

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

Editörler:

Prof. Dr. Ali Yıldız MUSAHAN
Dr. Mustafa KARATAY



Geçmişten Günümüze İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editörler:

Prof. Dr. Ali Yıldız MUSAHAN
Dr. Üyesi Mustafa KARATAY

Genel Yayın Yönetmeni:

Mustafa ÇALIŞKAN

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI

Yayın No: 775

Bu eserin tüm yayın hakları saklıdır. Yayınevinin/Yazarın izni olmadan eserin herhangi bir bölümü yeniden basılamayacağı gibi, kayıt, fotokopi ve bilgi depolama da dahil elektronik ya da mekanik yöntemle yeniden çoğaltılıp dağıtılması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

ISBN 978-625-5980-44-1

Kapak Tasarım:  DiZGi **MIZANPAJ**.COM

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ**
meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Fotokopi 99

Fevzi Çakmak Mh. 10742 Sk. No: 13/1
Karatay/KONYA
Sertifika No: 76711

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları

Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4

Cağaloğlu – İSTANBUL

Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr

bilgikitapdunyasi@gmail.com

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneğinde akıl ile nakli mezceden önemli figürlerden biri olan İmâm Mâtürîdî, özellikle kelâm sahasındaki metodolojik yaklaşımlarıyla Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdiyye ekolünün temelini teşkil etmiştir. O, bilgi teorisi, ulûhiyet, nübüvvet ve kader gibi temel itikadî meseleleri ele alırken, akli merkeze alan bir yorum yöntemi geliştirmiş ve bu yönüyle İslâm düşüncesinde derin izler bırakmıştır.

İşbu çalışmamız, Mâtürîdî'nin kelâmî düşüncesini tarihsel bağlamı içerisinde ele alarak, onun görüşlerinin nasıl şekillendiğini ve günümüz itikadî problemlerine nasıl çözüm sunduğunu incelemektedir. Mâtürîdî'nin ilmî mirası, yalnızca kelâm disiplinine değil, İslâm düşüncesinin genel çerçevesine de yön veren bir karakter taşımakta ve günümüz ilim dünyasına sunduğu imkânlarla dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda, elimizdeki çalışma, klasik İslâm düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan İmâm Mâtürîdî'yi daha derinlikli bir biçimde anlamaya katkı sunacağı kanaatindeyiz. Eserin hazırlanmasında emeği geçen tüm akademisyenlere teşekkür eder, okuyucularımıza faydalı bir okuma deneyimi dilerim.

Prof. Dr. Ali Yıldız MUSAHAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	3
İÇİNDEKİLER.....	5
Mâtürîdî Kalam and Its Reflections in Modern Period - theological metaphysics, theological anthropology and theology of culture -.....	7
<i>Şaban Ali DÜZGÜN</i>	
Mâtürîdî'nin Görüşleri Ekseninde Sağlıklı Toplumun Karakteristik Özellikleri.....	17
<i>Emine ÖĞÜK</i>	
İmam Mâtürîdî'nin Bilime Katkıları	33
<i>Ahmet AK</i>	
İmam Mâtürîdî'ye Nispet Edilen Bir Risâle'nin Ona Aidiyet Sorunu	51
<i>Sabri YILMAZ - Meral GEZEN</i>	
İmam Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı ve Günümüz Açısından Değeri	61
<i>Harun ÇAĞLAYAN</i>	
Rasyonel Düşüncenin İslam Teolojisindeki Etkileri: İmam Mâtürîdî Örneği.....	73
<i>Recep ÖNAL</i>	
Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı ve Günümüz İnanç Problemlerinin Çözümüne Katkısı	99
<i>Hulusi ARSLAN</i>	
Çok Yönlü Bir Mâtürîdî Şarihi Olarak Teftâzânî ve Mâtürîdîliğe Katkısı	115
<i>Mahmut ÇINAR</i>	
İmam Mâtürîdî'nin Polemikleri: Kişiler, Mezhepler ve Dinler	141
<i>Mustafa ÜNVERDİ - Mahmud NEFİSE - Osama ZUAİTER</i>	

Müslüman Bilim Adamlarından Mâtürîdî'ye Göre Âlemin Yaratılmışlığının Delilleri.....	169
<i>Selim ÖZARSLAN</i>	
Mâtürîdî'de Tanrı ve Ahlak	181
<i>Kılıç Aslan MAVİL</i>	
Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Ma'dûmun Şeyiyyeti Bağlamında Bir Değerlendirme	207
<i>Metin YILDIZ</i>	
Tarihsel Süreçte Meşhur Olmuş Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîliğe Katkıları (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (IV./X. asır) Menkûbers b. Yalınkılıç'a kadarki (VII./XIII. asır) dönem)	221
<i>Mustafa AKMAN</i>	
İmam Mâtürîdî'nin Sahabe Anlayışı.....	253
<i>Mustafa BOZKURT</i>	
Mâtürîdî'nin Deistik (İlhad) İddialara Karşı Nübüvvet Savunusu.....	265
<i>Aslı MENEKŞE</i>	
Günümüz Çatışmalarına Mâtürîdî'nin Adalet ve İnsan Hakları Yaklaşımıyla Çözüm Arayışları	273
<i>Sibel KULAK - Yakup HAFIZOĞLU</i>	
İmam Mâtürîdî'ye Göre İmanın Mahiyeti.....	313
<i>Musa Berk AVŞAR</i>	

Mâtürîdî'de Tanrı ve Ahlak

Kılıç Aslan MAVİL*

Giriş

İnsanın iyi ve kötü huyları, fazilet ve rezîletlerini ifade eden bir kavram olan ahlâk, bu yönüyle fiillerde ortaya çıkan iyi veya kötü değerlere işaret eder. Ahlâk insan fiilinde ortaya çıkan birtakım değerleri yansıtmakla birlikte, insanların bir arada bulunduğu sosyal ortamlarda varlık kazanır ve uyulması beklenen bazı davranış kurallarını öğütler. Bu açıdan ahlâk belli bir topluluk veya grubun, muayyen bir kültür çevresinin eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, yasak ve tasarımlar bütünü ve ağı biçiminde tanımlanır.¹

Tanrı-ahlâk ilişkisi esasen ahlâkın veya ahlâk felsefesinin (etik) araştırma alanı içerisinde yer almaz. Ancak "ahlâkın kaynağı nedir?" sorusuna cevap arayan bazı düşünürler "ahlâkî iyi"nin Tanrı'dan kaynaklanmış olma ihtimalini tartışmışlardır.² Kelâm ilminde ise felsefede olduğunun aksine, ahlâk daha çok Tanrı ile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Kelâmda ahlâk tartışmaları öncelikle "ahlâkın tanımı ve kaynağı" üzerine yoğunlaşır. Bu konuyu "Allah'ın fiillerinin ahlâkîliği" meselesi takip eder. Allah'ın evreni ve insanı yaratmasında ahlâkî bir gayenin olup olmadığı, salâh veya aslâhı yaratma, dinî teklifin ahlâkî boyutu, nübüvvetin gerekliliği, emir ve nehyin amacı, ahiret hayatının anlamı, cennet ve cehennemliklerin belirlenmesinde va'd ve va'id, istihkâk, ivaz vb. ahlâkî ölçütlerin bulunup bulunmadığı vb. pek çok tartışma konusunu "ilâhî fiillerin ahlâkî değeri" (ta'dîl ve tecvîr) başlığı altında toplamak mümkündür. Kuşkusuz tüm bu alt tartışmalarda

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, kmavil@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5038-9857>.

¹ Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2022), 21.

² Bk. Hümevra Özturan, *Akil ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 117.

asıl belirleyici olan husus, mezheplerin ahlâkın mahiyeti konusundaki temel yaklaşımlarıdır.

İmam Mâtürîdî, Hanefî kültür ortamında geliştirdiği ahlâk öğretisini “hikmet” kavramı etrafında örgütlediği fikir ve kavramlarla son derece tutarlı bir biçimde ele alır. Onun ilâhî hikmet (tanrısal ahlâk) teorisi, Eş’arîlerin ahlâkî kavram ve ilkelerin içini boşaltan (selefi) yaklaşımından olduğu kadar, Mu’tezile’nin “mekanik” ahlâkçılığının az veya çok yumuşatılmış bir versiyonu görünümünden de oldukça uzaktır. Bilakis Mâtürîdî, Ehl-i sünnet’in genel ilke ve hassasiyetlerine sadık kalarak Kur’an’da sunulan her yönüyle mükemmel ve eşsiz tanrı tasavvuruna uygun bir teolojik ahlâk anlayışı sunmaya çalışır. Kendisinden sonra takipçileri tarafından benimsenmesi ve felsefî Eş’arîliği de kısmen etkilemesine rağmen bu teori, kelâmî çevrelerde yaygın bir görüş haline gelmemiş, ilerleyen dönemlerde hak ettiği ilgiden mahrum kalarak unutulmaya yüz tutmuştur. Bununla birlikte Mâtürîdî’nin hikmet teorisi, modern dönemde İslâmî düşüncenin yenilik arayışına pek çok yönden ciddi katkılar sunacak felsefî derinlik ve muhtevaya sahiptir.

1. Ahlâk’ın Tanımı ve Kaynağı

“Güzellik” ve “çirkinlik”ten söz etmek nasıl ki estetik alanı hakkında konuştuğumuz anlamına geliyorsa “iyilik” ve “kötülük” de ahlâk alanını tanımlayan iki temel kavramdır. Bir anlamda ahlâk, “iyi ve kötü nedir?” sorusuna verilen cevaba karşılık gelir. Kelâmcılar iyilik ve kötülük kavramlarına karşılık olarak “hüsün” ve “kubuh” terimini kullanmışlardır. Buna göre ahlâkî anlamda “övgü” ve “ödül”e layık olan fiillerin taşıdığı olumlu niteliğe hüsün, “yergi” (kınama) ve “ceza”yı hak eden fiilin sahip olduğu olumsuz niteliğe de kubuh denir. Dolayısıyla taşıdığı söz konusu zâtî veya izafî değere göre iyi fiil “hasen”, kötü fiil ise “kabîh” adını alır.³

Hüsün ve kubuh terimini daha geniş bir çerçevede ele alan Eş’arî bilginler bunları üç kategoride değerlendirir. Buna göre hüsün ve kubuhun ilk anlamı “kemâl” ve “noksanlık”tır. İlmin yetkinlik bildirmesi, onun zıddı olan cehâletin noksanlık bildirmesi bu kategori içinde değerlendirilir. “Ontolojik” diyebileceğimiz bu alandaki kullanımıyla hüsün ve kubuh aklîdir. İkinci olarak amaca uygun olan hasen, amaca aykırı olan ise kabîhtir. Yine

³ Bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet: Tanrı-Ahlâk İlişkisi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 48-49.

