



Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editör
Şaban Ali Düzgün



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ
3

ISBN: 978-975-17-3579-9

www.kulturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturizm.gov.tr

TASARIM ve UYGULAMA
Sinan Sungur

YAPIM
Özyurt Matbaacılık

BİRİNCİ BASKI
2000 adet

BASIM YERİ - TARİHİ
Ankara, 2011

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası / Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
495 s. ; 21 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları; 3322,
Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü bilimin ve felsefenin doğulu
öncüleri dizisi; 3).
ISBN: 978-975-17-3579-9
I. Mâtürîdî. II. Düzgün, Şaban Ali. III. Seriler.
297.4013

MATÜRİDÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Metin ÖZDEMİR*

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kötülüğün Tanımları

Kötülük kavramının, Arap dilindeki tam karşılığı *sû'* ve *şerr* terimleridir.¹ Etimolojik olarak *şerare* mastarından gelen *şerr*, *sû'* kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde *şerr*; *sû'*, *fesâd* ve zulüm kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise "*şürûr*" ve "*eşrâr*" şeklindedir.² Mesela, iyilerin/*el-ahyâr* karşıtı olarak *kavmun eşrâr*/kötüler topluluğu, denilir. Kötülük yapan kimse ise "*şirrîn*" olarak nitelendirilir.³ Kısacası, lügatte *şerr*, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla *şer*, hayrın zıddıdır.

2. Kötülüğün Kısımları

Kötülük üç kısımda ele alınır:

1. Doğal: Hastalıklar ve ıstıraplar gibi kötülükler bu türdendir.
2. Ahlaki: Bunlar da yalan ve düşmanlık gibi kötülüklerdir.
3. Metafiziksel: Bu, var olan her şeyin kemal/yetkinlik bakımından eksiklik taşımasıdır.⁴

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemi, temelde kötülükler ile Tanrı'nın en yüksek sıfatları arasında çelişki bulunduğu varsayımına dayanan bir inanç problemidir. İnkârcıya göre, merhametli, şefkatli, iyiliksever ve her şeye gücü yeten bir Tanrı var olsaydı, yeryüzünde kötülükler ve on-

* Prof.Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, İstanbul 1317 H., s. 1190.

2 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, tahkik: Mehdi el-Mahzûmî, Beyrut 1988, VI, 216; Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, tahkik: Ali Sînî, Beyrut 1994, VII/16.

3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, IV/400.

4 *Mu'cemu'l-Felsefî*, 102.

lardan kaynaklanan ıstıraplar bulunmazdı. Çünkü ona göre Tanrı, en yüksek iyi ise Onun yarattığı her şeyin de yalnızca iyi olan nitelikleri taşıması gerekir.

Bu problem, çok eski çağlardan beri tartışılmaktadır. Epikuros (M.Ö. 341-270)'tan bu yana problem, ana hatlarıyla şöyle dillendirilmektedir: "Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kötülüğü de ortadan kaldırmak isteyen bir Tanrı varsa -çünkü sonsuz derecede iyi olan bir varlık kötülüğü yok etmek isteyecek ya da en azından böyle bir yükümlülüğünün olduğunu bilecektir- ve kötülük de zorunlu değilse, o zaman kötülük olmamalıdır."⁵

Doğrudan bir inanç problemi olarak ortaya konan bu yaklaşımın mantıksal versiyonu şöyle ifade edilmektedir:

Kötülük varsa, Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır.

Kötülük vardır.

O hâlde Tanrının varlığı mümkün değildir ya da ihtimal dışıdır.

Görüldüğü üzere kötülük problemi, Tanrıyı yalnızca iyi olanı yaratmak zorunda olan sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmekten kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Tanrı en mükemmel olandır. Hangi yönden olursa olsun sınırlı bir varlığın, "en mükemmel" kavramının kapsamı içerisinde yer alamayacağı ise açıktır.

KÖTÜLÜK OLGUSUNA İLİŞKİN TEMEL YAKLAŞIMLAR

Optimist/İyimser Yaklaşım

Optimist, bu dünyanın 'mümkün dünyaların en iyisi' olduğunu düşünür. Bu felsefenin en aşırı versiyonunda, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığı kabul edilir. Bu anlayışa göre, kötülük, masa ve sandalye gibi işaret ederek gösterebileceğimiz bir olgu değildir. Varlık, salt iyiliktir. Kötülük dediğimiz şey, aslında iyiliğin eksikliği, yani yokluğudur. Öyleyse yokluk kötülüktür. Daha doğrusu kötülük, yokluk/adem türündendir. Biz, "bir şey kötüdür", dediğimizde, aslında onda tam iyiliğin/kemalin belli ölçüde eksikliğinden

⁵ Michael Peterson, William Hasker, *Reason and Religious Belief*, Oxford 1991, s. 94.

söz etmiş olmaktadır. Kısacası bu anlayışa göre, bir şeyin var olması, onun iyi olarak görülmesi için yeterli bir sebeptir.⁶

Bu açıdan optimist, sürekli olarak evrenin muazzam yapısına ve muhteşem planına işaret eder. O, tavandaki çatlaklar, tahta kaplamadaki fareler ve köşelerdeki çöpler gibi şüpheli hasmının kendisine itiraz olarak gündeme getirdiği olgu ve olayları, bu muhteşem planın bir parçası olarak görür. Ona göre evren içerisindeki her şey, yerli yerindedir. Oradan en küçük bir parçanın çıkarıldığını tasavvur ettiğinizde, bu muazzam yapının bozulduğunu görürsünüz. Dolayısıyla optimiste göre evren, farklı, ancak zorunlu cüzlerin ahenkli bir beraberliğinden ibarettir. Bu durum onun, ilahî kudret ve hikmetin bir eseri olduğunu gösterir. Bu ilahî hikmet, evrenin bütün parçalarında bize kendisini çok açık bir biçimde gösterir. Hiçbir şey zarar vermeden ortadan kaldırmadığı gibi, daha iyi bir hâle sokulamaz da... Çünkü orada her şey birbirine bağlıdır: "Zira [evrenin mevcut yapısına] yabancı bir parçanın ilave edilmesi, bütün planın dengelerini alt üst eder; udun bir telini fazla gerer ve melodi kaybolur."⁷

Bu yaklaşımın Müslüman düşünürler tarafından da benzer bir biçimde savunulduğunu görmekteyiz. Onlara göre de bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. O kadar ki orada bir sivrisineğin kanadı veya toz zerresi gibi en küçük detay bile lüzumsuz görülemez. Mevcudun bir zerresi bile asla daha iyisiyle değiştirilemez.⁸

Pesimist/Kötümser Yaklaşım

Pesimist, optimistin yukarıda özet olarak sunmaya çalıştığımız tutumunu ümitsiz bir miyopluk olarak görür. Bir başka ifadeyle ona göre optimist, gerçeklik karşısında kafasını kuma gömen deve kuşu gibidir. Pesimiste göre dünyada olup biten kötülüklerin listesi saymakla bitmez. Schopenhauer, optimist bakış açısının tutarsızlığını göstermeye çalışırken bu listenin yalnızca küçük bir kesitine şöyle işaret eder:

"Eğer biz, en katı yürekli ve duygusuz bir optimisti hastanelerde, kliniklerde, ameliyathanelerde, hapisanelerde, işkence odalarında,

6 Bkz., Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu* (Teodise), çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 17 vd.

7 Bkz., Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 22-24.

8 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, IV/397-398.



kölelerin barındığı kulübelerde, savaş alanlarında, idam sehpalarnın bulunduğu yerlerde dolaşırsaydık; meraklı soğuk bakışların kaçındığı bütün karanlık işkence odalarının kapılarını ona açsak ve sonunda, mahkûmların açlıktan ölüme terk edildiği Ugolino'nun zindanına kısa bir göz atmasına izin verseydik, o yine de kesinlikle mümkün dünyaların en iyisi olan türden bir dünya görürdü. Zira Dante, cehenneminin malzemelerini mevcut dünyamızdan almasıydı başka nereden alırđı?"⁹

Pesimiste göre dünyadaki bu tür olaylar, onun bütün mümkün dünyaların en kötüsü olarak görülmesi için yeterlidir. Bu yüzden onu, olgu ve olayların ahenkli, uyumlu ve görkemli bir bütün oluşturdıklarına ilişkin olarak ileri sürülen hiçbir mantıksal gerekçe ve felsefi yaklaşım ikna edemez.

Düalist/İkici Yaklaşım

Kötülüğün, bir inanç problemi olarak ortaya çıkışı, onunla Tanrı'nın yüksek sıfatları arasında bir çelişki bulunduğu varsayımına dayandırılınca, ona ilişkin en radikal çözümlerden birisi de Düalizm'den/Seneviyye'den gelmiştir.

Seneviyye'ye göre, cisimler, nur/ışık ve zulmet/karanlık olmak üzere iki türdür. İyilik, Nur'dan, Kötülük de Zulmet'ten gelir. İyilik ve doğruluğun faili kötülük yapamaz ve yalan söyleyemez; kötülük ve yalanın faili de, iyilik ve doğruluğu yapamaz.

Bu inanca sahip olanlar, kendilerine özgü bir kurtuluş teorisi geliştirmişler ve bu teorinin felsefi temellerini şöyle oluşturmuşlardır: İyinin ve kötünün kaynağı, nur ve zulmetin karışmasından meydana gelmiştir. Eğer bunlar karışmasaydı, âlem meydana gelemezdi. Her ikisi; nur zulmete hayır da şerre galip gelinceye kadar birbiriyle çatışır ve birbirine üstünlük sağlamaya çalışır. Bu mücadelenin sonunda, hayır kendi âlemine çekilerek kötülükten kurtulur. Şer de kendi âlemine iner. İşte kurtuluşun sebebi budur.

Allah, eşyanın farklı unsurların bir araya getirilmesi suretiyle bileşik olarak yaratılmasında gördüğü hikmetlerden dolayı onları birbiriyle karıştırmıştır. O, Nur'u her şeyin esası yapmıştır. Varlığı gerçek olan odur. Zulmet'e gelince, O, gölgenin kişiye nispeti gibi bağımlı ve geçici (arızı)dir. Zerdüş, kötülüğün varlığını görür, ancak

9 Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 21-22.

varlığının gerçek olduğunu kabul etmez. Nur yaratılmış, Zulmet de ona bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Zıtlık, varlığın zorunlu bir sonucudur. Şerrin varlığı, yaratıklarda zorunlu olarak bulunmakla beraber birincil hedef değildir.¹⁰

İlahî Adaletle Kötülüğü Uzlaştırmaya Çalışan/Teodiseci Yaklaşım

En yaygın anlamıyla *teodise*, ilahî adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına verilen addır.¹¹

Bazı Müslüman filozoflar, kötülükle ilahî adaletin arasını uzlaştırmak için inayet kavramından yararlanmışlardır. Inayet, Allah'ın, "varlığın en güzel düzen ve en tam intizam üzere gerçekleşebilmesi için nasıl olması gerektiğini bilmesidir." Dolayısıyla inayet, 'varlığın tümünün en güzel ve en tam tarzda taşmasının (*feyezân*) ilkesidir. Kader de, varlığın nesnel âleme (*el-vücûdi'l-aynî*), kazâda kararlaştırıldığı şekilde sebepleriyle birlikte çıkmasıdır.¹²

Bu ifadelerden bir zorunluluk/cebr anlamı çıkarılmamalıdır. Deyim yerindeyse, Allah, sonsuz bilgisi içerisinde bulunan her bir şeyi, aynı anda mahiyetlerine uygun olarak görmektedir. Yani O, her şeyi değişmeyen tek bir bilgi ile ne ise o olarak bilmektedir. Dolayısıyla ezelden ebede mümkün olan tüm sonuçlar, Onun sonsuz bilgisinde geçmiş ve geleceği olmayan tek bir an içinde sebepleriyle birlikte mevcuttur. Kısacası, geçmiş, an ve gelecek, Allah'ın ezeli bilgisinde tek bir anın içinde, hep birlikte mevcuttur.

Bunun açık anlamı şudur: Allah, bizim şimdinizde, zorunlu ya da hür olarak gerçekleşen fiilleri, geçmiş ve gelecekle bölünmesi mümkün olmayan kendi daimi şimdisinde aynı şekilde, zorunlu ya da hür olarak bilmektedir. Bir başka ifadeyle, duyulur âlemdeki her bir şeyin mevcut görüntüsü, ilahî bilginin objektifine ezelde aynıyla yansımıştır. Bu nedenle hiç kimse, Allah'ın ezeli bilgisini kendi durumuna bir mazeret olarak ileri süremez. Çünkü kötü kişi, ezeli ilahî bilgiden dolayı değil, kendisi kötülüğü seçtiği için kötü, iyi de kendisi

10 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nî hâl*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ty., I, 237-238; Jeffrey Burton Russell, *Şeytan*, İstanbul 1999, s. 120-124.

11 Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 15.

12 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matba'atü's-Sâde, Mısır, 1325 H., VIII, 181.



iyiliği seçtiği için iyidir. Bilginin bilinenden farklı olması düşünülemez.

Burada ezeli bilginin, nasıl olup da olgu ve olayların görüntüsünü, duyulur dünyanın zaman ve mekân kalıpları içerisindeki yansımından önce fotoğrafladığı sorusu sorulabilir. Ancak bu soru, sonsuzla sonlunun kıyaslanmasından ve Allah'ın bütün varlığın yegâne kaynağı olduğunun dikkatlerden kaçmasından kaynaklanmaktadır. Sonsuz olanda öncelik ve sonralık yoktur. Orada her bir şey tek bir anın, sonsuzluğun içerisinde. Çünkü sonsuza ne bir şey ilave edilebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir. O hâlde bizim şimdimizin, sonsuz şimdiyle ezelde çakışmasını, ancak bu noktayı göz önünde bulundurarak kavrayabiliriz. Her şeyi zaman ve mekân kalıpları içerisinde hapsederek sınırladığımız takdirde, sonsuzluktan söz etmek mümkün olmaz.

Ayrıca bütün varlığın yegâne kaynağı Allah olduğuna göre, Onun hiçbir surette var olacaklardan haberdar olmaması düşünülemez.

Bu bağlamda filozoflar ile kelimciler arasındaki tek fark, filozofların ezeli bilginin doğrudan bir yansıması olarak gördükleri şeyi, kelimcilerin, ezeli bilgi doğrultusunda hareket eden ilahî iradenin doğrudan bir tezahürü olarak görmeleridir. Yani filozoflar, irade sıfatını ilim sıfatına indirirken, kelimciler, bu ikisini ayrı sıfatlar olarak görürler.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, örneğin, İbn Sina'nın teodise anlayışında, "kötülük nasıl olup da âlemde kendisine bir yer bulabilmiştir, sorusuna kısaca şöyle cevap verilmiştir: Tanrı, tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Evrendeki mevcut kötülük, bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak iyiliğin varlığını izlemiştir. Kötülüğün varlığı âdeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmaz görülmüştür. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olması mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nispetle çok azdır. Sonuçta az kötülük bulunmasını diye çok iyiliğin terk edilmesi hikmete aykırıdır.

