

MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN DAYANDIĞI TEMEL TASAVVURLAR

GELENEĞİN İNKİŞAFINDAN GELECEĞİN İNŞASINA

Editör: EMİNE ÖĞÜK

ilâhiyât 601

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

*Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar
-Geleneğin İnkışafından Geleceğin İnşasma-*

Editör: EMİNE ÖĞÜK

ISBN 978-625-7404-12-9

1. Baskı: Haziran 2021

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: TAVOOS

Sayfa Düzeni: TAVOOS

Kapak: MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.

Matbaa Sertifika No: 49599

ilâhiyât

Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4 Çankaya / Ankara

Tel: (0312) 439 01 69 Faks: (0312) 439 01 68

ilahiyatyayin@gmail.com

MÂTÜRÎDÎ'DE ALLAH TASAVVURU

Mehmet EVKURAN

PROF. DR., HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Konunun Önemi ve Güncelliği

İnsanlık tarihi boyunca insana hakikati sunma ve ona yol gösterme iddiasındaki dinler, inançlar ve mitolojiler arasındaki ortak kavramların başında Tanrı gelmektedir. Evreni ve insanı var eden, insan hayatında zaman zaman ya da bazen etkili olan, doğrudan ya da dolaylı olarak dünyadaki olayları yöneten ya da yönlendiren aşkın bir güç olarak Tanrı, tüm dinsel inançların ortak kavramıdır. Bununla birlikte dinler arasında ya da aynı dinin alt ekolleri (mezhepler) arasında Tanrı'ya dair farklı tasavvurların geliştirildiği görülmektedir. Bu farklılıklar zamanla hakikati aramaya dair masum arayışlar olarak görülmemekten çıkarak çok ciddi teolojik ve politik ayrışmalara neden olmuştur. Öyle ki dindarlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar, gerçek anlamda inançsız ve ateistlere karşı verilen mücadeleyi bile geride bırakmış, dindarlar arasında bitmek bilmeyen ve derinleşen ebedî bir düşmanlığın oluşmasına yol açmıştır. Adeta her din ve her mezhep karşısındakine ya da ötekilere şöyle demektedir: *“Sizin Tanrı'ya inanmanız ve O'nun varlığını kabul etmeniz yeterli*

değildir. Tanrı'ya sahih, doğru ve gerektiği gibi yani bizim iman ettiğimiz gibi iman etmedikçe, iman etmiş sayılmazsınız." Burada Tanrı tasavvuru üzerinden yapılan keskin bir hakikat tekelciliği söz konusudur. Buna benzer ifadelerin İslam geleneğinde de ekoller tarafından karşıtlarına yönelik olarak dile getirildiği bilinen bir gerçektir. Günümüzde İslam mezhepleri arasında doğrudan bir Tanrı tasavvuru tartışması yaşandığı görülmemektedir. Bunun yerine daha politik ve tarihsel konular tartışılmaktadır. Bu konu daha çok eğitilmiş ve daha yüksek bir hakikat söylemi peşinde olan çevrelerin –ki eğitim ve kültürün gelişmesine bağlı olarak bu toplumsal kesimin çoğaldığı rahatlıkla söylenebilir.– gündemindedir. Yeni dünya dinlerinin yanı sıra kurumsal büyük dünya dinlerinin de Tanrı tasavvuru üzerinde teolojik tartışmalar içine girdikleri günümüz dünyasında, Kelam ilminin bu kadîm konusuna dönüş yapmanın ve onu yeniden ele almanın gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Tevhid, İslam'ın en temel inanç ilkesi ve İslam kelam düşüncesinin de başlıca kavramıdır. Kelam ekolleri arasında müşterek bir kavram olan tevhidin önemi ve vazgeçilemezliği üzerinde güçlü ve yaygın bir ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte tevhidin farklı yorumlarından kaynaklanan ayrışmalar da dikkat çekicidir. Örneğin selefi Hanbelî çizginin tevhid anlayışı, daha çok pratiğe ve amele dönüktür ve belirli ölçülerde teşbih izlenimi vermektedir. Bunun temel nedeni bu din anlayışının ilahî sıfatlar ve müteşâbih ayetler hakkında tevile cevaz vermesi ya da bu önemi en alt seviyede tutmasıdır. Mutezile'nin tevhid anlayışı ise tenzih ilkesi üzerine kuruludur. Kısacası iki kelam paradigması bağlamında yapılan bir karşılaştırma bile, biri teşbih diğeri ise tenzih odaklı olmak üzere iki farklı tevhid anlayışından söz etme imkânı vermektedir. Buradaki farklılık, tevhid kavramının bizzat kendisinden değil, onu anlama tarz ve yöntemlerinden kaynaklanmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelamında yaygınlaşmış bir görüş olan "*tenzilin inkârını gerektir-*

mediği sürece, tevilin inkârı tekfiri gerektirmez!" sözü bir ölçüye kadar tevhid kavramı üzerindeki farklılaşmaları tevil/yorum farklılıkları olarak gösterip¹, tekfîr ve ayrışmanın önüne geçmeye çalışsa da, bu çaba sınırlı kalmıştır. Zira geniş halk kitleleri söz konusu olduğunda, konunun teolojik ve entelektüel arka planını bilerek soğukkanlı yaklaşım geliştirme ihtimali azalmaktadır. İmanın özünü ve temelini oluşturan bir kavrama dair farklı yorumlar arasındaki rekabetin, zamanla iman-küfür mücadelesi gibi görünmesi kaçınılmaz hale gelmekte ve toplumsal kaosa yol açmaktadır.

İslam geleneğinin klasik tartışmaları arasında yer alan bu konu, tarihte kalmış ve miadı dolmuş bir mesele değildir. Zira Tanrı'yı tanıma çabaları tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Din kadar eski olan bu konu, dinin güncelliğini korumasına bağlı olarak canlılığını muhafaza etmektedir. İletişim ve etkileşimin kontrol edilemez boyutlara ulaştığı günümüz dünyasında dinler ve inançlar arasındaki rekabet ve tartışma alanları da çoğalmıştır. Tartışma konularının başında ise Tanrı tasavvuru gelmektedir.² Bu nedenle İslam öğretisinin nasıl bir Tanrı tasavvurunu önerdiği konusu öncelikli konumunu korumaktadır. İslam'ın en güçlü ve iddialı olduğu tevhid konusu ile yakından ilgili olan bu problem hakkında Mâtürîdî'nin yaklaşımını ortaya koymanın ve diğer ekoller ile olan farkını belirlemenin geleceğin teolojisinin inşasında ve kitlelerin inanç ve düşünce dünyasının aydınlatılmasında ne gibi katkılar sağlayabileceği mevzuu, üzerinde ciddiyetle çalışılması gereken bir konudur.

Tevhid kavramına ilişkin kelimî yaklaşımların tümü, genel ve toparlayıcı bir bakışla değerlendirildiğinde, konunun Allah

¹ Gazzalî, *İslam'da Müsamaha*, 23-26.

² Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eski Yeni Dergisi*, 26 vd.

tasavvuru gibi dinî düşünce ve dinî hayat açısından son derece önemli sonuçlar doğurduğu fark edilecektir. İlk olarak tasavvurların dinî meşruiyeti açısından önemi gelir ki bu, imanın sahil olup olmaması gibi kritik bir boyuta sahiptir. İkinci olarak da her tasavvurun doğrudan ya da dolaylı olarak, kendine özgü bir dindarlık tarzına izin vermesi ve hayata dönük somut pratik özellikler taşımasıdır. İlki teolojik ikincisi ise sosyolojik düzeyde ele alınması gereken çok boyutlu problemlerdir.

Tanrı Hakkında Konuşmanın Meşruiyeti ve Sınırları

Tanrı hakkında konuşmanın meşruiyetinin ilk ve açık delilini, vahiy teolojisinde ortaya konulan içerik oluşturmaktadır. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın varlığı, sıfatları, fiilleri hakkında kullanılan anlatımlar, O'nu insanın konuşabileceği bir konu haline getirmiştir. İslam inancı açısından bakıldığında, Kur'an'ın hızlı bir okunması bile Allah'ın sıfatları ve fiilleri üzerinde okuyucuyu bir düşünce süreci içine sokmaktadır.

Bunun yanında Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkında konuşmanın farklı yorumlara yol açması kaçınılmaz bir durumdur. Bu konuda ortaya çıkan tartışma, bu konudaki nasların literal anlamlarıyla yetinme (Selefilik ve Ehl-i Hadis) yaklaşımı ile dilin ve düşüncenin imkânlarını kullanarak daha ileri düzeylere gitmeye çalışmak (Ehl-i rey ve kelamcılar) tutumları arasındadır. Tanrı hakkında konuşmanın birkaç yolu ve yöntemi bulunmaktadır.³

Felsefî yöntem ve teolojik yöntem olarak yapılabilecek genel sınıflandırma bağlamında ele alındığında, sorunun sınırlar ile ilgili yönü öne çıkmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, yorum literal anlamın sınırlarını aşan ya da en azından zorlayan bir fa-

³ Kelam geleneğinde Tanrı tasavvurları hakkında özgün kavramsallaştırma ve analiz çalışmaları devam etmektedir. Bkz. Muzaffer Barlak, "İslam Kelam Geleneğinde Tanrı Tasavvurları", *Sistemik Kelam*, 120-122.

aliyettir. Tanrı hakkında konuşma konusunda yorumun meşruiyeti benimsendiğinde ve fiilen yorum faaliyetine girildiğinde nasları oluşturan lafızların ne kadar uzağına gidileceği ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam kelimeler geleneğinde farklı okuma biçimlerinin oluşmasının arka planında, hakikat ve mecaz ilişkisine dair sınırlar ve tercihler yatmaktadır.