“maslahat” ve “mefsedet” (fayda ve zarar) kavramları da bu manada iyi ve kötü karşılığında kullanılır. Bu ikinci kategori de akılla bilinebilir bir yapıda olmakla birlikte ilki gibi objektif değildir. Zira bir kimse için faydalı olan bir şey, aynı zamanda bir başkası için zararlı olabilir. Dolayısıyla bu kategorinin “pratik/amelî” alana dair pragmatik bir bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Üçüncü olarak “ahlâkî” kategoride hüsün ve kubuh, övgü ve yergi ile bunları takip eden ödül ve ceza anlamına gelir. Bu alanda hüsün ve kubuh, Eş’arî bilginlere göre aklî değil, şer’îdir.⁴

İmam Mâtürîdî, Eş’arîlerden farklı olarak hüsün ve kubuh kavramlarını biri ahlâkî, diğeri içgüdüsel ve psikolojik olmak üzere iki kategoride ele alır. Mâtürîdî zulüm, sefeh ve yalan gibi ahlâk alanıyla ilgili kavramları “aklî kötülük” olarak niteler. Bunların kötülüğü nesnel bir bilgi olup düşünme, araştırma veya tecrübe ile değişiklik göstermez. Aksine yapılan her inceleme sonucunda bunların kötülüğü akılda daha belirgin bir hale gelir. Öte yandan onun “içgüdüsel kötülük” (el-kabîh bi’t-tab’) dediği, canlıların doğuştan gelen kimi yatkınlıkları değişebilir bir yapıdadır. Örneğin tabiatı icabı insanlardan ürküp kaçan pek çok yabani hayvanın eğitildikten sonra onlara alıştığı, hatta sahiplerine mesleklerinde yardım etmek üzere yaratılmış gibi davrandıkları görülür.⁵

Şu halde Mu’tezile’de olduğu gibi, Mâtürîdî’ye göre de iradeli fiiller nesnel ahlâkî değerlere sahiptir ve bu değerler akıl tarafından bilinebilir bir yapıdadır. Nesnel bir ahlâk alanının varlığı, kelâmî terminolojide hüsün ve kubhun aklîliği şeklinde ifade edilir. Burada iyilik ve kötülüğün “aklî” oluşu, ahlâkın kaynağının akıl olduğunu değil, onun akıl tarafından kavranabilen nesnel bir gerçekliğe sahip bulunduğunu gösterir. Öte yandan ahlâk ve değerler alanının nesnel varlığını kabul etmeyen Eş’arî düşünce bu sahanın tümüyle göreceli olduğu kanaatindedir. Onlara göre eşyanın tabiatında iyilik ve kötülük özelliği bulunmaz, ancak emredilen şey iyi, yasaklanan şey ise kötü olabilir. Çünkü bir davranışın övgü veya yergi (medih/zem) gerektirmesinin sebebi, bir otorite tarafından emredilmiş ya da yasaklanmış olmasıdır. Ahlâkî iyi ve kötünün kaynağı ve belirleyicisi ise vahiydir. Adalet, doğruluk, merhamet ve cömertlik gibi değerlerin iyilik ve güzelliği akılla

⁴ Bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/313.

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 314-315.

değil, yalnızca vahiyle bilinir. En genel anlamda iyilik Allah'ın emrine uygun davranmak, kötülük ise onun yasaklarını çiğnemek demektir. Eş'arîlere göre emir ve nehyde olduğu gibi sevap ve günah kavramları ile iyi ve kötü arasında da işlem ve kaplam bakımından bir fark bulunmaz.⁶ Böylece dinden bağımsız bir değerler alanının varlığını reddeden Eş'arîlik, ahlâkın kaynağı olarak vahye işaret ettiği gibi onun bilinmesini de yine vahiy ile sınırlandırır. Dolayısıyla bu anlayışa göre ahlâk ile hukuk (şeriat) bir ve aynı şeydir.

İmam Mâtürîdî vahiyden bağımsız ve onu önceleyen nesnel bir ahlâk alanının mevcudiyetini savunur. Hatta ona göre ahlâkın nesnelliği/rasyonelliği, nübüvvet ve teklifin anlamlı ve gerekli oluşuna bir zemin teşkil eder.⁷ Başka bir deyişle din var olduğu için ahlâk ortaya çıkmış değildir. Bilakis ahlâk ve onu kavrayacak aklî meleke (vicdan) var olduğu için vahiy ve teklif mümkün hale gelmiştir:

Allah Teâlâ, akılların nazarında doğruluk ve adaleti iyi, zulüm ve yalanı da kötü göstermiş ve birinci gruba giren fiilleri kalplere yüce ve şerefli, ikincilerini ise aşağı ve değersiz olarak yerleştirmiştir. Bu sebeple insan akli, kendisiyle meşgul olanların şerefini yücelten fiilleri işlemeyi teşvik eden, sahibini küçük düşüren fiillerden de sakındıran bir unsur haline gelmiştir. Bu nedenle iyilik yolunu seçerek onun gereğini yapan kimsenin şerefinin kemale ermesi, aklın yolu karşısında arzularını yeğleyen kişinin de hak ettiği karşılığı görmesi için emir ve nehyde bulunulması, sonra da mükâfat ve caza verilmesi aklın zorunlu olarak gerektirdiği bir husustur.⁸

Ahlâk genel karakteri itibarıyla nesnel ve değişmez nitelikte bulunmakla birlikte, tek tek fiillere, fâillere veya durumlara (ahvâl) nispetle değişken bir yapı arz eder. Eylemlerin ahlâkî değerinin ortaya çıktığı fiziksel koşullara göre belirlenmesi hususu Kâdî Abdülcebbar'ın ortaya attığı yönler (vücûh) teorisini akla getirir. Ancak aynı düşünce kendisinden önce benzer kavramlarla Mâtürîdî tarafından dile getirilmiştir. Mâtürîdî'ye göre tümel anlamda (fi'l-cümle) zulüm ve sefahin kötülüğü ile adalet ve hikmetin iyiliği nesnel ve asla değişiklik göstermez. Somut ve tikel durumlarda ise bir nesne bir durumda (fî hâl) hikmet, başka bir şart ve durumda ise sefah konumunda bulunabilir. Nitekim alınan ilaçlar, tüketilen gıdalar ve kullanılan eşyaların

⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312.

⁷ Bk. Kılıç Aslan Mavil, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği", *Der-giabant*, 5/9 (2017), 78 vd.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

iyilik ve kötülüğü ihtiyaç, karşılık veya hak oluşuna göre değişiklik arz eder.⁹

2. Tanrısal Ahlâk İlkesi Olarak Hikmet

Kelâmcılar, Allah’ın bütün iyi vasıflara sahip ve tüm kötü niteliklerden münezze, ahlâken tam yetkin bir varlık oluşunu “hikmet” kavramıyla ifade etmişlerdir. Bu çerçevede hikmetin, klasik felsefede insan fiillerinin ahlâkî amacını teşkil eden “en yüksek iyi” kavramına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim en yüksek iyiyi ahlâk felsefesinin başat problemi sayan filozoflar, insan eylemlerinin “mutluluk”, “erdem” ve “haz” (hedon) gibi nihai amaçlara yönelik olduğunu ve söz konusu amaca ancak ahlâklı bir yaşam sayesinde ulaşılabileceğini kabul etmişleridir.¹⁰

Kelâm bilginleri, Allah’ın ahlâkî doğasını ya da ilâhî fiillerin gerisinde yatan tanrısal motivasyonu hikmet ve adalet kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Eş’arîler hikmet ve adaleti, “fâilin kastına uygunluk” biçimindeki hüsün tanımını doğrultusunda, Allah’ın “dilediğini yapabilmesi” veya “ilim ve iradesine uygun olarak fiilde bulunması” şeklinde tanımlar. Dolayısıyla ister iyi, isterse kötü olsun dilediği her şeyi yapabilmesi Allah’ı hikmetli kılar. Bunun anlamı ise Allah’ın fiillerinde ahlâkî ilke ve gayeler de dâhil olmak üzere önceden belirlenmiş hiçbir amacın bulunmamasıdır.¹¹ Eş’arîlerin bu hikmet tanımı, ahlâkî çağrışımlarından tümüyle soyutlanmış pratik bir mahiyet taşır. Zira yukarıda belirtildiği gibi hikmet veya iyiliğin ahlâkî çerçevesi emir ve nehiyle belirlenmektedir. Şu halde emir ve nehye muhatap bulunmadığı için Cenâb-ı Hak, aynı zamanda “ahlâk üstü” bir konuma yerleşmiş olur.

Mu’tezile hikmeti “fâiline veya bir başkasına fayda sağlayan fiil” şeklinde tanımlar. Ebü’l-Muîn en-Nesefî kendilerinin tanımına göre ise hikmetin “sonuç bakımından iyi ve övgüye layık olan şey” (âkıbe hamîde) anlamına

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 313.

¹⁰ Özlem, *Etik*, 46 vd.