Ayrıca evreni oluşturan unsurlar, birbirleriyle zıtlaşacak ve üstün olandan etkilenecek şekilde yaratılmasaydı, onlardan bu üstün türlerin var olması imkânsız olurdu: Mesela, olayların zorunlu akışı, onu saygın bir adamın elbisesiyle buluşturacak ve bu yüzden onu

yakması kaçınılmaz olacak diye ateş var olmasaydı, onun genel yararından faydalanmak mümkün olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, eşyada bulunan mümkün iyiliğin gerçekleşebilmesi için, zorunlu olarak bu türden kötülüklerin ondan çıkması ve onunla birlikte bulunması kaçınılmazdır.¹³

MÂTÜRİDİ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımında hikmet kavramının rolü çok büyüktür.¹⁴ Çünkü Ona göre evrenin her bir parçası hikmetli bir yaratıcının varlığına işaret eder. Aslında Onun düşünce sistemi içerisinde, bütün dinsel problemlerin çözülebilmesi için, öncelikle yaratıcı bir varlığa iman gereklidir. Bu yüzden o, tevhide dair ünlü eserinde, bilginin hakikati ve kaynakları meselesinin hemen ardından Allah'ın varlığının delilleriyle işe başlamıştır. O hâlde konumuzun daha net anlaşılabilmesi için, ilk önce Onun Allah'ın varlığına ilişkin sunduğu delillere kısaca bir bakmamız gerekir.

EVRENİN YARATICISININ VARLIĞINA TANIKLIĞI

Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına ilişkin sunduğu delillerin temelini, evrenin yaratılmış olduğu fikri oluşturur. Bu yüzden o, öncelikle evrenin tüm parçalarının yaratılmış olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Mâtürîdî'nin bu bağlamda ileri sürdüğü ve çoğu tecrübeye dayalı delillere bir göz attığımızda, bütün çabanın aslında şu basit gerçeği doğrulamaktan ibaret olduğu söylenebilir: Evrenin tüm parçaları, bir bilginin ve kudretin eseri olduklarını gösterir. Biz onun tüm parçalarına baktığımızda, kendilerini var edecek bir bilgi, şuur, irade ve kudretten yoksun olduklarını görmekteyiz. O hâlde onları var eden sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibi varlığın bulunması gerekir. Şimdi kısaca Onun bu sonuca hangi verilere dayanarak ulaştığına bir bakalım:

13 İbn Sina, en-Necât, tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, II/147; eş-Şifâ (İlahiyat), tahkik: Ebu Kanvâti, s. 418; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tahkik: Süleyman Dünya, Kahire 1985, III/301vd; Metin Özdemir, İstanbul 2001, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 27.

14 Bkz., J. Meric Pessagno, "The Uses of Evil in Mâtürîdîan Thought," *Studia Islamica*, No. 60 (1984), s. 63.

Birincisi, evreni oluşturan cisimlerin, hareket-sükûn, sertlik-yumuşaklık, sıvılık-katılık gibi geçici niteliklerini/arazları taşıyan temel yapı taşları konumundaki aynaların/cevherlerin her biri, diğeri-ne bağımlı ve muhtaç bir tarzda bulunmaktadır. Bu durum, evrenin varlığında başkasına muhtaç olduğunu gösterir. Varlığında başkasına muhtaç olan ise, kendi kendisini var edemez. O hâlde evren, kadîm/başlangıçsız olmayan yaratılmış bir varlıktır. Çünkü kadîm olanın temel özelliklerinden birisi, varlığında başkasına muhtaç olmaması, ezeli olarak kendi kendisine var olmasıdır.

İkincisi, evrendeki bilgi edinme kabiliyetine sahip olan en yetkin varlıklar bile kendilerinin aksayan yönlerini düzeltmekten acizdir. O hâlde evrenin akıl ve bilgidен yoksun olan parçalarının kendiliklerinden düzenli yapılar oluşturmaları nasıl kabul edilebilir?

Üçüncüsü, biz evreni oluşturan cisimlerde zıt unsurların bir araya geldiğini görmekteyiz. [Ateş ve suyun odunda, biri yamcı diğeri yakıcı olan hidrojen ve oksijen atomlarının suda bulunması gibi]. Akıldan, bilgidен ve kendi kendilerini yönetebilecek bir kudretten yoksun olan bu birbirine zıt parçaların kendiliklerinden bir araya gelmeleri, birbirlerinden ayrılıp uzaklaşmadan varlıklarını sürdürmeleri nasıl mümkün olabilir? Bu mümkün olmadığına göre, tüm zıt tabiatlı unsurların bir arada bulunacak şekilde yaratılmış olmaları gerekir.

Dördüncüsü, evreni oluşturan parçalardan çoğu, yok iken sonradan var olmakta, zamanla büyüyüp gelişmektedir. O hâlde bu sistem evrenin tümüne hâkim olmalıdır. Bu durumda sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde görülmeleri mümkün değildir.

Beşincisi, iyileşme-kötüleşme, küçülme-büyüme, güzelleşme-çirkinleşme ve bütünleşme-parçalanma gibi evrenin her tarafında rastladığımız olgu ve olaylar, sürekli bir değişimin yaşandığına tanıklık etmektedirler. Her değişiklik ve yeni oluşum ise yokluğa açılan bir kapıdır. O hâlde yokluğa mahkûm görünen parçalardan oluşan evren, kendiliğinden var olan kadîm/öncesiz konumunda görülemez.

Bunlar vb. delillerden çıkan kesin sonuç şudur: Evrenin kendiliğinden var olduğunu söyleyen bir kimse, onun ezeli olduğunu kabul ediyor demektir. Hâlbuki bu varsayım, gözleme dayanmayan deliller ile ortaya konmuştur. Evrene dair deliller ise, ancak gözleme dayalı

olarak ileri sürülebilir. Gözleme dayalı olan deliller ise bize açıkça şunu göstermiştir ki evreni oluşturan parçaların hiçbirinde, kendi kendisini var edebilecek, bir akıl, irade ve kudret bulunmamaktadır. O hâlde evren, kendi kendisine var olan sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibi Varlık tarafından yaratılmış olmalıdır.¹⁵

Mâtürîdî'nin, evrenin yaratılmış olduğunu, dolayısıyla onu yaratan bir yaratıcının varlığını kanıtlandıktan sonra vardığı diğer önemli bir sonuç, iyi ve kötü var olan her şeyin anlamlı ve gerekli olduğudur. Bu noktada onun sistemi açısından dikkate alınması gereken en önemli kavram hikmet kavramıdır. Aşağıda hikmet kavramının Mâtürîdî düşünce sistemi içerisindeki yerine değinilecektir.

ONTOLOJİK DÜZENİN YARATICISININ BİLGELİĞİNE TANIKLIĞI

Mâtürîdî'nin düşünce sistemi açısından evrendeki her şeyde bir düzen bulunduğu fikri hikmet kavramıyla açıklanır. Mâtürîdî, hikmetin 'Kur'an, 'Sünnet', 'her şeyin hakikatini doğru olarak kavrama' ve 'kötülükten kaçınıp iyiliği elde etme yeteneği' gibi çeşitli anlamlarına işaret ettikten sonra, şöyle bir tanımlamada bulunur: "Hikmet her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmak, [her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir.]" Bir başka tanıma göre ise hikmet, "işleri muhkem ve sağlam yapmaktır." Bu, hikmetin, zıttı olan 'sefeh'e nispetle yapılan tanımdır. Sefeh, "eylemlerin tutarsız, işlerin ise karışık ve düzensiz olması" hâlini ifade eder.¹⁶

Hakîm/bilge ise, kısaca 'hiçbir şeyde hata etmeyen, fiilleri hikmetin dışına çıkmayan ve her şeyi sağlam yapan kimse' demektir.¹⁷ Evrende gözlenebilen her şeyde, akılları hayret içerisinde bırakan bir hikmet ve yaratıcısının eşsiz sanatına bir işaret vardır. Düşünürler,

15 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 25-27; 34-37. Bu eserden bundan sonra *Kitâbü't-Tevhîd* olarak söz edilecektir. B. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 21-22; 29-31. Bu esere bundan sonra Topaloğlu şeklinde referansta bulunulacaktır.

16 el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'an*, Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2005, II, 188-189. (Bu esere bundan sonra *Te'vilât* şeklinde referansta bulunulacaktır.) *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152; Topaloğlu, s. 124.

17 *Te'vilât*, I/32, 248. Ayrıca bkz., Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şerh-Hikmet İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 153 vd.

sahip oldukları bunca bilgi ve hikmete rağmen evrendeki düzenin iç yüzüne ilişkin kuşatıcı bir açıklama yapmaktan ve var olan her şeydeki hikmetleri kavramaktan aciz kalmışlardır.¹⁸

Bununla birlikte, gökler ile yerin yaratılışına, gece ile gündüzün art arda gelişine ibret nazarıyla bakanlar, yaratılmışların bütününde ve her bir parçasında Allah'ın varlığına, birliğine, ilminin ve kudretinin sonsuzluğuna işaret eden belgeleri görebilirler:

*"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde sağduyu sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır."*¹⁹

"Sonra, göklerle yer arası çok uzak olmasına rağmen, bu ikisinde bulunan yararların birbirleriyle bağlantılı olmasında, sonuçta yeryüzünde depreşen her canlının varlığını sürdürmesinin ve hayat kazanmasının onlarda bulunan yararlar aracılığıyla gerçekleşmesinde Allah'ın birliğine deliller vardır. Yine birbirlerine zıt olmalarına rağmen her canlının yararları uğruna gece ile gündüzün birbiri ardından gelerek benzer şekilde hareket etmelerinde; göklerle yerin birbirlerine yakın bir dost gibi olmalarında, bunların hepsini yoktan var edenin birliğine işaret vardır. Çünkü yaratma faaliyeti farklı kaynaklardan çıksaydı, işlerin düzeni birbirine aykırı olur, böylece yararlanma imkânları ortadan kalkardı. O hâlde bunları yaratan, her şeyi bilen bir varlıktır. O, [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki bağın nasıl kurulacağını, onların, aralarındaki farklılığa rağmen [belli hedefler doğrultusunda] nasıl birleşeceklerini bilir. O hakîmdir; her şeyi kendisine uygun olan yere koymuştur. O kadar ki bütün bilgiler bu konuda derin bir şekilde düşünselerdi bile cevherlerin farklılıkları ve hâller arasındaki zıtlıklar dikkate alındığında [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki en yakın bağın ya da ondan daha üstününün nasıl kurulacağını bilemezlerdi. Aksine onların hikmeti, [şeyadaki mevcut] hikmeti, onu düzenleyenin yardımı olmadan bütünüyle kavrama ya da onun bir kısmını anlamayı başarma konusunda bile yetersizdir."²⁰

Yine Allah, akıllı olan her varlığa ihtiyacını karşılamayı nasıl başarabileceğini, karşılaştığı güçlüklerin üstesinden nasıl gelebileceğini ve arzularına nasıl ulaşabileceğini göstermiştir. Allah, Güneş'i Ay'ı ve yıldızları buyruğu altına almıştır. Onların, zatına hiçbir fayda ve zararları olmayacak şekilde kendi mecralarında sürekli olarak akıp gitmelerini sağlamıştır. Allah, bunların hepsini, kendisi için değil,

18 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35. Krş. Topaloğlu, s. 30.

19 *Âl-i İmrân* 3/190.

20 *Te'vîlat*, II/510; V/367.



izzet ve şerefin ortaya çıkmasına, cömertlik ve iyiliğe ulaşılmasına, mülkünün ve egemenliğinin büyüklüğünün kavranmasına vesile olan imtihan sürecindeki kulları için takdir ettiğinin ve onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendi yörüngelerinde seyrettirdiğinin bilinmesi için yapmıştır. Çünkü imtihan sürecindeki insanlarda ayırt etme, varlıklar arasındaki farkları görme, her şeye hakkını verme ve her erdemli kişinin erdemini takdir etme yeteneği vardır. Bu özelliklere sahip varlıkların boş yere, anlamsız bir şekilde yaratılmaları düşünülemez. Çünkü her mahlukun değeri ancak insanın varlığından dolayı artar, her ululuk sahibinin ululuğu onunla saygınlık kazanır. O hâlde böylesine önemli olan bir varlığın ihmal edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan her şeyin yaratılması başka bir amaca yöneliktir. Bunlara rağmen insan yok olmak, parçalanıp gitmek için yaratılmış olsaydı, bu, akıl ve hikmet açısından boş ve anlamsız bir iş olurdu. Bu bakımdan insanın imtihan sürecinden geçmesi ve sonsuz olan ahiret yurdunda varlığının sürmesi için yaratıldığı apaçık ortadadır. Dolayısıyla sürekli olan ahiret yurdu insanın son durağı olduğu için, yapılan işlerin karşılıklarının verildiği, geçici olan dünya yurdu ise, imtihan sürecinin yaşandığı bir yer olarak yaratılmıştır. Eğer bir imtihan yeri olan dünya, sürekli kılınmış olsaydı, yapılan işlerin karşılıklarının verilmesi söz konusu olmazdı. İmtihanın sürekli kılınmasının yanlış bir iş olmasından dolayı ilk yaratılışta çok daha büyük bir maksadın bulunması gereklidir. İşlerin karşılığının imtihan yurdunda tam olarak verilmemesi de, karşılıkların tam olarak verildiği başka bir yurdun varlığına işaret eder.²¹

Mâtürîdî açısından bu bağlamda daha temel bir yaklaşım söz konusudur: Allah, akli evrenin bir parçası olarak yaratmıştır. O, akli, akıl sahiplerine iyi ve kötüyü bilme konusunda bir kılavuz, hikmetli olanla olmayanı, sağlam olan ile boş ve saçma olanı birbirinden ayırt etmede bir işaret yapmıştır. Yine Allah, akla övülenle yerileni, teşvik edilen ile yasaklananı birbirinden ayırt edebilme imkânı vermiştir. Bu özelliklere sahip olan akıl, evrenin tamamının hikmetsiz olarak yaratılmasının mümkün olmadığını; çünkü bunun saçma bir iş olduğunu görür. Bu bakımdan her akıllı kimse kendisine zarar ve fayda veren şeylerin bir imtihan, ödül ve ceza vesilesi olarak var edilmiş olduğunu

21 *Te'vilât*, V/367-368.

kavrar. İmtihanın ardından yok olup, ceza ve ödülle karşılaşılması düşünülemez. Çünkü bir kimseyi karşılıksız imtihan etmek saçma ve boş bir iştir. Bu durum karşılıksız imtihanın olabileceği düşüncesini anlamsız kılarken, ceza yurdu olan Ahiretin varlığını ise ispat eder.²²

Mâtürîdî bu değerlendirmeleri yaparken sürekli olarak duyulur âlemin/şâhidin hükmünün duyu ötesi âlem/ğâib için de geçerli olduğuna vurgu yapar. Duyulur âlemde, akıllı bir kimse, işini sonucunu hesap ederek yaptığında övülür, aksi takdirde yerilir. O hâlde Allah da evreni yaratırken işin sonucunu gözetmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu dünya, ahiret hayatının varlığından dolayı bu şekilde düzenlenmiştir. Nasıl ki bir cümle anlamsız olamaz ise, onun her bir parçası ya da onun içerisinde yer alan fiillerin tamamı aynı şekilde anlamsız olmaz. Bunlardan birisi çıkartılırsa cümle saçma ve anlamsız olur.²³ O hâlde bu dünyada ve ahirette de var olan her şeyin bir anlamı vardır. Onlardan birisini yok saydığımızda her ikisi birden anlamını yitirir.