Felsefî yöntemin özelliği Tanrı'yı daha çok 'kendinde varlık' olarak ele almasıdır. Tanrı'yı özsel nitelikleri ve sadece O'na özgü yönleriyle ele alan bu yaklaşım, ilahî fiil ve sıfatlardan arındırılmış bir tasavvur ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu nedenle vahiy Tanrısı ile örtüşmeyen sonuçlar öne sürmüştür.

Teolojik yöntem ise, nasların da etkisi ile Tanrı'yı hem kendinde varlık hem de diğer varlıklarla ilişki içinde bir varlık olarak ele alma eğilimi sergilemektedir. Naslarda geçen ilahî sıfatlar, fiiller ve müteşâbih anlatımlar, evren ve insanla sürekli ve sıkı bir ilişki içinde olan bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır. Buradaki sorunlardan ilki teşbîh ve tescîme kaçarak Tanrı'yı yaratılanlara benzetmektir. İkincisi ve daha kritik olanı, etkin Tanrı tasavvuru karşısında insan özgürlüğünü/sorumluluğunu (teklîf) açıklayamayan bir teoloji sunumu yapmaktır. Sonuncusu ise kötülük sorununun çözümünde Tanrı-âlem ilişkisinin boyutlarını ve niteliğini hatalı çizmektir.

İmam Mâtürîdî'nin söyleminde hem vahiy teolojisini hem de doğal teolojiyi birlikte kullandığı görülmektedir. Gerek *Kitâbu't-Tevhîd*'de gerek *Tevîlât*'ta ayetlere açıklamalar getirirken, nakiller ve rivayetlere çok az yer vermiş buna karşılık aklî çıkarımlara, tabiata ve insan doğasına yönelik gözlemlere dayanmıştır. Rey ve dirâyet yöntemini kullanan ancak bunu, nasları anlamlandırma amacına bağlı olarak gerçekleştiren Mâtürîdî'nin kullandığı yöntemin, teolojinin dünya karşısında krizler yaşadığı günümüz küresel dünyasında dikkat çekmesi zamanın ruhu ile de ilgili görünmektedir. Zira hayatın içinden tabiat, insan ve evren ile ilgili veri ve izlenimlere dayanan teo-

lojik söylemler, insana daha sahici ve çekici gelmektedir. Esasen Kur'an söyleminin de bu yöntemi kullandığı ve insanın tanık olduğu gerçeklere atıf yaparak metafizik ve gayb alanına yol aldığı söylenebilir.

Allah'ı ve Sıfatlarını Tanıma Konusunda Mâtürîdî'nin İstidlâlleri

Kelamcıların geliştirdiği istidlâl yöntemi, fizik varlıklardan yola çıkarak metafizik hakkında çıkarımlarda bulunmak şeklinde ilerlemektedir. Mâtürîdî de bu yönetime bağlı kalmış ve öncelikle yaratıcının varlığının ve bazı sıfatlarının tanınmasında aynı yöntemi kullanmıştır. Buna göre, başlangıçta varlıkları yaratan hikmet sahibi bir Tanrı'nın bu fiili kendine nisbet etmemesi, varlık üzerindeki etkisini ve otoritesini ilan etmemiş olması düşünülemez. Kelamcıların temânü' deliline dayanak olarak gösterdikleri "*O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi halde her tanrı kendi yarattığını yönetirdi.*" (Mü'minûn suresi 23/91) ayetini hatırlatan Mâtürîdî, evrende birbirine karşıt pek çok şeyin bir arada bulunmasına rağmen, tabiattaki düzenin bir uyum ve ahenk içinde devam etmesinin, varlıklarının hayatlarını sürdürebilmeleri için birbirlerine muhtaç olmalarının, biyolojik çevrimin çok ince ve düzenli bir şekilde işleminin, evrendeki yönetimin ilim, hikmet ve kudret sahibi bir Tanrı tarafından yürütüldüğünü gösterdiğini belirtmiştir.⁴

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ve bazı temel sıfatlarının anlaşılmasında doğal teoloji yöntemine başvurmuştur. Ontoloji ya da kozmolojiye dair açıklamalarını tamamladıktan sonra ayetlere atıfta bulunmuş, böylece vahiy teolojisi ile doğal teoloji paradigmasını birleştirmiştir. *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde bu yöntemi tevhid-ulûhiyet ile sınırlı tutmadığı nübüvvet ve ahiret ile ilgili konularda da kullandığı görülmektedir.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 38.

Mâtürîdî Allah'ın bilinebilirliği (marifetullah) konusunda ısrarlı görünmektedir. Bu bağlamda sıfatları tümüyle mecaza yoran Batınîleri eleştirmekte ve ilim, irade, kudret gibi ilâhî sıfatlar kabul edilmediğinde, Allah'ın insan aklına yerleştirilmesinin mümkün olamayacağı görüşünü savunmaktadır.⁵

Başta Kur'an olmak üzere diğer kutsal metinler, sadece Allah'ın varlığını anlatmakla yetinmemiş bunun yanında O'na yönelik fiil ve sıfatlarından da söz etmiştir. İşte bu durum Allah hakkında konuşma tarzlarına meşruiyet kazandırmıştır. Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusu en az O'nun varlığı kadar önemli bir meseledir. Zira konu, yanlış anlaşılması halinde tevhid inancına zarar verebilecek kritik bir içeriğe sahiptir.

Sıfatların yorumlanmasında Mutezile ve Şîa ile polemige giren Mâtürîdî, sıfatları tümüyle mecaza hamlederek Allah'ı bilinememez kılan yaklaşımlara karşı çıkmıştır.⁶ O, Allah'ın fiillerinin O'nun zatından ayrı düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Her fiil, zatta bir sıfata karşılık gelmektedir. Bu nedenle ilahî sıfatlar, zat gibi kadimdir ve O'na ait sıfatların başkasının etkisiyle oluşması imkânsızdır. Böyle bir düşünce, Allah'a yönelik övgü ve yüceltmelerin, kendisi dışındaki varlıklara ihtiyaç duymasını gerektirir. Ki bu "Yüce Allah övgüye nail olmak için mahlûkatı yaratmıştır." gibi O'nun yüceliğine yakışmayan bir iddianın ileri sürülmesine benzer. O, tüm bunlardan münezzehtir.⁷

Mâtürîdî, teşbîh-tenzîh tartışmalarında konunun sadece İslam içindeki ekollerle sınırlı kalmadığını, diğer dinlerle de ilgili olduğunu ortaya koyan açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda Allah'a oğul isnat eden Yahudilerin durumu üzerinde durmuştur. Yahudilerin, yaratılmış olanı Allah'a nispet ettiklerini,

⁵ Sıddık Korkmaz, *İmâm Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, 66 vd.

⁶ Sıddık Korkmaz, "İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler", *İmâm Mâtürîdî'nin İzdüşümü* içinde, 260.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 40.

bu nedenle de teşbihe düştüklerini belirtmiştir.⁸ Bunun üzerine yüce Allah, onları yalanlamış ve kendilerine cevap olarak “Allah’ı gereği gibi tanımadılar. Yeryüzü kıyâmet gününde bütünüyle O’nun elindedir. Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.” (Zümer suresi 39/67) âyetini indirdiğini söylemiştir.⁹

İslam kelimada Allah tasavvuru bağlamında tartışılan önemli konulardan biri, O’nun fiillerindeki nedensellik sorunudur. Diğeri de Allah’ın fiillerinin ahlâkî açıdan bazı ilkelerle sınırlandırılmış olup olmadığı problemidir. Mutezile’den bazı kelimacıların, ilahî fiillerde nedenselliği savunduğu bilinmektedir. Öyle ki bu konu Allah’a bazı yükümlülükler-zorunluluklar yüklenip yüklenemeyeceği (vucûb alellah) şeklinde de tanımlanmıştır.

Mâtürîdî, ilahî iradeyi sınırlamaya yönelik düşüncelere şu argümanlarla cevap vermiştir: İçinde yaşadığımız duyulur âlemde her bir hâkim, hikmetsiz iş yapmaya adaydır, bunun gibi ihtiyaçtan müstağni, bilgili ve kudretli olan kişi bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenmiş olabilir. Daha doğrusu kişi, önceleri bu eksik sıfatlara sahip iken sonradan kendisine zıtları olan yetkin sıfatlar verilmiş olabilir. Dolayısıyla kişi yetkin sıfatlardan kendisine verildiği kadarına sahiptir. İnsan bir şeyde hikmete aykırı bir durum fark ettiğinde iki alternatif arasında gidip-gelir. Ya o konudaki isabetli davranışın bilgisine sahip bulunmakta ya da bulunmamakta, bilgisi, konunun hikmetini anlama seviyesine ya ulaşmakta ya da ulaşmamaktadır; ya da eski ve eksik sıfatından arta kalan kısım onu meseleyi idrak etmekten alıkoymaktadır. Bu sebeple kulun ilahi bir fiil hakkında ‘hikmete uygun düşmemiştir’ veya ‘şu vasıfları taşımamaktadır’ yolunda bir iddiada bulunması anlamsızdır. Bu meseleyi

⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 345.

⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 58; XII, 367.

açıklığa kavuşturan bir husus da kulun, nesnelere çoğu hakkındaki cehaletini bilmesi, ihtiyaçlarla çevrili olduğunun ve çoğu konuda acizlik ve yetersizlik içinde bulunduğunun şuurunu taşıması ve bir de çoğu zaman hikmetsiz davrandığının farkında olmasıdır. Allah, şöyle buyurmuştur: “O, yaptığından sorumlu tutulmaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir.” (Enbiyâ suresi 21/23).

