

Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı,
Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss. 17 - 46

Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
ibrahimcoskun@hotmail.com

Özet:

Allah-insan ilişkisi kelamın ve felsefenin en önemli problemlerinden biridir. Allah mutlak varlıktır. Her şey değerini ondan alır. İnsan Allah'ın yarattığı varlıklar arasında seçkin bir konuma sahiptir. Kimi kelam ekolleri Allah'ı daha fazla yüceltme adına insanı sıradan bir eşya konumuna indirgemişlerdir. Bu düşünce Batı'da bütünüyle tanrıyı yok sayan ateist humanizm ve ateist varoluşçuluk gibi düşünce akımlarını doğurmuştur. Söz konusu düşünce akımlarının etkisinde kalan kimi Müslüman düşünürler de İslam dünyasında Ehl-i sünnetin en önemli temsilcilerinden biri olan Eş'arî kelam ekolünü eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerde kısmen haklılık payı vardır.

Ehl-i sünnetin diğer temsilcisi olan İmam Maturîdî ve Onu takip eden kalamcılar, insanın değeri ve hürriyeti konusunda Kur'an'ın özüne daha uygun görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlar, insanın değeri ve özgürlüğü adına dinleri eleştiren düşünce akımlarının şüphelerini de giderici mahiyettedir.

Anahtar kelimeler: Allah-insan ilişkisi, hürriyet, din, varoluşçuluk, humanizm.

God-Human Relationship in Maturîdî's Thought

Abstract:

God-human relationship is one of the most important problems in Kalam and Philosophy. God is absolute entity, everything gets its value from him. Human being has an eminent position among the creatures God has created. Some schools of Islamic Philosophy degrade Human into an ordinary stuff in purpose of exalting God more. This thought has produced philosophies like atheist humanism and existentialism which deny the existence of God. Some Muslim philosophers who are influenced by aforementioned philosophies criticized school of "Eşari" which is one of the most important representatives of "Ehli Sunnet" in Islamic world. These criticisms have a portion of righteousness.

İmam Maturîdî who is another representative of "Ehli Sunnet" and philosophers who belong to the same school express thoughts which are more parallel with the core of Quran regarding the value and freedom of human being. These thoughts eliminate the doubts of abovementioned philosophies which criticize religions in terms of the value and freedom of human being.

Key Words: God-human relationship, freedom, religion, existentialism, humanism

Giriş

Dini düşünce sistemlerinde Allah-insan ilişkisi son derece önemlidir. Oluşturulan sistemde Allah tasavvuru başat role sahiptir. Zira insana ve tabiata

yaklaşım, kabul edilen Allah tasavvuruna göre şekillenir. Çünkü her dinin ulûhiyyet anlayışı, kendi tarihiyle bütünleşerek o toplumun geçmiş dini hayatı ile ilgili tarihi birikimin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Bu anlayış nesilden nesile aktarılarak onların itikadi ve ameli hayatına yön verir. Dolayısıyla milletlerin ulûhiyyet tasavvurları, gerek teorik gerekse pratik bütün bakış açılarına belirleyici bir unsur olarak yansır.

Bunun içindir ki tarihin her döneminde Allah-insan ve Allah-alem ilişkisi, filozofların ve mütekellimlerin/teologların ilgilendiği temel problemlerden biri olmuştur. Fakat batı düşüncesinde özellikle Allah-insan ilişkisi ile ilgili tartışmalar, aydınlanma felsefesini ve bunun içerisinde bir özne olarak insanı ön plana çıkarmak isteyen humanizm ve varoluşçuluk gibi düşünce akımların doğmasında etkili olmuştur. Söz konusu felsefi akımlara mensup düşünürler, klasik teizm'in Tanrı tasavvurunu şiddetle eleştirmişlerdir. Onlara göre teizmin tanrı'sı insanın seçen ve özgür biçimde kendini gerçekleştiren bir özne olmasını iptal eder. Kökleri antik Yunan düşünürlerine dayanan klasik teizmin Tanrı'sı, her şeyi bilen ve her şeye egemen olan Mutlak Varlık olduğu için, bu tasavvurda insan özgürlüğü ve öznelliği için hiçbir alan bırakmamaktadır. Böyle bir Tanrı tasavvuru, insan varoluşunun bütünlük ve özgünlüğünü yok saymak ve onu kendine yabancılaştırmak gibi derin bir hata içermektedir. Bu hataya karşı Batı düşüncesinde gelişen tepkiler modern çağda Ateizmin hayli yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Nitekim Nietzsche'nin *öldü* dediği Tanrı, klasik Teizm'in insanın varoluşsal bütünlüğünü inkâr eden Tanrı tasavvurundan ibarettir. Bu düşünürler klasik teizmin insan bir tür yabancılaşmaya götürdüğünü ileri sürmüşlerdir.