Bunların hepsi Allah'ın kudretine, Onun yüksek otoritesine işaret etmektedir. Çünkü O, bunların hepsini, içlerinde bulunan yararlı şeyleri, onlardan yararlanmak üzere yarattığı varlıklara sunmaya mecbur etmiştir. O, akıllı varlıklardan bazısına, tedbir ve düzenin mevcut varlıklardan başka bir varlığa ait olduğunun bilinmesi için, diğer bazılarına karşı bir üstünlük ve otorite vermiştir. Böylece her akıllı kimse, bunları yaratmaya güç yetirenin, yarattığı şeylerden faydalananları yaratmadan önce onları hangi düzen üzere yaratacağını, her mahlukun kendisi için yararlı olan şeyleri nasıl elde edeceğini bildiğini bilir.

Bunların hepsi, onların yaratıcısının, benzerlerini ve onlardan farklı daha başkalarını yaratmaya güç yetirdiğine işaret eder. Çünkü bir şeyi ilk defa yaratmak, onun benzerini yaratmaktan ya da aynısını tekrarlamaktan daha zordur.²⁴

VAROLUŞUN ANLAMI

Evrenin yoktan var edilmesinin anlamı, yaratılışın hikmetli oluşuyla yakından ilgilidir. Allah evreni boş yere yaratmamıştır.

22 *Te'vilât*, V/368-369

23 *Te'vilât*, V/369.

24 *Te'vilât*, II/510-511.



Onun içerisinde bulunan her bir varlığın bir anlamı ve yöneldiği bir gayesi vardır. Bu anlayışı besleyen temel düşünce, yaratıkların geri dönüşü olmayan bir yok oluş için yaratılmış olmasının boş ve saçma bir iş olduğudur. Bütün işleri hikmetli olan bir varlığın, boş işlerle uğraşması ise düşünülemez. Varlıkların sonuçta yok olmak üzere yaratılmış olması iki açıdan saçmadır:

Birincisi, "Allah'ın varlıkları, hesap edilmiş bir sonuç ya da gözetilmiş bir yarar olmadan, sırf yokluk için yaratmış olması boştur."²⁵ Tecrübe âleminde, bir kimsenin herhangi bir yarar gözetmeksizin, sonuçta yıkmak üzere bir bina inşa etmesi, boş ve saçma bir iştir. Kur'an, amaçsız ve yararsız iş yapanların durumunu, ipini iyice büküp eğirdikten sonra bozmaya çalışan kadının durumuna benzetir ve bizim bu şekilde hareket etmemizi yasaklar.²⁶ Tıpkı bunun gibi Allah, yaratıkları gözetilen bir maksat olmaksızın yalnızca ölmek ve yok olmak üzere yaratmış olsaydı, boş ve saçma bir iş yapmış olurdu.

İkincisi, Allah, insanın dışındaki tüm varlıkları yalnızca insan için yaratmış ve var olan her şeyi onun hizmetine sunmuştur. Kur'an bu duruma şöyle açıklık getiriyor: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütuf olmak üzere) sizin hizmetinize sunmuştur."²⁷ Allah'ın insanlar için yaratmış olduğu tüm bu nimetlerde, onların dışındaki cinler, melekler vb. varlıklar için herhangi bir yarar söz konusu değildir. Çünkü bu tür varlıklar için güneş, ay vb. nimetlerin dışında başka türlü yaşamsal dayanaklar vardır. Dolayısıyla sayılan bu nimetlerin hepsi, özellikle insanlar için yaratılmıştır. O hâlde, Allah'ın saydığı bu nimetlerin hepsini insanlar için yaratıp onların hizmetine sunduktan sonra, onları bunlara karşılık şükürle imtihan etmemesi, onlara bu konuda emirler ve yasaklarda bulunmaması düşünülemez. Allah'ın bütün nimetleri insanlar için yaratıp onların hizmetine sunması, onların diriltip Allah'ın huzuruna çıkarılacaklarına ve hepsinin yaptıklarının karşılıklarını göreceklerine işaret etmektedir. İyilikte bulunan iyi karşılık görecek, kötülük eden ise kötü karşılık bulacaktır. Çünkü akıl, dost ile düşmanın, iyi ile kötünün ve şükreden ile nankörün birbirinden ayrıt edilmesini gerek-

25 *Te'vilât*, X, 72.

26 en-Nahl 16/92.

27 el-Câsiye 45/13.

tirir. Hâlbuki biz, dünya hayatında, insanların hepsinin darlık ve ferahlık bakımından benzer konumlarda olduklarına, buna karşın dost ile düşman, iyi ile kötü ve şükreden ile nankör arasında bir ayrım yapılmadığına tanık olmaktadır. Bu durum, başka bir yurdun; bunlar arasında bir ayrımın yapıldığı ödül ve ceza yurdunun bulunması gerektiğini gösterir.²⁸

Her şeyin yok olmak üzere değil de sürekli olan başka bir yurttaki karşılıkların verilmesi için yaratıldığı belli olduktan sonra, imtihanın ve ona bağlı olarak peygamberlik müessesesinin gerekli olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü imtihanın nasıl olacağı ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. Diğer taraftan ahiret yurdunda görülecek olan nimetlerin, onları hak edenler bulunmadıkça var olmaları düşünülemez. Dolayısıyla ahiret yurdu olmadan dünya hayatının var olmasının bir anlamı yoktur.

Bu durum bir başka açıdan şöyle dile getirilir:

Eğer diriliş olmasaydı, âlemin inşası, içerisinde bulunan varlıkların sadece yok olması için gerçekleştirilmiş olurdu. Bir şeyin hedeflenen bir sonuç olmadan sırf yok olmak üzere inşası ve bina edilmesi ise boş, saçma ve aptalcadır. Allah şu buyruğuyla bu hususa işaret etmektedir: “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin gerçekten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”²⁹ Allah bu buyruğu ile dünya halkının Kendisine dönüş söz konusu olmadığı takdirde yaratılışının boş olacağını belirtti. O hâlde, yaratılış, yeniden dirilmek ve hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna çıkmak maksadına yönelik olarak gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca akıl da nimet verene teşekkür etmeyi gerekli görür. Şükürün, yerine getirilme tarzlarından biri de onun, nimetler çeşitli olduğundan onlara nasıl şükredilmesi gerektiğini bildiren elçilerin sözlerine uygun olmasıdır. Çünkü şükür, nimet verenlerin değeri ölçüsünde artan bir olgudur. Aynı şekilde nimetler de o nimetlerden yararlananların değerleri ölçüsünde artar. Bu yüzden nimetlerin gerçek değerlerini ve onları verenin hakkının büyüklüğünü bilenlerle bilmeyenlerin arasının ayırt edilmesi gerekir. O hâlde evren, boş yere değil, verilen nimetlerin gereği gibi takdir edilmesi, dolayısıyla onları

28 *Te'vilât*, X, 72-73; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5-6. Krş. Topaloğlu, s. 4-5.

29 *el-Müminûn* 23/115.

verenin hakkının büyüklüğü kavranarak Ona gereği gibi şükredilmesi için yaratılmıştır.³⁰

Genel anlamıyla evren, yorum yeteneği olan varlıkların, Allah'ın gücünün ve ilminin her şeyi kapsadığını bilmeleri, Onu bu en yüksek nitelikleriyle birlikte tanımaları için yaratılmıştır:

*"Allah yedi gök yarattı; yeryüzünü de göklerden aşağı kalmayacak bir mükemmellik ve muhteşemlikte varlık alanına çıkardı. Allah'ın yaratma iradesi bütün bu varlıklar üzerinde kesintisiz olarak tecelli eder ki bu tecelliler sayesinde siz de Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve her şeyi sınırsız ilmiyle kuşattığını anlayıp kavrayasınız."*³¹

İnsan göklerin ve yerin yaratılışı ve bu ikisi arasında yürütülmekte olan düzen hakkında düşündüğü zaman, bunların hepsini var edecek ölçüde bir kudrete sahip olan varlığın kudretinin, [başkasından alınma değil] kendi zatının bir gereği olduğunu, dolayısıyla da Onu dilediği şeyi yapmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını anlar. Yine evrende var olan bu ontolojik düzen, onun kendisine hiçbir şey gizli kalmayan âlim bir zatın eseri olduğuna işaret eder.³²

Bu bağlamda, "Tanrı'nın böyle tanınmaya ihtiyacı mı vardır ki bunu istemiş olsun", tarzında bir soru yöneltilebilir. Bu yanlış tanrı tasavvurundan kaynaklanan bir sorudur. "Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. Dolayısıyla Onun, evreni bunu bilme [imkânı olan] varlıklardan yoksun olarak yaratması mümkün değildir. Aksi takdirde, Allah'ı tanıma sorumluluğu kaldırılınca, yaratmadaki hikmet de ortadan kalkmış, böylece evren yok olmak üzere var edilmiş olacağından, onun yaratılması abes/boş ve saçma olurdu. Bir şeyi, başka bir maksat için değil de sırf bozmak üzere inşa eden herkes, boş ve saçma bir işle uğraşan; hikmetle hareket etmekten uzak olan bir kimsedir."³³

Buna şu husus da ilave edilebilir: Tanrı sıradan bir varlık değil, her türlü yaratmanın bilgisine sahip olan bir zattır: "... O her türlü yaratmayı bilendir."³⁴ Böylesi bir varlığın, yaratmada kendisini sı-

30 *Tê'vilât*, II/511.

31 *et-Talak* 65/12.

32 *Tê'vilât*, XV/245.

33 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157; karşı., Topaloğlu, s. 127-128.

34 *Yasin* 36/79.

nırlaması beklenemez.³⁵ Çünkü her türlü yaratmayı bilen, dilediğini yaratma hakkına da sahiptir: "... Yaratmak da yönetmek de Ona mahsustur."³⁶

ZARARLI VARLIKLARIN ONTOLOJİK DÜZEN İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ANLAMI

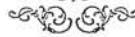
Mâtürîdî açısından, evrenin bir bütün olarak her şeyi bilen ve her şeyi kendisine en uygun yerde en uygun fonksiyonu gerçekleştirecek şekilde/hikmetle yaratan bir yaratıcı tarafından var edildiği ispat edildikten sonra, inkârcıların ya da iki farklı yaratıcı kabul eden Seneviyye'nin iddia ettikleri gibi zararlı varlıklarla onları yaratan bu tek yaratıcının eşsiz ve en üstün sıfatları arasında bir çelişki görmek, temelsiz bir yaklaşımdır. Bu yüzden Ona göre, bu konudaki en sağlıklı tutum, söz konusu varlıkların yaratılışlarındaki hikmetleri anlamaya çalışmaktır. Gerçi Mâtürîdî'ye göre, evrendeki ilahî hikmetin iç yüzünü bütünüyle kavramak mümkün değildir, ama evrendeki varlıkların ilahî yaratışa konu olmaları açısından gerekli olan hikmetlerinin bazı boyutları hakkında fikir yürütebiliriz. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, yılan, çıyan gibi birtakım zararlı varlıkların yaratılışlarındaki hikmetlere ilişkin görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Yılanların vb. zararlı cevherlerin yaratılmaları, bize elem ve lezzetin farkını öğretirler. Böylece zararlı varlıkların verdikleri elemden kurtulmanın ve onların yerine lezzetlerle buluşmanın ömini kavrayan insanın, Allah'ın emirlerine itaat edilmesine karşılık vaat edilen ödülü arzulaması ve onlara isyan edilmesi durumunda karşılaşılabilecek cezadan uzaklaşmaya çalışması kolaylaşır. İşte insan psikolojisinde bu değişimin sağlanabilmesi için, Allah, tecrübe âleminde insana lezzet ve elem arasındaki farkı iyice kavratacak örnekler sunmuştur.

Daha önce, evrenin, insanın geçmekte olduğu imtihan sürecine uygun olarak yaratıldığı ifade edilmişti. İmtihan, insanın, hayatın her aşamasında, aşılması bazen kolay bazen de zor gözükken sıkıntılara düşünce ve fikir yürütme kabiliyetlerini kullanarak katlanmasıdır. İnsanlar, fikir ve düşünce bakımından farklı düzeylerdedir. Ayrıca, sıkıntılarla meşgul olmak, lezzet ve arzulardan mahrum

35 *Tâ'vîlât*, V/385.

36 *el-A'râf* 7/54.



kalmaya yol açmasından dolayı insanların bedenine ağır ve zor gelen işlerdendir. Ancak düşünce ve fikir yürütme konusunda gereken çaba gösterilmediği zaman da ayrılık ve gruplaşmalar baş gösterir. Bu da beraberinde sözlü ve fiili çatışmaları getirir. Uzlaşmada ise dostluk ve barış vardır. Bu bakımdan Allah, insanlar için yarattığı bu şeyleri, zararları açısından düşmanlara, yararları açısından da dostlara benzer kıldı. Bu nedenle onlar, kötülükleriyle insanlara, düşmanlarının ve dostlarının davranış biçimlerini alışkanlık hâline getirmelerinde engel teşkil etsinler ve buluş çağına erdiklerinde, sakınma, dikkatli olma, yardım ve zafer gibi dost ve düşmanların davranışlarındaki benzer şeylerin niteliğini kavrasınlar diye yaratılmışlardır. Bu yüzden çocuklar da ibadetleri yerine getirme ve güzel huyları edinme imkânına sahip oldukları ihtimali belirlediğinde, bu tür alışkanlıkları kazanmakla emredilirler ki böylece ilerde izleyecekleri yollar kendilerine kolaylaşmış olsun.³⁷

Kısacası, Mâtürîdî'ye göre, zararlı yaratıklar, sakınmayı ve korkutmayı öğreten zararlı nitelikleriyle insanların kendilerini ve çocuklarını eğitirken izlemeleri gereken yöntemleri belirlemelerinde önemli katkılarda bulunurlar.

