya işaret etmiştir. Bunlar, canlıların yaratılmışlığına hükmetmeyi gerekli kılmaktadır. Ölümler ise yaşayanların tasarrufu altında olduğuna göre, yaratılmışlığı da uygundurlar.

**Duyuların tanıklığı ise şu şekildedir:** Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlar (cevherler) başkasına bağımlı ve muhtaçtırlar. Halbuki kıdem ihtiyaçsızlığı gerektirir. Bu sebeple de yaratılmışlığı sübût bulur. Canlı cansız bütün varlıklar ancak kendi dışındaki bir şeyle mümkün olmaktadır. Kendi dışındakine bağımlılık ise yaratılmışlığı gerektirir. Çünkü başkasına bağımlılığa engel olan kıdemdir.

**Akıl ve istidlâlin tanıklığına gelince;** varlıkların tabiatında farklı cüzler ve birbirine zıt özelliklerin bir arada bulunması, hâricî bir faktör sayesinde. Çünkü sınırlı ve muhtaç cüzlerden oluşan bir bütünün kadîm olması mümkün değildir. Aynı şekilde ictimâ eden şeyler ayrılmakta, ayrılan şeyler ise ictimâ etmektedir. Bunların ise bir başlangıç ve sonu bulunmaktadır.<sup>20</sup>

İmam Mâtürîdî burada hudûsa dikkat çekerken onunla halk (yaratma) arasındaki farkı gündeme getirmemiş, bazı filozof ve selef âlimlerinin iddiasının aksine hudûs ile halk arasında fark gözetmeyerek her ikisini de “yoktan yaratma” anlamında kullanmıştır.

16 حدود العالم ووجوب محدثه

17 el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/6; ez-Zümer 39/62.

18 el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

19 el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17-18, 40, 120.

20 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, s. 25 vd.

**E. Âlem yoktan yaratılmış olup bunun kanıtı onu oluşturan cevher ve arazların hâdis olmasıdır.<sup>21</sup>**

İmam Mâtürîdî bu esas ile âlemin kıdemini veya teselsül yoluyla oluşan bir kıdemini imkânını iddia eden filozofları reddetmektedir. Âlemin kıdemi görüşünü savunan materyalist filozofların kimler olduğu bilinmektedir. Onun teselsül yoluyla veya sudûr şeklinde bir kıdeme sahip olduğu görüşünü ise içerden bazı filozof ve kelâmcılar dillendirmişlerdir. İmam Mâtürîdî âlemin yoktan yaratıldığını dile getirmek suretiyle zihinleri karıştıran bu tür telakkileri reddetmiş olmaktadır.

İmam Mâtürîdî'ye göre tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlığı ve karanlığı da mevcuttur. Bunlar değişiklik ve zeval bulma belirtileridir. Değişiklik ve zevalde ise fenâya maruz kalış ve yok oluş vardır. Çünkü aynı yapıya ve niteliklere sahip olmak (ictimâ) sağlamlaştırır, güçlendirir ve büyütür. Bunun ispatı da farklılaşp ayrışmaktır. Bir şey parçalandı mı varlığı ortadan kalkar. Kanıtlanmış oldu ki farklılaşma ve parçalanma yok oluş alâmetidir. Yok oluş ihtimali taşıyan bir şeyin ise varlığının kendinden olması imkân dâhilinde değildir. Ayrıca değişme ile ayrışma bir şeyin başlangıcının bulunduğu da gündeme getirir. Bu noktada "Gözlerden kaybolur ama yok olmaz." şeklinde görüş beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur. Çünkü tabiat duyular ötesi delillerle değil gözle tanınır. Halbuki onun kıdemi duyular dışı delillerle ileri sürülmektedir. Artık bu iddia ortadan kalkmış durumdadır.<sup>22</sup>

Âlemin yaratılmışlığının akıl yürütme yoluyla ispatına gelince, bu hususta şunlar söylenebilir: Cevherler arazlardan hâli değildir; arazlar sürekli olmayıp yok olup tekrar var olmaktadır. Sözelimi cisimler aynı anda hareket ve sükûndan ayrı olamadıkları gibi, aynı anda bir cisimde bulunamazlar da. Dolayısıyla hareket ve sükûndan her biri bir bütünün yarısını temsil etmektedir; yarım kavramı ile nitelenecek her şey ise sonludur. Bunlar aynı anda ezelde bulunmayacaklarına göre, ikisinden birinin sonradan vuku bulması gerekir. Bununla da diğerrinin de aynı statüde olduğu ortaya çıkar. Bu durumda hareket ve sükûndan ayrı bulunmayan cismin de yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Öte yandan tabiat ya sahip olduğu oluşlarla birlikte kadîmdir ya da tabiat bu özelliği taşımayan bir asıldan icad edilmiş ve söz konusu özellik kendisinde bilâhare vücut bulmak suretiyle ona intikal etmiştir. Şayet böyle ise âlemin yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Şayet böyle değil de onu icad eden ilk ise, bizim yaratıcı dediğimiz,

21 العالم حادث ودلالة كون العالم لامن شيء هي حدوثها أي حدوث الأعيان والأعراض

22 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 21-22.

onların ise heyûlâ diye isimlendirdikleri varlık budur. Âlemin yoktan yaratılmış olması, onu oluşturan cevher ve arazların hudûsüne delâlet eder. Yazan olmadan yazımın, ayıran olmadan ayırışanın vücut bulduğunu bilmemekteyiz. Birleşme, hareket ve sükûn da aynı kategoriye tâbidir. Bu mekanizma tabiatın tümü için geçerlidir. Çünkü tabiat sürekli birleşme ve ayrışma eylemine tâbidir. Dolayısıyla tabiat bir dış faktör olmaksızın birleşememe ve ayrışamamaya en çok layık olan varlıktır. Şu da var ki duyulur âlemde vuku bulan her türlü terkip ve yazım, varlığına sebep teşkil eden faktörden sonra oluşur. İşte tabiatın tamamı da aynı mâhiyettedir. Çünkü tabiatın tamamı aynı duyulur âlem statüsündedir. Başlangıç dönemini bilmeme, bünyesinde bozulan yönleri düzeltmekten veya benzerini yeniden inşâ etmekten habersiz olma, ayrıca varlığını koruyacak şeylerden âciz kalma veya temel yapısını değiştirme imkânından yoksun bulunma gibi görme ve işitme duyusunun konusuna giren hiçbir tabiat parçası yoktur ki onda yaratılmışlık kanıtı belirgin olmasın. Şunu da unutmamak gerekir ki, tabiatta kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeyler de vardır. Eğer dıştan gelen etkili bir yönetim bulunmasaydı, realitenin böyle olma ihtimali yoktu.

Mu‘tezile âlimlerinin çoğu arazların misliyle ardarda devamı sistemini âlemin başlangıcı noktasında kabul etmekle birlikte beka ve fenâ konusunda menfi tavır takınırlar. Bu görüş kendi içinde çelişki arzettiğinden temelden yanlıştır. Eğer bu mümkün olsaydı, onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da imkân dahilinde olurdu. Bu ise Mu‘tezile’ye yakışmaz. Çünkü onlar, âlemin dışında bütünüyle kâinatın yaratılışına taalluk edecek herhangi ilâhî bir şey kabul etmezler. Âlem, yine âlemlerle varlık kazanmıştır. Zira onlar iradeyi âlemden saydıkları gibi fiili de ondan sayarlar. Mu‘tezile’nin bu telakkisine göre henüz âlem yokken Allah’ın zâtı mevcuttur. Nihâyet âlemin vücut bulmasından başka herhangi bir şey oluşmamıştır.<sup>23</sup>

“Yoktan yaradılış” meselesi, düşünce tarihinin temel sorunlarından biridir. Âlemin bir başlangıcı var ve o yaratılmış ise yokluktan varlığa geçiş nasıl gerçekleşti? Bu işlemin nasıl gerçekleştiğini akıl ile kavrayamayanlar, yoktan yaradılışı reddetme yoluna gitmişlerdir. İslâm filozoflarının da aralarında bulunduğu bazı akımlar âlemin özünü oluşturan tînetin kadim olduğunu, âlemin söz konusu kadîm tînetin surete bürünmesi ile varlık kazandığını, dolayısıyla yoktan yaratılma diye bir durumun söz konusu olmadığını iddia etmişlerdir. Bu anlayışın yaratışı inkâr ve bir tür materyalizm olduğunu söyleyen kelâm âlimleri, Allah Teâlâ’nın kudret ve tekvin sıfatlarına atıfta bulunarak, O’nun kudreti söz konusu olduğunda yoktan yaratmanın sorun olmayacağını kaydetmişlerdir.

23 Mâtürîdî, *Kitâbü’r-Tevhîd*, s. 26-27.

### F. Âlemin Yaratıcısı Kadîm ve Bâkidir.<sup>24</sup>

Âlem mebd ve meâd itibariyle sınırlı ve sonludur. Onu yaratan varlık ise her iki cihetten sınırsız ve sonsuzdur. Bu nedenle yalnızca Allah Teâlâ kadîm ve bâkidir. Âlemin yoktan yaratılmışlığı ve hâdisliği de yaratıcı dışında kadîmin olmamasını gerekli kılar. Yine bunlara göre âlemin determine bir yapı ile işlediği gözlemlenmekte, ondaki her şey diğer bir şeyin etkisi sonucu meydana gelmekte ve bu durum sonsuz olarak sürüp gitmektedir. Gaibin şahide kıyası gereği, duyulur âlemdeki yapının duyular ötesinde de aynen devam etmesi gerekir. Bunlara göre illetin bulunup mâlulün bulunmadığı bir durum söz konusu olmadığından illet gibi mâlul de özü itibariyle kadîmdir. Bu kişiler böyle bir akıl yürütme sonucunda heyulânın (tînet) kadîm, hudûsun (oluşumun) ise hâdis olduğu ve hudûsun kadîm olan heyulâya sonradan iliştiği görüşüne ulaşmışlardır.