¹¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2002), 153; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 214; Hikmet Yağlı Mavil, “Eş’arî ve Eş’arîlikte Hikmet Kavramı”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, edt. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 217.

geldiğini söyler. “Sonucu övgüye layık olmayan” fiiller ise sefehtir.¹² Mu’tezile’nin hikmeti “fayda” ilkesine indirgeyen yaklaşımı Mâtürîdî ve talebesi Neseî’ye göre eski İran düalizminin tesirini taşır. Nitekim Seneviyye hikmetli fiili “fâiline fayda sağlayan şey” biçiminde tanımlamıştır. Mu’tezile ise buradaki fayda unsurunu mutlak olarak değerlendirerek fiilin, fâile veya bir başkasına yarar sağlaması arasında bir fark bulunmadığını savunur. Bu küçük nüansla birlikte her iki grup da “kötü (kabîh) bir şeyi yaratmanın kötü olduğu” şeklindeki ahlâkî ilke üzerinde hemfikirdir. Bu ilkeye “faydasız iş yapmanın sefeh olduğu” tarzındaki bir diğer tümel ilke de eklendiğinde, Allah’ın kullar için faydalı ya da en faydalı (salâh ve aslâh) olanı yaratmak zorunda bulunduğu görüşü ortaya çıkmış olur. Öyleyse Mu’tezile’ye göre hikmet ve adalet ilkesi, Allah’ın daima kullarının yararına olan şeyleri yaratması, kötü ve zararlı görünen hiçbir şeyi de var etmemesi şeklinde tezahür eder.¹³

Mu’tezile’nin pratik faydaya indirgenmiş hikmet anlayışı İmam Mâtürîdî’ye göre evrenin son derece kompleks yapısı ve dünya-ahiret dengesini izah sadedinde başarısız bir yaklaşımdır. Zira ne onun “şer” kavramıyla işaret ettiği tabii kötülüklerin yaratılması ne de insanoğlunun özgürlüğü/sorumluluğu çerçevesinde ortaya çıkan ahlâkî kötülüğe izin verilmesi ilâhî hikmetle çelişen bir durum değildir. Aksine evrende varlığı yadsınamaz bir gerçeklik taşıyan kötülüğün yaratılması, tüm bu kötü şeyleri bir araç olarak “yerli yerinde” kullanmak ve onlardan en iyi “sonuç”u (âkıbet) çıkarmak bakımından hikmetin en üst düzeyini yansıtır. Nitekim koyu tonları kullanmaksızın çizilen bir resim ne kadar eksik ve kusurlu olursa, tümüyle hayır unsurundan oluşan bir evren de o derece tekdüze bir manzara arz eder. Her ne kadar insanoğlunun iki kutuplu mantığına ters görünse de tabiattaki zıt unsurların birbirini dengelemesi suretiyle oluşan bu muhteşem yapı, tanrısal bilgi ve sanatı açığa çıkarması bakımından çok daha kusursuz ve etkileyicidir:

Yine Allah, mahlûkatı –özleri itibariyle faydalı ve zararlı şeylerden teşekkül etmelerine rağmen– hikmetli ve bilge bir yaratıcının idaresi altında bulduklarına ve yaratıcılarının teklifine delalet ve işaret etme hususundaki

¹² Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/505.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 253, 311-312, 343; Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, 2/250-251.

uyumları bakımından sanki tek bir özden meydana gelmiş varlıklar gibi kılınıştır. Öyleyse eşyanın yaratılışındaki bu hassas denge, birbirlerine zıt olan faydalı ile zararlıyı, hayır ile şerri bir araya getirmek suretiyle vahdaniyetinin delili, rubûbiyette birliğinin şahidi yapması açısından O'nun hikmetinin harikuladeliğini gözler önüne sermektedir.¹⁴

Mâtürîdî'ye göre hikmet, görünürde hayırlı ve faydalı olanı yapmak değildir. Ona göre tanrısal ahlâka karşılık gelen bir kavram olarak hikmet, "isabet" anlamına gelir. İsbet ise "her şeyi yerli yerine koymak" demektir.¹⁵ Fayda (nef') unsurunun metafizik iyilik ve yetkinliği (hikmet) ifade etmekten oldukça uzak bir kavram olduğunu belirten Mâtürîdî, bu bağlamda faydayı zarardan tam anlamıyla ayırmanın mümkün olmadığını savunur. Bilakis tek başına "fayda" unsuru, sanılanın aksine, ideal olgunluk ve yetkinliği açığa çıkarmaz. Ona göre âlemdeki zarar ve kötülük (şer) değişkenliği, bir halden başka bir hale geçişi ve böylece tekâmülü mümkün kılan bir faktör olarak mutlak iyinin farklı renk ve desenlerde ortaya çıkışına adeta zemin hazırlar. Salt fayda ve iyinin (hayır) hâkim olduğu bir kozmik düzen ise tamamlanıp bitmiş bir yapıyı gerektirir. Bu durum daha iyisine imkân bulunmayan alternatifsiz, camit bir evren tasavvuru sunar. Mu'tezile'nin salah-aslah görüşüne kaynaklık eden bu düşünce biçimi, "mekanik" veya "determinist" bir evren anlayışından daha da öte "mekanik bir teoloji" anlamına gelecektir:

Şayet yaratılmışlar başlangıçta başka bir amaçla değil de salt maslahat ve menfaat için yaratılsaydı, bu durumda hiçbir şeyin ne öne alınması ne de geriye bırakılması mümkün olurdu. Aynı şekilde imtihan edilenlerden önce başka hiçbir şey yaratılmaz, bir varlığın niteliği bir halden başka bir hale dönüştürülemez veya niceliği artırılıp eksiltilemezdi. Allah'ın pek çok varlığı tecrübî aklın (evhâm) kavrayamayacağı ve bakışlarının nüfuz edemeyeceği bir biçimde meydana getirdiği düşünülürse, yaratılışın böyle ilkeye (salah) dayanmadığı anlaşılır. Ancak yaratılış, her şeyi yerli yerine koyma ve nesnelere faydalı iken zararlıya, zararlı iken de faydalıya dönüştürme (hikmet) ilkesine dayanır.¹⁶

3. İlâhî Fiillerde Hikmet ve İlet

Eş'arî düşünceye göre Allah'ın fiillerinde "gâî illet" anlamına gelecek, hiçbir gaye ve maksat (garaz) yoktur. Dolayısıyla Allah'ın herhangi bir

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/26.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182.

ahlâkî amaç için fiilde bulunması imkânsızdır. Mu'tezile'nin başkasına fayda sağlamayan ya da ona gelecek bir zararı engellemeyen fiili hikmetsiz, yani "abes" olarak görmesi ise ilâhî fiiller için "illet" tayin etmek anlamına gelmektedir. Allah'ın hikmeti oluşu için illet tayin etmek de O'nun öncesinde eksik olup söz konusu illet sayesinde yetkinleştiği anlamına gelir ki bu sonuç ulûhiyetle çelişir. Ayrıca fiil için illetin varlığı Cenab-ı Hakk'ın ilgili fiili zorunlu olarak yapmasını gerektirir. Öte yandan Eş'arîlere göre Allah'ın fiillerinin tabii sonucu olarak kullar için bir takım fayda ve menfaatler ortaya çıkabilir. Ancak insanların faydalandığı bu tür şeyler, onları meydana getiren ilâhî fiillerin yapılış gayesini teşkil etmez.¹⁷ Beyzâvî bu hususu "Şayet sizin abes dediğiniz şey, fiillerin amaçsız oluşu ise biz de bunu savunuyoruz" şeklinde ifade eder.¹⁸

Benzer şekilde İmam Mâtürîdî, şâhitte olduğu gibi gâipteki fiilin de hikmetli sayılabilmesi için mutlaka bir faydaya yönelmesi gerektiği görüşünü, fiil için illet belirlemek biçiminde değerlendirir. Ona göre Mu'tezile'nin ilâhî fiili fayda sağlama veya zararı giderme gibi somut bir gaye ile ta'lil etmesi isabetli değildir. Çünkü illet, ma'lûlü zorunlu olarak gerektirdiğinden fâilin iradesini ortadan kaldırır ve onu fiile mecbur kılar. Ancak bu yorum Mâtürîdî'nin, Allah'ın fiillerinin amaçsızlığı hususunda Eş'arî görüşü paylaştığı anlamına gelmez. Bu noktada o, hikmet kavramına yüklediği "isabet" manasına ikinci anlam olarak "âkıbet"i ilave eder. Buna göre hikmet, bir işin önceden tasarlanan bir maksadı gerçekleştirmek üzere yapılması demektir. Dolayısıyla fiillerini gerçekleştirirken belli bir sonucu (âkıbet) hedeflemeksizin rastgele davranışta bulunan, başka bir deyişle yaptığı işin sonucunu hesaplamayan kimse abes ve sefeh işlemiş olur. Mâtürîdî bu duruma sıkça tekrarladığı şu örneği verir: "Her kim bir binayı kendisinden yararlanmak maksadıyla değil de sırf yıkılıp harap olsun diye (gayesizce) inşa ederse o kişi sefihçe davranmış ve abesle iştigal etmiş olur."¹⁹ Öyleyse Eş'arîlerin ileri sürdüğü gibi Allah Teâlâ'nın âlemi ve insanları yaratmasının bir amacının bulunmadığını söylemek, O'na abes ve hikmetsizlik nispeti anlamına gelmektedir.

¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/350-354

¹⁸ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 214.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/418, 17/93; İlyas Çelebi, "İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık, Bilgi ve Hikmet", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 42.

Bu bağlamda “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere (bâtil olarak/amaçsızca) yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay o inkârcıların hâline!”²⁰ ayetine işaret eden Mâtürîdî'ye göre burada inkârcılara nispet edilen “dünya boş yere yaratılmıştır” iddiası, bu evrenin anlamsızlığını göstermez. Çünkü onlar dünya hayatını değil, bu dünyanın yaratılma amacı olarak ahiretin varlığını inkâr etmektedir.²¹ Nitekim Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet teorisinde âlem ve içerisindeki türlü nimetlerin varlığı insanın yaratılışını, insanın akıl sahibi bir varlık olarak yaratılması teklif, nübüvvet, va'd ve vaîdin varlığını, tüm bunlar da ahiret hayatını gerekli kılar.²² Başka bir ifadeyle bu zincirde bir sonraki halka, kendisinden öncekinin yaratılış gayesi, maksadı, âkıbet ve sonucudur. Bu zincirin halkalarını birbirine bağlayan şey ise kuşkusuz ilâhî fiillerin gayeliliği (âkıbet) ve yerli yerindeliği (isabet/adalet) anlamındaki hikmetten başkası değildir.