Maturidî, metafiziksel ve doğal anlamdaki bu tür kötülüklerin gerekliliğine, insanların eğitimi üzerinde sağladıkları yararları ve psikolojik etkileri yanında daha pek çok açıdan da işaret eder:

"Allah, yaratıkların, zararları ve faydaları açısından farklı özlere sahip olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı olduğuna delil yapmış, yine onları, birliğini kanıtlama ve ona tanıklık etmede ittifak etmeleri bakımından da tek bir cevher gibi kılmıştır."³⁸

Bunların, inanç boyutuyla ilgili olan bu tür hikmetlerinin dışında, birtakım ahlaki ve dünyevi hikmetleri de vardır:

"Allah zararlı varlıkları, despotları ve kralları [Nemrud'u bir sinek aracılığıyla helak etmesi örneğinde olduğu gibi] küçük düşürmek ve zayıfları yükseltmek için yarattı. Onlar bunu fark ettiklerinde, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve Allah'ın, sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmele-ri sebebiyle Onun koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve

37 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168-169; krş., Topaloğlu, 137-138.

38 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169; krş., Topaloğlu, s. 138.

zararlı özlerden oluştuğunun düşünülmesiyle Allah'ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır. Çünkü ancak ihtiyaç sahibi olan bir varlık, fiillerinde faydalı olanı gözetir ve zararlı olandan uzak durur. Böylece Allah'ın dilediği her şeye gücünün yettiği bilinir.”

“Ayrıca, zararlı cevherlerde, insanların özünü kavrayamadıkları faydalar da vardır. Örneğin, ateşin yakıcılığının yanında, gıdaları ısıtma gibi bir faydası da vardır. Aynı şekilde suyla her canlının yaşaması da yok olması da mümkündür. Acı veya zehirli olan maddeler de böyledir. Onlarda da çetin hastalıklar için bir şifa vardır. Bu nedenle düşünen herkes, maddenin yalnızca iyiliğinden ya da kötülüğünden söz etmenin hatalı ve yanlış olduğunu, bilakis her maddenin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir.³⁹ Böylece insanlar, canlarının istediği ya da istemediği şeyleri tanıyabilirler ve sorumlu tutuldukları konularda bunları örnek alarak yapmaları ve yapmama-ları gereken hususları tespit edebilirler. Kısacası insanlar, zararlı ve yararlı şeylerin bir arada yaratılmasından hareketle bir yarar ve zarar bilinci kazanırlar. Çünkü bu bilinç, insanı yaratılmasının temel nedeni olan tevhit bilincine ulaştırır.”⁴⁰

Bütün bunlarda tevhidin en büyük işaretleri vardır. Bunu iki açıdan değerlendirmek mümkündür: *İlk olarak*, Allah'ın faydalısıyla zararlıyla mülk üzerinde tam bir kudrete sahip olması, bize ondan ümit edilmesi ve korku duyulması gerektiğini gösterir. Böyle olmayan bir kimsenin, korku ve ümitle emretmesi mümkün olmaz. Çünkü bu durumda ondan çekinilmez, onun yanında bulunana rağbet edilmez ve her ikisini de emretme konumunda olan başka birisi onu mağlup eder. *İkinci olarak*, ancak zararlı olan ile faydalı olanın birlikte yaratılması durumunda tam anlamıyla ibret alma söz konusu olabilir. Ayrıca imtihanın en önemli parçası olan emretme ve yasaklama işi de onların birlikte yaratılması durumunda gerçekleşebilir. Böylece zararlı ve faydalı olan şeylerde düşünce ve fikre bir alan açılmış olur. Çünkü bunlarda öğüt ve ibretler vardır.⁴¹

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, varlıkları iyi ya da kötü olarak değerlendirenken, onların kendi özlerine değil, doğurdıkları sonuçlara baktığını görüyoruz. Ona göre faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı unsurlar anlamsız ve boş yere değil, Allah'ın yüceliğinin, kudretinin ve sonsuz bilgisinin kavranması konusundaki

39 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169-170; krş., Topaloğlu, s. 138-139

40 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 253; krş., Topaloğlu, s. 207.

41 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170; krş., Topaloğlu, s. 139

katkıları, insanların eğitimindeki yararları ve meydana getirdikleri psikolojik etkilerin doğurduğu olumlu sonuçları açısından anlamlı ve gereklidir. Bu, dünya hayatında gerçekleştirilen eylemlerin ahiretteki karşılıklarını dikkate alan ve varlığı, iyi ve kötü yönüyle bu temel anlayış çerçevesinde değerlendiren bir bakış açısı için kaçınılmaz bir sonuçtur.⁴²

TANRISAL SIFATLARLA KÖTÜLÜĞÜ UZLAŞTIRAMAYANLARIN YANILGISI

Yukarıda, kötülük probleminin, Allah'ın yüksek sıfatlarıyla kötülük olgusunu bağdaştıramamaktan kaynaklandığına değinmiştik. Temel problem, rahmeti, şefkati ve sevgisi sonsuz bir yaratıcının kötülüğe izin vermesinin mümkün olamayacağı tezi üzereni dayanmaktadır. Yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bu bakış açısı, inkârcıyı, Tanrının varlığını inkâr etmeye götürürken, düalist, iyilik ve kötülük için iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmeye zorladı.

Örneğin, düalistlerden Menâniye'ye göre, başlangıçta, nur ve zulmet cevheri olmak üzere iki tür varlık vardır. Nur cevherinden gelen her şey hayır, zulmet cevherinden gelen ise şerdir. Nur ve zulmet ruhu olan cevherlerdir. Zulmetin ruhu olan *hemâme* bir yılan olup, nuru kendi içinde hapsedmek için evrene egemen olmuştur. Nur, algılama özelliğine sahip olmadığı için, ondan meydana gelen şeyler doğal olarak gerçekleşirler. Zulmetin ruhu olan *hemâme* ise, algılama özelliğine sahiptir.

Bu inanışa göre kurtuluş, evrende birbirlerine karışmış durumda bulunan nur ile zulmetin, bir gün kendilerine özgü mekânlara dönmeleriyle gerçekleşecektir.⁴³

Mâtürîdî'nin aktarımına göre, Mecusiler, bu teorideki zulmet kavramı yerine İblis'i koymuşlardır. İblis, Tanrının kendi güzelliğine rakip çıkacağı endişesiyle düşünceye dalmasından türemiştir. Böylece her iyilik Allah'tan, her kötülük ise İblis'ten ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Mâtürîdî'nin, bu tür yaklaşımlar için sunduğu karşı tezlerden birincisi, evrenin, her fiili mutlak isabetli olan bir yaratıcının varlığı-

42 Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 127.

43 *Kitâbü't-Tehid*, s. 239; Topaloğlu, s. 196.

44 *Kitâbü't-Tehid*, s. 263; Topaloğlu, s. 214.

na tanıklık etmesidir. Elbette böyle bir yaratıcı, kötülüğü yaratmada da mutlak isabet kaydetmiştir. Bunun akli temellerine yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinilmişti. Burada ise iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmenin mantıksal açıdan tutarsızlıklarına yer verilecektir.

Her şeyden önce Seneviyye/Düalistler, iyi ve kötünün kendiliklerinden var olamayacağını, dolayısıyla onların yaratıldıklarını kabul etmektedirler. Burada sorun, şeylerin yaratılmış oldukları teziyle ilgili değil, kim ya da kimler tarafından yaratıldıkları noktasındadır. Mâtürîdî, şeylerin farklı yaratıcılar tarafından yaratılmasının mümkün olduğu tezine, Kur'an kaynaklı *temânu*/karşılıklı engelleme delili ile karşı çıkar. Kur'an, iki farklı yaratıcının kabul edilmesinin akıl açısından mümkün olmadığını şöyle ifade eder: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök(ün düzeni) kesinlikle bozulup gitmişti..."⁴⁵

Bu âyet Allah'ın birliğini göstermek üzere üç farklı şekilde yorumlanabilir: Birincisi, yerde ve gökte Allah'tan başka ilahların varlığı söz konusu olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan çıkmış olmazdı. Tecrübe bize açıkça şunu gösterir ki yeryüzünde krallardan biri bir bina yapıp onu sağlam bir şekilde yerleştirdiğinde, öbürü onu bozmayı ve yok etmeyi ister. O hâlde yer ve gökte başka ilahlar olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan ortaya çıkmış olmazlar, dolayısıyla da varlıklarını sürdürmezlerdi. [Çünkü onlardan birisinin yaptığını diğeri bozar ve yok ederdi.]

İkincisi, eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisinde mahlukat için hazırlanmış olan yararlar birbirleriyle bağlantılı olmazdı. Çünkü onlardan her biri kendi yarattığı varlıklar için gerekli olan yararların, diğerrinin yarattığı şeylere ulaşmasına engel olurdu. O hâlde bu ikisindeki yararların birbirleriyle bağlantılı olması, onların tek bir yaratıcının sanatı olduğunu ve Onun tarafından bir düzene konduğunu gösterir.

Üçüncüsü, iki ilah olsaydı, bu ikisinin her yıl yaptıkları düzenleme aynı şekilde olmazdı. Yapılan düzenlemenin ve işlerin her yıl aynı tarzda ve aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleştiği görüldüğüne göre, bu, söz konusu düzenlemenin tek bir varlığa ait olduğuna işaret

45 el-Enbiya 21/22.

eder. Eğer başka ilahlar olsaydı, işler farklılaşır, dolayısıyla aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleşmezdi.

Bazıları da yukarıda zikredilen âyeti, Allah'ın bir başka yerde zikrettiği şu sözünün açıkladığına dikkat çeker: "Allah evlat edinmemiştir; onunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi."⁴⁶ Bu durumun canlı örnekleri, yeryüzü krallarının birbirlerine karşı tutumlarında sergilenmektedir.⁴⁷

Bu bağlamda dikkatimizi çeken en çarpıcı vurgu, Mâtürîdî'nin hikmet konusunu ele alırken de özellikle işaret ettiği gibi, yer ve göklerde mahlukat için hazırlanmış olan yararların birbirleriyle sağlam bir ilişki içerisinde bulunması üzerinedir. Göklerdeki her bir cismin ve hareketin, tamamen yeryüzündeki canlıların varlıklarını sürdürmelerine elverişli olduğu, onların cisimleri ve hareketleriyle tam bir ahenk ve uyum içerisinde bulunduğu açıkça görülmektedir. Mâtürîdî açısından, bu uyum, ancak tek bir yaratıcının tedbiri, sanatı ve programlaması aracılığıyla mümkündür. İşler başka türlü olsaydı, evrende kaos ve düzensizlikten başka bir şey görülemezdi.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mâtürîdî'ye göre, zatı gereği âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığı ispat edildikten sonra, bu türden detay tartışmalar, anlamını yitirmektedir. Zatı gereği hakîm/tüm söz ve fiillerinde mutlak isabetli olan bir varlığın fiillerinde hata ettiği söz konusu edilemez. Akıl, hikmetini tam olarak kavrayamadığı durumların varlığına tanıklık ettiğinde, onların zatı gereği hikmetli olan bir yaratıcının eseri olmaları yönüyle mutlaka belli hikmetleri taşıdıklarını kabul etmeli ve bu gerçeğe teslim olmalıdır.⁴⁸ Dolayısıyla Allah'ın yaratıkları arasında yer alan ve kötülük olarak görülen şeyleri, Onun yüksek sıfatlarıyla çelişkili görmek, bu gerçeği gözden kaçırmaktan kaynaklanmaktadır.

KADER VE KÖTÜLÜK

Bu konunun iki alt başlık içinde ele alınmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü metafiziksel kötülük ile -her ne kadar birbir-

46 el-Müminûn 23/92.

47 *Tevâzûl*, IX/269-270.

48 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 178-179; karşı., Topaloğlu, s. 146.

lerinden bütünüyle ayrı düşünülmeseler de- ahlaki kötülük mahiyet olarak çok farklıdır. Bunlardan birincisi, doğrudan insan iradesini ilgilendirirken öbürü ilahî iradeyi ilgilendirmektedir. İnsan, sınırlı bir iradeye ve kudrete sahip bir varlıktır. Bu nedenle onun yaşadığı her şeyi doğrudan ona ait bir olgu olarak görmek doğru değildir. Bazen insan, irade ve kudretini aşan hadiselerle karşılaşabilir. Bu durumda o, başına gelen bu şeylerin sebeplerini bulmak ve onlara bir anlam vermek ister. Biz bu çerçevede öncelikle insan iradesini aşan olayları söz konusu etmek istiyoruz.

Metafiziksel Kötülük

Kader ve metafiziksel kötülük ilişkisinin detaylarına geçmeden önce, Mâtürîdî açısından kaderin ne anlama geldiğine değinmemiz yerinde olacaktır.

Mâtürîdî'nin kader anlayışının daha net anlaşılabilmesi için, onun *kazâ* kavramıyla birlikte düşünülmesi gerekir. Ona göre *kaza*; şeylerin hikmete uygun olarak yaratılması anlamındadır. Çünkü *kazanın* lügat anlamlarından birisi, 'yaratma'dır. Eşyayı yaratan ise, her işi hikmetli olan ve her şeyi bilen yaratıcıdır. Hikmet; her şeye kendisine özgü gerçek tabiatını vermek ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmekten ibarettir. O hâlde, eşyanın yaratılması, kendilerine en uygun olan şeyle uyum içerisindedir. Dolayısıyla fiili anlamda yaratma, şeylerin oldukları gibi gerçekleştirilmesinden ibarettir.⁴⁹

Bu tanım bize, Allah'ın ezeli bilgisinin eşya ile ilişkisinin niteliği hakkında ipucu vermektedir. Bu konuya aşağıda yeri geldiğinde ayrıca temas edeceğimizden, burada daha fazla ayrıntıya girmeye gerek duymuyoruz.

Mâtürîdî'ye göre, kader kavramının iki anlamı vardır: Birincisi, kader, her bir nesnenin kendisine uygun olarak varlık alanına çıktığı ilahî ölçü/hadd'dir. Yani, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hikmet-akılsızlık gibi her şeyin mahiyetine uygun olarak yaratılmasıdır. Bir anlamda kader, 'her şeyi mahiyetine uygun olarak yaratma ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmede isabet kaydetme' an-

49 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 486-487; krş., Topaloğlu, s. 391. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, *The Uses of Evil in Mâtürîdîan Thought*, 69.

lamında hikmetin karşılığıdır. Allah'ın, "Biz her şeyi bir ölçüye göre (*bi-kader/ بقدر*) yarattık"⁵⁰ sözü bu anlamdadır. İkincisi, her şeyin, zaman-mekân, doğruluk-yanlışlık, ödül ve ceza gibi durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini açığa çıkarmaktan/beyan ibarettir.⁵¹

Mâtürîdî, kaderin tanımını yaparken, Mutezile'nin, kulun fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki tezini çürütmeyi hedeflemiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, insanın hayali, kendi fiillerinin iyilik ve kötülük bakımından nasıl gerçekleşeceğini kuşatamaz, akli da bunu belirleyemez. Yine insanın akli ve bilgisi, fiillerinin gerçekleşeceği zaman ve mekânı belirlemeye de yetmez. Mâtürîdî'ye göre, bunların hepsi, insanın fiillerini kendisinin değil, onların sayılan nitelik ve özelliklerden hangisi üzere gerçekleşeceğini tam olarak bilen Allah tarafından yaratıldığının kanıtıdır.⁵²

Kaza ve kaderin bu şekilde tanımlanmalarından, Mâtürîdî'ye göre insanın elinde hiçbir şey olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Elbette insanın, kendi fiillerini, zaman, mekân, iyilik veya yanlışlık vb. durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini bütün detaylarıyla önceden kestirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte o, kendisinin fiillerini gerçekleştirmede hür olduğu bilincine sahiptir.⁵³

Mâtürîdî, *Te'vilât*'da, kader anlayışını çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. Şimdi onun kader ile metafiziksel kötülük arasındaki ilişkiye dair anlayışının izlerini, konuyla ilgili âyetlerin yorumu ışığında sürmeye devam edelim.