Bunlar, duyularla algılanan her şeyin sonlu olduğunu savunup duyular dünyasını ise bütünüyle âlemin delili telakki ettiklerine göre, neden bütün âlemi sonlu kabul etmemektedirler? Aksi takdirde tabiatın bir parçası sonlu iken, tamamının sonsuz olması veya bazı nesnelere diğerlerinden meydana gelmekle birlikte tamamının böyle olmaması ihtimal dahiline girer. Bu ise çelişkidir.

Kıdem taraftarlarının “Yaratıcı, âlemin illetidir.” sözüne gelince, eğer bununla yaratılmışın tab’an ve Allah’ın iradesi dışında vücut bulduğunu kastediyorlarsa, bu imkânsızdır. Çünkü bu gayr-i iradî bir yöntemdir. Niteliği bundan ibaret olan bir yaratıcı sayesinde tabiatın oluşması ihtimal dahilinde bulunmaktadır. Ayrıca tabiat bünyesinde türleri ve zıtları bulunduran yaratılmış bir varlıktır. Sayesinde nesnelere gayr-i iradî olarak oluştuğu bir varlık ise bir tek özelliğe sahip bulunur. Kıdem taraftarı o sözle yaratıcının âlemi icat ettiğini kastetmiş ise bu anlayış doğrudur, ancak yaratıcıyı “illet” olarak isimlendirmek yanlıştır. “Âlemin hakîm bir yaratıcı sayesinde var oluşu” fikri bir şeyin yok iken var olmasını gerektirir.

Âlemin kıdemi için ileri sürülen “zaman tasavvuru” deliline gelince, aynı mantığa bağlı olarak “varlığı tasavvur edilen hiçbir zaman parçası yoktur ki, onun mislinin daha sonra bulunacağı düşünülmesin” demek mümkündür. Bu sebeple de zamanın yaratılmışlığı kaçınılmaz hâle gelir. Ayrıca zaman için bir başlangıç tespit edilmediği takdirde onun zihinde canlandırılması mümkün olmadığından tamamı ortadan kalkar.<sup>25</sup>

Âhirette cevherlerin bekası kesintisiz devamlılık arzermeyen bir mekanizma ile mümkün olduğuna göre geriye doğru kesintisiz devamlılık arzermeyecek

24 محدث العالم قديم و باق

25 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 45-46.

şekilde kıdemi niçin câiz olmasın?” diye sorulacak olursa, bunun birkaç noktadan mümkün olmadığını söyleriz. Birincisi çelişkiyi gerektirmiş olmasıdır. Şöyle ki, hadesin anlamı yoktan var olmak demektir. Hadesten önce mevcut olmayan bir şeyde hades niteliği gerçek mânada vardır. Böylesine ise kıdemi nisbet etmek onun temel niteliği ile çelişir. Bekanın mânası ise zaman birimlerinin gelecek bölümünde var olmaktır, bu durumda kendisiyle birlikte başkasının bulunup bulunmaması önemli değildir. Bu sebeptendir ki kıdem ile beka birbirinden ayrı statülere sahip olmuşlardır. İkinci husus ise söz konusu edilen âhiret hayatının bekası meselesi nasla sabit olmuştur. Bunu ya kabul edersiniz, bu durumda nasla sabit olan cevherlerin yaratılmışlığı da gereklilik kazanır, ya da kabul etmezsiniz. Bu durumda ise nassa dayanarak tabiatın yaratılmışlığını inkâr edişiniz temelsiz bir iddiaya dönüşür. Yine bir şey, ancak kendisinden önce bulunan bir başkasıyla var olabiliyor ve bu bağımlılık bütün başkaları için de şart oluyorsa bu durumda hem kendisinin hem de başkasının var olması mümkün değildir. Buna mukabil bekanın durumu buna benzememektedir. Görmez misin ki biri ötekine, “başka bir şey yemeden hiçbir şey yeme!” dese ve bu bağımlılık her “başkası” için şart olsa, adam hiçbir zaman bir şey yiyemeyenin konumunda kalır. Buna mukabil “ne zaman bir lokma yemiş olursan, diğerini de ye!” dese o, sürekli olarak yemek durumunda olur. Hesabın oluşup sayıların katlanması işlemi de bu temele dayanır. Ortaya başlangıç kabul edilecek bir birim konulmazsa hesap diye bir şeyin teşekkül etmesi hiçbir zaman mümkün olmaz. Buna mukabil bir başlangıç oluşmuşsa, vuku bulacak artışların temeli bulunmuş olur.<sup>26</sup>

Sonuç olarak kıdem ile beka birbirinden ayrı statüdedir. İslâm âlimleri âhiretteki devamlılığı teceddüd-i emsâl yoluyla izah etmektedirler. Teceddüd-i emsâl, canlılardaki hücre yenilenmesi gibi benzer sıfat ve arazların ardarda yenilenmesi ile sağlanmaktadır. Buradaki beka hakikatte kesintili oluşumlardan oluşan görünürdeki bir bekadır. Çizginin noktalardan oluşması da bunun gibidir. Dolayısıyla kıdem ve beka bir arada yalnızca Allah Teâlâ’da bulunan sıfatlardandır. Kıdem tek başına da sadece Allah Teâlâ’ya nispet edilmektedir. Bekaya gelince o, teceddüd-i emsâl yoluyla ve iradeye bağlı olarak sayılarda olduğu gibi sonluların arka arkaya sıralanması suretiyle sonsuzluğun elde edilmesi mümkün olduğundan, mümkünât için de câizdir. Âhiret hayatının ebedi oluşu da bu şekildedir.

26 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 24-25.

### G. Âlemin yaratıcısı bir olan Allah'tır.<sup>27</sup>

Allah Teâlâ'nın birliği ilâhî dinlerin ittifakıyla dile getirilen bir husustur. Birbirinden farklı ve birbirine zıt özelliklerin fenâyâ meydan vermeden bir arada, düzen ve âhenk içinde varlığını devam ettirmesi bu sayededir.

Allah Teâlâ'nın birliği hem sem'î hem aklî hem de müşahede yoluyla ispatlanır. Allah Teâlâ'nın birliğinin naklî deliline gelince; bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de (msl. bk. el-Enbiyâ 21/22; el-İsrâ 17/42; el-Müminun 23/91; er-Ra'd 13/16) birçok kere vurgulandığı gibi, çeşitli insan grupları da tek tanrı inancında ittifak etmişlerdir. Vâhid sıfatı sadece sayıların ilki değil, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın azamet, hükümlanlık ve yüceliğini de ifade etmektedir. Peygamberler Allah'ın varlığını ispat için mucizeler göstermişlerdir. Eğer birden fazla ilâh olsaydı, rakip tanrılar tarafından bu mucizeler bozulur ve etkisiz hale getirilirdi.

Allah'ın birliği için getirilen aklî delillere gelince, bunların başında burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd delilleri gelir. Birincisi evrende birden fazla ilâh bulunması halinde irade çatışması olacağını, bu durumda da nizam ve düzenin bozulacağını; ikincisi ise farazî ilâhlara ait kudretlerin değerlendirilmesine dayanarak Allah'ın birliğini ispat etmeyi hedefleyen delillerdir.

Evrenin yaratıcısının birliğine delâlet eden hissî deliller ise; evrende mevcut olan ve bizim müşahede ettiğimiz hareket ve sükûn, ictimâ ve iftirak gibi farklı tabiatların bir arada, bir bütün olarak orada bulunması ve ondaki her şeyin bir yönüyle kötü, bir başka yönüyle ise iyi olmasıdır.<sup>28</sup>

Allah Teâlâ'nın birliğini ifade eden tevhid inancı, ilâhî dinleri diğerlerinden ayırıştıran en önemli özelliklerinden biridir. Yeryüzünde mutlak anlamda bir ilk sebep veya tanrı fikrini inkâr edenlerin sayısı azdır. Buna karşın söz konusu kudretin tek olduğunu kabul edenlerin sayısının az olduğunu söylemek zordur. Bu nedenle tevhid inancı karşısında düalist veya politeist anlayışları paylaşan birçok din tarih sahnesinde yer almıştır. Yine bu nedenle peygamberlerin tarih boyunca ortaya koydukları uğraşa "tevhid mücadelesi" denilmiştir. İnsanlığın hatası, sapması ve istikametten uzaklaşması da çoğunlukla bu hususta gerçekleşmektedir. Bu sebeple tevhid inancı İslâm'ın olduğu gibi Mâtürîdî'nin de önemli ilkelerinden biri olmuştur.

27 محدث العالم واحد

28 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, s. 31-36.

### H. Allah Teâlâ'dan her türlü teşbihin nefyi gerekir.<sup>29</sup>

Allah Teâlâ'nın bir olması, O'nun her türlü benzerlikten tenzih edilmesi demektir. Çünkü benzerlik aynı tür veya aynı cins olan şeylerde olur. Allah Teâlâ ise bunlardan münezzehtir olup ferd-i vâhiddir. Bu hususta temel kural "inkâra varmayan tenzih ve şirke varmayan teşbihtir."

Allah Teâlâ'nın birliği, O'nun her türlü eş, benzer ve zıddan tenzihini gerekli kılmaktadır. Çünkü benzer veya zıddın ispatı ulûhiyyette birliğin nefyini gerektirir. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."<sup>30</sup> âyetinin mazmûnu bunu gerektirir.<sup>31</sup>

Allah birdir, benzeri yoktur, sürekli, rakibi ve dengi mevcut değildir. Buna karşın dengi ve benzeri bulunan her şey çokluk statüsüne girer ve iki sayısı ile başlar. Zıddı bulunan her şey de yok oluş statüsüne girer. Çünkü rakibi onun varlığını ortadan kaldırabilir. Bu nedenle Allah'tan başka her şeyin zevaline sebep teşkil edecek bir zıddı ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir benzeri ve dengi vardır.