Mâtürîdî, insanın içinde bulunduğu, düşünce ve eylemler ürettiği düzeyin mutlak olmadığını, doğruya da yanlışta da açık bir konum olduğu düşüncesinden yola çıkmış ve Tanrı'nın eylemlerini değerlendirme izlenimi veren bir söylemde bulunmanın biz insanlar açısından imkânsızlığına dikkat çekmiştir. “Sonuçta insanların fiilleri hikmetli olmaya da olmamaya da uygundur, Allah'ın fiili ise hikmetsizlikten münezzehtir.”¹⁰

Temel ahlâkî kategori olarak zulüm ve hikmetsizlik çirkin, adalet ve hikmet ise güzeldir. Ancak insan için hayati önem taşıyan esas mesele, bunların soyut ilkeler düzeyinde kabul edilmesi değil, somut hayat içinde tikel durumlarda tanınması ve uygulanmasıdır. İnsan gerek bilgisindeki eksiklikler gerek kavrayışına etki eden ve onu yanıltan duygusal etkenler nedeniyle doğru ve hikmetli hükümler vermekten uzaklaşabilmektedir. İçinde yaşadığı pratik hayat içinde bu kadar hata ve yanlışta açık bir varlık olan insanın, ilahî irade ve eylemlerin özünü tam olarak anlayabilmesi mümkün değildir. Mâtürîdî bunlara bir de nesnelere bir konumdan diğerine geçtiklerinde değişim geçirdiklerini, örneğin bir durumda adalet olan şeyin, başka bir durumda zulüm olabileceğini de ekleyerek beşerî kavrayışı sınırlayan engelleri sıralamıştır.¹¹ Bir nesnede aynı anda hem hikmet hem de sefelin yer alabilmesi durumunda yanılabilen insanın, Allah'ın fiillerini değerlendirmesi uygun ve mümkün

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 275-276, 280-281.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 277.

değildir.¹² “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” (Enbiyâ suresi 21/23) ayetinin birkaç şekilde açıklanabileceğini söyleyen Mâtürîdî, alternatif yorumları tek tek sıralamıştır:

Birincisi: Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz. Çünkü yaptıklarını kendi mülkünde ve hükümlanlığı dairesinde yapmaktadır. Ancak başkasının mülkü ve hükümlanlığında faaliyet yapanlar yaptıklarından sorumlu tutulurlar. Bu görüşü de Eşarî de savunmuştur ve onun Tanrı tasavvurunun özünü oluşturmaktadır.

İkincisi: Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz. Çünkü O, zatından dolayı hikmet sahibidir ve hikmet dairesinin dışını çıkmaz. Sadece hikmet dışına çıkma ihtimali olan varlıklar sorguya çekilebilir. Buna karşılık her durumda hikmete uygun davranan bir varlık/fâil sorgulanamaz. Bu açıklama, Tanrı'nın özü gereği hikmetli bir varlık olduğu ve en küçük oranda bile hikmetten uzaklaşma ihtimalinin olmadığı düşüncesine dayanmaktadır.

Üçüncüsü: Yüce Allah'ın yaptığından sorumlu tutulması ihtimalinde O'nun emir ve yasaklamaya muhatap olması da mümkün olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Olsa olsa O'ndan bir şeyler talep etme kabilinden bu tarz bir soru sorulabilir. Kendisinden daha aşağı seviyede olana emir verenin emri ise gerçek emir olur.¹³ Buradaki argümanda ontolojik olarak Allah'ı kuşatan bir hiyerarşinin bulunamayacağı kurgusu göze çarpmaktadır.

Mâtürîdî metafizik konularda otoriteyi vahye bırakmanın gereğini kabul etmekle birlikte, bu alanın insan aklına ve sağduyusuna tümüyle kapalı olduğunu benimsemeyen bir söylem geliştirmiştir. Metafizik konuları akıl ile temellendirmeye dair pek çok örneğe hem *Kitâbu't-Tevhîd*'de hem de *Te'vilât*'ta rastla-

¹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 277.

¹³ *Te'vilât*, IX, 356.

nabilir. Örneğin *“Nasıl olur da Allah’ı inkâr edersiniz? Oysa ki siz bir zamanlar cansız iken O size hayat verdi. Günü gelince hayatınıza son verecek, sonra da sizi diriltecektir. Nihayet hepiniz O’nun huzuruna çıkarılacaksınız”*. (Bakara 2/28) ayetini açıklarken vahiy teolojisi ile doğal teoloji yaklaşımını birleştirmeye çalışmıştır. Argüman şöyledir: Anlamli bir amaç belirlemeden yaratıkları sadece yok olsunlar diye var etmenin akıl açısından boş ve abes bir şey olduğu ortadadır. Salt yıkma zevkini yaşamak amacıyla bina yapan birisi, boş ve hatta çirkin bir çaba sergilemiş olur. Varlıkların boşuna yaratıldığını ve yok olacaklarını savunanlara *“Yüce Allah’ın fiilini hangi hakla abes konumunda tutarsınız? Zira O, insanlar için bir ceza ve mükafât günü yaratmasaydı onları ilkin meydana getirmekle abesle iştiğal eden, alay eden bir varlık olurdu.”*¹⁴ diyerek, akla ve sağduyuya dayalı bir söylem geliştirmiştir. Dinin insan doğasına dayanan yönüne her fırsatta atıf yapması ve onunla dinî ilke ve hükümler arasında ilişkiler kurmaya çalışması, din teorisinde insan unsurunu yakalamaya ve canlı tutmaya çalışan bir kelamcı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kötülük Sorunu

Mâtürîdî kötülük/şer problemini hikmet kavramı bağlamında çözümlenmeye çalışmıştır. İnsan için iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi niteliklerin bilinmesi, hayatını sürdürebilmek için zorunludur. Şu halde bu niteliklerin insan için bilinebilir olması ve bu konuda insanın ulaşabileceği ölçütler bulunması gerekir.¹⁵ Hikmeti gereği Yüce Allah, varlıkları bu niteliklerle yaratmış ve bunları tanıma yeteneğini insana vermiştir. Değişken ve yanıltıcı duyguların değil aklın bu konuda en güçlü yol gösterici olduğunu belirten Mâtürîdî, vahiy ile desteklenen aklın şaşmayan genel bir ölçü olduğunu savunmuştur.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 100

¹⁵ Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 106 vd.

İnsanın doğal eğilimleri, onu her zaman doğru yönlendirmeye bilir. Bu nedenle akıl bu konuda en sağlam delildir.¹⁶

Mâtürîdî, diğer din ve inançların kötülüğün kökenine dair görüşleri üzerine durmuş ve onların teolojik analizini yaparak çıkmazlarına dikkat çekmiştir. Örneğin bölgede yaygın bir inanç olan Mecusîliğin kötülük anlayışını ele almış ve onların Tanrı'nın karamsarlık içinde bulunduğu bir anındaki düşüncesinden iblis ve kötülüğün ortaya çıktığı fikrini aktarmıştır.¹⁷

Mâtürîdî, evrendeki ahlakî gerilimi ve teodise sorununu açıklamak üzere geliştirilen düalist teolojileri eleştirirken İslam dininin temel ilkesi olan tevhîd kavramını etkin olarak kullanmaya çalışmıştır. Ona göre evrende kozmik, estetik ve etik olarak yegâne güç ve otorite yüce Allah'tır. Kötülüklerin varlığını ve kökenini açıklamak üzere geliştirilen ve kötülüğü Tanrı'dan bağımsız bir ontolojik kategoriye bağlayan açıklama biçimleri, ilk bakışta ahlakî gerilimi açıklıyor gibi görünse de, ontolojik anlamda daha derin bir krize yol açmakta, Tanrı'dan bağımsız ve hatta O'na rağmen işleyen bir etik düzen varsaymaktadır. Genel olarak Ehl-i Sünnet kelim sistematiği açısından bakıldığında bu yaklaşım, Tanrı'nın kötülüklerin sorumlusu olarak gösterilmesinden daha büyük bir sorun olarak O'nun dışında bir yaratıcı şeklinde algılanmıştır.

Kötülüğün nesnel varlığını kabul eden Mâtürîdî, insanın değerlendirme kapasitesinin sınırlı oluşundan kaynaklanan hatalara dikkat çekmiştir. Başlangıçta âlemdeki bazı nesne ve olayları kötü/şer gibi gören insanın, daha derin incelemelerde buldukça kötülüğün bazı yararlarının da bulunduğunu fark edeceğini söylemiştir. İnsan iyi-kötü değerlendirmeleri yaparken kendi doğasının eğilimleri ve aklı arasında gidip gelir. Hangisi ağır basarsa o yönde karar verir. İnsan doğası konu-

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 355.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 263; *Te'vilât*, IX, 634.

sunda genel geçer bilgiler veren ya da konuya hiç girmeyen kelimelerden farklı olarak Mâtürîdî, konuya eğilmiş ve ayrıntılı gözlemlerde bulunmuştur. Onun dikkat çektiği önemli nokta; insan eğilimleri ile insan aklı arasındaki gerilim ve hatta uyumsuzluktur. İnsan zaman zaman doğasının etkisi altına girdiğinde aklın rehberliğinden uzaklaşmakta ve hatalı hükümler vermektedir. Bu noktada vahyin desteğine ihtiyaç duymaktadır.¹⁸ İnsanın dünya lezzetlerine ilgi duyan hazcı bir doğasının da bulunduğunu ve bunun ona Yüce Allah tarafından verildiğini ifade eden düşünürümüz, bundan dolayı insanın çirkin olandan uzaklaştığını ve güzel olana yöneldiğini vurgulamıştır.¹⁹

İnsanın içinde yaşadığı ve imtihan yeri olan mahlukât âleminin sınırlarını tümüyle kuşatması imkânsızdır. Kendisine kötü ve zararlı görünen tikel bir durum ya da şey, tümel olarak daha hikmetli amaçlara hizmet edebilir. Diğer yandan iyi-kötü, güzel-çirkin, yarar-zarar vb. gibi zıtlık ifade eden ikilemler, yaratılmışların sınırlarına, acizliklerine ve zayıflıklarına işaret etmesi bakımından tefekkürün de konusu olmaktadır.²⁰

Kötülüklerin doğası ve sistem içindeki işlevleri üzerinde düşünmek, insanın daha yüksek düzeyleri, yetkinliği ve saflığı tahayyül etmesinin önünü açacaktır. Bu tefekkür hem insanı ahlâkî açıdan geliştiren ve onun iradesini güçlendiren sonuçlar doğuracak, hem de her türlü eksiklikten uzak olan yüce Tanrı'ya yönelmeyi sağlayabilecektir.²¹

Kötülük ve şer problemini çözerken Mâtürîdî'nin üç ana ilkeye yaslandığı söylenebilir:

–İnsan, sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Bu nedenle kötülük ve iyilik niteliklerini tam olarak idrak edemeyebilir.