Yeryüzündeki olup biten hiçbir şey Allah'ın bilgisinin ve koyduğu düzenin dışında değildir.⁵⁴ O yarattığı her şeye hikmetinin gerektirdiği belli bir düzen vermiştir. Allah eşyaya öyle bir sınır ve ölçü koymuştur ki bütün mahlukat onu kavramak üzere bir araya gelse, yine de ondaki yarar vb. türden şeylerin sınırlarını ve ölçülerini kav-

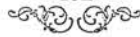
50 el-Kamer 54/49.

51 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487-488; krş. Topaloğlu, s. 391-392. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, a.g.e., s. 70.

52 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 488-489; krş. Topaloğlu, s. 392-393. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, a.g.e., s. 70.

53 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491; Topaloğlu, 394-395.

54 *Te'vilât*, VIII/21.



rayamazlar. Allah eşyanın düzenini bu şekilde değil de başka türlü koymuş olsaydı, her şey bozulur giderdi.⁵⁵

Bu bakımdan, yeryüzünde olup biten her şeyi 'hikmetli düzen' çerçevesinde anlamak ve değerlendirmek gerekir. Her sözü ve fiili isabetli olan Allah tarafından kurulmuş olan bu düzende, küçük bir alan insanın iradesine bırakılırken, sınırlarının keşfedilmesi mümkün olmayan büyük bir alan ise ilahî iradenin yönetimine bağlıdır. Bununla birlikte bütün alanlar Allah'ın gözetimi ve denetimi altındadır. O, dilediği zaman dilediği şeye dilediği şekilde müda hâle edebilir.

Ancak, Allah'ın takdirine ve yazgısına değinen bazı âyetlerden, dünya hayatında alınan tedbirlerin ve verilen kararların hiçbir etkisi olmadığı sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Hadid suresinin 22. âyetinde geçen şu ifadelerdir:

"Yeryüzünde gerçekleşen ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın."

Mâtürîdî, bu âyetteki yazgının ne zaman gerçekleştiği konusunda iki farklı yorum bulunduğuna dikkat çeker: Birincisi, "bu musibetleri yaratmadan önce...", ikincisi ise "nefisleri ve yeryüzünü yaratmadan önce" şeklindedir. Mâtürîdî, birinci yorumun daha açık ve doğru olduğu kanaatindedir.⁵⁶

Gerçekten de söz konusu âyette, yazgının zamanı ile ilgili açık bir belirlemede bulunulmamıştır. Bununla birlikte yazgı ile ilgili ifadenin yakın bağlamındaki göstergeler dikkate alındığında, birinci yorumun daha doğru ve tutarlı olduğu gözükmemektedir. "Biz onu yaratmadan önce" ifadesi, bu bağlamda birinci yoruma netlik kazandıran en açık karinedir. Dolayısıyla bu âyetten ezelf bir yazgı teorisi çıkarmak çok zordur.

Bu durum, bize Allah'ın söz konusu musibetleri keyfi olarak değil, tam aksine yeryüzünde olup bitenlere bağlı olarak takdir ettiğini göstermektedir. Bunun en açık göstergelerinden birisi de Allah'ın şu sözüdür: "Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!"⁵⁷ Görüldüğü üzere Allah bu buyruğunda, "insanlar kendilerine verilen nimetle-

55 *Te'vilât*, X/220; XIV/249.

56 *Te'vilât*, XIV/363.

57 İbrahim 14/7.

re şükrettikleri takdirde onlara olan nimetlerini artıracığı sözünü vermiştir.”⁵⁸

Diğer taraftan verilen nimetler, mutlak iyilik anlamına gelmediği gibi, kaçan fırsatlar da mutlak kötülük anlamına gelmez: “(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmeysiniz ve Allah’ın size verdiği nimetlerle şıarmayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenmiş kimseleri sevmez.”⁵⁹

Kişinin, Allah’ın kendisine verdiği nimetleri, belki de şıarmaklığı yüzünden bir ceza olarak isyanını artırması, böylece daha fazla cezayı hak etmesi için ya da bir imtihan vesilesi olarak verdiği endişe duyması gerekir. Çünkü servet bir deneme ve imtihan vesilesi olabilir ya da kişiyi [Allah’a karşı olan] sorumluluklarını yerine getirmekten alıkoyması. Bu nedenle insanların kaçırdıkları fırsatlara iki bakımdan sevinmeleri gerekir: Birincisi, belki de kişinin kaçırdığı fırsat kendisinin günaha yaklaştırılması ya da ciddi bir sınavdan geçirilmesi için bir vesiledir de bu yüzden [Allah’ın ona bir lütfu olarak] elinden alınmıştır. İkincisi, kişi, belki de farz olan ibadetlerine engel olan o fırsatın elinden kaçmasıyla onları yerine getirme imkânı bulacaktır.⁶⁰

Bununla birlikte insanlar kaçırdıkları fırsatlara iki açıdan üzülebilirler: Birincisi, belki kişi o fırsatı kaçırmakla daha önceden muhtaç olmadığı insanlara muhtaç olacaktır. İkincisi, belki de o fırsatı kaçırmaması, bir günah ya da hatasında aşırı gitmesinden dolayıdır. Allah’ın şu sözü bu duruma işaret eder: “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir.”⁶¹

Mâtürîdî, musibetlerle ilgili Hadid suresinde geçen âyetlerde dikkat çeken önemli bir inceliğe daha değinir: “Allah, insanların ulaştıkları nimetleri kendi zatına nispet ederek şöyle demiştir: ‘Allah’ın size verdiği nimetlerle şıarmayasınız...’ Hâlbuki onların kaçırdıkları fırsatları kendi zatına nispet etmemiştir. Bu, Allah’ın bir başka yerdeki şu sözüne benzer: ‘Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.’⁶² Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onların

58 *Te vîlât*, XIV/365.

59 *el-Hadid* 57/23.

60 *Te vîlât*, XIV/367.

61 *eş-Şûrâ* 42/30.

62 *en-Nisâ* 4/79.

nimetlerle ilgili kaçırdıkları fırsatlar, kendi eylemleri ve kendilerinden kaynaklanan birtakım sebepler yüzündendir.”⁶³

Buradan her musibetin kulların hatalarına bağlı olarak gerçekleştiği yönünde bir anlam çıkarılmamalıdır. Elbette Allah, dilediği kullarına deneme amaçlı birtakım musibetler gönderebilir. Ama bunların hiçbirisi, insan fiillerinden bütünüyle bağımsız olarak ezelde kararlaştırılmış olaylar değildir. Yeryüzünde olup biten her şeyin dolaylı ya da dolaysız insan fiilleriyle bir ilgisi vardır. Bu konuya açıklık getiren kıssalardan birisi Yusuf suresinde anlatılmaktadır:

Mısır Kralı, rüyasında yedi semiz ineğin yediği yedi cılız inek ve yine yedi yeşil başak ile yedi kuru başak görür. Kendisine Allah tarafından rüyaları doğru bir şekilde yorumlama imkânı verilen zindandaki Hz. Yusuf, kralın bu rüyasını şöyle yorumlar:

“... Yedi sene âdetiniz üzere ekin ekersiniz. Sonra da yiyeceklerinizden az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında (stok edip) bırakınız. Sonra bunun ardından, saklayacaklarınızdan az bir miktar (tohumluk) hariç, o yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek yedi kıtlık yılı gelecektir. Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki o yılda insanlara (Allah tarafından) yardım olunacak ve o yılda (meyve suyu ve yağ) sıkacaklar.”⁶⁴

Olayların akışı, daha önceden bellidir.⁶⁵ Yedi bolluk yılının ardından yedi kıtlık yılı, ardından da tam bir bolluk yılı gelecektir. Musibetin adı önceden konulmuştur: Yedi kıtlık yılı... Ancak bu durumda insanların eli kolu bağlı değildir. Eğer yedi bolluk yılında, rüyanın yorumunda anlatıldığı üzere gerekli tedbirler alınır, uğranılan musibet en az hasarla atlatılabilecektir. Yani olayların akışı her zaman için insan iradesine bağlı olarak yön değiştirme imkânına sahiptir.⁶⁶

Allah, insanları biraz korku, biraz açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmek suretiyle deneyebilir.⁶⁷ Ancak bütün sonuçlar belli sebeplere bağlıdır ve onların oluşumunda insan iradesine belli bir alan bırakılmıştır. Bu alanda insan sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmek zorundadır. Bunu yapmadığı takdirde doğacak olan sonuçlardan kendisi sorumludur. Çünkü âyette Allah, insanları “bunların tamamıyla değil, onlardan yalnızca bir kısmıyla

63 *Te'vîlât*, XIV/367.

64 Yusuf 12/47-49.

65 *Te'vîlât*, VII/364.

66 *Te'vîlât*, VII/318-319.

67 el-Bakara 2/155.



deneyeceğini haber vermiştir. Bu durum, Allah'ın onlara çıkış kapılarını bütünüyle kapamadığına, bilakis bu tür musibetlerin hepsinde -her ne kadar onlarda bir eksiklik ve zarar bulunsa da- onlara bir kurtuluş yolu bıraktığına işaret etmektedir. Bu türden musibetlerde, eksiklik ve zararın tam olarak gerçekleşmesi mümkündür. Ancak Allah, kullarını korkuttuğu şeylerde, lütfunun bir gereği olarak korkudan çok ümit tarafına yaklaştırmıştır. İmtihan sürecinde bulunan herkesin tüm fiilleri bu tarzda gerçekleşir. Onların fiillerinin hem korku hem de ümide bakan bir yönü vardır. İnsanların kendileri hakkındaki kanaatleri de bu şekildedir. [Yani onlar kendi sonlarından hem korkarlar, hem de ümit içerisinde olurlar.]⁶⁸

Diğer bir örnek ise, Tevbe suresinin 50-52. âyetlerinde anlatıldığı üzere, müşrik Arapların savaşa giden müminlerle ilgili değerlendirilmelerine verilen cevaptır:

"Sana bir iyilik gelince onların fenasına gider; bir kötülük gelse, 'Biz önceden ihtiyathı davrandık' derler, sevinerek dönüp giderler. De ki: 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez. O bizim Mevla'mızdır, inananlar Allah'a güvensin. De ki: 'Bize iki iyiden, gazilik ve şehitlikten başka bir şeyin gelmesini mi bekliyorsunuz? Oysa biz Allah'ın kendi katından veya elimizle, sizi bir azaba uğratmasını bekliyoruz..."

Mâtürîdî, bu âyetin 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez' kısmının bağlamını dikkate alan birkaç anlamından söz eder:

"De ki bizim başımıza Allah'ın ahiret yurdunda takdir ettiği şeref ve onurdan, yüksek makamlardan ve sürekli nimetlerden başkası gelmez."

*"Allah bize hayır ve şerden lehimize olan şeyleri yazar. Yani bize ikram olarak verdiği ya da helal ve mubah kıldığı şeyleri takdir eder."*⁶⁹

Musibetlerin hangi yönden ilahî iradeye bağlı olduğunu gösteren âyetlerden birisi de Nisâ suresinin 78. âyetidir: "Kendilerine bir iyilik dokunsa 'Bu Allah'tan' derler; başlarına bir kötülük gelince de 'Bu senden' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır'"

Mâtürîdî, bu bağlamda iyi ve kötünün hepsinin Allah'tan olmasını, "yapılan işlerin bir karşılığı"⁷⁰ olarak yorumlar. Yani işler sağlam yapıldığında karşılık ona göre, kötü yapıldığında ise ona göre olur.

68 *Te'vilât*, I/280.

69 *Te'vilât*, VI/375.

70 *Te'vilât*, III/339.

Bir başka yoruma göre ise, bunların hepsi “deneme bakımından/*mih-ne*” Allah’a aittir. Allah’ın şu sözü bu yoruma açıklık getirir: “... Sizi bazen iyi bazen de kötü şeylerle deneriz”⁷¹

Allah, kullarını çeşitli şekillerde denemektedir. Onların bu konuda tercih hakları yoktur. Allah’ın şu sözleri bu duruma açıklık getirir:

*“Allah sana bir zarar dokundurursa onu ondan başka giderecek yoktur. Sana bir iyilikte bulunursa, [buna da kimse engel olamaz.] Çünkü Onun her şeye gücü yeter.”*⁷² *“Allah rızık dilediğine bol, dilediğine de az verir. Onlar dünya hayatının [güzellikleriyle] sevinç duydular. Hâlbuki dünya hayatı Ahiret hayatına nispetle çok değersiz ve kısa ömürlüdür.”*⁷³ *Buna karşın insan fiilleri söz konusu olunca, Kur’an’da hamd ve şükür gibi tüm iyi fiiller Allah’a, kötü fiiller ise insanın kendisine nispet edilir.*⁷⁴

Deneme amaçlı musibetlerin yanında doğrudan insanın tercih ve seçimlerine bağlı musibetler de vardır: “İnsanların [şirk ve küfür/inkârcılık gibi]⁷⁵ bizzat kendi işledikleri [hatalar] yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu. [Kuraklık, kıtlık ve geçim sıkıntısı gibi felaketler meydana geldi ki]⁷⁶ Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler.”⁷⁷

İnsanların Farklı Şartlarda İmtihan Edilmelerinin Hikmeti

İlahî adalet bağlamında insanların en çok sorduğu sorulardan birisi, bazılarının bolluk ve rahatlık içerisinde imtihan edilirken niçin diğer bazılarının yoksulluk ve sıkıntı içerisinde imtihan edildiğidir. Mâtürîdî bu soruya şöyle cevap verir:

“Allah, mal ve servet bakımından bolluk ve genişlik verdiği kimseye, fakirin ve darda olanın hakkını vermeyi farz kılmış ve bu hakkın miktarını ve ölçüsünü de açıklamıştır ki zengin bu miktarı ve ölçüyü vermek suretiyle şükürünü yerine getirmiş olsun. Allah, bazısına da darlık verir ve ondan zenginin ona hakkını vermemesi durumunda

71 el-Enbiyâ 21/35. Benzer âyetler için bkz., el-Araf 7/168; el-Mülk 67/2.