Bu açıklamalarımızla Cenâb-ı Hakk'ın vâhid mânası ortaya çıkmış oldu. Buradaki birlik O'nun azameti, büyüklüğü, kudreti ve hükümlerliliği konularında olduğu gibi dengi ve karşıtı olan benzerlerden münezzehtir bulunuşunu da kapsar. Bu sebeptendir ki O'nun hakkında cisim ve araz kavramlarını kullanmak temelden yanlış kabul edilmiştir. Zira bunlar nesnelere benzemenin sonuçlarıdır. Buraya kadar söylenenler sabit olunca, artık ona nisbet edilebilecek bütün yaratılmış kavramların ve nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nisbet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılacak bir mâna ile Allah'a izafe edilmesi, bâtil olmuştur.<sup>32</sup> Çünkü bu sıfatların mahlûkta kazandığı mâhiyet Allah'tan nefyedilmektedir. İsimler ve sıfatlar olmaksızın zât-ı ilâhiyyeyi tanıtmak ve rubûbiyyetini gerekli şekilde açıklamak mümkün değildir.

İlâhî isimleri Allah'a nisbet etme ve sıfatlarına zâtında gerçeklik kazandırma hususunda hâlık ile mahlûk arasında herhangi bir benzerlik unsuru yoktur. Çünkü bu sıfatların mahlûkta kazandığı mâhiyet Allah'tan nefyedilmektedir. Ne var ki isimler ve sıfatlar olmaksızın, zât-ı ilâhiyyeyi tanıtmak ve rubûbiyyetini gerektirdiği şekilde açıklamak mümkün olmadığından bunlar lüzumlu görülmüştür. Zira duyular ötesinde olanı bilmek, Allah'ın yücelik ve

29 نفي التشبيه عن الله

30 eş-Şûra 42/11.

31 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 36-38.

32 Mâtürîdî *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 36-37.

azametle nitelendirilmesi şartıyla, duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkündür. Duyulur âlemde bir mevcudu tanımanın ve onu anlatmanın yolu bundan ibarettir. Biz insanların gücü, bir şeyi sadece isimlendirmek suretiyle tanımaya yeterli olmadığı gibi duyu ve müşahede ile algılamadığımız nesneyi göstermeye de müsait değildir. Doğrusu buna gücümüz yetse pekâlâ anlatırdık. Ne var ki biz, “Allah âlimdir fakat diğer âlimler gibi değil.” türünden sözümüzle oluşabilecek herhangi bir benzerliği ortadan kaldırmak istedik. Bu anlatım O’na ait bütün isimlendirme ve nitelendirmelerde geçerlidir.<sup>33</sup>

Zihnimiz iki şey arasında tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği daha önce bilmüş olması sebebiyle tasavvur eder ve isimlendirme sırasında bu öncel bilgimize rücû eder. İki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olmasaydı, zihnimiz onların arasında benzerlik alâkası kurabilirdi. Yüce Allah hakkında benimsediğimiz vahdâniyyet ilkesine bağlı olarak isimlendirilme çerçevesinde tanınan varlıklara benzemediğine göre, bildiğimiz kadarıyla kendisini isimlendirmemiz “Böyle bir ismi olmasaydı adlandırma yoluyla oluşacak teşbih hâsıl olmazdı.” gibi olumsuz bir sonuçla karşı karşıya gelmez.<sup>34</sup>

Teşbih ve teccim meselesi de tevhid inancını temellendirirken karşılaşılan önemli sorunlardır. Bilindiği üzere tevhid, rakamsal birleme değil, Cenâb-ı Hakk’ın her türlü teşbih ve teccimden tenzih edilmesi demektir. Ancak burada Cehm b. Safvan’ın (ö. 128/745-46) yaptığı gibi ta’file düşme tehlikesi söz konusudur. Bunun için ispatı sağlayacak düzeyde kontrollü bir teşbih öngörülmüştür. Burada kötü örnek ise Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) teşbihi ve Muhammed b. Kerrâm’ın (ö. 255/869) teccimidir. Allah Teâlâ’yı insan ve benzeri varlıklara benzetme veya O’nu cisim veya uzuvlarla niteleme yanlışına düşmemek gerekir. Bu nedenle Kur’ân-ı Kerîm’in yaptığı gibi O’nu “noksan sıfatlardan tenzihte ve kemal sıfatları ile tavsifte” titiz davranmamız gerekmektedir.

### **İ. Nesnelere mâhiyetini araz yerine sıfat terimi ile isimlendirmek, İslâmî terminolojiye daha uygundur.<sup>35</sup>**

Mütekaddimîn dönemi kelâm âlimleri gerçeğin ortaya çıkmasında ve doğru hükmün verilmesinde dile çok önem veriyorlardı. Onlar lugatı ve dil kurallarını, haber yoluyla sabit olmuş bilgi, ittifakla nakledilmiş haber, bir tür icmâ olarak

33 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 38.

34 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 38-39.

35 تسمية مائة الأشياء صفة بدلا عن عرض أقر ب إلى الأسماء الإسلامية

değerlendiriyorlardı. Bu nedenle de mantığın, dilin bu gücünü zayıflatacağını düşünüyorlardı. İmam Mâtürîdî de bu esas ile dilin referans değerini vurgulayarak şöyle demektedir:

Cismin temel maddesiyle, görünüm ve özelliklerinin birbirinden farklı şeyler olduğu (tegayür) sabit olmuştur. Kelâm ehli bu özellikleri isimlendirmede değişik terminolojiler kullanmış, onları bazıları araz, bir kısmı da sıfat diye isimlendirmiştir. Bu meselede en isabetli davranış dil kullanımının gereğine uymaktır. Çünkü isimlendirmekten amaç bir şeyi anlatmak ve onun hakkında temel görüşü sezdirmektir. Hangi terim bu fonksiyonu icra ederse, o münasiptir. İsimler akıl ve kıyas ile bilinemez. Nitekim Kâ'bi'nin (ö. 319/931) "cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı sübût bulunca bunların artık araz olduğu anlaşılmıştır" tarzındaki sözünü hatalı buluşumuz da bu yaklaşıma bağlıdır. Eğer cismin dışındaki yaratılmışların araz olduğu kanaati paylaşılsaydı, Kâ'bi'nin dediği isabetli olurdu. Halbuki Allah'ın kitabında "Siz eğreti dünya malını (arazu'd-dünya) istiyorsunuz",<sup>36</sup> "Eğer ele geçmesi yakın bir dünya malı (araz)... olsaydı"<sup>37</sup> buyurulduğu gibi nesnelere kendileri kastedilerek araz ismi de kullanılmıştır. Buna göre söz konusu görünüm ve özelliklere sıfat demek İslâmî isimlere daha yakındır.<sup>38</sup>

İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde varlık konusunda daha başka esaslardan da söz etmektedir. Biz, bu hususta bir genel çerçeve oluşturacak esasları tercihle yetindik. Sanırım bu tercihler onun varlık anlayışını ortaya koyabileceği gibi, hevâ ve dalâlet ehlinin yaklaşımlarından uzaklaştığı noktaları anlamamıza da ışık tutacaktır.

### III. Bilgi

Genelde ilim "bilen (suje) ile bilinen (obje) arasında olumlu veya olumsuz bağ kurma" şeklinde tanımlanır. İmam Mâtürîdî de bu tanıma yakın bir ilim tanımı yaparak onu "aklın ve duyuların sahasına giren şeyleri (mezkûr) sahibine açık hale getiren sıfat" diye ifade eder. Genel tanım gibi burada da "bilinen şey (mezkûr)", "bilen kişi" ve "bilme fiili" olmak üzere üç unsurdan söz edilmektedir. Bilgi, insanın bu süreçleri kullanarak eşyayı bilme ve tanıma yöntemidir.

36 el-Enfâl 8/67.

37 et-Tevbe 9/42.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28.

### A. Dinin delile dayanarak öğrenilmesi gerekir.<sup>39</sup>

İmam Mâtürîdî'nin kelâm yöntemi nas ile aklın dengesi üzerine kurulu olup o, hasımları ile tartışırken akla veya nassa dayanan kesin delil getirmeyi esas alır. *Kitâbü 'l-Tevhîd*'in hemen başında din hakkında konuşurken delile dayanmanın önemine vurgu yaparak şunları kaydeder: İnsanlar farklı din ve mezheplere mensup oldukları halde her biri kendi din ve mezhebinin hak ve doğru, diğerlerinin din ve mezheplerinin ise bâtil olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bütün din ve mezhepler, kendilerinde yollarından yürünmesi gereken büyüklerinin bulunduğunu iddia etmektedir. Bu realite karşısında dinler arasında ayırım yapmak için sayı çokluğu veya körü körüne başkasına uyma (taklit) bir kriter olamaz. Çünkü bu durumda bir görüşü benimseyen kadar, aksini savunan da haklı görülebilir. Ancak bir inancı benimseyen kişi, bu inancı kanıtlamak için ortaya burhan veya delil koyarsa durum değişir. Bu sebeple bir dinin hak ve doğru olduğuna hükmedebilmek için onun temel konularda haklılığını ortaya koyan deliller sunması gerekir.<sup>40</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre dinin irdelenmesi gerekli bulunan hususlarında kimin mercii peygamber ise o hak yoldadır. Aslında herkesin bu zâtın benimsediği din çerçevesinde hakkı arayıp tanıma mecburiyeti vardır. Bir bakıma doğruluğunu kanıtlayan delillerin mevcudiyeti ve hakkın kendi lehine şehâdet etmesi sebebiyle, bu zâtın benimsediği din, diğer din saliklerini inhisarına almış durumdadır. Zira onlardan her birinin ortaya koyabileceği haklılık delillerinin nihaî amacı, delillere ulaşabildiği takdirde akılları bunları benimsemeye mecbur etmekten ibarettir. İşte sözü edilen deliller zikrettiğimiz zâta gerçekleşmiştir. Artık bu tür delillerin, bahis konusu zâtın dini açıdan zıddı olan birinde gözükmemesi mümkün değildir. Çünkü bu takdirde aklın hüccetleri tenâkuza düşer.<sup>41</sup>

### B. Din hakkında konuşmanın iki kaynağından biri akıl, diğeri ise nakildir.<sup>42</sup>

Dinin hak veya bâtil, doğru veya yanlış olduğunu tespit için başvurulacak kaynaklardan biri nakil, diğeri ise akıldır. Nakil, insanlığın tecrübe birikimini ifade etmekte olup hiçbir toplum ondan müstağni olamaz. Nitekim devlet idareleri bu yöntem üzerinde cereyan ettiği gibi risâlet ve hikmet iddiasında bulunanlarla sanat erbabı da bu yöntemi benimsemişlerdir.