–İyilik-kötülük duruma göre değişebilen görelî niteliklerdir.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 3.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 354.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 26, 50.

²¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 35 vd.

–İnsanın toplumsal kuşatılmışlığı ve yoğunluğu, iyiyi ve kötüyü tanıma konusunda onda engeller oluşturmaktadır.²²

Mâtürîdî, ister fizik ister metafizik dünyaya ait olsun kötülüklerin açıklanması konusunda Eşarî söylemden farklı bir yol izlemiştir. Onun yaklaşımının özünde ilahî adalet-hikmet birlikteliği yatar. Buna göre, ilahî adalet, Eşarî'nin savunduğunu gibi, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması anlamına indirgenemez. Aksine bu kavram yüce Allah'ın her şeyi yerli yerinde yapması, söz ve fiillerinde isabet etmesidir. İlahî hikmet de bu anlama gelmektedir.²³

“Zararlı Nesnelere Yaratmanın Hikmeti” konusunda Mâtürîdî şunları söylemiştir: “Allah, varlıkların zararları ve faydaları açısından farklı olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı (müdebbiri) olduğuna, tek bir nesne gibi uyum içerisinde bulunmalarını da birliğine delil yaptı.”²⁴

Öyle görünüyor ki, kötülük gibi insanlık tarihine mal olmuş ve duyarlı insanları her zaman meşgul etmiş olan bu temel soruna Tanrı tasavvuru bağlamında yaklaşan Mâtürîdî, tümüyle fideist bir çözümün, İslam gibi akla ve tefekküre önem veren bir din ile uyumlu olmadığını fark etmiştir. Bunun yanında fâil ve aktif bir Tanrı tasavvurunu dışlayan ya da zayıflatan çözümlerin de dinî bilinci tatmin etmeyeceğini değerlendirmiş görünmektedir. Tanrı'nın ilahî adaleti ve hikmeti arasında güçlü bağlar kurarak sorunu çözümlenmeye çalışmıştır.

İlahî İrade Kavranabilir mi?

Bu konuyu somut iki bağlamda ele almak uygun olacaktır.

- ✓ Allah evreni niçin yarattı?
- ✓ Allah niçin din gönderdi?

²² Emine Ögük, *age*, 11

²³ Metin Özdemir, “Kötülük Sorunu”, *Sistemik Kelam* içinde, 145.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 137-139.

Tanrı'nın evreni niçin yarattığı sorusu saf teolojik bir sorudur. Evren-Tanrı ilişkisine geçmeden önce daha temel bir onto-teolojik soruyu gündeme taşıyan Mâtürîdî, '*Allah, kâinatı niçin yarattı?*' sorusunu sorar. Müslümanlar arasında bu konuda çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü belirtir ve bunları tanıtır. Kelamî ve felsefî ekollerin görüşlerini tek tek sayarak açıklar. Onun tercih ettiği görüş, Tanrı'nın bir nedene bağlı olmadığını, O'nun fiillerinin bir nedene dayanmadığını, bu nedenle de Allah için '*âlemi niçin yarattı?*' sorusunun sorulmasının teolojik olarak çelişik düşeceğini söyler. Ancak naklettiği görüşler arasında bir değerlendirme yapmayan Mâtürîdî, zâtî sıfatlarından dolayı Allah'ın âlemi yarattığını ve Allah'ın zatıyla hâlik (yaratan) olduğunu savunan Mutezile'nin görüşünü olduğu gibi aktarır ve eleştirmez. Buna karşılık felsefecilerin sudûr teorisi üzerinde duran Mâtürîdî bu teori hakkında eleştirilerini dile getirmiştir. Genel olarak bakıldığında Ehl-i Sünnet kelamcılarının, ilâhî fiillerin ihtiyârî olduğu konusundaki yaklaşımlarının Mâtürîdî tarafından da devam ettirildiğini söylemek mümkündür.²⁵

Din niçin gönderilmiştir? sorusu, dil bilgisi ve felsefî açılardan kapalı ve biraz da sorunlu görünmektedir. En azından bizi, dinin amacını doğru yerde aramaya götürecek soru bu değildir. Her eylem bir faile gönderme yapar. Sorudaki muğlaklığı gidermek için "Allah, dini niçin göndermiştir?" sorusu daha anlamlı olacaktır. Gerçekten de dinin niçin gönderildiği sorusunun gerçek cevabını yalnızca onu gönderen bilebilir. Bu soru bir anda bakışlarımızı Tanrı'ya çevirmekte ve ontolojik bir soru ile bizi baş başa bırakmaktadır. Bilgi problemi ile uğraşan Müslüman kelamcıları da aynı problem ile yüzleşmişlerdir. Kelamı anlamak için mütekellimi ve onun kelamdaki kastının ne olduğunu bilmek lazımdır.²⁶ Bu da mütekellimin, en azından

²⁵ Mâtürîdî, *age*, 77.

²⁶ Ebu Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, 171.

kelimadan neyi amaçladığını bilecek kadar tanınmasını gerekli kılmaktadır.

Dini gönderen Tanrı'dır. Ancak O'nun dini gönderme nedenlerini sadece Tanrı'nın kişisel ontolojisinde aramaya çalışmak, konuyu tam olarak aydınlatmamaktadır. Tanrı'nın başlıca sıfatları/özellikleri bilinse de, dinin muhatabı ile olan ilişkisi açıkta kalmaktadır. Bu nedenle dinin gönderilme amacını ele alırken, dinin insana bakan yanını ortaya koymak kaçınılmaz olmaktadır. Gerçekte mutlak, aşkın ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Tanrı'nın vahiy göndermesini gerekli kılan nedenler, sadece O'nun zâtıyla ve isimleri ile ilgili olmamalıdır. Dini göndermeyi Allah'ın lütuf ve keremiyle açıklamaya çalıştığımızı düşünelim. Bu temellendirme, beraberinde "lütuf ve kerem kim ya da hangi şey için?" sorusunu gündeme getirmektedir. Diğer bir anlatımla, ilahî lütuf ve keremin kendisine yöneldiği ve bunlara ihtiyaç duyan varlığın (insan) konumunu ve eğilimlerini araştırmayı gerektirmektedir.

Bu nedenle kelimcilerin peygamberlik konusunu ele alırken dinin, dolayısıyla nübüvvetin Allah'a ve insana bakan yönlerini ele aldıkları, nübüvvet hakkında görüş ve düşünceler geliştirirken, peygamber/din göndermenin Allah açısından imkânını tartışmanın yanında, insanların da dine/peygambere niçin ve nasıl ihtiyaç duyduklarını açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.

İmâm Mâtürîdî, İslam'ın inanç esaslarını ele aldığı sistemik kelam kitabı olan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde, nübüvvet konusunu ayrı bir başlık altında inceler. İnsanın kendilik bilgisi ile Allah'ın bilinmesi arasında bir ilişki olduğunu ileri süren düşünürümüz, akıl sahibi ve ince düşünceli insanların 'kendini tanıyanın Rabb'ini de tanıyacağı' konusunda fikir birliği içinde olduklarını vurgular.²⁷ Bu düşünce, kelimcilerin Kur'an'dan

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 129.

hareket ederek geliştirdikleri istidlâl yöntemine dayanmaktadır. Yöntemin temelinde mantıksal olarak kıyas/analoji yatar. Ancak bu benzerlik (mutâbakat) değil karşıtlık (muhâlefet) kıyasıdır. Buna göre âlemdeki varlıklar üzerine düşünen bir insan, varlıklardaki ince ve düzenli işleyişi fark edecektir. Her şeyin yerli yerinde var edildiğini görecektir. Üstün bir zekâ, bilgi, akletme ve kudret gerektiren bu işlerin, gözlemlediğimiz ve olup bitenlerin farkında olmayan varlıkların kendileri tarafından yapılamayacağı açıktır. Bu durumda, âlemdeki varlıklardan üstün ve onlara benzemeyen yüce bir yaratıcının var olduğu anlaşılır. İnsanın kendini tanımasının Rabb'ini tanıması ile ilişkisine değinen Mâtürîdî, Allah'ın diğer varlıklardan farklı olarak insanı yaratıcısını tanımak için yarattığını ve bunu gerçekleştirebilecek yeteneklere sahip kıldığını belirtir. İşte insan kendisi ile diğer varlıklar arasındaki yaratılış farklılıkları üzerinde düşündüğünde, bazı zaafı bulmasına rağmen diğer varlıklardan daha üstün ve benzersiz yetenekler taşıdığını anlar. Bunları kendisine verenin, âlemdeki varlıklar gibi güçsüz, sonradan olma, yok olmaya eğilimli vs. olmadığı sonucunu çıkarır.²⁸

Bu yaklaşımda, sisteminin genelinde görüleceği üzere düşünürümüzün, dini temellendirirken salt Tanrı-merkezli bir yaklaşıma sığınma kolaylığından uzak durduğu, bunun yerine Tanrı-evren-insan ilişkileri çerçevesinde bütüncül bir okuma ve yorumlamaya yöneldiği görülmektedir. Bunu yaparken kimi zaman evren ya da insandan, kimi zaman da Tanrı'dan hareketle teolojik açıklamalar yapmıştır. Özünde bu tarz bir teolojik anlayışın İslam düşüncesinde rey geleneğinin izlediği bir yol olduğu, Mâtürîdî, Eş'arî ve Mutezile ekollerinin her ne kadar çıkarsamaları farklı ve karşıt olsa da bu yöntemi izledikleri söylenebilir. Fizik ile metafizik arasında ontolojik bir bağ kurarak

²⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 130.

bundan teolojik ve etik sonuçlar elde etmeye çalışmak, *kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid* yani fizikten hareketle metafizik hakkında konuşmak olarak sistemleştirilen bir yöntemdir.²⁹

Kelamcılarını doğa felsefesinin temel konuları ile ilgilenmeye iten temel neden, onların teolojik kabulleridir. Onlar âlemin, yaratıcısına işaret eden delillerle dolu bulunduğuna inanmışlardır. Bu nedenle atom teorisine yönelmişlerdir. Evrenin mahlûk olduğunun aklî delillerini ortaya koymak, evrendeki varlıkları, farklılıkları, değişimi ve hareketi açıklamak amacıyla cevher ve araz ilişkisini ele almışlardır.³⁰ İnsanın, yaratılmışlık hallerini ilâhî iradeye bağlı olarak anlamaya çalışması beraberinde kabulleniş ve teslimiyeti gerektirmektedir. Açıkça anlaşılıyor ki, Müslüman kelamcılarının imanın rasyonel/aklî ve tecrübî bulmak/göstermek amacıyla evren tasarımına yönelmeleri, İslam inancının aklî ve doğal olduğuna olan güçlü inançlarının bir sonucudur. Kelamcının zihninde ve söyleminde teoloji ontoloji üzerine oturmaktadır. Evreni yaratan ve dini gönderen Allah'tır. Allah'ın işlerinde bir hikmetsizlik ve abes olmayacağına göre, bunların (dinin ve evrenin yasaları) arasındaki derin ve güçlü uyumu anlamaya çalışmak dinî bir çaba olarak görülmüştür.

Mâtürîdî, bu konuya bağlı olarak emir ve nehiy göndermenin anlamı üzerinde durur. Bu soru diğer sorudan daha somut bir zemine sahiptir. Zira evrenin Allah'tan nasıl olup da ortaya çıktığı ya da hangi nedenle var olduğu sorusuna oranla var olan ve özellikleri belirlenmiş olan bir evrende yaşayan insan için buyruk ve yasağın anlamını sormak daha ortada bir sorudur. Mâtürîdî, emir ve nehiy göndermeyi insanı merkeze alarak açıklamaya çalışır. Allah insanı sorumluluk sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Sorumluluk sahibi (mükellef) olmak, 'yönlendirilmeyi' gerektirmektedir. Zira insan her ne kadar akıl ve sağduyu

²⁹ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, 80 vd.

³⁰ Evkuran, *age*, 31 vd.

sahibi ise de yeteneklerini yanlış kullanarak zarara uğrayabilir. Şu halde mükellefin emir ve nehiyler gönderilerek doğru istikamete yönlendirilmeye (irşâd) ihtiyacı bulunmaktadır.³¹ Emir ve nehiy göndermek, insanın yeryüzündeki hayatına yön, anlam ve değer katmaktadır.

Emir ve nehiylerin ikinci hikmeti, insanın yaratıcısına yönelik davranışlarını düzenlemektir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak, dünyada diğer varlıklarla arasındaki farkını, kendisine tanınan imkânları, sunulan nimetleri fark etmektedir. Verilen nimete şükretmek aklın bir gereğidir. Emir ve nehiyler insanda oluşan bu teşekkür etme isteğinin bir karşılığıdır. Böylece o, cömert olan Rabbine nasıl teşekkür edeceğini bilir. Emir ve nehiyler, teklîfi yani sorumluluğu oluşturmasının yanında, bu sorumluluğun nasıl yerine getirileceğini de göstermektedir.³²

Mâtürîdî, Allah'ın niçin din gönderdiği sorusuna, öncelikle ontoloji yaparak cevap vermeye çalışır. İlk olarak Allah'ın sıfatlarını göz önünde bulundurur. Mutezile'nin aslah teorisine karşı çıkan düşünürümüz, Allah'ı din göndermeye iten içsel ya da dışsal bir zorunluluktan söz edilemeyeceğini vurgular. Bu ihtiyarî ve iradî bir fiilin sonucudur. Din ve peygamber göndermek Allah'ın mümkün fiillerindedir. O, dileyseydi din göndermezdi. Ancak kullarının maslahatını gözeterek, onların hayrı ve iyiliği için aralarından bir peygamber göndermiştir. Bundan dolayı peygamber göndermek, insanlar için bir lütüftür. Bu, Allah'ın tercihi, ikramı ve nimetidir. Lütuf, Allah üzerine vacip değildir.³³ Bununla birlikte Mâtürîdî dinin gönderilmesini, Allah için bir zorunluluk/vucûb oluşturmaktan sakınarak, hikmetin ve yaratmanın bir gereği olduğu düşüncesine dayandırmaya

³¹ Mâtürîdî, *age*, 127.

³² Mâtürîdî, *age*, 127.

³³ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, 54 vd.

çalışır. Eşarî kelimelerin ekolünün aşırı iradeci ve ilahî fiillerin keyfî ve bilinemez oluşu üzerindeki yaklaşımından da uzaklaşır.

İslam kelimelerinin *vucûb ale'llah* (bir şeyin Allah üzerine vâcib/zorunlu oluşu) konusunu tartışırken gözettileri amaçları yakından bilmek gerekmektedir. Allah'a bir şeyi zorunlu gören ekol, onun aşkınlığına ve münezzehe oluşuna karşı çıkmamakta, aslında O'nun zâtını ve fiillerini, kötü ve abes niteliklerden tenzih etmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlaklığını ve fiillerindeki keyfiliğini savunanlar ise, ilâhî zâtın mutlak kudret ve iradesinin sınırsızlığı düşüncesini taşımaktaydılar. Ancak madem ki Allah bir kez yaratma ile kendi iradesini açığa vurmuştur (zâhir), bu noktadan sonra Allah ve âlem ikilemi oluşmuş olmaktadır. O halde Allah'ın fiillerinde yaratmanın mükemmelleştirilmesi, korunması ve sürdürülebilir olması amacının yer aldığını düşünmek hatalı olmaz. Din göndermek bağlamında düşünüldüğünde sadece 'kulların belirli emir ve nehiylerle mükellef kılınması' şeklinde bir açıklama, Allah-insan ilişkisini efendi-köle modeline hapsetmektedir. Bu açıklama, nedenlerini bilmeden ya da anlamaya çalışmadan dinî emir ve yasaklara uymayı yegâne dindarlık tarzı sayan şekilci, incelikten, etik ve estetik hassasiyet taşımayan benlikler üretecektir.

Dinin sahibi Tanrı'dır. Ancak din insan içindir. Bu nedenle Tanrı'nın din göndermekteki amaç ve iradesini tam olarak bilemesek de, insanın dine olan ihtiyacını araştırarak bu konuda bazı sonuçlara varabiliriz. Üstelik vahiyler, din gönderilmesinin insan ve toplum üzerindeki yararlarından söz etmiş ve bu konuya dikkat çekmiştir. Şu halde din göndermek, her ne kadar bir lütuf, nimet ve ikram olsa da, insanın ihtiyaç, özlem ve eğilimlerinin karşılanmasından uzak değildir. Bu noktada insanın dine ve peygambere niçin ihtiyaç duyduğunu sormak gerekir? İnsanın yaratılışı, eğilimleri ve ihtiyaçları ekseninde düşünüldüğünde, dinin gönderilmesi somut bir eksen kazanmakta ve rasyonel bir zemine oturmaktadır. Din göndermeyi,

Allah'a yönelik bir zorunluluk olarak ele almak yerine, insan doğası ekseninde hikmete uygun bir fiil şeklinde değerlendirmeye çalışan Mâtürîdî, konuyu pratik beşerî ihtiyaçlar teorisi bağlamına yerleştirmiştir.³⁴

Metafizik konularda izlediği temellendirme (istidlâl) yöntemini dinin gönderilmesindeki hikmetlerin anlaşılması konusuna da uyarlayan Mâtürîdî, din kavramını Tanrı-merkezli bir yaklaşım yerine insan odaklı bir okumayla ele almış, dini kaynağını (Allah) da dikkate alarak muhatabın konumu ve ihtiyaçları bağlamında anlamlandırmaya çalışmıştır. Ona göre dinin gönderilmesi insanın yaratılması projesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Zira insan kendisinin ve evrenin yaratıcısı olan Tanrı'yı bilme ve O'na yönelme eğilimindedir. Bu eğilim ona karşılıksız kalsın diye verilmiş değildir. Dinin temel görevi, insan ile Tanrı arasında doğru bir ilişki ve yönelim inşa etmektir. Bu genel ve temel hikmettir. Bunun yanında vahyin içerdiği her bir emrin ve nehyin insana yönelik hikmetleri bulunmaktadır. Emirler ve nehiyeler, uyarılar ve öğütler insandaki ve toplumdaki bir ihtiyacın ya da talebin karşılanması amacıyla yöneliktir. Dinin bu tarz ele alınışı, dini insancılaştırmakta ve insan varlığı ile dinin manevî rehberliği arasındaki bağın sürekliliğini sağlamaktadır.

Tanrı Tasavvuru ve Ahlâk

Tanrı tasavvuru hangi bakımdan ve ne şekilde ahlâk konusu olabilir? Tanrı kavramının ahlâkla ilgisi nasıl kurulabilir? Bu konu, ontoloji ile epistemoloji ve etik arasındaki ilişkinin nasıllığının sorunsallaştırıldığı karmaşık bir inceleme alanına işaret eder.