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî, “başkasına fayda sağlamayan fiil hikmetsizdir” şeklindeki Mu'tezilî hikmet anlayışını, “bir amaca/sonuca hizmet etmeyen fiil hikmetsizdir” şeklinde tashih eder.²³ Elbette övgüye layık bir amaca (âkıbe hamîde) hizmet eden her fiil, son tahlilde kulların yararını gözetir, ancak bu yarar Mu'tezile'de olduğu gibi somut, acil, ölçülebilir, tümüyle izah edilebilir ve her durumda zorunlu (vâcip) değildir. Aksine hikmetli fiillerin gözettiği fayda karmaşık ilişkilerde ortaya çıkan dolaylı bir yapıda, ertelenmiş ve sona bırakılmış, akıl tarafından tümüyle keşfedilemeyen, meşiete alan bırakan ve bazen de yerli yerindelik (isabet/adalet) tarafından öncelenmiş durumdadır. Örneğin kâfirin ebedi cehenneme atılması hikmetin gerektirdiği bir zorunluluktur, ancak fayda olarak adlandırılmaz. Diğer taraftan zararlı görünen şeylerde de mutlaka bir “dolaylı fayda”nın bulunduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre söz konusu fayda Allah'ın ilim, kudret ve hikmetine delalet etme, öğüt verme, nimeti hatırlatma, ceza ile korkutma ve hakiki yaratıcı ve yöneticinin kim olduğunu bildirme vb. muhtelif şekillerde tezahür edebilir. Yine o, doğrudan bir fayda içermeyen nesne ve durumların yaratılmasındaki hikmetin genel anlamda “ibret” veya “imtihan” ile açıklanabileceğini kaydeder.²⁴

²⁰ Sâd 38/27.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/241-242.

²² Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 175-188.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/243, 12/23.

Fizik evrendeki öznelere hikmetsiz davranmaya iten sebepler hususunda Mu'tezile'ye katılan Mâtürîdî, bunları "bilgisizlik, acizlik ve ihtiyaç" şeklinde üç temel nedene indirger. Bunların içerisinde en belirgin olanı ise insan bilgisinin son derece sınırlı olmasıdır. Dolayısıyla çeşitli ihtiyaçlarla kuşatılan, imkânları ve nesnelere dair bilgisi kısıtlı olan insanoğlunun hikmetsiz işlere yönelmesi kaçınılmazdır. Böylesi sınırlı bir varlığın Allah'ın yaratışındaki hikmetleri bütünüyle kavraması ise elbette mümkün değildir. Ona göre bilgi ve idraki sınırlı, kavrayışı dar olan insan aklının tikel durumlarda Allah'a sefeh ve zulüm nispet etmesi ya da "Allah'ın şunu yapması hikmet, şunu yapması sefehtir" şeklinde kesin ahlâkî yargılarda bulunması haddi aşmak anlamına gelir. Bununla birlikte tümel manada Allah'ın bütün fiillerinin bir gaye ve hikmete mebni bulunduğu tüm akıl sahiplerince teslim edilmelidir. Bu çerçevede Mâtürîdî, "O, yaptığından dolayı sorgulanamaz, fakat onlar sorguya çekilecektir." ²⁵ ayetine dikkat çeker. Eş'arîler aynı ayeti, Allah'ın "ahlâk üstü" ve "sorgulanamaz" tabiatına delil olarak gösterirken Mâtürîdî'ye göre ise bu ayet hem insanların aksine Allah'ın fiillerinin sefeh-ten uzak bulunduğunu hem de O'nun fiillerini sorgulamanın kulun gücünü (bilgisi ve ufkunu) aşan bir durum olduğunu bildirir. Ancak Allah'ın, gizli hikmetlerden bir kısmını lütfu sayesinde kullarına göstermesi mümkündür.²⁶

Allah'ın zâtıyla hikmetli, her şeyi bilen ve ihtiyaçtan müstağni olması, insanların aksine O'nun fiillerinin asla hikmetin dışına çıkmayacağını bir göstergesidir. Ancak bu tümel hüküm, her bir tikel durumda izah edilebilir olmak durumunda değildir. Mâtürîdî bu hususa yoktan yaratma (lâ an şey') düşüncesini örnek verir. Nitekim beşer gücü eşyayı bir "ilk madde" (arkhe) olmaksızın meydana getirmeye kadir olmadığı gibi, acizliği dolayısıyla bunun nasıl gerçekleştiğini izahtan da uzaktır. Ancak sonsuz kudret sahibi olan varlığın âlemi yoktan yaratmasının mümkün olduğunu söylemek mantıksal bir zorunluluktur. Aynı şekilde hikmet sahibi insanların en zekileri dahi, Allah'ın fiillerindeki hikmet yönünü kavramaktan aciz kalabilir. Bu durumda bile O'nun fiillerinin daima hikmet çerçevesinde gerçekleştiği

²⁵ el-Enbiyâ 21/23.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314, 316-317.

ahlâkî bir ilke kabul edilmelidir. Zira “yaratma ve emretme” O’na aittir ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur.²⁷

Allah’ın hikmetinin ilâhî fiillere yansımalarının insan aklı tarafından tümüyle anlaşılabilir olmadığı düşüncesi, ahlâk alanının (hüsün-kubuh) aklılığı ve dolayısıyla bu alanda gâibin şâhîde kıyası yönteminin geçerliliği hususunda istifhama neden olabilir. Bu çerçevede “mülk” veya “emir” teorisi adıyla anılan ve XX. yy. hukukî pozitivistlerinin “otorite” düşüncesini andıran iradeci ahlâk görüşü, Eş’ariyye’nin konuya yaklaşımının temelini teşkil eder.²⁸ Mâtürîdî’nin de işaret ettiği bu yaklaşıma göre şâhîde âlemde “kötülük” (sefeh) başkasının mülküne tecavüz etme, âmirin emrine uymama veya koyduğu yasağı çiğneme şeklinde ortaya çıkar.²⁹ Bu tanıma göre Allah Teâlâ’nın kendi mülkü olan yaratılmışlar üzerindeki her türlü tasarrufu ahlâken iyidir. Çünkü ne yaparsa yapsın başka bir yaratıcının mülkünü ihlal etmiş olmayacağı gibi, O’nun üzerinde hiçbir otorite bulunmadığı için, bir emre itaatsizlik etmiş veya bir yasağı çiğnemiş de sayılmaz.³⁰ Eserinde ahlâkî hukuka, hukuku da otoritenin iradesine indirgeyen bu anlayışa atıfta bulunsa da Mâtürîdî’nin genel tavrı, sefeh’in “bilgisizlik, acizlik ve ihtiyaç”tan kaynaklandığı şeklindeki nesnel ahlâkçı düşünceden yana olduğunu gösterir.

Ahlâkın nesneliliği ile Yaratıcı’nın aşkınlığı arasındaki söz konusu ikilik İmam Mâtürîdî ve takipçilerini “beşerî hikmet” ile “ilâhî hikmet” (el-hikmetü’r-rubûbiyye) arasında bir ayırım yapmaya sevk edecektir.³¹ Bu ayırımı göre ahlâkın temelini oluşturan genel yargı ve değerler, örneğin adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü, doğruluk ve merhametin iyi, yalan ve zorbalığın kötü oluşu gibi hususlar şâhîde ile gâip arasında değişiklik göstermez. Ancak ahlâkî failer olan insan ile Allah arasındaki konum (yaratıcı-kul) ve ilim, irade, kudret vb. niteliklere sahip olma noktasındaki temel farklılık, insan için iyi, kötü ve vâcip sayılan her şeyin Allah hakkında aynıyla geçerli olmasına engel teşkil eder. Her şeyden önce Allah’ın hangi fiili hangi uzak

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 312-313.

²⁸ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 137-138; Kılıç Aslan Mavil, “Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi”, *İnançın Ahlakı*, ed. Recep Önal v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 222-223.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 314. Krş. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/270.

³⁰ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 135-136.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 319.

amaç ve maslahatlara binaen yaptığını sınırlı insan bilgi ve muhakemesiyle idrak etmemiz mümkün değildir.³² Bu sebeple Allah'ın öteki dünyada kullarına haksızlık etmeyeceği, onları suçsuz yere cezalandırmayacağı ve kendilerine vaat ettiği nimetleri fazlasıyla vereceği hususunda kesin bir dille konuşabiliriz. Fakat hangi kuluna hangi musibet ve zorlukları gösterip hangisine ne tür lütuf ve ihsanlarda bulunacağını, kime hidayet edip kimi yardımsız bırakacağını, kimi cezalandırıp kimleri affedeceğini tayin edemez, bu konuda ilahi hikmetin sınırlarını çizmeye çalışamayız.

Şâhit ile gâibi ahlâkî bakımdan tam anlamıyla eşit ve her yönüyle kıyasa elverişli kabul eden Mu'tezile'nin, adalet prensibi çerçevesinde adeta Canâb-ı Hak için bir "yapılacaklar listesi" (vücûb alellâh) hazırlaması, Mâtürîdî hikmet teorisi açısından kabul edilebilir değildir. Onların "Şayet Allah'ın fiillerinde bir fayda elde etmek veya bir zararı gidermek gibi bir hikmet (makâsîd/maslahat) var ise insan aklının bunu mutlaka idrak etmesi gerekir" şeklindeki itirazını değerlendiren Neseî, fizik evrendeki işleyişi esas kabul etmenin bu konuda doğru olmadığını belirtir. Nitekim "beşerî hikmetler" in çoğunu dahi anlamaktan aciz bulunan insan aklını, "ilâhî hikmetler" i (el-hikemü'r-rubûbiyye) açıklamada bir kıstas kabul edip onu bütün yönleriyle kavradığını ileri sürmek bu aklın sınırlarının ötesine geçmek demektir.³³ Öte yandan insan aklının ilâhî hikmeti bütünüyle kavramaktan aciz bulunduğunu bilmek, Mâtürîdî'ye göre ("hikmetinden sual olunmaz" düşüncesiyle) ilâhî fiiller ile ilâhî vahyin içerdiği hikmetler hakkında düşünmeyi terk etmemizi gerektirmez. Tam aksine insan, diğer tüm azaları gibi aklın da ataletle düşüp körelmemesi için onu kullanmalı, yaratma ve vahyin (halk ve emir) hikmetlerini kendince kavramaya çalışmalıdır.³⁴

Şu halde ilâhî hikmet söz konusu olduğunda "gâibin şahide kıyası" metodu esnek bir biçimde kullanılmalı, genelden özele indikçe bizim idrak ve kavrayışımız bakımından konunun muğlaklaştığı unutulmamalıdır. Bazı durumlarda Mu'tezile'nin yaptığı tarzda Allah adına kesin hüküm ve bağlayıcı yargılarda bulunmaktan kaçınılmalıdır. Örneğin Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'yi hikmet (teolojik ahlâk) konusunda kendilerini takip etmekle (fikir

³² Bk. Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader: Çift Perspektifli Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2501-2512.