39 وجوب معرفة الدين بالدليل

40 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 3.

41 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 39-42.

42 أصل ما يعرف به الدين العقل والسمع

İmam Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan, onunla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilmektedir.<sup>43</sup> O, dinî ilimlerde aklı kullanmaya karşı çıkan ve müteşâbihâtın te'vilini bid'at sayan ashâbü'l-hadîse karşı tefsir ve te'vil ayrımı yaparak akıl ile vahiy arasında denge kurmaya çalışmaktadır. Tefsiri murad-ı ilâhî konusunda kesin görüş bildirme, te'vili ise muhtemel mânalardan birini tercih etme şeklinde tanımlamakta, tefsiri sahabe için kullanırken te'vili daha sonra gelen âlimlerle sınırlandırmaktadır.<sup>44</sup> O, bu yöntemi işleterek bir dirâyet tefsiri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini yazmıştır.

Öte yandan İmam Mâtürîdî'ye göre insana verilen akletme yeteneği sınırlı olduğundan insan aklıyla her şeyi, her meseleyi sonuna kadar bilemez. Bu nedenle aklın yetersiz kaldığı noktalarda peygamberlerin Allah'tan getirecekleri bilgilere ihtiyaç vardır. Bu hususlar genel olarak duyularımızın ve aklımızın yetersiz kaldığı gaybî konulardır. Sözelimi insan aklıyla âlemin bir yaratıcısının olduğunu bilir fakat O'nun verdiği nimetlere nasıl teşekkür edeceğini bilemez. Bu nedenle peygamberlerin bilgisine yani vahye ihtiyaç vardır.

İmam Mâtürîdî akıl ile vahiy arasındaki dengeyi bu şekilde kurmakta, bilgiye konu olan husus makulât türünden ise vahiy akla, gaybî bir konu ise aklı vahye tâbi kılmaktadır. Ona göre peygamber gelmeseydi bile, insanın aklı sayesinde âlemdeki nizam ve intizama bakarak yüce bir yaratıcıya inanması gerekirdi. Çünkü bu husus makulât türünden bir meseledir ve bu hususta peygamberler aklı desteklemek için gönderilmiştir.

"Akıl ile naklin dengeli bir şekilde kullanımı" olarak da ifade edilen bu esas, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Haşviyye ve Mu'tezile'ye karşı denge unsuru olarak geliştirilmiştir. Kelâmcılar ele aldıkları meseleleri makulât ve sem'iyât şeklinde ayırarak birincisinde nasları akla uygun olarak te'vil etmeyi, ikincisinde ise naslar tarafından ortaya konan hususlara aklın tâbi olmasını esas edinmişlerdir. Bu sayede ortaya akıl ile naklin, din ile bilimin uzlaştığı bir yapı çıkmıştır.

### C. Nesne ve olayların hakikatlerinin bilinmesinin yolları idrak (duyular), haber ve istidlâlden ibarettir.<sup>45</sup>

Bütün kelâm âlimleri gibi İmam Mâtürîdî'ye göre de nesnelere ve olayları bilmenin yolları akıl, duyular ve haberdir. Bunlar yoluyla bilgi üretilmesi birbi-

43 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 4.

44 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınları 2005-2011, I, 3-4.

45 السبل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر

rinden bağımsız değil, âdeta birbirlerini kontrol edici niteliktedir. Bu üç vasıta birbirine bağımlı olmakla beraber akıl diğerlerinden bir adım öndedir. Çünkü akıl olmadan duyu verileri ve haber bilgiye dönüşmemektedir. Akıl vâcip ve mümteni konularında rahatça hüküm vermekle beraber câiz konusunda tek başına karar verememektedir. Çünkü onun şıkları vâcip veya mümtenide olduğu gibi zorunlu değildir. Bu hususta diğer bilgi vasıtalarının desteğine ihtiyaç duymaktadır. Şer'iyât alanına giren hususlar da bu kapsamdadır.

İmam Mâtürîdî'ye göre hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılarak doğru ve güzel olarak bilinmesini sağlayan vasıtalar duyu, haber ve akıldır. Ona göre bazılarının iddia ettiğinin aksine zihinde sübût bulan (hâtır) veya kalbe ilka olunan ilham, bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Aynı şekilde kur'a, rastlantı, iz sürerek veya tahminlere dayanarak nesep tespit etme gibi kehanet şekilleri de bilgi edinme yollarından değildir.<sup>46</sup>

Şimdi bu üç bilgi vasıtası hakkında İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini verebiliriz.

### 1. Akıl

İmam Mâtürîdî'ye göre insan yaratılmışları yönetmek, onlar için faydalı, uygun ve elverişli olan şeyleri seçmekle mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akıl yürütmekten geçer. Ayrıca fevkalâde durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin üşüşüp geliş durumunda herkesin başvuracağı yol akıl yürütmeden ibarettir. Bu da akıl yürütmenin gerçeklere kılavuzluk ettiğini ve onun sayesinde hakikatlere ulaşıldığını gösterir. Tıpkı renklerin karışmasında göze, seslerin karışması durumunda kulağa başvurulduğu gibi, duyu verilerinin karıştığı durumda da akla başvurulur.<sup>47</sup>

İnsan, bedene ve akla sahip olarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu fakat tabiatın istemediği, aklın çirkin bulduğu fakat tabiatın istediği durumlar olabilir. Akıl ile tabiat arasında bazen uyum, bazen da uyumsuzluk bulunabilir. Söz konusu durumlarda doğru ve isabetli olanın ortaya çıkması için akıl yürütme gereklidir. Allah Teâlâ'yı ve O'nun emirlerini bilmek ancak istidlâl ile idrak edilebilecek kesbî bir durumdur. Allah, kulunun tabiatına akıl yürütmede esas alacağı muhtelif fizyolojik ve psikolojik halleri yerleştirmiştir. Hayatın zaruretleri de insanı istidlâl yöneltip tefekküre sevk eder. Müşahede ettiği çeşitli halleri, yarar ve zararları istidlâl yoluyla tercih eder. Bu tercihi yapmaması mahvolmasına sebep olur.

46 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 9.

47 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 49-51.

Aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiiller ile iyi fiiller hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihaî bilgi, sadece akıl çerçevesinde ve istidlâle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü şeyler de aynı durumdadır. İnsan bir fizyolojik yapıya bir de akla sahip olarak yaratılmıştır. Akıl güzel bulduğu fakat tabiatın istemediği, çirkin gördüğü fakat onun nefret etmediği şeyler olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğerinde ise uygunluk bulunabilir. İsaetli olan, söz konusu ettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.<sup>48</sup>

Mâtürîdî'nin bu görüşü kendisinden önce Ebû Hanîfe ve bazı Hanefiler ile kendisinden sonraki Mâtürîdîler tarafından da benimsenmiş olmakla beraber,<sup>49</sup> müteahhirîn dönemi Mâtürîdî âlimlerinden bazıları nakil bulunmadan aklın sadece bazı ahlâk ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği ancak Allah'ın varlığını bilmek dâhil, hiçbir şeyi vâcip kılamayacağı görüşündedir.<sup>50</sup> Yeni ilm-i kelâm dönemi Mâtürîdî âlimleri de duyular ve tecrübe dünyasında yanılan aklın, gayb konusunda da yanılabilceğini, dolayısıyla mutlak gerçeği kuşatabilecek mükemmellikte olmayan aklın bu âleme ilişkin bilgiler konusunda vahye muhtaç olduğunu savunmaktadırlar.<sup>51</sup>

Akıl yürütmenin gerekliliği birkaç esasa dayanır. Onlardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlâle duyulan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duyulardan uzak bulunan yahut da hacimsiz veya çok küçük hacimli olan nesnelere söz konusudur. Ayrıca gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesi, bundan başka peygamberlerin mucizeleri ile sihirbaz ve diğerlerinin gözbağcılığının ayırt edilmesi, bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkalâdeliklerde düşünülebilecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç

48 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 14-15.

49 Ebû Hanîfe'ye göre Allah, peygamber göndermemiş olsaydı da insanların kendi akıllarıyla O'nu bulmaları gerekirdi. Fakat peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekten dolayı mazur sayılamaz. Çünkü herkes gökleri, yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını hissedecek yetenektedir (bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: İFAV Yayınları 1996, s. 42).

50 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1368/1949, s. 75-76.