Tanrı, sadece evrenin var olmasını sağlayan bir temel ve ilk neden (illet-i ûlâ) kabul edildiğinde, evrenle ilişkisinin onu

³⁴ Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", 24 vd.

varlığa getirmekle sınırlı olduğu düşünülmemekte ve sıfatlardan alabildiğine arındırılmış bir Tanrı tasavvuru ile karşı karşıya kalınmaktadır.³⁵ Âlemin ortaya çıkıp vucûd bulmasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Âlemin var edicisinin Tanrı olduğunu ileri süren ontolojik sistemler arasında farklı açıklamalardan kaynaklanan ayrımlar bulunmaktadır. Sözelimi felsefî ontoloji açısından Tanrı, âlemin kendisinden sudûr etmesine inayetiyle izin vermiştir.³⁶ Âlem, Tanrı'nın iradesiyle ve kasıtlı bir yaratma eylemiyle değil de iradeye bağımlı olmayan bir tarzda sudûr etmiş olmaktadır.³⁷ Sufi teolojinin de benzer bir var oluş teorisi bulunmaktadır. Gizli bir hazine olan Tanrı bilinmeyi istedi ve varlığı yarattı.³⁸ O, yarattığı varlığa kendi isim ve sıfatlarını yansıtmaktadır.

Kelamcılar ise yaratma modeline sıkı sıkıya bağlı bir düşünce geliştirdiler.³⁹ Buna göre Allah kendi iradesi ve ilmiyle âlemi yaratmıştır. Âlem ile Allah arasında parça-bütün ilişkisi değil hâlik-mahlûk ilişkisi vardır. Ve aralarındaki bu ontolojik fark hiçbir şekilde kapanamaz. Kelamcılar tenzîh düşüncesi bağlamında Allah-âlem farkı üzerinde durmuşlar ve yaratılmışlara ait niteliklerle Allah'ın nitelenmesine karşı çıkmışlardır. Elbette bu bakış açısının beraberinde getirdiği bazı önemli sorular vardır. Örneğin Allah âlemi niçin yarattı? Bir illetten söz edilebilir mi? Yaratmanın gerçekleştiği andan önceki anda da Allah'ı hâlik/yaratıcı, semî', basîr, alîm, rezzâk, mütekellim vs. olarak nitelenmek mümkün müdür? Eğer nitelenemezse, önceden sahip olmadığı bir şeyin sonradan O'na katılması anlamında ilahî

³⁵ Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, 1998, 58.

³⁶ Kelam açısından Tanrı'nın ilk neden kabul edilmesinin doğurduğu teolojik problemlerin başında Tanrı'yı iradesizleştirmek ve evrenin kadîm kabul edilmesi gelmektedir. Bkz. Ömer Türker, "Üç Mesele-1-Âlemin Ezeliliği", *Gazzâlî Konuşmaları* içinde, Haz. Cüneyt Kaya, 68 vd.

³⁷ Ömer Türker, *agm*, 55-66.

³⁸ Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 120-121.

zatta bir değişiklik olduğu düşünülebilir mi? Âlem yoktan mı yaratıldı yoksa bir şeyden mi var edildi? Adem (yokluk) acaba mutlak yokluk mudur? Yoksa farklı imkânlar barındıran potansiyel bir varlık âlemi midir? türünden felsefî-teolojik problemler Müslüman kelimciler tarafından da tartışılmıştır.⁴⁰

Tanrı teorisi ile ahlâkın ilişkilendirilebileceği iki temel noktaya öne çıkmaktadır: İlk olarak Allah'ı tasavvur ederken hangi niteliklerin temel alınacağı konusu gelmektedir. İlâhî sıfatların hangilerinin asıl, hangilerinin de tâli kabul edileceği, sıfatları anlatan naslardan yola çıkarak ve tenzih ilkesini koruyarak hangi sıfatların hakikî, hangilerinin de mecazî sayılması gerektiği, kelim ekollerinin ele aldığı temel tartışma konularından biri olmuştur. "...En güzel isimler O'nundur." (Haşr suresi, 24. ayet) ayetinin ışığında kelimciler, Kur'an'da yer alan nitelermelerden Allah'a nispet edilmesi halinde teşbih ve teccîm izlenimi uyandıracak olanların hakiki sıfat sayılamayacağı ve tevil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu ilkeyi Kur'an dışında Tanrı ile ilgili teolojik-felsefî nitelermelere de uyarlayan kelimciler, tenzîh ilkesine uyan isimleri kullanmanın sakıncalı olmadığını düşünmüşler ve metinlerinde bu sıfatları kullanmışlardır. Örneğin *vâcibu'l-vucûd*⁴¹, *el-illetu'l-ûlâ*, *müsebbibu'l-esbâb*, *el-muharriku'l-evvel*⁴² gibi felsefe literatüründe Tanrı için kullanılan nitelermeleri zaman zaman kullanmışlardır.⁴³ Kelimcilerin buradaki temel ilkeleri, *muhâlefetun lil-havâdis* düşüncesi olmuştur.

Diğer önemli bir sorun da zât-sıfat ilişkisidir. Mutezile kelamcıları sıfatlar arasında hiyerarşik bir sıralama yapmışlar; bazı sıfatları temel kabul ederken diğer bazı sıfatları da onla-

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 26.

⁴¹ Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22, 28.

⁴² H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları-Metafizik Ya Da 'İlk Felsefe' Üzerine*, Bursa, 2012, 111.

⁴³ Aydın Topaloğlu, *Filozofun Tanrıstı-Teistik Bir Perspektif*, 129-131.

rın altında tâli birer anlatım olarak değerlendirmişlerdir. Ehl-i Sünnet akâid metinlerinde “sıfatlar zâtın aynı da değildir, gayrı da değildir.”⁴⁴ ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, Mutezile’nin sıfatları zâtın aynı sayan görüşüne karşı, Sünnîliğin görüşünü ortaya koymak için dile getirilmiştir. Mutezile açısından sıfatlarla nitelenen ilâhî zattır. Mutezile Kur’an’da adı geçen tüm haberî, fiilî sıfatları Allah’a doğrudan atfetmez. Onlar arasında zata uygunluk açısından bir ayıklama yapar ve zata uygun olanların, zâtın aynı olduğunu savunur. *Zatî sıfat* kavramının arkasında, aslında Mutezile’nin sıfatları kendi içinde tasnif eden bu tenzîhçi yaklaşımı bulunmaktadır.⁴⁵

Adalet, hikmet, kıdem, ilim gibi sıfatları zat ile aynı gören ve bu sıfatları zat içinde eriten Mutezile açısından, Allah’a ey-lemlerinde vucûbiyet atfetmek anlaşılır bir şeydir. Ehl-i Sünnet kelmacıları, Allah’ın kudretine ve üstünlüğüne aykırı gördükleri ve O’nu sınırlandırdığını düşündükleri bu yaklaşımı kesin biçimde reddetmişlerdir. Onlar daha çok âlemi Allah’ın bir mülkü olarak gören ve mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunan bir Tanrı tasavvuru üzerinde durmuşlardır.⁴⁶

Mutezile kelmacıları, Tanrı kavramına, O’nun dışından gelen değil ancak kendi zatından kaynaklanan bir vucûbiyet kavramıyla yaklaşmışlardır. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki önemli tartışma konularından olan *teklif-i mâ lâ yutâk* ve *salah-aslah* tartışmalarının temelinde *vucûb alellah*, yani Allah’ın, fiillerinde zorunluluk altında olup-olmadığı problemi yatmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ Mâtürîdî kelmacıların da katıldığı Sünnî görüşe göre sıfatlar ‘zata nispet edilen zâid manalardır.’ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 244; Neseî, Ömer; *İslam İnancı-Akâid-i Neseî*, 26; Şemsuddin es-Semerkindî, *İslam İnanc İlkeleri*, 61-62; Pezdevî, *İslâm Akâidi*, 51-52.

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasarü Usulî’-d-Dîn*, Kahire, 1971, 182.

⁴⁶ Cüveynî, *Lümau’l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, 194.

⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV, 65.

Etik ilkelerden çok ontolojik kaygılarla ve Tanrı'nın mutlak egemenliği fikriyle hareket eden Eş'ârîler, bu temellendirmeyi hüsün ve kubuh teorisini ele alırken yaparlar. Eş'ârî kelamcıları kendi dönemlerinde adı konulmamış bir deizm-teizm ya da vahiy teolojisi-doğal teoloji gerilimi içinde teizm ve vahiy teolojisi ekseninde ısrar ettikleri konusunda araştırmacılarda genel bir kabul vardır. Oysa kelimelerine dair yapılan daha ileri ve derinlikli son araştırmalar, genel kabul görmüş bazı kalıpların kırılmasını sağlamıştır. Örneğin; Mutezile'nin nas karşısında akli yücelttiği, rivayetleri kabul etmediği, felsefi ontolojinin ürünü olan bir Tanrı kavramını savunduğu türünden anlatımların, muhaliflerinin bir abartması olduğu ve bu haksız düşüncelerin sadece kitleler değil bilim adamları arasında da yaygınlaşıp kökleştiği fark edilmiştir.⁴⁸

Kur'an'da Allah için kullanılan her bir niteleme ve eylem, bir yandan tevhid düşüncesini kurarken diğer yandan da insan zihninde ahlâkî değerlere dair güçlü bir farkındalık oluşturmaktadır. Bu nedenle İslam ilahiyatı bağlamında bir Tanrı teorisi ve Tanrı-âlem ilişkisi oluştururken, Kur'an'da geçen ifade ve anlatımların vermek istediği mesajın temel alınması gerekir. Vahyin dışında oluşturulmuş olan Tanrı teorileri (felsefe, mistisizm, teo-politik anlayışların vs. ürünü olan) çekici ve etkileyici görünse de, vahiy teolojisi bağlamında sorunlar yaratmaya devam edecektir. Öncelikli sorun, deyim yerindeyse ihraç ürünü olan ve vahiy ile uyuşması mümkün görünmeyen Tanrı teorilerini İslam öğretisine uyarlamak için başvurulan tevil yöntemlerinin inandırıcı olmayacağı ve zamanla geçerliliğini kaybedeceğinden, meşru düzeyde yapılacak tevilleri bile kabul etmeyen literal anlayışların önünü açacak olmasıdır.