72 el-En’am 6/17.

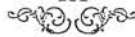
73 er-Ra’d 13/26.

74 *Te’vilât*, III/340. Konuyla ilgili âyetler için bkz., el-Bakara 2/257; en-Nisâ 4/83; el-Hucurât 49/7-8, 17.

75 *Te’vilât*, XI/203.

76 *Te’vilât*, XI/203.

77 er-Rûm 30/41.



bu darlığa sabretmesini ister. Ancak Allah'ın kendisine bolluk verdiği kimseden, bu bolluğun gereğini yerine getirmesini, darlık verilenden de darlık anında yapması gerekeni yapmasını istemesinin, onları imtihan etmekten başka bir nedeni yoktur. O, birisini sıkıntı ve darlıkla, diğerini ise bolluk ve genişlikle dener. Birisi şükürle ve malından üzerine farz olanı vermekle, diğeri ise, zengin kendisine hakkını vermediği takdirde ihtiyaçlarının [karşılanmamasına] sabretmekle emredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu söz, bu konuya açıklık getirmektedir: 'Allah dileseydi sizin hepinizi zengin yapardı da aranızda hiçbir fakir bulunmazdı. Yine O, hepinizi fakir kılardı da aranızda hiçbir zengine rastlanmazdı. Fakat O, zengin nasıl ihsanda bulunduğunu, fakirin de nasıl sabrettiğini görmek için bazınızı bazınızla dener.'⁷⁸

Burada fakir olan, şöyle bir itiraz da bulunabilir: Niçin ben o zenginim, o da benim yerimde değil? Benim zenginden ne farkım var? Ben de o zengin gibi zenginlikle denenmek isterdim!

Yukarıda Hz. Peygamberden nakledilen rivayet dikkate alındığında, bu soruyu soran, iki şıktan birini kabul etmek zorundadır. Ya herkes fakirlikle ya da zenginlikle denenecektir. Aksi takdirde, fakirin yerine konan zengin, bu sefer aynı soruyu sormak durumunda kalacaktır. Herkesin fakirlikle ya da zenginlikle denenmesi durumunda ise, sabır ya da şükür fiilinden birisi devre dışı kalmış olacaktır. Hâlbuki Allah, kullarını bu her iki erdemli fiille denemeyi dilemiştir. Bu yüzden Mâtürîdî, bu tür soruların hepsine birden aynı cevabı verir: Allah, kulları için, onların kendi açılardan yararlı gördükleri şeyleri yapmak zorunda değildir. Allah, her kulu için hikmetin gerektirdiği şeyi yapar ve daima hikmeti gözetir.⁷⁹

Ecel Problemi

Bu bağlamda tartışılan en önemli konu, öldürülen kimsenin eceliyle ölüp ölmediği meselesidir. Mâtürîdî'ye göre öldürülen kimsenin eceli meselesinin ilahî iradeyle ilgili yönü, ilahî bilgi ile ilintili bir konu olmasıdır. Allah, tüm zamanları ve mekânları kuşatan ezeli bil-

78 *Tê'vilât*, XII/90. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetin geçtiği yer için bkz., es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Beyrut 1993, XI/151.

79 *Tê'vilât*, XII/90. Ayrıca bkz., a.g.e., V/43-45; VI/25-26, 30-31, 112-113; IX/104-105; XIII/135-136.

gisiyle öldürülen kimsenin bir başkasının tercihi nedeniyle öleceğini bilir. Allah'ın bilgisinde bir değişme olmayacağından, öldürülen kimsenin eceli, Allah'ın bilgisi yönünden değişmez. Ancak bu durumda öldürülenin ölümü, Allah'ın bilgisinden dolayı değil, öldürenin kötü niyeti ve tercihinden dolayıdır.

Mâtürîdî; ilahî bilgi ile ecel arasındaki ilişkiyi açıklarken, akraba ziyaretiyle ilgili hadisi örnek olarak verir. Hz. Peygamber, "akrabasını ziyaret edenin ömrünün uzayacağından" söz etmiştir. Mâtürîdî'ye göre, bu durumda, Allah, kişinin eceli için daha önce bir vakit belirlemiş, sonra kişi akrabasını ziyaret edince o vakti uzatmış ya da tersi söz konusu olunca kısaltmış değildir. Aksine Allah, zaman ve mekân üstü olan ezeli bilgisiyle o kişinin akrabasını ziyaret edeceğini de bildiğinden ecelini başlangıçta ona göre takdir etmiştir.⁸⁰

Ehl-i Sünnet'e göre ecelin tek olup değişmemesinin anlamı, ilahî bilginin ecel ile ilintili olan boyutunda bir değişme olmamasıdır. Çünkü doğru ve kesin bilgi, bilinenin aksine bir sonuç vermez. Bilgi, bilinen ne ise onun bilgisini verir. Bu malumla ilintili olan ilahî bilgi için de geçerli bir durumdur. Ancak Allah'ın bilgisinin ezeli, diğer bir ifadeyle zaman ve mekân üstü oluşu nedeniyle, Onun bilgisinin bilinen/malum ile ilişkisi zamansal değil, ontolojiktir. Yani ilahî bilgi, daha önce var olan bir bilinene/maluma sonradan tabi olmuş, ya da onunla yalnızca oluşu anında ilintilenmiş değildir. Aksine ezeli ilahî bilgi söz konusu olduğunda, bilen, bilgi ve bilinen, bölünme kabul etmeyen tek bir sonsuz ana nispet edilebilir. Bazı filozoflar bu sonsuz ana, "daimi şimdi" demektedirler.⁸¹

Mâtürîdî'nin yukarıdaki yorumunu, ilahî bilgiyi ancak bu şekilde değerlendirdiğimiz takdirde doğru anlayabiliriz.

Eceli doğrudan ilahî iradeye bağlayan âyetleri de bu çerçevede anlamanın daha doğru ve tutarlı olduğu kanaatindeyiz: "Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik" diyorlar. Şöyle de: 'Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi.' Allah,

80 *Tevîlât*, I/182; II/133-134,

81 Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, London and New York 199, s. 137.



içinizdekileri yoklamak ve kalplerinizdekileri temizlemek için (böyle yaptı).”⁸²

Bu âyet, yazılmış ecellerin ömürlerin sonu olduğu anlamına geldiğini açıkça ifade etmektedir. Eğer kişinin eceli öldürme/katl ile ise kişi öldürülür, normal ölüm ile ise ölür.⁸³

Mâtürîdî'nin bu yorumunu, yukarıda zikredilen 'akraba ziyareti' hadisi bağlamında yaptığı yorumla birlikte değerlendirdiğimizde, ondan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Allah kimin öldürüleceğini kimin de kendi yatağında öleceğini bilir. Dolayısıyla Uhud Savaşı'nda, "eğer bizim yanımızda kalsalardı ölmezler, öldürülmezlerdi"⁸⁴ diyen münafıkların bir müddet daha yaşamaları, ilahî bilgi açısından aldıkları tedbir neticesinde ömürleri uzamış anlamına gelmez. Tam aksine Allah ezelde onların savaş alanına gitmeyeceklerini ve bu yüzden bir müddet daha yaşayacaklarını bilmektedir. Bu itibarla münafıklar, Allah'ın emrine uymamakla bir müddet savaşın risklerinden kurtulmuşlardır.

Sonuçta yukarıdaki âyeti, "Allah'ın ezeli bilgisinde kimin kendi hür iradesiyle savaş alanına gideceği, orada öleceği, gazi olacağı ya da sağ kalacağı, kimin de gitmeden sağ kalacağı mevcuttur" şeklinde anlamak mümkündür. Yani bu âyetin, cebrî/zorlayıcı bir durumu değil, tam aksine olayları mahiyetlerine uygun olarak tespit eden ilahî bilgide bir değişimin olamayacağını ifade ettiği söylenebilir. Bu bakımdan münafıklar savaş alanına gitmemekle ecellerini uzatmış değildirler. Zaten onların ecelleri, kendi kötü tercihleri nedeniyle daha sonraki bir vakit için belirlenmiştir. Ancak onların bu yüzden ömürlerinin uzun gözükmesi, hayırlarına olan bir durum değildir. Dolayısıyla biz, Mâtürîdî'nin kaza ve kaderi, "Allah'ın, şeyleri mahiyetlerine uygun olarak yaratmayı dilemesi ve yaratması" şeklinde tanımlamasını bu çerçevede görüp değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Kısacası, ecellerin kişilerin tercihlerine bağlı olarak nasıl oluşacağı Allah tarafından bilindiği için, ona göre takdir edilmiştir. Ancak Allah'ın bilgisinde değişimin olmaması, kişilerin tercihlerinde de değişme imkânının bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine kişiler,

82 Âl-i İmran 3/154.

83 *Te'vilât*, II/453.

84 Âl-i İmran 3/156.

kendi hür tercihlerini farklı yönlerde kullansalardı, ecelleri ona göre şekillenip belirlenecekti.

Rızık Problemi

Kur'an'da, "Allah rızık dilediğine bol, dilediğine de az verir" şeklinde bir dizi âyet vardır.⁸⁵ Bu âyetler, kendi bağlamlarından koparılıp tek başlarına ele alındıklarında, rızık azlığı ya da çokluğu konusunda insan iradesinin hiçbir rolü olmadığı, onun bu konuda çalışıp çabalamasının hiçbir yarar sağlamayacağı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Kur'an'a bir bütün olarak baktığımızda, rızık konusunda da ecel konusunda olduğu gibi beşeri irade ile ilahî irade farklı boyutlarda etkin gözükmektedir. Allah'ın insana vermiş olduğu hürriyet, ona rızık alanında da belli ölçüde hareket imkânı sağlamaktadır. İnsan bu alanda iradesini iyi ya da kötü yönde kullanmak suretiyle helal ya da haram yoldan rızık elde edebileceği gibi, Allah'ın kendisine vermiş olduğu belli imkânlar ölçüsünde az ya da çok rızık temininde de bulunabilir. Örneğin şu âyet açıkça bu duruma işaret etmektedir: "Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını arttırırız. Kim de [yalnızca] dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun ahirette bir nasibi olmaz."⁸⁶

Mâtürîdî, bu âyette geçen "isteme/hars" ifadesini, "çalışıp çabalama" olarak tefsir etmiştir.⁸⁷

O, bu anlamı pekiştirmek için İbn Amr'dan şu sözü nakleder: "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyanın, yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış (أحْرَثَ - (أحْرَثَ))."⁸⁸

Bu, tür ifadelerde Allah, insanların başkalarının elindekine göz dikmemeleri ya da rızık temini konusunda insanlara değil, yalnızca kendisine güvenmeleri için rızık yegâne kaynağı oluşuna dikkat çekmektedir. Bir anlamda Allah, insanların dikkatlerini yeryüzündeki tüm rızıkları ve rızık vasıtalarını yaratıp insanların hizmetine yalnızca kendisinin sunduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Allah "isterse bol, isterse az verir, bu konuda O mutlak güç ve otorite

85 Bkz., er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; el-Ankebut 29/62; er-Rum 30/37; Sebe 34/36.

86 eş-Şûrâ 42/20.

87 *Ta'vîlât*, XIII/184.

88 Mâtürîdî, a.g.y.



sahibidir. O hâlde insanlar rızıklarını temin etme çabalarında yalnızca Allah'a güvensinler."⁸⁹ Dolayısıyla bu tür ifadeler, Allah'ın tek tek tüm bireylerin rızkını, kendi iradelerinin hiçbir katkısı olmaksızın belirlediği anlamına gelmez.

Mâtürîdî, söz konusu ifadenin geçtiği bir yerde şu yorumda bulunmaktadır: "Bu ifadeyle Allah, kullarını kendi katında olanları istemeye teşvik etmekte, onların başka insanların elindekileri elde etme ümitlerini kırmaktadır. Çünkü insanların kendisine iman etmelerine engel olan, onları peygamberleri yalanlamaya ve onların çağralarına kulak vermemeye sevk eden şey, başkalarının ellerinde bulunan mal ve servetlere [ulaşma] arzusudur. Onlar bu dünya hayatında kendileri için başkanlığın, izzet ve şerefın mal ve servet aracılığıyla devam edeceğini düşündüklerinden, bir bakıma Allah şöyle demiştir: 'Bunlara bol, öbürlerine ise az veren Allah'tır. Dilediğine bol, dilediğine de az vermek halkın elinde olan bir şey değildir. Bu, yalnızca Allah'a mahsustur. Diğer taraftan Allah bu sözüyle, rızık dostlarından ve düşmanlarından dilediğine bol, yine dostlarından ve düşmanlarından dilediğine de az verdiğini ifade etmiştir. O, bol ve geniş rızık sahibi olmanın, Allah'a dostluk işareti sayılmadığı, az rızık sahibi olmanın da Onun düşmanlığını kazanmış olmak anlamına gelmediği bilinsin diye böyle yapmıştır. Tecrübe de bize gösteriyor ki Allah rızık dostlarına bol bol verip, düşmanlarına daraltmamıştır. Çünkü dünya hayatında bol ve az vermek imtihanın, ahiret hayatında ise ödül ve cezanın bir gereğidir. İmtihan sürecinde Allah'a dost olanla düşman olan eşittir. İmtihan sürecinde bu ikisine eşit muamele yapılır. Ödül ve ceza da ise aralarında fark gözetilir."⁹⁰

Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen görüşleri ışığında, kısaca sunları söylememiz mümkündür: Allah'ın rızık genişletmesi ve daraltması, Kur'an'ın kendisine özgü retorisi içinde, muhatabın duygu dünyasında Allah'a tam bir bağlılık ve tevekkül anlayışının gelişmesini sağlamaya, böylece onların, rızıklarını temin etme yolunda insanlara köle olmalarını ya da onların kötü arzu ve emellerine hizmet etmelerini engellemeye yönelik gözükmektedir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin hiç birisi, rızkın belirlenmesinde insan tercihlerinin ve çabalarının

89 *Tevîlât*, VII/423-424.