51 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 28.

vardır. Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulâde delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiş, çeşitli âyetleriyle akıl yürütmeyi emretmiştir. Ayrıca akıl yürütmeyi reddeden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Kâinata mevcut olan hikmetlerin ve Allah'ın yaratıkları içinde, O'nun varlığını kanıtlayan hususların bilinmesi gerekir. Bütün bunlar ancak, istidlâlle bilinebilir.<sup>52</sup>

İmam Mâtürîdî'den sonra gelip mezhebin esas ve görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan ve bunları açıklayan Ebü'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508/1114) *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* adlı hacimli kelâm kitabında akıl konusunda şunları söylemektedir:

Aklın bilgi aracı olmasını inkâr edenler, akli önermelerin çelişkili olmalarından yola çıkmaktadırlar. Ayrıca başka bir dayanakları da şudur: Akıl yürütme ve istidlâlin bilgi vermesi ya akılla ya da akıldan başka bir şeyle bilinmektedir. Şayet "Akılla bilinir." dersiniz; zaten bu, size soruldu ve akıl yürütme konusunda anlaşmazlığa düştünüz. Şayet "Bu, başka bir delille bilinir." dersiniz; size "Bu delil nedir?" sorusu sorulur. Şayet "Haberdir." dersiniz; "Kimin haberiyle bunu bildiniz?" ve "Söz konusu haberi veren kimsenin söylediklerinin doğru olduğunu ne ile bildiniz?" sorusu sorulur. Şayet "Duyularla biliriz." dersiniz; "Bunu hangi duyu ile bildiniz?" denilir. Buna işaret edilip belirlenerek, inadınız ve kibrinizin açığa çıkması sağlanır. Zira bizler sağlıklı duyu sahipleriyiz ve sağlıklı duyu sahipleri arasında, duyulardan elde edilenlerin bilgisi konusunda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir.

Ehl-i hak şöyle demektedir: Aklın bilgi aracı olması, zaruri olarak bilinir. Akıldan bedihî olarak elde edilen bilgiler, duyularla elde edilen bilgi gibi zaruri ve kesindir. Bir şeyin kendi parçasından büyük olduğu ve parçasının bütününden küçük olduğu bilgisi zaruridir. Buna göre Zeyd bütün olarak, kendi elinden büyüktür. Çünkü bütünü içinde hem eli hem de diğer organları vardır. Aynı

52 Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı için hem naklî hem de akli delillere başvurmakla beraber, daha çok inkârcılar ve bid'at ehli ile muhatap olduğu için akli deliller kullanımına öncelik vermiştir. Onun kullandığı akli delillerin malzemesi Kur'ân'dan, istidlâl metodu ise ilk müte-kellimlerden alınmış olup çoğunlukla nizam, imkân ve hudûs delillerine yakındır. O, bu delilleri kullanırken mukaddimelerini kelâmcıların yaptığı gibi cevher ve araza değil, bedihî ve zarurî bilgilere dayandırır. Risâlelerinde şu tür örnekler yer alır: Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak doğru seyretmesini imkânsız gördüğü gibi, bu âlemin de yaratıcı olmadan mevcudiyetini ve ana karnından en güzel şekilde çıkan çocuğun, Allah'ın takdiri ile değil de yıldızlar ve tabiatın tesiri ile meydana gelmesini imkânsız görür. Aynı şekilde boş olan bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina onu yapan bir ustanın varlığına delâlet ettiği gibi, âlemden görülen değişiklikler de bunu yapan bir yaratıcının varlığına delâlet eder (bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 40).

şekilde eli, bütününden küçüktür. Benzer şekilde zaman açısından eşit oldukları bilinen iki şeyden birisi, varlık açısından sonlulukla nitelenince, diğeri de sonlulukla nitelenir. Bu, Zeyd ile Amr'ın aynı anda doğduklarını bilen birisinin, bu ikisinden birisinin yirmi yaşında olduğunu öğrendiğinde, zorunlu olarak diğersinin de yirmi yaşında olduğunu bilmesine benzer. Bu konuda hiçbir şek ve şüphe bulunmaz. Şayet kendisini bu konuda bir şüpheye düşürmek istese bile bunu yapamaz ve kendi kendine, duyularla ilgili bilgide olduğu gibi büyüklük tasladığını anlar.

Durum böyle olduğuna göre, mutlak olarak aklın bilgi aracı olmasını inkâr edenler, zaruri bilgiyi inkâr etmiş, cahillikte bulunmuş ve Sûfestâiyye'ye katılmış olurlar. Dolayısıyla onlar da Sûfestâiyye'nin tâbi tutulduğu muameleye tâbi tutulurlar. Şayet ikrar ederlerse, genel olarak aklın bilgi aracı olmasını kabul etmiş olurlar. Bunu kabul edip de nazar ve istidlâli inkâr ederlerse; onlara şöyle denilir: Akıl yürütmenin bilgi elde etme yöntemi oluşunun delili tecrübedir. Çünkü bununla ilgilenen ve akıl yürütmenin şartlarını yerine getiren kimse zorunlu olarak bilgiye ulaşmaktadır. Böylelikle akıl yürütmenin bilgi yöntemi olduğu tecrübe ile anlaşılacaktır. Bu, bir yolun Semerkant yolu olup olmadığı konusunda ihtilaf eden iki kişinin durumuna benzer. Tartışmayı bitirecek en kestirme yöntem "Bu yola gir, şayet seni Semerkant'a götürürse, demek ki oranın yoluymuş, götürmezse demek ki değilmiş." denilmesidir. Söz konusu yola girer ve neticede oraya giderse Semerkant yolu olduğu anlaşılır. Ayrıca herkesin durumunu karışık (şüpheli) bulması hâlinde akıl yürütmeye müracaat etmesi ve bunun üzerinde düşünmesi tabiatının gereğidir. Öyle ki akıl sahibi birisi, durum kendisi için zor olduğunda ve bir sıkıntıya mâruz kaldığı anda, kendisini bundan men etmek istese bile, kendi nefesine bu konuda söz geçiremez. Bu durum görünen şeyler arasından bir şeyin kendisi için karışık gelmesi durumunda sadece görme duyusuna müracaat etmesine benzer. Aynı şekilde açık olmayan duyu kapsamına giren her bir şeyin (mahsûs) idrak edilmesi için, kendi türüne uygun olarak anılan duyulara müracaat edilir. Bu durum, aklın bilgi aracı olmasının ve akıl yürütmenin bilgiye götürmesinin, beşerin tabiatının bir gereği olduğuna delâlet etmektedir.

Aynı şekilde akıl sahiplerinin tamamı, elde edilenler üzerinde düşünerek bunlar arasında faydalı ve zararlı olanları birbirinden ayırmaktadırlar. Bunlardan faydalı ve kârlı olanlarıyla meşgul olmakta, zararlı ve kaybettirici olanlarından da kaçınmaktadırlar. Bize karşı inatçılık yapan söz konusu kimselerin durumu dikkate alınırca, dünyevî işlerini düzenlemek için çoğu zaman akıl yürütmekle meşgul oldukları görülecektir. Bu olmadan, geçimini sağlamak ve hayatını devam ettirmek için gerekli ortamın düzenlenmesi, mümkün değildir. Onun bu hal

üzere devam etmesi, akıl yürütme fiilini yaptığının delilidir. Bu durum, onun inkârcılıkta inatlaştığına, bu şekilde uzaklaşarak, tekliften kurtulmayı, emir ve nehiylerin gereğini ifa etmekten kaçınmayı arzu ettiğine delâlet etmektedir. Ayrıca akıl yürütmeyi reddetmek bile onu ispat etmektedir. Çünkü akıl yürütme de akıl yürütülerek reddedilir. Zira akıl yürütmeden başka bunun bir delili yoktur.

Şayet söz konusu şahıs, onu nefyetmenin doğruluğu bilgisinin duyular yoluyla veya bedihî olarak elde edildiğini iddia ederse, bunun için bir duyu belirlenmesi kendisinden istenir. İşte o zaman inatçılığı ortaya çıkar. Bedihî olduğunu iddia etmesi halinde de durum aynıdır. Ona şöyle denilir: “Bizler sağlıklı duyular ve tam akıl sahipleriyiz. Nasıl oluyor da bilmiyoruz?” Şayet “Siz bunu biliyorsunuz ancak inatlaşıyorsunuz.” derse; durumu alt üst olan kimseler gibi olur ve ona şöyle denilir: “Sen sözümün sıhhatini ve bizzât kendi sözünün fesadını biliyorsun, ancak inat ediyorsun.” Bu durumda onun akıl yürütmekten başka çaresi kalmaz. “Aklın önermeleri çelişkilidir.” derken de bunu delil getirmektedir. Böylece onun akıl yürütmeyi nefyederken kullandığı argümanın bizzât kendisi bunu zaruri olarak ispatlamaktadır. İspat eden de zaten ispat etmektedir. Bu, bütün akıl sahiplerinin ittifakıyla sabittir. Ayrıca en güçlü şahitlik olan hasmın şahitliğiyle de bu durum sabittir. Aynı şekilde bir şeyi nefyetmek aynı zamanda onu ispat etmektir ve bu zaruri olarak sabittir. Bu sonuç karşılıklı taleplerle ortaya çıkarılır ve ona şöyle denilir: “Akıl yürütmeyi akıl yürütme ile mi başka bir şeyle mi reddediyorsunuz?” Şayet “Akıl yürütme ile” derse; zaten bunun varlığını ikrar etmiş olur. Şayet “Akıl yürütmeden başka bir şeyle” derse; daha önce geçtiği gibi bunun da devamını getirmesi istenir.