³³ Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 249-253.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 159-160.

kardeşliği yapmakla) suçladığı³⁵ Berâhime ve Seneviyye, nübüvvet meselesinde gâibi şâhîde kıyaslamış ve inkâr edileceğini bildiği halde peygamber göndermenin sefeh olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdî’ye göre de dünyevi iktidar sahiplerinin, elçilerini reddedip hediyelerini geri çevirerek kendilerini küçük düşüreceğini bildiği bir topluma benzer bir davette bulunması sefeh kabul edilir. Ancak burada aynı durumu gâîp ile kıyaslamak doğru değildir. Çünkü Allah’ın peygamber göndermesi, dünyevî muktedirler gibi kendisine bir fayda sağlama veya zâtına yönelik bir zarardan kaçınma amacı taşımaz. Aksine nübüvvet, kullarının yararını gözetme ve ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Dolayısıyla O’nun sonsuz iyilik ve cömertliğinin bir göstergesi olarak her şartta hikmete uygundur.³⁶

4. İlâhî Hikmetin İki Derecesi: Fazl (Lütuf) ve Adalet

Kelâmcılara göre övgü veya yergi gerektirmesi açısından iradî fiiller “hasen” ve “kabîh” (iyi-kötü) şeklinde iki ana kategoride ele alınmaktadır. Bu iki kategori arasında “övgü gerektirmeyen iyilik” şeklinde ifade edilen “mubah” yer alır. Mâtürîdîlere göre iyilik veya kötülük vasfı taşımayan mubah fiiller ahlâken “nötr” eylemlerdir. Hasen fiiller ise zorunlu olmayan iyilikleri ifade eden “mendup” ve “tefaddul” ile zorunlu iyilik anlamına gelen “vâcip” şeklinde iki alt kategoriye ayrılır. Zorunlu olmayan iyilikler iradeye bırakılmıştır, terki fâiline bir olumsuzluk yüklemes. Vâcibin terki ise kabîh kabul edildiğinden ahlâkî fâil onu tercih etme hususunda (ahlâken) özgür değildir.³⁷

Eş’arîlere göre Allah’ın fiilleri bu aklî kategoriler içerisinde değerlendirilemez. Çünkü ilâhî fiiller, hüsün vasfını onlara göre sırf iradeye uygun olarak gerçekleşmesinden alır. Yine de ahlâkî bir nitelik atfedilecek olursa bu fiilleri işlenip işlenmemesi yönüyle eşit olan, işlendiğinde övgü veya yergi gerektirmeyen, fayda ve zarardan uzak bulunan “mubah” fiiller çerçevesinde ele almak mümkündür. “Ahlâkçı kelâmcılar” adını verebileceğimiz Mu’tezile ve Mâtürîdî bilginlere göre ise Allah’ın bütün fiillerinde mutlaka zâtlarına ilave bir ahlâkî yön, gaye ve maksat bulunduğundan bunları mubah (nötr) saymak uygun değildir. Dolayısıyla ilâhî fiiller yalnızca “tefaddul” veya “vâcip” kategorilerinden biri içerisinde değerlendirilebilir. Bu

³⁵ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 108.

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/53-54, 12/49, 13/283.

³⁷ Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 147-150.

bağlamda “Mâtürîdî ilâhî hikmet teorisinde ahlâkî vâcibin nasıl kurgulandı-
dığı ve yine bu teorinin Mu’tezile’nin salah-aslah ve vücûb alellâh düşünce-
sinden hangi noktalarda ayrıştığı?” sorusu büyük önem kazanmaktadır.

İmam Mâtürîdî “tanrısal ahlâk” karşılığında kullandığı hikmeti “ihsan ve fazl” ile “adalet ve hikmet” şeklinde iki kısma ayırır. Bu ayırıda hikmetin iki farklı manada kullanıldığı göze çarpar. Bunların ilki kavramın “en yüksek iyi” manasındaki genel anlamı, ikincisi ise dar anlamda zorunlu iyiliği ifade eden “adl” ile eşanlamlı olarak kullanımınıdır:

Hikmetin iki yolu vardır. Bunların ilki adalet, ikincisi ise fazldır (lütuf/tefaddul). Allah’ın fazl türünden vereceği ihsanın bir üst sınırı bulunmadığından, herhangi bir konuda O’nun güç yetirdiği fiilin daha iyisinden (aslah) söz edilemez. Bununla birlikte kullarına lütufta bulunmak O’nun için bir zorunluluk değildir. Dilediğine lütuf ve ihsanda bulunur. Yine belirttiğim nedenlerle O’nun fiilinin hikmet dairesi dışına çıkması caiz değildir. Adl kavramının anlamı da aynı şekilde “her şeyi yerli yerine koymak” demektir. Fakat onun da dereceleri vardır. Bazı fiiller ihsan ve fazl, bazıları da adl ve hikmet olarak nitelenir. Bu son ikisi (adl ve hikmet) fâilin yapması zorunlu olan fiilleri kapsayan umûm ifadelerdir. İlki (ihsan ve fazl) ise husus bildiren kelimeler olup fâilin bunları hem terk etmesi hem de mün’im ve muhsin olarak işlemesi mümkündür.³⁸

Burada Mâtürîdî adaleti (adl) “ahlâkî vâcip” anlamında kullanır. Mu’tezile’nin kullandığı tefaddul kavramını ise aynı köten gelen “fazl” ve “ifzâl” veya lütuf ve ihsan gibi kavramlarda karşılar. Ona göre lütuf ve ihsan, nimet verme veya ikramda bulunma gibi fiiller zorunlu olmayan iyiliklerdir. Tıpkı kulların faydasına olan tüm bu fiiller (salah) gibi bu faydanın en yüksek derecesini ifade eden “aslah” da zorunlu olamaz. Esasen en iyiyi yaratmak anlamına gelen aslah, ontolojik manada da gerçekleşmesi mümkün görünmeyen hususlardandır. Çünkü Allah’ın kudretinin bir üst sınırı teorik olarak bulunmaz. Kelimenin dar anlamıyla adalet ve hikmet ise ona göre muayyen bir kısım fiillere değil, tümel iyiliklere karşılık gelir. Örneğin hak edene hak ettiğini vermek ve haksız yere cezalandırmamak gibi ahlâkî ilkelere adaleti yansıtır. Bu anlamda adalet veya hikmeti “Allah, insanlar tarafından sefeh ve abes olduğu açıkça bilinen hiçbir fiili işlemez” şeklinde selbî bir sıfat olarak ifade etmek de mümkündür.³⁹ Nitekim aklî imkânsızlığın (imtinâ’) zıddı aklî vâciptir.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 208, 313.

³⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 16/253, 17/210.

Mâtürîdî, lütuf-adalet (imkân-vücûp) dengesinde zorunlu iyiliğe karşılık gelen adaleti, iyiliğin alt sınırı olarak değerlendirir. Bu nedenle ilâhî hikmet, Mu’tezile’nin yaptığı gibi adalet (adl) ilkesi üzerinden açıklanamaz. Bilakis Allah’ın hikmeti sonsuz lütfu ve cömertliği sayesinde anlamlı hale gelir. Zira O’nun kulları üzerindeki nimetleri, ikram ve ihsanı asgari ahlâk sınırına riayet etmesi anlamındaki adalet ile sınırlandırılmayacak bir genişlik ve yüceliktedir. Allah’ın kendisini Kur’an’da “zü’l-adl” yerine “zü’l-fazl” olarak nitelendirdiğine⁴⁰ dikkat çeken Mâtürîdî’ye göre ilâhî fiillerin çoğunluğu, iddia edildiği gibi adalet ve hikmetin gereği olarak zorunlu yolla değil, lütuf ve ihsanın bir gereği olarak ilâhî iradeye bağlı bir biçimde gerçekleşir.⁴¹

Şu halde Mâtürîdî’ye göre ilâhî fiilleri hikmet gereği mümkün olanlar (fazl) ve hikmet gereği zorunlu olanlar (adl) şeklinde iki kısma ayırmak ve yine adaleti hikmetin merkezine alarak lütuf ve fazlının etrafındaki sınırsız alana yerleştirmek mümkündür. Buna göre terki halinde sefeh, abes ve zulüm gibi ulûhiyetle bağdaşmayan sonuçlar doğuracak fiiller, hikmetin bir gereği olarak zorunludur. Örneğin Allah için âlemi yaratmak zorunlu değildir, ancak âlemi yaratması halinde kendi varlığına “delil” olacak biçimde yaratması beklenir. Keza insanın yaratılmasının da “teklif” gibi bir amacı olmalıdır. Nitekim Mâtürîdî, yaratıcının bilinmesine delil teşkil etmemesi halinde evrenin, yaptıklarından sorumlu tutulmaması durumunda da insanın yaratılmasının abes olacağını söyler. Dolayısıyla teklif ve imtihanın gerçekleşmesi halinde evren ve içindeki insanların amaçsız ve boş yere yaratılmış olacağı fikri Mâtürîdî’yi, va’d ve vaîdin de hikmet açısından bir gereklilik olduğu kanaatine götürür. Zira emir ve nehyin boş ve anlamsız olmaması için emre uyanın yararlanacağı menfaatlerin, isyan edenin ise karşılaşacağı bir zararın bulunduğu kendilerine haber verilmelidir. İmtihanın varlığı, doğal olarak yeniden dirilme (ba’s) ve ahiret yaşamı da gerekli kılar. Çünkü hem bu dünyanın amaçsız yaratılmış olmaması hem de emir-nehiy ve va’d-vaîdin gereğini yerine getirenler ile bunlara aykırı davrananların hak ettiği karşılıkları almaması onların yaratılışını gayesiz (abes) hale getirir.⁴²

Mâtürîdî’ye göre âlemin delaleti ve aklın düşünme yeteneği, Yaratıcı’nın birliğini tanıma ve kendisine şükür borçlu olduğunu anlama hususunda insan için yeterlidir. Ancak teklif ve imtihanın sıhhati, emir ve nehyin gerçek-