Tanrı-ahlâk ilişkisi çerçevesinde Mâtürîdî kelam sisteminin, genel olarak dengeleyici bir girişim niteliğinde olduğu söyle-

⁴⁸ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 106 vd.

nebilir. Mâtürîdî kelamcılar hikmet kavramını öne çıkararak, Eş'arîler'in mutlak Tanrı kavramı ile Mutezile'nin başta adalet olmak üzere etik ve estetik ilkelere bağlı Tanrı kavramı arasında bir yol tuturmaya çalışmışlardır. Mâtürîdî, Allah'ın âlim, kâdir, müstağnî olduğunu belirtir ve bu niteliklere sahip olan Allah'ın fillerinin hikmetten uzak olmayacağını vurgular. Ancak insanın bilgisi sınırlı olduğundan, Allah'ın fillerindeki hikmeti tam olarak anlamasının kolay olmadığını ifade eder.⁴⁹

İnsan Aklının ve Bilgisinin Sınırları

İslam düşünce geleneğinde akla karşı kuşkulu bir tutum içine giren iki kesim göze çarpmaktadır. İlki selefler⁵⁰ diğeri ise sufi guruplardır. Selefler, dinin tamam olduğu ve Hz. Peygamberin de din için gereken her şeyi tebliğ edip öğrettiği argümanlarına dayanarak nassın ve selefin otoritesini yüceltiler ve dinin kendi kendine yeterliliği tezini savundular. Onlara göre aklın din alanındaki yegâne işlevi, nasları anlamaktır. Ancak burada anlamak kavramı, alabildiğine daraltılmış, sıkıştırılmış ve oldukça pasif düzeye indirgenmiştir. Lafızların yorumuna girişmek tekellüf olarak görülür. Oysa din insan üzerindeki yükü ve zorlukları kaldırmak için gönderilmiştir. Halbuki naslar üzerinde istidlâl, tefekkür, kıyas vs. yapmak ise yeni bir tekeffül/zorluktur. O halde tevil, kıyas, istidlal adı verilen akıl yürütme biçimlerinin dinde yeri olmamalıdır. Sufi çevrelerin yaklaşımı ise onto-epistemolojilerinden kaynaklanır. Varlığı zâhir-bâtın olarak iki kümeye ayıran ve bâtına temel hakikat özelliği yükleyen sufi düşünürler açısından hakikat, akıl yürütme ve düşünsel çabayla elde edilecek bir şey değildir. Aksine

⁴⁹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, V, 318.

⁵⁰ Selefi ekolün bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Evkuran; "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Selefilik Özel Sayısı*, 2015.

yaşantı ve bunun sonucu oluşan sezgi, içgörü ile elde edilir. Bu da zaten söz ile ifade edilebilecek bir şey değildir.⁵¹

Felsefede aklın otoritesi daima vurgulanmıştır. İslam filozofları aklın bir cevher olduğunu düşünmüşler ve ona insandan bağımsız ontolojik bir statü tanımışlardır.⁵² İslam kelimcilerinin gözünde akıl, insanın temel özelliğidir. Onu üstün, şerefli kılan bir haslettir. Din karşısında mükellef/sorumlu kılan bir yetenektir. Kısacası akıl, İslam kelimcileri açısından insanın özgürlüğünü ve iradesini anlamlı kılar, ayrıca onu sorumluluk altına sokar. Kur'an'da geçen ve Allah'ın varlığı, birliği, ölümden sonra yaratmanın imkânı gibi konulardaki deliller hep akla yöneliktir. Bu nedenle sufilere ve seleflerine aksine, Müslüman kelimciler akla güvenirken ve onun otoritesine vurgu yaparken, Kur'an'ın bu konudaki açık anlatımlarını ve mesajlarını temel almışlardır.

İmâm Mâtürîdî aklın insana verilen en yüce emanet olduğunu söylerken kelim geleneğine uyar. Aklın insanı üstün kıldığını söylemek önemli olmakla birlikte, bir sistem inşâ etmede yeterli olmaz. Akla tanınan otorite, aklın doğası ve işlevleri hakkında da temellendirmeler yapılmalıdır. Mâtürîdî, yaratma düzeyinde âlem ile akıl arasındaki uyuma dikkat çeker. Ona göre Allah varlıkları hangi özelliklerde yarattıysa bunları tanıma yeteneğini de akla vermiştir. Âlemin düzeni ile aklın kurulumu arasında bir uyum vardır. Yaratılış olarak güzel olan akıl için güzel; yaratılış olarak çirkin olan akıl için de çirkindir.⁵³

Mâtürîdî'ye göre sağlıklı ve sahih bir akıl yürütme, hidayete ulaşmanın şartıdır. Nitekim yüce Allah'ın insana duyular vermesi, idrak ve düşünme yeteneği ile donatması, kendisi için

⁵¹ Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, 77 vd.

⁵² Yaşar Türkben, *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Ankara, 2012, 93-95

⁵³ Mâtürîdî, *Tevilâtu'l-Kur'ân*, II, 254, 255.

doğru, güzel ve yararlı olanları seçip bunları tercih etmesi amacına yöneliktir.⁵⁴ İnsanın ayırıcı niteliği akıldır.⁵⁵

Akla tanınan yetki konusunda kelam ekollerinin tutumlarını tanımının yollarından biri, kendisine din ulaşmamış bir insanın sorumluluğu konusundaki yaklaşımlarını ölçmektir. Bilindiği gibi Mâtürîdî gelenek, İmâm Mâtürîdî ve Ebû Hanife'den gelen temel yaklaşımları koruyabilmiştir.⁵⁶ Bunlardan biri fetret dönemi insanların dinsel sorumluluğu problemidir. Hâkim düşünce, kendisine bir peygamber ya da din ulaşmamış bir insanın sorumlu olduğu şey, tevhit inancına ulaşmasıdır. Bu tezin dayandığı ilke aklın, başka bir yardımcı olmaksızın evrenin yaratıldığı ve bir Yaratıcının bulunduğu inancına ulaşabilecek bir kabiliyete sahip olduğudur.⁵⁷ Buna göre insan varlıkları içinde yaşadığı dünyayı, çevresini ve kendisini gözlemlediğinde temel bazı izlenim ve bilgiler elde eder. Sonra bunların üzerinde düşünür ve sonuçlar çıkardığında, evreni yoktan var eden kudret, ilim ve irâde sahibi bir yaratıcının var olduğu düşüncesine ulaşabilir. Tüm bunları dinin yardımı olmadan yapabilir.⁵⁸ Esasen inanın sorumluluğu da buradan doğmaktadır.

Bu noktadan sonra din ile akıl arasındaki ilişki, aklın ve dinin otoritesinin sınırları gelmektedir. Aklın otoritesini ve işlevlerini kabul etmekle birlikte, insanda yer alan bir yetenek olarak onun da sınırları bulunduğunu ifade eden Mâtürîdî⁵⁹, bazı konuların sadece dinin verdiği bilgiyle kesinlik kazanabileceğini, bunların aklın yetki alanını aştığını söylemektedir.⁶⁰ Verdiği örnek, din ile akıl arasındaki ilişkinin net biçimde an-

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 20.

⁵⁵ Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, 48 vd.

⁵⁶ Wilferd Madelung, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 391 vd.

⁵⁷ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 29.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevlâtu Ehl-i's-Sünne*, II, 190.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 179.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevlâtu Ehl-i's-Sünne*, VI, 410.

laşılabilirliği bir durumdur. İnsan aklıyla, evreni yaratan yüce Allah'ın, insanı üstün ve şerefli kıldığını, ona pek çok nimetler verdiğini anlar. Bu fark ediş insanı, yaratıcısına karşı şükür ve minnet duygularını ifade etmeye yöneltir. Zira nimet verene şükretmek, insan doğasının bir gereğidir. Bununla birlikte evrenin yaratıcısına nasıl şükredileceği aklın karara bağlayabileceği bir konu değildir. Bu konuda akıl sahiplerinin birbirinden çok farklı hükümleri ortaya çıkabilir. İşte din, insana aklıyla elde edebileceği tevhit inancını kesin biçimde bildirir. Yüce Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını anlatır. İbadete layık tek varlığın O, olduğunu vurgular. Bunların yanında yapılması gereken ibadetleri de ayrıntıları ile birlikte tanıtır. Ayrıca hukukî emirlerin ve hükümlerin de neler olduğunu din bildirir.⁶¹ Bu anlatımlar, insanı yükümlülük altına sokar. Hukukî hükümler her ne kadar din tarafından bildirilmiş ve yaptırımları şer'î bir nitelik kazanmış ise de akıl tümüyle bu alandan çekilmiş değildir. Akıl yine de bu hükümlerin temel ilkelerini ve bazı niteliklerini tanıyabilir. Bu yaklaşım Hanefî fıkhında, hükümlerin illetlerinin akıl tarafından bilinmesi ve illetleri din tarafından bildirilmese de bunlardan yeni hükümler elde edilmesi anlayışında kendisini göstermiştir.