Geriye şunu sormaları kalır: “Nazarın sübûtunu ne ile bildiniz?” Onlara şöyle denilir: “Bu da sizin akıl yürütmenizdir. Bununla meşgul olmanız, sübûtunu ikrar etmenizdir.” Sonra şöyle denilir: “Bunu, onun bilgiye götürmesiyle bildik. Zira onu benimsediğimizde ilme götürdü. Bu tıpkı benimsediğinizde dünyevî işlerinizde ve yok saymak suretiyle sabit olmadığı iddiamızda sizi ilme götürmesine benzer. Aynı şekilde insanların duyular yoluyla ve bedihî olarak elde etmeleri zor olan konularda, tabiatlarının sevk etmesiyle ilme ulaştıklarını bildik.” Onlara şöyle de denilir: “Genel olarak nazarı, bu bütünlük içerisinde bulunan başka bir nazarla bildik. Bu, bizim nazarın genel olarak ilme götürdüğünü yine nazarla beyan etmemiz demektir. Böylelikle nazarın, bir bütün olarak sabit olduğuna götüren nazarın, doğruluğu kesinleşmiş olmaktadır. Çünkü o da nazar kapsamındadır. Bu, bir insanın “Her muhdes söz, arazdır.” demesine benzer. Bu söz, onun bizzât kendisinin araz olduğunu haber vermektedir. Çünkü her muhdes sözün araz olduğunu haber vermektedir ve bu söz de muhdes sözler kapsamındadır. Aynı şekilde “Her araz bir mahalle muhtaçtır.” ya da “Arazın bekası

imkânsızdır.” sözü de böyledir. Bu söz, bizzât kendisinden haber vermektedir. Bütün bunlar, nazarın imkânsız değil, câiz olduğuna delâlet etmektedir. Delille ispatlanan bir şeyi kabul etmek vâciptir. Daha önce geçtiği gibi, buna delil getirilmiş oldu. Herhangi bir şeyi ispatıyla nefyetmek ise, muhaldir. Siz de nazarı, nazarla nefyettiniz. Dolayısıyla onun nefyinde ispatı bulunmaktadır.

“Aklî önermeler çelişkilidir, dolayısıyla nazar da bazı hallerde fâsid olur.” diyenlere şöyle cevap verilir: “Aklî önermeler kesinlikle çelişmez. Bu şekilde meydana gelmiş olanlar ise akıl yürütenin bu işlemdeki kusuru ve bazı öncülleri aklıyla değil, hevâsıyla değerlendirmesinden dolayıdır. Böylece kendisi için bir zan durumu söz konusu olmuş, o da bu zanna inanmış ve zannının ilim olduğunu sanmıştır. Şayet o, her öncülde akıl yürütmenin şartlarına riâyet etseydi ve bunun sahih olduğunu bilseydi, yanlış yola girmezdi ve akıl yürütmesi de kesinlikle fâsid olmazdı. Bunun örneği şudur: Bir mecûsî, âlemin kısımlarını düşünür ve onların muhdes olduğunu görerek âlemin hudûsüne inanır; bu sahihtir. Sonra âlemde şerler, kötülükler, kazurât ve kötü kokular olduğunu görür ve bunların sübûtuna inanır; bu da sahihtir. Daha sonra bunların da hâdis olduğuna inanır, bu da sahihtir. Sonra her muhdes için bir muhdisin gerekli olduğuna inanır; bu da sahihtir. Sonra âlemin yaratıcısının hikmet sahibi olduğuna inanır; bu da sahihtir. Daha sonra şerleri, kötülükleri, kazurât ve kötü kokuları var etmenin sefeh olduğuna inanır; bu hatadır. Bunlar hâdis olduklarına göre bir muhdisinin olması gerektiğine, bu yaratıcının ise hakîm olduğundan sefahi yapmayacağına ve bu şeyleri yaratmadığına inanır. Bu durumda muhdes olmalarının zorunlu bir gereği olarak Yüce Allah’tan başka bu şeyleri yaratmayı üstlenen sefi bir yaratıcının (muhdis) olması gerektiğini söyler. Böylece bir tek öncül üzerinde aklıyla değil, hevâsıyla düşündüğü için bâtılın içine düşmüş oldu. Şayet aklıyla düşünseydi, ileride açıklayacağımız gibi bu şeyleri var etmenin bir hikmet olduğunu anlar ve bâtıl içerisine düşmezdi. Akıl yürütme, bütün öncüllerin hevâ ile değil, akılla değerlendirilmesi şartıyla ilme götürür. Böylece aklın önermelerinin çelişkili olmadığı, şartlarına uygun olarak yapıldığı takdirde akıl yürütmenin ilme götürdüğü kesinleşmiş oldu.<sup>53</sup>

## 2. Duyular

Kelâm ilminde bilgi vasıtalarından biri de duyulardır. Duyuların ilgi alanı nesnelere dir. Duyular nesnelere gözlemler, algılar ve bilgiye dönüştürmesi için akla takdim ederler. Onlar, akıldan bağımsız olarak kendi başlarına bilgi üretemezler. Duyuların ilgi alanı nesnelere olduğu için İmam Mâtürîdî onları

53 Neseff, *Tebssiratü'l-edille*, I, 27-33.

önemiyor, özelliklerini tanımanın gereğini vurguluyor. Ayrıca kelâm yapmanın gereği olarak nesnelerin tabiatında gizlenmiş bulunan ilâhî hikmet ve sırlara işaret ediyor. Duyuların verilerini değerlendirenin ise akıl olması hasebiyle o, bunların akılla ilişkisini ortaya koymaya çalışıyor. Aklın sınırlı olduğuna işaret ederek onun duyular ötesinde olduğu gibi duyulur alanda da yanılabilceğini dile getiriyor.

İmam Mâtürîdî'ye göre duyular yoluyla elde edilen bilgiler zorunlu olup onları reddedenler inatları sebebiyle reddetmektedirler. Duyulur âlemin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a iman etmek nakilden önce aklen vâciptir. Yani akıl, din olmadan da Allah'a imanın gerekliliği gibi bazı şeyleri vâcip kılabilir. Ancak dinî meselelerde akıl naklin önüne geçemez. Çünkü o, bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyunun idrak gücü ve alanı nasıl sınırlı ise, aklın idrak gücü ve sahası da öyle sınırlıdır. Ayrıca akıl, duyuların, eğitim ve öğretimin tesirinde kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar dinî alanda aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir.<sup>54</sup>

Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlardan her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş durumda algılanmaktadır. Halbuki kıdem, ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur. Çünkü kadîm, kıdemi sayesinde başkasından müstağni kalır. Zaruret ve ihtiyaç ise "ayn"ı diğerlerine muhtaç hale getirir, bu sebeple de yaratılmışlığı sübût bulur. Konuyla ilgili bir başka husus ise şudur: Her varlık mevcudiyetinin başlangıç döneminden habersiz olduğu gibi yetkin derecede güç ve bilgiyle nitelendiği dönemde bile aşınıp bozulmaya yüz tutan yönlerini düzeltmekten âcizdir. Bu söylenenler canlı için söz konusudur. Ölüye gelince, yaşayana ait tasarruf ve tedbir onun hakkında da cârîdir. Netice olarak sabit olmuştur ki, canlı cansız her şeyin varlığı ancak kendi dışındaki bir şeyle mümkün olmaktadır. Kendi dışındakine bağımlılık olunca da yaratılmışlık gerekli hâle gelir, çünkü kıdem başkasına bağımlılığa engel teşkil eder.

Yine duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durum arz eder; öyle ki yapıları gereği bunların birbirinden ayrılıp uzaklaşması tabiidir. Realite böyle olmadığına göre bunların hâricî bir faktör sayesinde birleştikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir yapılanmanın altında da her varlığın yaratılmışlığı yatmaktadır.

54 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 180-183.

### 3. Haber

Mâtürîdî'ye göre haber iki türlü olup her ikisini de inkâr eden inatçı konumuna düşmüş olur. Çünkü o, bu durumda bir haberden ibaret olan kendi inkârını da benimsememiş olur. Haberi inkâr edenin bu davranışından kendi soyunun, adının, mâhiyetinin sahip olduğu insaniyet cevherine ve her şeye has isimlerin bilinmeyişi ve reddedişi sonucu da çıkar. Bu durumda duyularla algılanan şeyin de bilgi sağlamaması ve görüp haber vermek istediği bir şey hakkında bilgi vermemesi söz konusu olur. Peki, böylesi, duyuları dışında kalan hususlarla ilgili olarak kendisine ulaşacak haberlerin bilgisine nasıl sahip olacak yahut yaşantısına ve gıdasına vesile olacak şeyleri nasıl öğrenecektir? Şüphesiz bunların hepsi kendisine haber yoluyla ulaşmaktadır.

Haberin bilgi vasıtalarından olduğu aklî bir zorunluluk olunca peygamberlerin getirdikleri haberlerin de benimsenmesinin gereği ortaya çıkar. Zira doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahip olmaları sebebiyle haber konusunda onların verdiği haberden daha güvenilir bir haber bulunamaz. Bunu inkâr eden de inatçı ve mükâbere yapan konumuna düşer.

Peygamberlerin haberleri kesin doğru olmakla beraber, bu haberleri nakleden râvilerin doğru sözlü ve masum olduklarına dair herhangi bir kanıt yoktur. O zaman bu haberlerin incelemeye tâbi tutulması gerekir. Şayet yalan olduğuna ihtimal verilmiyorsa kendisine bu haber ulaşan kişinin söz konusu haberi bizzat peygamberden duymuş gibi telakki etmesi gerekir. Her ne kadar tek tek râvilerden hiçbirinin masumiyeti hakkında bir delil bulunmuyor ise de tamamının naklettiği haber, bu dereceye ulaşıncaya, her birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur.

Haber-i vâhid ilim ifade etmede ve peygamberin sözü olma noktasında mütevâtir haber düzeyine ulaşamaz. Onunla amel etmek veya onu hiç dikkate almamak da râvilerin durumlarını iyiden iyiye incelemeye, muhtevastan çıkacak sonucun nas kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine bağlıdır. Bu statüdeki bir haberle amel etmek veya onu terk etmekte kişi, kesin bir yargıya varamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin, haberin temel amacından uzaklaşmış olma ihtimali söz konusudur. Bu nedenle de râvilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevastını kesin delillerle mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmekte Mu'tezile'nin görüşüne, akli bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşüne yakınlaşmış, iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir.