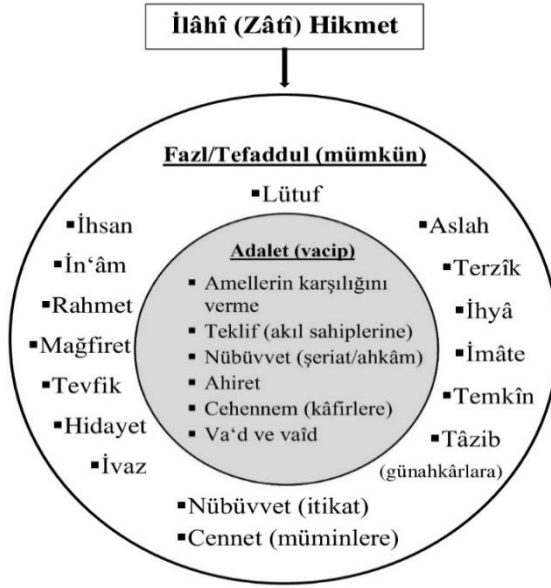
⁴⁰ el-Bakara 2/105.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/198, 3/318, 5/43, 272, 7/46.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 183; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/53-54.

leşmesi ile va'd ve va'adin bildirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla tevhide (akâid) dair meselelerde peygamber göndermek fazl (mümkün) iken ibadetler, helal ve haramlar gibi ahkâm (şerâi') konularında insanları aydınlatmak üzere peygamber göndermek hikmet gereği zorunlu (vâcip) olan hususlardandır.⁴³

Yine Mâtürîdî'ye göre işlenen bir kötülüğe ahiret hayatında ancak misliyle ceza verilmesi, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalması ve asla affedilmemesi de hikmetin bir gereğidir. Aksi halde Allah'ın dostu ile düşmanı bu dünyadaki gibi bir arada bulunmuş ve ayrılmamış olur. Müminleri cennet nimetleriyle ödüllendirilmesi ise Allah'ın lütuf ve fazlının bir sonucu olup zorunlu kabul edilemez.⁴⁴ Va'd ve va'idden dönmek veya güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutmak ise Allah'ın hikmetiyle çelişen ve gerçekleşmesi imkânsız olan hususlardandır.⁴⁵



Şekil 1. İlâhî fiillerde lütuf ve adalet⁴⁶

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 270; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/369. Krş. Nesefî, *Tebzirâtü'l-edille*, 2/12.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/318, 5/20, 219, 269.

⁴⁵ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 175-189.

⁴⁶ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 220.

5. Zâtî Hikmet ve Ahlâkî Zorunluluk

Hikmet veya adaletin Allah’ın zâtıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Başka bir ifadeyle ilâhî zâtı daima kullarına karşı iyilik yapmaya sevk eden ve O’nu kötülükten alıkoyan sâik nedir? “En iyi”yi veya “iyi fiili” yapmayı zorunlu kılmıyorsa hikmetin anlamı nedir? Bu sorular Mâtürîdî’nin ilâhî hikmet teorisinin yanıtlanması gereken son problem olarak karşımızda durmaktadır. Esasen “Tanrı kötülük işleyebilir mi?” sorusu modern din felsefesinin de ilgilendiği problemlerden birini teşkil etmektedir. Geleneksel teist anlayış çerçevesinde Tanrı’nın mutlak iradesi ve ahlâk üstü konumuna atıfta bulunmak suretiyle “O’nun dilediği her şeyi yapabileceğini” söyleyen “teolojik iradecilik” karşısında Robert Adams, Edward Wierenga, William Alston ve Richard Swinburne gibi Batılı ilahiyatçılar sevgi, adalet, cömertlik ve bağışlayıcılık gibi ahlâkî niteliklerinin Tanrı’yı kötülük yapmak ve kötülüğü emretmekten alıkoyduğunu savunmuşlardır. Örneğin R. Adams’a göre zulüm gibi bir kötülüğü emretmesi mantıksal imkân dâhilinde bulunsa bile Tanrı’nın böyle bir şeyi emretmesi düşünülemez. Çünkü Tanrı’ya inanmak sadece O’nun varlığı ve mutlak kudretine değil, aynı zamanda ahlâkî niteliklerine de inanmayı gerektirir.⁴⁷

Eş’arîler ahlâk (emir ve nehiy) üstü doğası gereği Allah’ın hem kötülüğü işleme ve emretme kudretine hem de bunu gerçekleştirecek iradeye sahip bulunduğunu savunur.⁴⁸ Mu’tezile’nin tabiatçı kanadına mensup Nazzâm, Ebû Alî el-Esvârî ve Câhuz gibi bilginler dışındaki çoğunluğuna göre ise Allah kötülüğe kâdir olmakla nitelenir. Ancak Allah’ın hikmet ve rahmeti nedeniyle bunları işlemesi imkânsızdır.⁴⁹ Allah’ın kâdir olduğu kötülüğü irade edip işlemesini engelleyen şey ise İbnü’l-Melâhimî’nin izahına göre zulüm, yalan ve haksızlık gibi fiillere yönelik “dâî”nin yokluğu ve “sârif”in varlığıdır. Kötülüğü irade etmesinin önündeki söz konusu engelleyici neden (sârif), Allah’ın kötülüğe ihtiyaç duymadığı ve ondan müstağni bulunduğu dair bilgisidir. Bu bağlamda kendisi bulunmaksızın fiilin gerçek-

⁴⁷ M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 145-151.

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/346.

⁴⁹ Bk. Ebü’l-Kâsım el-Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 262-263; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 297-299, 765.

leşmeyeceği dâi (motiv/irade nedeni) ise Allah'ın kötülük işlemekle elde edeceği herhangi bir faydadır.⁵⁰

Bu konuda İmam Mâtürîdî, Eş'arî'nin "ehl-i isbât" adını verdiği Dirâr b. Amr, Muhammed b. Harb es-Sayrafî, Hüseyin en-Neccâr ve Ahmed b. Seleme el-Kûşânî gibi bilginler ile aynı görüşü paylaşır. "Kesb" anlayışı sebebiyle Mu'tezile'den ayrıldıkları bilinen bu düşünürler, Allah'ın kötülüğe kâdir olmadığı kanaatinde birleşirler. Onlara göre Allah, kulların işlediği (kesb ettiği) tüm kötülöklere, bunların yaratıcısı olmak anlamında kâdirdir. Ancak kendisine mahsus bir fiil olarak zulüm ve haksızlığa, yine kullarını kesb etmedikleri bir kötülüğe zorlamaya kâdir değildir.⁵¹ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı tercih etmesinin temelinde, onun sıkça vurguladığı üzere Allah'ın "zâtî gereği" hikmetli olduğu görüşü yatar.⁵² Nitekim Allah'ın kıdem, bekâ, hayat, ilim vb. zâtî sıfatların zıtlarıyla nitelenmesi caiz değildir. Aynı şekilde hikmetin zıddı olan "sefeh" ve "abes" de Allah için muhal olan niteliklerdir. Allah'ı muhale güç yetirmekle vasıflandırmak ise doğru değildir. Öte yandan Mu'tezile'de "adl" ilkesi, Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi zâtî nitelikler, yani tevhide dair kadîm özellikler arasında yer almaz. Bilakis Mu'tezilî teoride adalet, hâdis olan fiilî sıfatlara dair bir ilkedir. Ka'bî bu hususu, "Allah'ın, kendisine kâdir olmakla nitelendiği bir şey zâtî sıfat olamaz" cümlesiyle ifade eder.⁵³ Şu halde Mu'tezile'nin yaklaşımına uygun olarak bir şey kâdir olan onun zıddına da kâdir olmalıdır. Çünkü fâil bir fiilin zıddına da kâdir değilse, o fiili zorunlu olarak işlemiş demektir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin adaleti ve dolayısıyla hikmeti tevhide (zâtî sıfatlar) ait görmemesi ve bu nedenle onun zıddına kâdir olmakla nitelemesini iki açıdan İslâm'ın ulûhiyet anlayışına aykırı bulduğunu kaydeder. Bunların ilki adalet, merhamet, lütuf ve hikmet gibi "tanrı" kavramının içeriğine ait yetkin niteliklerin kudret, irade ve yaratmanın konusu olamaya cağı düşüncesidir:

Aklın kötülüğünü bedîhî veya istidlâlî yolla bildiği fiilleri işlemesi ihtimal dâhilinde (mümkün) olan bir varlığın ne va'dine güvenilir ne de va'dinden

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 150.

⁵¹ Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 761, 765; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet*, 202.

⁵² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 118, 179, 264, 312; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/270, 10/185.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 132-133.

⁵⁴ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 263.

korkular, ne hayrı umulur ne de şerrinden emin olunur. (...) Keza onlar, Allah'ın zulüm, cevr, sefeh, yalan ve işlendiği takdirde rubûbiyeti ortadan kaldırıp ulûhiyeti giderecek her türlü fiile kudretinin bulunduğunu ileri sürmek suretiyle, O'nun ulûhiyet ve rubûbiyetini, kudret ve tedbirin altında (mümkün) bir konuma yerleştirmiş oluyorlar. Şu halde böyle bir ilâhın kulları kendilerini nasıl güvende hissedebilir ve onlara (bu dünyada) vaat edilenlerin yerine getirileceğini gönül huzuruyla nasıl umabilirler?⁵⁵

Mâtürîdî'ye göre hikmet ve adaletin Allah'ın mef'ûlü olan yaratılmışlar-da ortaya çıkması, başka bir deyişle birtakım nesne ve olayların "Allah'ın hikmeti" şeklinde ifade edilmesi, bizzat bu yaratılan şeylerin hikmet, yani Allah'ın sıfatı olduğu anlamına gelmez. Bu tarz sözler gerçekte mecazi ifadeler olup gerçekte "Allah'ın bunları irade etmesi" anlamına gelir.⁵⁶ Dolayısıyla hakiki manada hikmet, adalet veya lütuf mükevvenâtın değil, Allah'ın zâtının bir niteliğidir. O'nu zâtî bir sıfatın zıddıyla nitelenmek ise mantıksal çelişki ifade eder. Bu hususu eserinde müstakil bir başlık altında inceleyen Celâleddin el-Habbâzî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun aksine Mâtürîdîlere göre Allah'ın zulüm ve yalana kâdir olmakla nitelenemeyeceğini kaydeder:

Bize göre doğruluk (sıkd) ve adalet Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatıdır. O'nun ilim, kudret ve hayat gibi ezeli bir sıfatının zıddıyla nitelenmesi ise imkânsızdır. Zira bu tarz bir nitelendirme (Mu'tezile'nin savunduğu gibi "Allah zulme kâdirdir, ancak onu işlemez" demek) Allah'a noksanlık nispet etmeyi gerektirir. Dolayısıyla tıpkı "cehalet" ve "hareket" nitelikleri hakkında geçerli olduğu gibi Allah'ın zulüm ve yalana kâdir olmak veya bunları işlemekten aciz bulunmakla nitelenmesi muhaldir (Allah bu tür fiil ve sıfatlardan münezzehtir).⁵⁷

Aynı noktadan hareketle Mâtürîdî, Mu'tezile'ye yönelik ikinci itirazını dile getirir. Buna göre onların ileri sürdüğü gibi adalet ilkesi şayet kulları için salah veya aslah olan birtakım lütufları yaratmayı Allah'a vâcip kılmış olsaydı, bu durumda O, söz konusu fiilleri zorunlu olarak işlemiş olur ve benzerlerini yapmaktan da âciz bulunurdu. Ayrıca bunlardan başka fiilleri işlemesi caiz olmayacağından bu sayede hak ettiği övgüyü de yine bu fiillere borçlu olurdu. Bu sonuç ise mantıksal olarak Allah'ın övgü gerektiren bu fiillere muhtaç bulunduğu ve hikmeti ancak onları işlemek suretiyle kazandığı anlamına gelecektir.⁵⁸

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 133.