90 *Tevîlât*, VII/424.

en küçük bir katkısı olmadığı anlamına gelmez. Aksi takdirde Allah şöyle buyurmazdı: "(Cuma) Namazı kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin."⁹¹

Ahlaki Kötülük

Mâtürîdî'ye göre, insanın kaderi imtihan süreciyle bağlantılıdır. Ona göre imtihanın iki boyutu vardır: Birincisi, Allah'ın kullarını emirler ve yasaklarda bulunmak suretiyle denemesidir. İkincisi ise, Allah'ın var edileceğini ve var olacağını bildiği şeylerin varlık alanına gelmesi şeklindedir. Allah'ın şu sözü bu duruma işaret eder: "Ant olsun, içinizden, cihat edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz."⁹²

Âyette geçen "belirleyinceye..." ifadesini Mâtürîdî, "var edilecek olan olarak bildiği gibi var olan/mevcûd olarak da bilinmeye kadar" şeklinde anlar. "(Allah) duyulur âlemi de duyu ötesi âlemi de bilendir"⁹³ ifadesi de buna benzer. Duyu ötesi/gayb âlemin bilgisi, var edilecek olanın bilgisidir. Duyulur/şehadet âlemin bilgisi ise Allah'ın duyu ötesi âlemin bilgisini var olan olarak bilmesidir. Bu bakış açısına göre, yukarıdaki âyet şu şekilde anlamlandırılır: "Allah'ın onlardan cihat edeceklerini ve sabırlı olacaklarını bildikleri kimselerin, cihat edenler ve sabredenler olarak var edilecekleri ana kadar..."⁹⁴

Mâtürîdî, başka bir yerde bu bilginin mahiyetini şu şekilde izah eder: "Biz Allah'ı, mahlukatı buldukları hâllerin dışında bir hâl üzere bilmekle nitelendirmiyoruz. Çünkü bu şekildeki bir nitelendirme, Allah'ı cehaletle nitelendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla Allah, sakin olanı, sakinlik hâlinde hareketli; hareketli olanı, sakin; oturanı, ayakta duran; ayakta duranı da oturan olarak bildiği söylenemez. Aynı şekilde, Allah'ın yok olanı var, var olanı da varlık hâlinde iken yok olarak bildiği söylenemez. Bu Allah'ı var olmayı bilmekle nitelendirmektir. Allah'ın bu şekilde nitelendirilmesi ise imkânsızdır."⁹⁵

Mâtürîdî, bazı âyetlerde Allah'ın bilgisinin zamansal niteliklerle anılmasına şöyle bir açıklama getirildiğine değinir:

91 el-Cum'a 62/10

92 Muhammed 47/31.

93 el-En'am 7/73.

94 Te'vilât, I/226.

95 Te'vilât, I/262.



Her bilgi bilinenin oluş anı ile ilintili olarak ifade edilir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisinden de var olanın var oluş zamanıyla ilintili olarak bahsedilebilir. Onun bilgisinin varlıkların oluş zamanlarıyla birlikte ifade edilmesi, bilinenin ezeli olduğunun anlaşılmasında için- dir. Allah, her ne kadar şimdi var olanı bilmekle nitelendirilse de, de-ğişiklikten, yok olmaktan ve bir hâlden başka bir hâle dönüşmekten uzak/münezzeh olması nedeniyle O, şimdi bildiğini aynıyla ezelde bilmekle de nitelendirilir.⁹⁶

Bu, bir anlamda Allah'ın önce ve şimdi olanı, sonra da olacak olanı tek bir bilgiyle olduğu gibi bilmesi demektir. Yani Allah, şimdi hareketli olanı, bir anlamda kendi ezeli şimdisinde, şimdi hareketli olan olarak bilir. Daha açık bir ifadeyle, olmuş, olan ve olacak olan her şey, Allah'ın ezeli bilgisinde aynıyla mevcuttur. Örneğin olacak olan Allah'ın ezeli bilgisinde de olacak olandır. Olacak olan olduğun- da ise, Onun ezeli bilgisinde olduğu an itibarıyla olmuş demektir. Allah, bunların hepsini böylece bilir ve onun bilgisinde hiçbir de-ğişiklik meydana gelmez. Çünkü Allah'ın bilgisi sonsuz bir bilgidir. Her şeyi olduğu gibi kuşatmıştır. Bu itibarla, onun şimdi olanı ezelde bilmesi, şimdi olanı belirlemesi anlamına gelmez. Bilinen ne ise bilgi ona göredir. Allah, zati gereği tarih üstü bir varlık olduğu için, Onu tarihin içine hapsederek şeyleri bizim bildiğimiz gibi bildiğini varsayamayız. Aksi takdirde Onu tarihsel bir varlık olarak algıla- mış, dolayısıyla uluhiyetin en önemli özelliklerinden birisini ondan uzaklaştırmış oluruz. Kısacası, Allah zamanın sahibi, onun yaratıcısı ve tüm zamanların dışında ezeli ve ebedi olduğu için, her şeyi bu özelliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak bilir. Biz, Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerini bu şekilde anlamamızın daha doğru olduğu ka- naatindeyiz. Yani "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu bilmektedir", diyen kimse ile "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu ezelde, şu anda oturuyor olarak bilmektedir" diyen kimse aynı şeyi ifade etmektedir- ler. Bir başka ifadeyle, Allah, bizim şimdi bildiğimizi, ezelde, bizim şimdimiz olarak bilmektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın her şeyi önceden bilmesinin, olaylara cebrî/ zorlayıcı bir etkisinin olmadığını söylerken bu gerçeği göz önünde bulundurmaktadır. Bizim şimdimizde olan, onun ezeli bilgisinde de

96 *Te'vilât*, I/262-263.

aynı şekilde yer aldığından hiç kimse kendi kabahatlerine, hatalarına ve yanlışlarına kaza ve kaderi bir mazeret olarak kullanamaz.

Mâtürîdî, bu durumu şöyle temellendirir: “Allah, niçin ezeli bilgisine göre takdir ettiği şeyleri gerçekleştirdi, onları niçin yarattı? Bunların seçilip tercih edileceklerini bildiği için. İnsanlar, Allah’ın iradesi, yaratması ve ezelde öngördüğü şeyleri vakitleri geldiklerinde gerçekleştirmesi ile kendilerinin seçtikleri şeylere ulaşırlar ve tercih ettikleri şeyleri elde ederler.”⁹⁷ Ayrıca insanlar kendi kaderlerinde nelerin takdir edildiğini de bilmemektedirler. Bununla ilgili ellerinde hiçbir sağlam belge yoktur. O hâlde kendi seçimleri ve tercihleri doğrultusunda şekillenen kader, onlar için bir mazeret olamaz.

Diğer taraftan tecrübe de insanların hür olduklarını göstermektedir. Çünkü insanlardan her biri, kendisini hür, tercihte bulunabilen, hem bir eylemi gerçekleştirmeye hem de onu terk etmeye güç yetirebilen bir varlık olarak bilmektedir. Bu bağlamda kaderin rolü, bir anlamda diğer tüm cevherlerin ve arazların yaratılması gibi insan fiillerinde bulunan cevher ve arazların, onların gerçekleştikleri zaman ve mekânların yaratılmasından ibarettir. Bunların hiçbirisi kaza ve kaderin zorlayıcı bir etkisinin olduğunu kanıtlamaya yetmez.⁹⁸

Bu noktada, asıl olan tercihler ve seçimlerdir. Mâtürîdî’ye göre, yaratma özelliğine sahip olan tek varlık Allah olduğu için, insan fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısı Allah’tır.⁹⁹ Mutezile’nin iddia ettiği gibi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıyor olması, onların hürriyetlerine bir zarar vermez. Çünkü Allah, yalnızca insanların hür seçimlerine ve tercihlerine bağlı olarak gerçekleşeceğini bildiği fiillerin bizzat kendilerini yaratmayı irade etmekte ve onları yaratmaktadır.¹⁰⁰ Bu bakımdan fiiller, iyi ya da kötü şeklindeki niteliklerini, Allah’ın yaratmasından dolayı değil, bizzat insanların hür tercih ve seçimleri nedeniyle almaktadırlar.¹⁰¹

Metafiziksel kötülük konusunda olduğu gibi ahlaki kötülük konusunda da kalplerin mühürlenmesi, insanların saptırılması gibi

97 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491; Topaloğlu, 394-395.

98 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 492; Topaloğlu, 395.

99 *Te'vilât*, XVII/389; karşı. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercüme*, tercüme: B. Topaloğlu, İstanbul 2003, s. 106.

100 *Te'vilât*, XVII/152.

101 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 365 vd.; Topaloğlu, 292 vd.

tartışmalı konular mevcuttur. Burada onların da bir kaçına değinmemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kalplerin Mühürlenmesi

Allah'ın insanlara doğru yolu bulmaları konusunda peygamberler ve kitaplar gönderdikten sonra, onların kendilerine gelen mesajlar doğrultusunda tercihlerde bulunmalarını engellediği düşünülemez. Bununla birlikte Kur'an'ın pek çok yerinde kalplerin mühürlenmesinden bahsedilmektedir.¹⁰² Bu bakımdan bu tür ifadelerin kendi bağlamlarına uygun bir şekilde doğru anlaşılmaları büyük önem arz etmektedir.

Kalplerin mühürlenmesine açıkça temas eden âyetlerin biri şöyledir: "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır."¹⁰³

Mâtürîdî, kalplerin mühürlenmesinin iki anlama gelebileceğini söylemektedir: Birincisi, Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen şu görüştür: "Kâfir için taşkınlığın bir sınırı vardır. Bu sınır aşıldığında Allah artık onun iman etmeyeceğini bilir. Böylece Allah, onun kalbini mühürler de artık o bir daha iman etmez."

Mâtürîdî, bu görüşün Mutezile ekolü açısından iki bakımdan eleştirildiğine dikkat çeker: Birincisi, onlara göre, her ne kadar kalbi mühürlü olsa da kâfir, iman etmekle sorumludur. İkincisi, Allah, ömrünün sonunda kimin iman edeceğini ve kimin de ister bu sınıra ulaşsın isterse ulaşsın asla inanmayacağını bilmektedir. Hasan el-Basrî'nin görüşü ise, kâfir söz konusu sınıra ulaşmadığı sürece Allah'ın bunu bilemeyeceğini ima etmektedir. Bu yüzden Mutezile, kalplerin mühürlenmesini şöyle yorumlamaktadır. Allah'ın, "kalplerini mühürledi (hateme - ختم) ve kalplerine damga vurdu (taba'a - طبع)" sözünün anlamı; Allah'ın onların kalplerine, [meleklerin onları tanımaları için] kitaplara ve mektuplara konan işaretler türünden bir işaret koymasıdır.

102 Bkz., el-Bakara 2/7; el-En'am 6/25; el-A'raf 7/100; et-Tevbe 9/87, 93; en-Nahl 16/108 ve daha pek çok âyet...

103 El-Bakara 2/7.



Mâtürîdî, Mutezile'nin bu görüşüne katılmaz. Ona göre bu ifadelerin anlamı, Allah'ın kâfirin kalbinde küfür karanlığını yaratmasıdır.

Mâtürîdî'ye göre, ikinci görüş ise şöyledir: Allah, kâfir küfür fiilini işlediğinde, onun kalbinde mühürü ve damgayı yaratır.

Çünkü Mâtürîdî'nin de içerisinde yer aldığı Ehl-i Sünnet ekolüne göre, kâfirin küfrü Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla bu mühürü de onun kalbi üzerinde Allah yaratmıştır. Nitekim Allah'ın şu sözü bu anlama işaret etmektedir: '... Onların kalplerini perdeledik'¹⁰⁴, yani onların kalplerinde perdeler yarattık.

Mâtürîdî'ye göre, işin aslı şudur: "Onlar derin düşünceyi ve tefekkürü terk ettikleri için, Allah onların kalplerini mühürlemiştir de artık onların kalplerinde düşünce ve tefekküre yer kalmamıştır. Allah, onların kulaklarına da mühür vurmuştur. Çünkü onlar gerçek ve doğru söze kulak vermemişlerdir. Sonuçta Allah, onların kulaklarında ağırlık yaratmıştır. Yine onlar kendi iç dünyalarına ve dış dünyadaki mahlukata, onların geçici olduklarını, bir gün yok olacaklarını ve hâllerin sürekli olarak değiştiğini anlamaları, böylece onları yaratmanın ezeli ve ebedi olduğunu kavramaları için ibret nazarıyla bakmadıklarından dolayı Allah onların gözlerinde perdeler yaratmıştır."¹⁰⁵

Gerçekten de bu tür âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, kalplerin mühürlenmesinin ve damgalanmasının, keyfi bir engelleme değil, tam aksine işlenen suçlara karşı verilen bir tür ceza olduğu anlaşılmaktadır. Biz bunlardan yalnızca söz konusu suçların niteliklerine işaret eden bir tanesini örnek olarak vermekle yetineceğiz.

"Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve 'Kalplerimiz kılıflanmıştır' demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belâlar verdik. Onların kalpleri kılıflı değildir;) tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler."¹⁰⁶

Bu âyette kâfirlerin kalplerine mühür vurulmasının sebebi, kendi küfürleridir ve bu çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna

104 el-En'am 6/25.

105 Te'vîlât, I/34-35

106 en-Nisâ 4/155

ekleyecek hiçbir şey yoktur. Söz konusu ifadelerin yer aldığı farklı bağlamlarda da benzer gerekçelerin zikredildiği görülmektedir.

İnsanların Saptırılması

Yine Kur'an'ın bazı âyetlerinde, "Allah'ın dilediğine hidayet verip dilediğini de saptırdığından"¹⁰⁷ söz edilmektedir. Bu tür âyetler de kendi bağlamlarından koparılarak takdim edildiklerinde, doğru yolu bulma ya da saptırmada insan iradesinin hiçbir rolü yokmuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Mâtürîdî, bu tür âyetlere de Ehl-i Sünnet ekolünün genel çizgisine uygun, fakat kendisine özgü yorumlar getirmektedir. Şimdi de bunlara kısaca değinelim.

Mâtürîdî, bu tür âyetleri genellikle Allah'ın ilim sıfatına göndermede bulunarak yorumlar. Örneğin şu âyete bir bakalım: "Size ne oldu da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Hâlbuki Allah onları kendi ettikleri yüzünden baş aşağı etmiştir (küfürlerine döndürmüştür). Allah'ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? *Allah'ın saptırdığı kimse için asla (doğruya) yol bulamazsın!*"¹⁰⁸

Mâtürîdî, bu âyette geçen, "Allah'ın saptırdığı" ifadesini şöyle yorumlamaktadır: "Onların hidayete ermelerini mi arzuluyorsunuz. Hâlbuki Allah, onlardan küfrü tercih etmelerinden dolayı hidayete ermeyeceklerini bildiği kimselerin sapmalarını dilemiştir..."¹⁰⁹

Kalplerin mühürlenmesiyle ilgili âyetlerde olduğu gibi bu tür âyetlerde de söz konusu ifadelerin içerisinde yer aldıkları bağlamlarda, onların anlamlarına işaret eden açık göstergeler bulunmaktadır. Örneğin yukarıdaki âyette, münafıkların kendi yapıp ettikleri yüzünden sapıklık içerisinde bırakıldıkları açıkça vurgulanmaktadır.

Bu durum aynı surenin 142-143. âyetlerinde daha açık bir şekilde görülmektedir:

"Şüphesiz münafıklar, Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler. Bunların arasında bocalayıp durmaktalar, ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkart) yol bulamazsın."

107 Bkz., el-Bakara 2/26; en-Nisâ 4/88; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/93; el-Fâtır 35/8; el-Müddessir 74/31.