Mâtürîdî, kelim problemlerini sistematik biçimde ele aldığı başlıca eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'de her şeyden önce bilgi konusunu ele alır. O, şaşırtıcı ve hayranlık uyandıran bir tarzda bilgiyi en temel ve antropolojik bağlamda inceler ve bir filozof ustalığıyla bilgiyi ele alır.⁶² Aklın üstünlüğüne, faziletine insana kazandırdığı ayrıcalıklara dikkat çeken Mâtürîdî, aklın bilgi olmadığını aksine bilginin oluştuğu yer olduğunu ifade eder. Akıl bir güç ve yetidir. Bilgi elde etmek için aklın çalıştırılması gerekir ki bu işleme nazar denir. Tefekkür, teemmül kavramlarını da

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278, 356.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 9-17.

kullanan düşünürümüz, temelde aynı şeyi yani aklın işlevini kast eder.⁶³

Bilgiye konu olan nesnelere iki kümeye ayırmak mümkündür. İlki açık olanlar (zâhir) diğeri ise gizli ya da daha doğru bir ifadeyle örtük (hafî) olanlar. Açık olanlar akıl tarafından nazar ve düşünme yoluyla kolayca ve zorlanmadan elde edilebilenlerdir. Diğer guruptakiler ise bu kadar açık olmamakla birlikte, doğru ve uygun nazarla anlaşılan özelliktedirler. Bunlara ulaşmak için araştırma ve tefekküre başvurmak gerekir.⁶⁴ İnsan aklının küçük bir çabayla elde edebileceği bilgi türü bedihiyyât, araştırma ve nazar sonucu elde edilenlere ise nazariyyât denir. Aslında semiyât adı verilen dinî bilgi bu iki bilgi türünden bağımsız görülmemelidir. Bazı kelimeler, insanın dine olan ihtiyacını kesin olarak ortaya koymak düşüncesiyle, dinî bilgi alanını (semyât) nazariyyât alanından koparma ve böylece semiyâtın itibarını koruma çabası içinde olmuşlardır. Ancak nazariyyât alanı itibarsızlaştırıldığında, semiyâtın oturduğu zemin de belirsizleşmekte ve dinin, insan doğası yani fitrat ile olan ilişkisi de zayıflamaktadır.

Mâtürîdî'nin bilgiye olan yaklaşımında, hizipçi ya da düalist (akıl-nakil gibi) hatalardan uzak kalmaya çalışan, dinî bilgiyi fitrat zeminine yerleştirmeye çalışan Müslüman ilahiyatçı duyarlılığı göze çarpmaktadır. O, dinî bilgiden önce akıl, nazar, tefekkür, duyular, haber, tecrübe, kalp/gönül/fuâd gibi insan doğasına içkin yeti ve yöntemlerden söz eder. Böylece insan bilgisinin hakkını teslim ederken onun sınırlarını da göstermeye çalışır. Tâ ki dinsel bilginin yetki ve sınırları anlaşılabilir. İnsan bilgisi ile vahiy bilgisini kategorik olarak karşı karşıya getiren ve onları çatıştıran tutucu ve dogmatik yaklaşımlardan farklı olarak Mâtürîdî, beşerî bilgi ile dinsel bilgi arasında bir örtüş-

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, II, 509.

me, uzlaşma, dayanışma ve tamamlama türünden bağlantılar kurmaya çalışmaktadır. Dinî bilginin üstünlüğünü ve otoritesini, onun beşer bilgisi ile olan uzlaşmazlığı ve hatta aykırılığı tezi üzerinde kuran tutumlar, insan aklının küçümsenmesine yol açmışlardır.

Mâtürîdî'nin kullandığı bir örnek üzerinden inceleyecek olursak: Akıl nimetler veren, cömert bir Tanrı'ya şükür etmenin gerekli olduğunu söyler. Bu nazar ve tefekkür konusudur. Ancak bu şükürün nasıl ve ne şekilde yerine getirileceği semiyât alanına girer.⁶⁵ Sünnî paradigmanın, reyci bir damar olan Hanefîlik okulu üzerinden bir bağılısı olarak Mâtürîdî de, insan aklının sınırlarından, hatalarından ve yanlışlıklarından söz eder. Ancak bunu yaparken amacı, vahiy ile akıl arasında bir karşıtlık ve uyumsuzluk havası yaratmak ve böylece semiyâta imtiyazlı bir alan açmak değil, aksine nazarî ve tecrübî bilginin bizi getirdiği ancak daha fazlasını talep etmesine rağmen bir türlü çözemediği epistemik belirsizliğin ve etik boşluğun, vahiy tarafından giderildiğini göstermektir.

Mâtürîdî'nin, vahiy bilgisinin temeli olarak kurguladığı empirik teolojisinin diğer örneği Tanrı tasavvuruna dair bilgilerimizin elde edilme yöntemidir. Mâtürîdî insan doğasını (tab')⁶⁶ ve düşünme yetisini merkeze aldığı teolojisinde âlemin sonlu, sınırlı ve sonradan oluşunu, nazar ve tefekkür yoluyla ulaşılan bilgiler alanına dahil eder. Âlemin sonluluğu ve sonradanlığı insanı onun kudretli, bilgili ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edildiği sonucuna ulaştırır. Eserden müessire gitmek şeklinde işleyen bu istidlâl yöntemi, kelamcıların ve filozofların geliştirdiği hudûs delili olarak literatürde yerini almıştır. Mâtürîdî'nin etkin biçimde kullandığı bu istidlâl, sadece şâhid alanla sınırlı kalmamakta, fizikten metafiziğe geçiş yapmaya ve

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 27, 278

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 348.

bazı temel çıkarımlarda bulunmaya imkân tanımaktadır. Şöyle ki ben bir eser ve iş gördüğümde, onun yapılması için gereken nitelikleri fark eder ve failinin/yapıcısının nitelikleri hakkında da bilgiler elde ederim.

Ustayı evi yaparken izlemiş olmam gerekmez. Evin güzelliğini, kullanışlı oluşunu, unsurların ve detayların iyi düşünülmüş olduğunu gözlemleyerek ustanın hikmet, bilgi, sanat ve kudret sahibi olduğunu bilirim. Bu zihinsel çabam ustayı kişisel olarak tanımasam da benim, onun ne gibi vasıflar taşıdığını anlamama ve tanımama yardımcı olur. İşte âlem, ondaki varlıklar ve düzen üzerinde nazar ve tefekkürde bulunmak, insanı âlemin yaratıcısını tanımaya götürür. Âlemi var etmek, bunca çeşitli varlıkları yaratmak ve ihtiyaçlarının karşılandığı düzeni kurmak, bir karmaşa ve fesada meydan vermeksizin onları yönetmek sonsuz bir kudreti, bilgiyi, hikmeti, cömertliği gerektirir.

O halde âlemin yaratıcısının bu temel sıfatlara sahip yüce bir varlık oluşu hususu, insan aklına kapalı olmayan, ancak, tefekkür ve düşünmeyle elde edilebilen bilgiler türündendir.⁶⁷ Din ise bu konuları teyit edip bir kesinliğe kavuşturur. Böylece Tanrı tasavvurunu oluşturan bu bilgiler, insanın tek yönlü çabası olarak oluşan tahmin ve zanlar olmaktan çıkar ve kesinlik kazanırlar. Ayrıca vahiy bu konuda bilgi vermenin ötesine geçerek, teklif zemini oluşturur. İnsanı mükellefiyet altına sokar, ahirette verilecek mükafât ve ceza kavramlarını temellendirir. Ahirette karşılaşılabilecek ödül ve ceza, insan aklının sınırlarını aşmakta ve vahiy otoritesine ihtiyaç duyulmaktadır. Kısacası dinî ve teolojik anlamda teklif kavramının dünya ve ahiret bağlantısının kurulabilmesi, peygamberin tebliğine ihtiyaç duymakta-

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 34 vd.

dır. Yüce Allah, peygamberleri aracılığıyla insanlara tekliflerini (emir, nehiy, va'd, vaîd, uyarı, teşvik vs.) bildirmiştir.⁶⁸

Kaynakça

- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, sayı 1, 2013, 17-36.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eski Yeni Dergisi*, Güz 31, 2015, 25-50.
- Barlak, Muzaffer. "İslam Kelam Geleneğinde Tanrı Tasavvurları", *Sistematik Kelam*, BİLAY Yayınları, Ankara, 2019, 117-134.
- Christopher Stead. *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, 1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Lümau'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâat*, thk. Abdulaziz İzzeddin Sirvân, Dâru'l-Lübnan, 1987.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Grafiker Yayınları, Ankara, 2015.
- Gazzalî, Ebû Hâmid. *İslam'da Müsamaha*. (çev. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, (çev. Muhammed Coşkun, Numan Konaklı) Mana Yayınları, İstanbul, 2016.
- Erkızan, H. Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları-Metafizik Ya Da 'İlk Felsefe' Üzerine*, Bursa, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdî-Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, Ankara, 2020.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.
- Kadı Abdulcebbar. *el-Muhtasarü Usulî'd-Dîn*, Kahire, 1971.
- Korkmaz, Sıddık. *İmâm Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 216; Neseî, *Tabşiratu'l-Edille*, II, 7.

- Korkmaz, Sıddık. "İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler", *İmâm Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. (Ed. Sıddık Korkmaz) Fecr Yayınevi, Ankara, 2019, 257-293.
- Madelung, Wilferd. "11 ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. (nşr. Fethullah Huleyf) Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1970.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. (çev. Bekir Topaoğlu) İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, I-XVII. (çev. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, Mehmet Erdoğan, Kalam Sandıkçı, Yunus Vehbi Yavuz, Fadıl Ayğan, İbrahim Tüfekçi) Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2015-2019
- Nesefî, Ebu'-Muin. *Tabsıratu'l-Edille* I-II. (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Fecr Yayınları, Ankara, 2015.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. TDV Yayınları, Ankara, 2010.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Sorunu", *Sistematik Kelam*. BİLAY Yayınları, Ankara, 2019, 135-148.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. (çev. Şerafettin Gölcük) Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.
- Topaloğlu, Aydın. *Filozofun Tanrısı-Teistik Bir Perspektif*. Ufuk Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Türker, Ömer, "Üç Mesele-1-Âlemin Ezelîliği", *Gazzâlî Konuşmaları* içinde. (Haz. Cüneyt Kaya) Küre Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Otto Yayınları, Ankara, 2. Baskı, 2012.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara, Araştırma Yayınları, 2012.