⁵⁷ Celâleddin el-Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, thk. Adil Bebek (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 259.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182.

Ulaştığımız bu noktada İmam Mâtürîdî'nin ahlâkî zorunluluk ya da ödeve işaret etmek üzere "lüzum", "iktizâ" ve "vücûp" gibi kavramları kullanmasına rağmen niçin Mu'tezilî "vücûb alellâh" tabirinden ısrarla uzak durduğu anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim Mu'tezile'de ahlâkî bir ilke olarak "adalet", ilâhî zât ve tevhidin dışında kendi başına var olan küllî ilkelere bütünüdür (evrensel ahlak yasası) ve bu ilkeler diğer tüm ahlâkî/iradî fiiller gibi Allah'a da kendini dışarıdan empoze eder. Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle bir fiilin kötü olduğunu bilen ve kendisinin ona muhtaç bulunmadığının farkında olan bir kimse o kötülüğü asla tercih etmez. Ona göre fiilin ahlâkî fiil karşısındaki bu konumu açısından şahit ile gâip arasında bir fark söz konusu değildir.⁵⁹ Şu halde ahlâkî sorumluluk anlamında adaletin gerektirdiği fiiller Allah'a (alellâh) nesnel bir biçimde zorunlu (vâcip) olur. Burada ilim sıfatı (âlimlik), söz konusu yasayı tanımak ve onu ihlal etmesini gerektirecek bir nedeninin (dâi) bulunmadığını bilmek bakımından Allah'ın ahlâkîliğinin garantörü vazifesi icra eder.

Kuşkusuz ahlâkçı bir kelâmcı olarak Mâtürîdî'ye göre de ahlâkî imkân (fazl) ve ahlâkî zorunluluk (vücûp) belli sınırlılıklarla beraber gâip hakkında da geçerlidir. Ancak burada ahlâk, tanrısal öz (ulûhiyet) içerisinde mündemîç bir keyfiyet olarak tasavvur edilir. Bu sebeple ilim veya kudret gibi başka bir sıfat üzerinden açıklanmaz. İlâhî fiillerde (mahlûkat) ortaya çıkması ise hikmetin sonuç değil sebep oluşunu gösterir. Bir diğer ifadeyle Tanrı'nın doğasının bir parçası olması dolayısıyla hikmet, bizzat ilâhî fiillerin "tanrısal ahlâk" a uygun bir biçimde gerçekleşmesini garanti eder. Hikmetli fiili gerektiren şey zâtî hikmettir. Dolayısıyla bu teoride iyilik "Allah'a zorunlu" olmak yerine, "Allah için zorunlu" veya "Allah'tan (zâttan dolayı) zorunlu" olur. Mu'tezile'de "adl (hikmet) → Allah (ilim) → Fiil" şeklinde ahlâktan Allah'a (alellâh) ve hâdis fiile doğru işleyen ahlâkî süreç Mâtürîdî'de "Allah (hikmet [adl/fazl]) → Fiil/Mef'ûl" şeklinde ezeli hikmetten (minellâh) ezeli fiile ve hâdis mef'ûle doğru yürüyen bir istikamet takip eder. Şu halde ezelden beri hiçbir fiil işlememiş olsa bile Allah Teâlâ zâtî hikmeti nedeniyle yine de hikmetlidir. Mu'tezile'de ise zâtî sıfat olmadığı için hikmet ancak fiilleri nedeniyle O'na nispet edilebilir. Bu sebeple "adl" bir övgü vesilesi olmaktan ziyade yergiden kaçınmayı bildirir.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/11; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî eboâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/1, 41.

Kelâmcıların ahlâkçı kanadına mensup (hüsün ve kubhu bilmede aklın bir alet olduğunu kabul eden) bilginlerin, peygamber göndermenin vâcip olduğu görüşü üzerinde birleştiğini belirten Nesefî, buradaki “vâcip” kavramının kendilerince ahlâkî değil, ontolojik bir çerçevede kullanıldığını belirtir. Zira Mu’tezile’nin “vücûb alellâh”ı tıpkı insanlarda olduğu gibi Allah hakkında ahlâkî (iradî) “yükümlülük” bildirirken Mâtürîdîlerde ise “vâcip” kavramı, nispet edildiği fiilin, kadîm zâtın hikmetinin gerektirdiği bir durum (min muktediyâtî’l-hikme) olarak mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelir. Dolayısıyla buradaki zorunluluk Allah’ın “vâcibü’l-vücûd” olması veya ilim, kudret, hayat vb. sıfatların kendisi “için” (lehu) vâcip oluşundaki zorunluluktan farklı değildir. Yine bu sıfatların zıtlarının müstahil oluşu gibi, hikmet gereği vâcip olan fiilin zıddı da O’na sefeh nispeti gerektireceğinden imkânsızdır.⁶⁰ Benzer şekilde Sâbûnî, “adalet, Allah Teâlâ için vâciptir” cümlesinde “alellâh” yerine “lillâh” ifadesini kullanır.⁶¹ İmam Mâtürîdî ise peygamber gönderme, yeniden diriltme, inkârcıları ebedi cehenneme atma vb. fiillerin vücûbunu, hikmetin zorunlu kılması (tûcibuhû el-hikme) şeklinde ifade eder.⁶²

Sonuç

Hüsün-kubuh kavramları etrafında şekillenen hikmet anlayışları bağlamında kelâm bilginlerini, ahlâkın nesnel gerçekliğini kabul eden “ahlâkçılar” ile nesnel ve tabii bir ahlâkın bulunmadığını savunan “ahlâkçı olmayan” düşünürler şeklinde iki ana gruba ayırmak mümkündür. Bu ayırmada İmam Mâtürîdî ve takipçileri, Mu’tezile ile birlikte ahlâkçı kanadı teşkil ederken, Eş’arîler ise büyük oranda ahlâkçı olmayan ya da ahlâk konularında nakilci/selefî metodu benimseyen tarafta yer alır. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin hikmet (tanrısal ahlâk) teorisi Mu’tezile’nin “adl” ilkesiyle kıyaslandığında bizim için anlaşılır hale gelmektedir. Bu bağlamda ahlâkî iyi ve kötünün genel anlamda akılla bilinebilir olması, övgü ve yergi gerektirip mükâfat ve cezanın nedenini teşkil etmesi gibi hususlarda Mâtürîdî’nin Mu’tezile’den ayrı düşünmediğini söylemek mümkündür.

Eş’arîler bir taraftan nesnel ahlâkî değerlerin gerçekliğini yadsımaları, diğer taraftan da adalet, merhamet, sözünde durma vb. erdemlere sadakati

⁶⁰ Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, 2/12.

⁶¹ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 339.

⁶² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 471; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/219, 272.

mutlak iradeyi sınırlayıcı bir “noksanlık” olarak değerlendirmeleri sebebiyle Allah’ın fiillerinin ahlâkî bir amaç veya içeriği bulunmadığını düşünmektedir. Ahlâkî öznenin daima “fayda” sağlamayı hedeflemesi gerektiğini savunan Mu’tezile ise bu teleolojik (gayeci) ahlâk anlayışından hareketle çoğu durumda kulları için faydalı veya en faydalıyı (salah-aslah) yaratmanın Allah’a zorunlu olduğu kanaatine ulaşmıştır. Mâtürîdî’ye gelince, ona göre yergi ve cezadan kaçınma veya övgü ve mükâfat elde etme güdüsü ya da bunların gerisindeki somut fayda unsuru, tanrısal ahlâkî ifade eden “hikmet”i tanımlamak hususunda yeterli değildir. Zira hikmet “isabet”, yani eşyanın yerli yerine konulmasıdır. Ahlâkî düzlemde isabet, aklın doğru ve yerinde bulunduğu fiili işlemek demektir. Yine hikmetin ikinci anlamı olan “âkıbet” de mutluluk, haz veya fayda gibi bir amacı gerçekleştiren şeyin iyi olduğunu ima etmez. Bilakis burada âkıbet, ilâhî fiillerde isabet ve yerli yerinde olduğunun hedeflendiğini, yaratmanın plansız ve rastgele olmadığını ifade eder. Dolayısıyla tabiattaki her bir nesne ve olay mutlaka yüksek bir gaye için yaratılmıştır. Ancak bunların âkıbetleri insan aklı karşısında her durumda kavranabilir bir yapıda değildir. Bu nedenle ilâhî hikmetin muktezası olan tikel fiiller hususunda ihtiyatlı davranmak ve Mu’tezile’nin yaptığı gibi sınırlayıcı/belirleyici bir dil kullanmamak gerekir. Bu bakımdan Mâtürîdî’nin hikmet teorisinin Kant’ın deontolojik ahlâk görüşüyle karşılaştırılmasında yarar vardır.