#### D. Hakkı bulma ve bilmede itibar, sayı çokluğuna değil, delil ve burhanadır.<sup>55</sup>

İmâm Mâtürîdî'ye göre dinler arasında ayırım yapmak için sayı çokluğu veya körü körüne başkasına uyma (taklit) bir kriter olamaz. Çünkü bu durumda bir görüşü benimseyen kadar, aksini savunan da haklı görülebilir. Bu nedenle bir inancı benimseyen kişinin, bu inancını kanıtlamak için ortaya burhan veya delil koyması gerekir. Dolayısıyla haklılığın kriteri sayı çokluğu değil, burhan ve delildir.<sup>56</sup> Bunun gibi hak ve bâtılı birbirinden ayırmak için de sayı çokluğu kriter olamaz. Çünkü bazen yanlış görüşün savunucuları çok olabilir. Hakkın ve doğrunun kanıtı sayı çokluğu değil, delil ve burhandır. Bu da bazen hemen değil, zamanla anlaşılır. Bu hususu sayı çokluğu esasına dayanan mütevâtir haber ve icmâ konuları kapsamında değerlendirecek olursak şunu söyleyebiliriz: Haber-i vâhid gibi ictihâd da insânî zaafırlarla malûl olduğu için sonuçları zannî bilgi ifade eder. Mütevâtir haberde ve icmâda ise sayı çokluğu nedeniyle söz konusu zaafırlar bulunmamaktadır. Mütevâtir haberde birçok insanın gönlünü bir araya getiren Allah Teâlâ, icmâda da âlimlerin zihinlerini bir konuda bir araya getirmektedir. Dolayısıyla râvilerin ve müctehidlerin tek tek yanılma ihtimali olsa da, bir konuda ittifak etmeleri ancak iradesini duyurma hikmetine bağlı olarak kendilerini buna muvaffak kılan Allah sayesinde imkân dâhiline girmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haberde ve icmâda itibar kuru çoğunluklara değil, haberde her biri hafıza, anlayış ve ahlâk bakımından güvenilir olan râvilerin nitelikli haberinin oluşturduğu bütüncül sonuca; icmâda ise ilmi, araştırmaları, muhakemesi ve dikkati ile tanınan müctehidlerin ortaya koyduğu kanaat birliğinedir.

#### IV. Hikmet

İmâm Mâtürîdî'ye göre hikmet "her şeyi yerli yerine koyma, eşyayı kusursuz bir şekilde yaratma" anlamına gelmekte olup bunun zıddı olan sefeh "nesnelere uygun olanın dışında bir yere koyma, isabetsiz iş yapma, çelişkili ve uyumsuz davranma" demektir.<sup>57</sup> Bir şeyin bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda adl diğer konumda zulüm olması mümkün olmakla beraber<sup>58</sup> önceden hikmet iken sonradan sefehe dönüşme söz konusu olmaz.<sup>59</sup> Bu duruma göre hikmet ve sefehlik zamanın değişmesi ile değişmezken, konumun değişmesi ile değişebilir.

55 ليس العبرة في إصابة الحق ومعرفة بكثره العدد، بل العبرة فيها هي الدليل والبرهان

56 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 3.

57 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 176, 192.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 346.

59 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 152.

Mâtürîdî'ye göre evrenin bir bütün olarak var oluş amacı olduğu gibi, onda mevcut olan tikel varlıkların tek tek de bir hikmeti vardır.<sup>60</sup> Tabiat âhenk ve düzeniyle ve zıtları içinde barındırmasıyla yöneticisinin kudretine ve hikmetine işaret eder.<sup>61</sup> Hikmeti, yaratıcıda, yaratılıştaki ve yaratılan varlıkta olmak üzere üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Mâtürîdî'ye göre hikmetten uzaklaşmanın nedeni cehalet veya ihtiyaçtır. Bunlar ise Allah için muhal olduğundan O, hâkîmdir.<sup>62</sup>

Mâtürîdî, yaratıcı tarafından tespit edilen emir ve yasaklar ile müşahede âleminde mevcut olan zararların varlığı hakkında şu çıkarımlarda bulunur: Sınırlı bilgi imkânına sahip olan insanın, ilâhî bir fiil hakkında "hikmete uygun değildir" şeklinde iddiada bulunması yanlıştır.<sup>63</sup> Çünkü insana kötü gelen bir fiil, Allah açısından hikmet olabilir,<sup>64</sup> ayrıca insan bazı derin gaye ve maksatları kavrayamayabilir.<sup>65</sup>

Mâtürîdî hikmet teorisini aslah ve teklif-i mâ lâ yutak nazariyelerine karşı geliştirmiştir. O, gücü dışında bir şeyi insandan istemeyi Allah'ın adalet ve rahmetine aykırı bulduğu gibi, aslah görüşünü de O'nun için uygun görmez. Ona göre ilâhî hikmet "en iyi (aslah) olan işleri değil, her şeyi kendi değeri çerçevesinde (salah) yerli yerine koymayı" ifade eder. Bu hususta kul için geçerli olanı Allah'a da teşmil etmek doğru değildir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî'ye göre ilâhî fiiller fâiline veya bir başkasına fayda sağlamak, onlardan bir zararı defetmek veya onlar için aslah olanı yapma şeklinde gerçekleşmez. Allah'ın fiillerini başkalarının fiilleri ile mukayese etmek suretiyle yapılan değerlendirmeler yanlıştır.<sup>67</sup> Aklen kabul edilemeyen bir şeyi, Allah'ın hikmeti ile bağdaştıramayan telakkilere karşı çıkan Mâtürîdî, insan aklının karşısına zaman zaman çelişkili durumların çıkacağını söylemiş, kurban kesme örneğinde olduğu gibi bazı akıllar tarafından bunun çirkin görülmesinin, hikmet açısından kötü olduğu anlamına gelmeyeceğini kaydetmiştir.<sup>68</sup> Mecûsîler hikmeti sahibine, Mu'tezile ise başkasına fayda sağlayan şey diye tanımlarlar. Her iki grup da

60 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 35.

61 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 50, 58.

62 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 151, 349.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 350.

64 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 41, 386.

65 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 179.

66 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 425-426.

67 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 343.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 312.

ilâhî fiiller için illet belirlemiştir.<sup>69</sup> Mâtürîdî yaratıcının fiillerinin tümünü bu şekilde bir illete bağlama düşüncesini tenkit eder ve Allah'ın illetsiz olarak da fiiller işleyebileceğini,<sup>70</sup> daha doğrusu bizim hikmetini sınırlı aklımızla kavrayamayacağımız işler yapabileceğini, aksi tutumun, Allah'ın iradesini sınırlandıracağı ve ona acz nisbeti olacağını söyler. Mâtürîdî âlemin kıdemine inanan ve bu anlayışı illiyet prensibinden hareketle temellendiren bütün telakkileri reddeder. İlliyet dünyanın yaratıcı tarafından zorunlu olarak var edildiği esasına dayanır. Halbuki Allah'ın fiillerinin kendisine bağlı olarak gerçekleştiği kriter illet değil, hikmettir. Burada hikmet, Cenâb-ı Hak'tan zuhür eden her bir fiilin bir nedene bağlı olduğu ve O'nun hiçbir zaman hikmitsiz iş yapmadığı anlamına gelir.<sup>71</sup> İnsan bilgisi sınırlı olduğundan bu hikmeti her yönüyle kuşatmayabilir.<sup>72</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre "Âlemde mevcut olan her şeyde filozofların mâhiyetini idrak etmekten âciz kaldığı hayranlık uyandıran hikmet ve olağanüstü delâletler vardır."<sup>73</sup>

Evren her biri bir hikmete dayanan birbirinden farklı tabiatlara ve birbirine zıt konumlara sahip esaslar üzerine bina edilmiştir. Bu yapı fenâyı değil, sürekliliği hedeflemektedir. İnsanoğlunun bu yapıda birleşenleri bir araya getirmesi ve ayrılması gerekenleri de ayırması gerekmektedir. Bu da akıl sayesinde mümkün olabilmektedir. Ayrıca insanlar arasında nefis, ihtiras gibi duygulardan kaynaklanan acımasız bir mücadele söz konusudur. Bu hususlarda hikmeti arayacak, insanları uzlaştıracak, onları fenâyı neden olacak çekişme ve ayrılığa düşmekten alıkoyacak bir "asl"a ihtiyaç vardır. İşte insanların idraklerinin ulaşabileceği nihaî noktaya kadar bu aslı aramaları gerekmektedir. Söz konusu aslın bilinmesinde öncelikli mesele insanların bir yaratıcı (hâlık) ve yöneticilerinin (müdebbir) olduğu şuurudur. Bu yaratıcı kendilerini, ihtiyaçlarını sürdürmelerinin yollarını en iyi bilen rahmet ve merhamet sahibi biridir. Onun, kendilerini hırs, öfke, nefret gibi duygulara sahip olan nefisleriyle baş başa bırakmayacağı, aksine onlara kılavuzluk edecek ve gerekli bilgileri verecek birilerini görevlendireceğini de bilmelidirler. Ayrıca söz konusu kılavuza öyle bir belge ve kanıt vermelidir ki, insanlar bu kanıt sayesinde onu, kendilerine imam yapmak ve dirliklerini ona bağımlı kılmak suretiyle lütuflara mazhar kıldıklarını anlasınlar. Böyle bir durumda açıklamaya çalıştığımız husus sübût bulmuş olur. Yani kendi tebliğ ve beyanı, evrenin farklı yapısına vâkıf bulunan Allah'ın, insanlara

69 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 343-346.

70 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 344.

71 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 349-350.

72 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 347.