108 en-Nisâ 4/88.

109 *Ta'vilât*, III/373. Benzer bir yorum için bkz., I/65.

Bu âyette de münafıkların saptırılma sebepleri için daha fazla söze hacet bırakılmamaktadır.

Mâtürîdî, bu âyetlerin son kısmında yer alan, "Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın", ifadesini, kâfirin mutlak surette iman etme imkânı kalmadığı şeklinde anlamaz. Bu konuda o, Hasan el-Basrî'den bir nakilde bulunarak söz konusu ifadenin "kâfir olarak devam ettiği sürece" anlamına geldiğini; "tövbe edip küfüründen döndüğü takdirde kâfir için de yolun açık olduğunu" belirtir.¹¹⁰

Genel olarak bakıldığında Mâtürîdî'ye göre "Allah'ın saptırması", sapıtanda, kendisinden meydana gelen sapıklık fiilinin yaratılması ya da Allah'ın, işlemiş olduğu suçlarının bir cezası olarak onu kendi başına bırakması ve rahmetinden mahrum ederek terk etmesi anlamına gelir.¹¹¹

İnsanlardan ve Cinlerden Çoğunun Cehennem İçin Yaratılmış Olması

Bu konu Kur'an'da şöyle ifade edilir:

*"Ant olsun, Biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır [(Diğer bir yoruma göre), cinlerden ve insanlardan yarattıklarımızın çoğu sonuçta cehenneme gidecektir]. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır."*¹¹²

Mutezileye göre, cehennem için yarattık (ve le-kad zera'nâ li-cehenneme - و لقد ذرأنا لجهنم) ifadesindeki "lâm", sonuç bildirmek içindir, aksine sebep bildirmek için değildir. "Lam"ın sonuç bildirme işlevi dikkate alındığında, söz konusu ibarenin anlamı; "Allah küfür üzerine ölenleri cehennem için yaratmıştır" şeklinde olmaktadır.¹¹³ Bir başka deyişle Allah, bu sözüyle bize işin sonucunu bildirmekte;

110 *Tâ'vîlât*, IV/85

111 *Tâ'vîlât*, VI/116.

112 el-A'raf 7/179.

113 er-Rassî, *er-Reddü ale'l-Mücbire*, (Resâilu'l-Adl, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I, 153-154; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıra*, tahkik: H. Atay, Ş: A. Düzgün, Ankara 2003, II, 286; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, Beyrut, 1991, III, (Zeydiyye), 139.



yarattığı insanlardan ve cinlerden çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber vermektedir.¹¹⁴

Mutezile, bu yorumunun Kur'an'da da dayanağının bulunduğu iddia eder. Onlara göre, Allah'ın, "Nihayet Firavun ailesi onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı" şeklindeki sözü, söz konusu "lam"ın (li- ل), sonuç bildirme anlamında kullanılabileceğinin bir kanıtıdır.

Mâtürîdî, Mutezilenin bu yorumuna katılmaz. Çünkü ona göre bu tür bir ifade, yalnızca işlerin sonucunu bilmeyen birisi için söylenir. Nitekim Allah, Mutezile'nin kendi görüşlerine dayanak olarak kullandığı âyette geçen, "O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı" ifadesini, durumlarının ne olacağını kestiremeyen Firavun ailesine bir uyarı ve ikaz bağlamında zikretmiştir. Gizliyi ve açığı, olmuşu ve olacağı bilen Allah hakkında ise bu tür ifadelerin kullanılması mümkün değildir. İnsanların, "ölmek üzere doğurunuz, harap olmak üzere bina inşa ediniz" şeklindeki sözleri, işlerin sonuçlarını kestiremeyen kimselere ikaz ve uyarı maksadıyla söylenen sözler türündendir. Elbette insanlar ölsünler diye doğurmazlar ve harap olsunlar diye binalar inşa etmezler. Ancak sonuçta olacak olan ölüm ve harabeye dönüştür. Dolayısıyla bu tür sözler, Mutezile'nin yukarıda zikredilen görüşlerine dayanak oluşturmazlar.¹¹⁵

Mâtürîdî, Mutezile'nin, tartışma konusu olan âyette, Allah'ın insanların ve cinlerin çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber verdiği" şeklindeki görüşüne yönelttiği bu eleştirisinde son derece haklı gözükmektedir. Çünkü Mutezile'nin kendi görüşlerini desteklemek için dile getirdikleri örneklerin hiçbirisi, söz konusu âyet ile örtüşmemektedir: Birisinde işlerin sonuçlarını en iyi şekilde bilen Allah, diğerinde ise sonuçları hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmayan insanlar söz konusudur. Bu yüzden Mâtürîdî, üzerinde tartışılan bu âyeti şöyle yorumlar:

"Allah ezelde, insanların ve cinlerin çoğunun, cehennem ateşini hak etmelerine neden olan küfür fiilini tercih edip çirkin işleri yapacaklarını bildiği için, onları cehennem için yaratmıştır... Aynı şekilde müminleri de cennet için yaratmıştır. Çünkü O, ezelde mü-

114 *Te'vilât*, VI/117.

115 *Te'vilât*, VI/117.

minlerin cenneti hak etmelerini sağlayan hidayet fiilini tercih edip güzel işler yapacaklarını bilmektedir.”¹¹⁶

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, bu tür ifadelerin hemen hepsini ezelf ilahî bilgi ile temellendirmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kötülük; kısaca beğenilmeyen, kınanan, dolayısıyla hür iradeli varlıkların kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şeydir. Bu yönüyle o, tamamen iyinin karşısı olan bir olgudur. Kötülük, genel olarak doğal, metafiziksel ve ahlaki olmak üzere üç kısımda ele alınır.

Kötülük problemi ise, yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bir inanç problemidir. İnkârcı, ‘Tanrı’nın var olması durumunda hiçbir kötülüğün bulunmaması gerektiğini’ düşünür. Çünkü ona göre, eğer Tanrı en yüksek niteliklere sahipse -ki öyledir- o zaman O, kötülüğü ortadan kaldırmak isteyecek ya da onun var olmasına hiçbir zaman izin vermeyecektir. Görüldüğü üzere bu varsayımın kaynağı, ‘kötülük ile en yüksek nitelikler arasında bir çelişki bulunduğu’ şeklindeki önyargıdır. İnkârcı, âdeta Tanrıyı yalnızca iyiyi yaratmak zorunda olan sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Hâlbuki Kur’an, bize yüce Yaratıcıyı, her türlü yaratmayı bilen, sınırsız imkân ve kudret sahibi bir varlık olarak tanıtmaktadır.

Mâtürîdî, bu problemin çözümünün, yalnızca Allah’ın bütün varlıkların yegâne kaynağı olduğunun bilinmesine bağlı olduğunun çok iyi farkındadır. İyi ya da kötü, tüm varlıkların, nesnel varlıklar dünyasında boy gösterebilmeleri ancak yaratıcı bir Zorunlu Varlık’ın var olması durumunda mümkündür. O hâlde ona göre, yapılması gereken ilk iş, yegâne yaratıcı olan bu Zorunlu Varlık’ın varlığını kanıtlanmak, sonra da Onun niçin kötülüklerle izin verdiğini anlamaya çalışmaktır.

Mâtürîdî’ye göre, evrenin yaratılmış olduğu kanıtlandığı takdirde, zorunlu olarak onun yaratıcısı olan Allah’ın varlığı ispat edilmiş olacaktır. Ona göre, evrenin tüm parçaları, bir bilginin ve kudretin eseri olduklarını gösterir. Bu durumda, yapılması gereken ilk iş, bu bilgi ve kudretin kaynağını bulmaktır. Evrenin bütününde ve her bir parçasında, bilgiye, kudrete, dolayısıyla kendi kendisine hareket etme

116 *Te’vilât*, VI/118.

bilinci ve iradesine tanık olmadığımızı göre, varoluşa kaynaklık edebilecek bütün yüksek sıfatlara sahip olan başka bir Varlık aranmalıdır. Bu Varlık, sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibidir. Aksi takdirde kendisi de varlığında başkasına muhtaç olurdu ki bu durumda onun yaratıcı olduğu düşünülemezdi.

Mâtürîdî, yaratılmış olan bu evrenin, yalnızca yaratıcısının varlığını değil, aynı zamanda Onun tek olduğunu kanıtladığına da dikkat çeker. Çünkü ona göre, evrendeki ontolojik düzen, ancak hikmetli/her sözü ve fiili isabetli olan tek bir yaratıcının varlığıyla mümkündür. İki ya da daha fazla yaratıcının olması durumunda, her birinin kendi otoritesini egemen kılmayı isteyeceğinden dolayı kusursuz bir düzenin bulunması imkânsızdır. Onun açısından bunun en somut kanıtı, tecrübe âleminde kralların birbirleriyle nasıl çekiştiklerine sıkça tanık olmamızdır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, evrenin yaratılmış olduğu kanıtlandıktan sonra, geriye, dünyada bulunan kötülüklerin var oluş gayelerini ve hikmetlerini kavramak kalmaktadır.

Onun açısından evren sonsuz hikmet sahibi bir varlığın eseri olduğundan, insanın, onun tamamının ya da her bir parçasının hikmetlerini bütünüyle kavraması mümkün değildir. Çünkü sınırlı olan akıl gücünden, sınırsız olan hikmetleri bütünüyle kavraması beklemez. Bununla birlikte insan, Allah'ın varlığını, birliğini ve en yüksek sıfatlarını kavramasına yetecek ölçüde bazı hikmetleri bilme imkânına sahiptir.

Evrende olup bitene hikmet penceresinden bakıldığında şu rahatça kavranacaktır: Evrendeki her bir şeyin bir gayesi vardır. Sonra insan, evrenin önemli bir parçası olan kendisinin gayesine yönelir. Göklerdeki ve yerdeki her şeyin kendisine hizmet ettiğini fark eder. Adeta gözlemediği her şey, kendisinin daha iyi yaşaması için düzenlenmiştir. Ardından, duyulur âlem içerisinde yalnızca kendisinin tüm bunların farkında olduğunu kavrar. O hâlde bütün bunlar boş yere/abes olarak yaratılmış olmamalıdır.

Mâtürîdî, bu noktada hikmet kavramının karşısına *abes/saçma* kavramını koyar. Dolayısıyla o, varoluşu bu iki kavram aracılığıyla temellendirir. Evrendeki her şey, kendisine en uygun konumda ve tabiatta yaratılmış olduğuna göre, bunlar yok olup gitsinler diye ya-

ratılmış olamaz. Bu, bir adamın güzel bir bina inşa edip sonra da onu sebepsiz yere yıkmasına benzer. Bu tür davranışlar, boş ve saçmadır/abestir. Kötülükler de nimetler ve iyilikler gibi insan açısından bir anlam ifade eder. İnsan, akıl sahibi olmasının yanında, iradesini hür bir şekilde kullandığının bilincinde olan bir varlıktır. Bu bilinç, onun etrafındaki zararlı şeylerden kaçınmasını sağlar. Böylece insan, iyiyi tercih edip kötüden kaçınması gerektiği şuuruna erer. Bu şuur da ona bir imtihan sürecinde olduğunu kavratır. Ancak akli, ona bu imtihan sürecini en başarılı bir şekilde nasıl tamamlayacağını tek başına gösteremez. Bu konuda da ona peygamberler yardımcı olur.

Bu bağlamda geriye, niçin bazılarının rahatlık, diğer bazılarının ise sıkıntı içerisinde imtihan edildiği sorusu kalır.

Mâtürîdî'ye göre, Allah, insanı yalnızca şükür ya da yalnızca sabırla denemez. Her ikisiyle birlikte dener. Bu yüzden bazılarını bolluk ve genişlik, diğer bazılarını da darlık ve sıkıntı ile dener ki kimin şükredip kimin de olayları sabırla karşıladığı belli olsun.

Kısacası Mâtürîdî, kötülük problemini çözmeye çalışırken merkeze hikmet kavramını almıştır. Allah'ın sonsuz bilgisi içerisinde bulunan her şey, Onun sonsuz hikmetine göre var olacak şekilde belirlenmiş ya da öngörülmüştür. Onun kazâ ve kader anlayışını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Çünkü o, metafiziksel ve ahlakî anlamdaki kötülüklerin problematik boyutlarını, büyük ölçüde hikmetli yaratma fiili açısından ele alıp değerlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda ister doğrudan ilahî iradeye isterse insanın iradesine bağlı olsun, başımıza gelen her bir musibet, olması gerektiği zaman ve yerdedir. Bu durumda insana düşen görev, kendi iradesinin sorumluluk alanını tespit ederek ödevlerini titizlikle yerine getirmesidir. Çünkü ilahî irade, ona sonsuz hikmetinin bir gereği olarak belli ölçülerde de olsa hür bir şekilde hareket etme imkânı tanımıştır. Hangi türden olursa olsun, bu hareket alanı içerisinde meydana gelen her bir olaydan, doğrudan insanın kendisi sorumludur. Örneğin ecel ve rızık gibi tartışmalı konularda, ilahî iradeye nispetle kısıtlı da olsa, insan iradesinin belli bir sorumluluğu vardır. Allah, sonsuz bilgisi içerisinde yer alan tüm olayları sebepleriyle birlikte öngörmüş ve öylece takdir etmiştir. Bu açıdan, katil tarafından öldürülen bir kimsenin eceli, katilin hür olarak işlediği fiile göre takdir edilmiştir.



Bunun açık anlamı şudur Maktulün eceli, ilahî bilgi açısından değişmez, ancak katilin hür iradesine bağlı olarak gerçekleşen bir olay olması yönünden her zaman için değişme imkânına sahiptir. Yani Allah, maktulün ecelini doğrudan Kendi iradesine bağlı olarak değil, katilin hür olarak harekete geçen iradesine bağlı olarak takdir etmiştir. Aynı şeyin, rızıkların takdiri, insanların saptırılması, kalplerin mühürlenmesi gibi bir dizi tartışmalı konular için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, Allah, her şeyi kendi mahiyetine uygun olarak takdir etmekte ve yaratmaktadır. Hür olarak gerçekleşen bir fiilin mahiyeti, cebir altında gerçekleşen fiil ile aynı olamayacağına göre, kader ve takdir kavramlarından, cebir/zorlama sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Allah'ın, insanı niçin denediği, buna ihtiyacı mı olduğu sorusuna gelince, Mâtürîdî bunun cevabını, "emir ve nehyin hikmeti"ni açıklarken verir. Bu cevaba baktığımızda, merkezde yine hikmet ve abes kavramlarının yer aldığı gözükmemektedir. Ona göre, Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. O hâlde evrende bu birliği ve hikmeti kavrayabilecek birilerinin bulunması gerekir. Çünkü bir şeyi sırf bozmak üzere inşa eden herkesin, hikmetten uzak ve akılsız olduğunda hiç şüphe yoktur. Sonsuz hikmet sahibi olan Allah, bu tür eksikliklerden uzaktır.