Mu’tezile’nin faydacı ahlâk anlayışını ilâhî fiiller için illet (zorunlu neden) tayini olarak değerlendiren Mâtürîdî, bu görüşün iradeyi ortadan kaldıracığı ve Allah’ı fiillerinde mecbur bir varlık olarak takdim edeceği endişesini dile getirir. Yine onlar, Allah’ın kâdir olduğu kötülüğü işlemekten imtina ettiğini ileri sürmektedir ki bu da iradenin sınırlandırılması anlamına gelecektir. Mâtürîdî’nin teorisinde ise Allah mülkünde dilediğini yapmakta özgürdür. Ancak O’nun tercih edip işlediği her fiil zorunlu olarak iyi ve hikmetlidir. Buradaki zorunluluğun kaynağı herhangi bir ahlâkî yasa (adl) veya ödevi (vücûp) bilip ona uygun davranma iradesi değildir. Mu’tezile özgürlük-ahlâkîlik (irade-hikmet) ikilemi sorununu iradeyi ilim yardımıyla sınırlamak suretiyle açıklamaya çalışırken Mâtürîdî ise daha radikal olan çözümü tercih etmiş görünür. Bu yaklaşım Allah’ın kudretinin, yine O’nun zâtî hikmeti tarafından sınırlandırıldığını söyler.

Ontolojik bakımdan ilâhî kudretin “mümkün” varlıklarla tabii bir biçimde sınırlandırıldığı tüm kelâmcılar tarafından kabul edilir. Mâtürîdî buna, dai-

ma iyi ve hikmetli olanı yaratmak şeklindeki “ahlâkî” bir kaydı ilave etmiş görünür. Çünkü ona göre abes ve sefeh fiiller de Tanrı’nın ahlâkî tabiatı söz konusu olduğunda müstahil kapsamına girer. Eş’arîler ve Mu’tezile ise Allah’ın özü gereği hikmetli olduğu fikrini benimsemedikleri için konuyu irade üzerinden tartışır. Sonuçta Mu’tezile, Allah’ın kötüyü tercih etme nedeni (dâî) bulunmadığı için daima iyi olduğunu söylerken Eş’arîler ahlâkî kötüyü tercih etse dahi ontolojik konumu nedeniyle her halükarda iyilik yapmış sayılacağını savunur. Mutlak kötünün tanrısal öz ile çelişeceği düşüncesinden hareket eden Mâtürîdî ise kudreti hikmetli fiillere tahsis ettiği için ayrıca iradeyi sınırlama gereği duymaz. Çünkü Allah’ın kâdir olmadığı muhal bir fiili irade etmesi söz konusu değildir. Öyleyse Allah hikmetli fiiller içerisinden iyi veya daha iyi (salah) olanı tercih etmekte tamamen özgürdür. En iyi (aslah) ise kudretin sonsuzluğu sebebiyle burada bir seçenek olarak görünmez. Ancak herhangi bir fiilin zıddı veya terki hikmete aykırılık (abes ve sefeh) teşkil ediyorsa bu durumda ilgili fiili işlemek ahlâkî vâcip (adl) haline geleceğinden Allah’ın bu fiili terk etmesi düşünülemez. Başka bir deyişle zıddı sefeh (ahlâkî muhal) olan bir fiili işleme konusunda irade geçerli değildir. Mâtürîdî söz konusu ahlâkî zorunluluğu “ilâhî hikmetin kaçınılmaz bir sonucu” (muktediyât el-hikme) biçiminde ifade eder.

Eş’arîler her ne kadar Allah’ın yalan söylemesinin mantıksal imkân dâhilinde bulunmadığı hususunda İmam Mâtürîdî gibi düşünüyor olsalar da kudret sıfatının ahlâkî kötülüğü kapsamadığı görüşü, kelâm çevrelerince teistik bir mahzur olarak değerlendirilmeye açıktır. Kanaatimizce ilk bakışta haklı gibi görünen bu değerlendirmenin arka planında “hikmetsiz bir tanrı” fikrinin zihinlerde oluşturduğu “mutlak ve kontrolsüz güç” imajı yatmaktadır. Nitekim bu düşünceye göre insanın güç yetirdiği bir fiili Allah’ın yapmaması noksanlık ifade eder. O, sonsuz kudretiyle her şeyi yaratmaya kâdirdir. Ancak dilediği taktirde yaratabileceği bu şeylerden kötü olanları tercih etmez. Kötüyü tercih etmemesinin nedenleri ise kullarına olan merhameti, naslarda varit olan kimi beyanları veya böyle bir tercihi yapma nedeninin bulunmaması şeklinde sıralanır. Halbuki İmam Mâtürîdî’nin “zâtî hikmet” anlayışı, felsefecilerin “el-hayru’l-mahz” olan tanrısını andırır bir biçimde, varoluşun ezeli bir yasası olarak gördüğü hikmeti, kadim varlığın yetkinliğinin bir parçası sayar. Bu anlayışa göre Allah, mutlak iyi ve mükemmel bir varlıktır. O’nun bu zâtî kemali, kendisinden kaynaklanacak fiillerin de iyi ve yetkin olmasını zorunlu kılar. Yukarıda belirttiğimiz gibi fiili

lin varlığını gerektiren neden burada iradeyse onun mutlak iyi, güzel ve yerli yerinde olmasını gerektiren şey de hikmet sıfatıdır. Dolayısıyla Allah iyiyi yarattığı için övgüyü hak etmez, bilakis O bizzat iyi ve mükemmel olduğu için övgüye layıktır. Ancak bu mutlak iyilik vasfı (hikmet), filozoflarda olduğu gibi O'nu herhangi bir iyi fiili işlemeye zorlamaz. Ne var ki hikmet, selbî manada kötü ve isabetsiz bir fiilin Allah'tan kaynaklanmasının imkânsız olduğuna inanmayı gerektirir.

Kuşkusuz Mâtürîdî'nin hikmet felsefesi açısından hatalı görünen söz konusu düşüncenin kendisinden kaynaklandığı ikinci husus, Allah'ın mutlak kemalini insanın yetkinleşmesi üzerinden izah etme çabasıdır. Nitekim Mâtürîdî ve takipçileri (Eş'arîlerin hilafına) ahlâkın nesneliliği konusunda "gâibin şahide kıyası" metodunu benimserken, Allah'ın ahlâkîliğini izah etme ve onun sınırlarını belirleme noktasında Mu'tezile'nin bu yöntemi uygulamasına itiraz etmektedir. Sözünu ettiğimiz bu itiraz, onların kelâmında "beşerî hikmet" ve "ilâhî hikmet" ayırımı şeklinde ifadesini bulur. Bazı çağdaş Batılı ilahiyatçıların da dikkat çektiği bu ayırımı göre iyilik bizim için hem bir ödev (ahlâkî vâcip) hem de bir erdemdir. Kozmik iyiliğin kaynağı olarak görülen Tanrı için ise iyilik, bir ödev değil sadece erdem ve yetkinlik (hikmet) göstergesidir. Bu sebeple insan eylemleri ahlâkî ödevi yerine getirme amacı taşır ve ahlâkî kriterlere göre değerlendirilir. İlâhî fiiller ise bizatihi iyi ve isabetli olmanın dışında herhangi bir ahlâkî yükümlülüğü (teklif) yerine getirme amacı taşımaz. Bu nedenle Allah'ın fiillerinin hikmet yönü anlaşılmaya çalışılır, fakat onlar ahlâkî eleştirinin konusu yapılamaz.

Aynı şekilde yaratılan nesnelere görünür hale gelen ilâhî hikmet, âkıbet (âhiret) yönelik olduğundan uzun erimlidir, her zaman insan ufkuna sığmaz. Kur'an'da verilen Hızır-Musa kıssası örneğinde olduğu gibi beşerî hikmet perspektifinden kötü görünen bir iş, ilâhî hikmet söz konusu olduğunda son derece anlamlı ve isabetli bir sonuca evrilebilir. Yine ilâhî hikmet, yaratıcı-kul ilişkisi çerçevesinde anlam kazanacağından kulların birbirleri karşı olan hak ve sorumluluklarıyla kayıtlı değildir. Örneğin bir insan sınama veya ibret olması maksadıyla bir başkasına acı çektiremez, ancak Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kullarına bu nedenle elem vermesi hikmete uygundur.

İmam Mâtürîdî'nin eserlerini ahlâk ve estetik açısından inceleyen her araştırmacı evrendeki düzen, harmoni, iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak gördüğü ilâhî hikmeti anlamaya yönelik yoğun bir çabanın varlığına şahit-

lik edecektir. Bizim “tanrısal ahlâk” şeklinde nitelemeyi uygun gördüğümüz hikmeti “zâtî” bir yetkinlik olarak kurgulaması, Mâtürîdî'nin yaklaşımını Mu'tezile'nin adalet ilkesinde ortaya konan ahlâkçı düşüncenin bir adım önüne geçirir. Başka bir deyişle Mu'tezile kelâmında bir diğerinden ayrılan ve bazı durumlarda birbiriyle rekabet etmek durumunda kalan tevhid ve adalet ilkeleri, Mâtürîdî'nin hikmet öğretisinde yeniden birleşir. Yine teolojik düzlemde Mu'tezile'nin görev ve sorumluluk (hukuk) eksenli adalet anlayışı karşısında Mâtürîdî'nin fazl ve ihsan kavramlarını öne çıkaran bir erdem ahlâkına vurgu yapması dikkate değerdir. Son olarak Mâtürîdî'nin düşünce sistemi açısından zâtî/selbî sıfatlar içerisinde “Allah'ın mutlak iyi bir varlık olması; iyilik, güzellik ve tüm erdemlere dair düşüncemizin kaynağını teşkil etmesi; sefeh ve abes (kötü ve amaçsız) fiil işlemekten münezzeh bulunması” anlamında hikmet kavramına da işaret edilmesi gerektiğine dair kanaatimizi belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık, Bilgi ve Hikmet”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*. edt. Hülya Alper. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018: 13-46.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Habbâzî, Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hocendî. *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*. thk. Adil Bebek. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kurdî - Abdulhamîd Kurdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî. “et-Ta'dîl ve't-tecvîr”. *el-Muğnî fî eboâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Cilt 6/1. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi". *İnancın Ahlakı*. edt. Recep Önal v.dğr. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024: 211-246.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader: Çift Perspektifli Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği". *Dergiabant*, 5/9 (2017), 76-88.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Hikmet: Tanrı-Ahlâk İlişkisi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Özlem, Doğan. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2022.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 135-160.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2014.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Eş'arî ve Eş'arilikte Hikmet Kavramı". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. edt. Ferhat Gökçe - Halil İbrahim Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2023: 207-239.