73 لا يعاين من العالم شيء إلا وفيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يعجز الحكماء عن إدراك ماياته

merci kıldığı peygamberlerin tebliğ ve beyanıyla örtüşen zâtın haklılığı ortaya çıkmış olur. Akıl, eşyadaki hikmeti ve onun yaradılışındaki âhenk ve sağlamlığı araştırır.<sup>74</sup>

İmam Mâtürîdî'nin her varlıkta mevcut olduğunu bildirdiği bu hikmeti İzmirli İsmail Hakkı şu şekilde temellendirmektedir:

“Cenâb-ı Hak, hikmet-i muktezası üzere her hak için bir inkârcı, her doğru için bir muânid, her nimet için bir hâsid, her şer için bir tâlip ikame etmiştir. Hikmet-i Bâri ancak birbirine zıt ve mukabil olanları yaratmak ile tam ve kâmil olur. Kudret-i kahire, meşiyet-i nâfize ancak birbirine zıt ve mukabil olanları yaratmakla ortaya çıkar. Hikmet ilim ve kudrete tâbidir. İlim ve kudreti fazla olan kişinin hikmeti de fazla olur. Hikmet-i ilâhiye daima zâtlarda, sıfatlarda, fiillerde karşıt ve zıtları icat etmeyi gerektiriyor. Kemâl-i kudret ve rubûbiyyetine delâlet edici olmak üzere mahlûkatı çeşitli türde kılıyor. Karşıt ve zıtları yaratmayı nefy etmek güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının eserlerini, hükümlerini, gereklerini nefy etmeyi iktiza eder. Allah'ın isim ve sıfatlarından her birinin hükmü ve eseri vardır ki, kemal ancak onunla zâhir olur. Gerçekte Allah'ın isim ve sıfatları kendi halinde mükemmel olmakla beraber eser ve hükümlerin zuhuru da bu isim ve sıfatların kemalindedir ki, hiçbir vecihle ta'tîli câiz değildir. Sonuçta kadir ismi bir maddî, hâlık ismi bir mahlûk iktiza ettiği gibi vehhâb, rezzâk, mennân, latîf, cevâd, mâni', dâr, nâfi', muız, müzil, mukaddem, muahhar, afüv, gaffar, halîm, raûf isimleri de eser ve ahkâmını iktiza eder.”<sup>75</sup>

## V. Sonuç

Konu hakkında son söz olarak şunları söyleyebiliriz: İmam Mâtürîdî'nin kelâm sisteminde önemli olan varlık, bilgi ve hikmet tabirleri birbiri ile ilişkili kavramlardır. Mâtürîdî'de varlık, dış etkilerden bağımsız ve müstakil bir olgu değil, içinde yaratıcının ilmini, kudretini, inâyetini, sanatını taşıyan âyetler ve âlemler manzumesidir. O, varlığın içine yerleştirilen bu işaretlere ve var kılınmasını sağlayan amaç ve gayelere hikmet demektedir. İlim ise varlıkta mevcut olan bu hikmetleri keşfetmek, bulup ortaya çıkarmaktır. Varlığın fâili Allah, ilmin öznesi insandır. Hikmet ise bu ikisinin kesiştiği noktadır. Varlığı hikmetsiz olarak değerlendirmek Mâtürîdî'nin kelâm sistemine uymadığı gibi, hikmeti ihmal eden bir ilim anlayışı da onun kelâm sistemine uymamaktadır.

74 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 4-5.

75 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 126-151.

Kendini Ehl-i hak olarak niteleyen, taraftarlarınca ise Ehl-i hakk'ın imamı unvanı verilen İmam Mâtürîdî, eşyanın hakikatini kabul eden varlık anlayışı ile onu vehim ve hayal olarak gören Sûfestâiyye ve idealist filozoflardan; kadîm varlık hakkında "O'nun ezeli ve ebedî oluşu, eşinin ve benzerinin bulunmayışı, bir tek oluşu" gibi ortaya koyduğu esaslar yoluyla materyalist inanç ve görüşlerden ayrılmaktadır. O'nun varlık konusunda diğerlerinden ayrıştığı noktalardan biri de varlığı kendi halinde bir oluş olarak değil, yaratıcısına ilişkin alâmet ve işaretleri içinde barındıran bir yapı olarak görmesidir. Bu nedenle Mâtürîdî nezdinde ilim sırf bir hakikat araştırması (ilmü't-tahakkuk) değil, aynı zamanda varlık ile Allah arasındaki ilişkiyi kurmaya vesile olan birtakım değer hükümlerini bulma faaliyetidir (ilmü't-tehalluk). Kelâm ilmi varlık hakkındaki bu bakış açısı ve araştırma yöntemi ile hem materyalist hem de panteist felsefelerden ayrılmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin eşyanın hakikatini onaylayan varlık anlayışı, onun bilgi teorisinin de zeminini oluşturmaktadır. Çünkü bilgi, varlık üzerindeki araştırma ve incelemelere dayanmaktadır. O, felsefe ve dinler tarihindeki tekçi ve indirgemeci bilgi teorilerinin aksine "terkip metodunu" savunmaktadır. Söz konusu metoda göre bilgi akıl, duyular ve haber ile üretilir. Burada bilgiye konu olan hususun mâhiyetine göre bilgi vasıtalarından biri öne çıkabilmektedir. Ancak bunun, senkronize olmanın gereği olarak herhangi bir dayatmaya meydan vermeden uzlaşma ve ikna yöntemiyle olması gerekmektedir. Bu konuda bir önemli husus da şudur: Bilgi nesnel veri ve doğru haberler üzerine inşa edilen bir işlem olduğu için onun süreçlerinde hurafe, rastlantı, taklit, kehanet gibi okültist yöntemlerin yeri yoktur.

İmam Mâtürîdî hikmet konusunda da özgün görüşler ortaya koymaktadır. O'na göre Allah'ın fiilleri hikmetten hâli değildir. Cenâb-ı Hakk'ın hakîm olduğunda müslümanların tümü ittifak etmiş olmakla beraber bunun açıklamasında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları hikmeti ilim ve iradeye irca ederek ilâhî fiillere ilim, kudret ve iradeden başka bir sıfat nisbet etmezken bazıları ayrıca hikmet sıfatını ispat etmektedir. Bunlara göre hikmet, Cenâb-ı Hakk'ın kulların yapıp ettiklerini bilmesi ve irade ettiği şekilde yaratmasıdır. Hikmet, mutlak meşîet değil, Allah Teâlâ'nın yaratmasında, emrinde, fiilinde, sözünde, tekvîninde ve teşriinde birtakım güzel sonuç ve gayeleri içeren müstakil bir sıfattır. Eş'ariyye ve Cehmiyye'nin aralarında bulunduğu birinci grup Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinin sebepsiz, maslahatsız ve hikmetsiz olduğunu savunmaktadır.<sup>76</sup> Bunlara göre

76 Bunlar ashâb-ı meşîet olarak isimlendirilmekte olup temel düsturları "İnnellahe yef'alü la bihi velâ li eclihî" (Allah ne bir gaye ne de bir sebep ile iş yapar) şeklindedir.

âlemde gözlemlenen düzen ve ahenk sebep ve hikmetten değil, âdet-i ilâhiyyenin birbirine bitişik olarak cereyan etmesinden kaynaklanmaktadır. Sözelimi ateş yakmanın sebebi değil, onun alâmet ve emâresidir. Bunun gibi ilâhî fiillere ve şer'î hükümlere kulların menfaat ve maslahatları terettüp etmemekte, Cenâb-ı Hak kulların menfaatlerini celp veya zararlarını def için bir iş işlememektedir. Dolayısıyla O'nun mükellef hakkında maslahatı olmayan bir şeyi emretmesi ve maslahatı olan bir şeyi nehyetmesi câizdir. İslâm filozofları, Mu'tezilîler ve Mâtürîdî'nin dahil olduğu ikincileri ise Allah Teala'nın fiillerinin bir sebebe, hikmet ve maslahata dayandığını söylemekte,<sup>77</sup> sebep kabul etmeyi tevhide aykırı görmemektedirler. Bunlara göre Allah Teâlâ yağmuru bulut ile yağdırır, meyveyi ağaç ile yaratır. Sebebi de müsebbebi de O yaratır, her ikisi de O'nun meşetî ve kudretî ile hâsıl olur. Âlemin yaratılışına taalluk eden umumi hikmet sonuçları sebeplerden, eserleri müessirlerden ayırmaz. Ancak dilerse bir hikmete bağlı olarak sebebi iptal edebilir. Nitekim Hz. Mûsâ ile kavminin denizden geçişinde suyun boğma özelliğini iptal etmiştir. Dilediğinde sebeplere bir takım engeller ikame eder de sebeplerin kuvveti baki kaldığı halde tesirini men eder. Dilediğinde ise sebepleri ve sonuçları olduğu gibi bırakır da sebep ve sonuçlar umumi hikmet üzere cereyan eder. Bu suretle olaylar bir itibar ile yaratıcıya, diğer bir itibar ile sebeplere izafe olunur. Bu meyve “şu ağaçtandır” denildiğinde “ağaçta hâdis olduğu”, “Allah'tandır” denildiğinde ise “Allah'ın onu yaratmış bulunduğunu” denilmek istenmektedir.

Mâtürîdî Allah'ın fiilleri hakkında gayeliliği zorunlu görme konusunda İslâm filozofları ve Mu'tezilîlerden ayrılmakta; Cehmiyye ve Eş'ariyye'nin ileri sürdüğü “böyle bir zorunluluğun Allah Teala'nın kudretini sınırlandıracağı” şeklindeki eleştirilerini önemseyerek bu eleştirilerden kurtulmak için hikmetin fiilin önüne geçmediğini, aksine fiilden sonra ortaya çıktığını söylemektedir.

### Kaynakça

Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011.

Beyâzîzâde Ahmed Efendî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi 1368/1949.

-----, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: İFAV Yayınları 1996.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul: Matbaa-i Âmire 1340-1343.

77 Bunlar ashab-ı hikmet olarak isimlendirilmekte olup temel düsturları “İnnellahe yefalü bihi veli-eclihî” (Allah işlerini bir gaye ve bir sebeple yapar) şeklindedir.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî), Ankara: İSAM Yayınları 2003.
- , *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları 2002.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, I (nşr. Ahmed Vanlıoğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed Fâryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser 1412/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1993.
- Özgüdenli, Osman Gazi "Mâverâünnehir", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 177-178.
- Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâ'ifi'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985.
- Vaisseire, Etienne de la, *Soğdian Traders* (çev. James Ward), Leiden-Boston: Brill 2005.