Modern çağda Batı düşüncesinde tanrı-insan ilişkisiyle ilgili inkârcı düşünceler, kısa bir süre sonra İslam dünyasında da yankı bulmuştur. Geleneksel İslam anlayışındaki Allah tasavvuru ve buna bağlı olarak ortaya çıkan Allah-insan ve Allah-tabiat ilişkisi ile ilgili düşünceler, eleştirilmiştir. Bu eleştirilere karşı insanın eylem yapabilme yeteneği ve irade hürriyeti gibi konular yeni Mu'tezili yaklaşımlar yanında Maturîdî düşünceyi ön plana çıkarmıştır. Son iki asırda İslam dünyasında ortaya çıkan pek çok mütefekkinin düşüncelerinde bunu görmek mümkündür. İslam düşünce tarihine baktığımızda bizim de Allah tasav-

vuruyla ilgili olarak bazı yorumlarımızı gözden geçirme durumunda olduğumuzu kabul etmek durumundayız.

Ehl-i sünnet kelamının en önemli temsilcisi konumunda olan Eşârî düşünceye mensup mütekellimlerin, kişinin özne olma yeteneğini zayıflattıkları bilinen bir gerçektir. Onlar insanın mükellef olduğunu açıkça bildiren Kur'an ayetleri karşısında kesb kavramı ile onu yeniden muhatap kılma gayretine girmişlerse de önemli bir açılım sağlayamamışlardır. İnsan her yönüyle belirlenmiş bir varlık olarak kabul edilemez. Onun belirlenmiş bir varlık olduğunu kabul etmek, kendi irade ve kudretiyle eylem yapma yeteneğine sahip olmadığını, dolayısıyla eyleminden sorumlu tutulmamasını gerektirir. Bilen ve önemli bir görevle yükümlü olduğunu anlayan, işlediği her kötülükten ve iyilikten sorumlu olduğunu gören insanın, bütün yönleriyle belirlenmiş olduğunu söylemek, insanı ve yeteneklerini inkâr etmektir. Bu düşünce genel olarak tüm bilimsel faaliyetlerde özellikle de tabiata yönelme ve onu anlama ve araştırma heyecanını önemli oranda zayıflatır. Uzun süredir İslam coğrafyasında hem sosyal alanda yaşanan problemlere köklü çözümlerin üretilmemesi hem de deneysel ilimler alanında yeterli başarının sağlanamaması bunun en bariz göstergelerindedir.

İnsanın bir madde yığını ve basit bir araç olmadığı, bunların ötesinde bir gerçekliğin var olduğu söz konusu ise, insanın tercih yapma yeteneği ile dış dünyada yapıp edebilme gücünün olduğu kabul edilmelidir. Eğer kaza ve kader kelimelerinin oluşturduğu anlam düzeni, Maturidî gelenekte ifade edildiği gibi, Cenab-ı Hakk'ın ezeli iradesi gereğince her şeye kendi özelliğini veya ilahi hikmeti gereği her şeye layık olduğu özelliği vermesi şeklinde anlaşılırsa; kader, insanın yapıp etmelerine bağlı olarak oluşturulan kalıpların niteliğine göre bir şeyin, bir durumun, bir eylemin hüküm alması anlamına gelir.¹ Mesele bu yönüyle ele alındığında sürekli olarak Allah, alem ve insanın bir etkileşim içinde olduğu görülebilir.

Biz bu makalemizde insanın Allah karşısındaki konumunu belirlemek maksadıyla öncelikle Kur'an'ın bildirdiği Allah ve insan telakkisini, Allah'ın in-

¹ Kader kelimesine benzer anlamlar verenler için bkz., *Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an*, s. 44,59; *Fazlurrahman, İslâmî Yenilenme*, s. 2024; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1998, s. 133-146, Oğuz, s. 31.

sana yüklediği misyonu ve bu misyonunu gerçekleştirebilmesi için nasıl bir donanımına sahip olduğunu hatırlatacağız. Sonra sosyo-kültürel ve siyasi etkenlerle ortaya çıkan kimi kelâmî ekollerin bu konulardaki görüşlerini aktaracağız. Daha sonra da esasen araştırma konumuzu teşkil eden İmam Maturîdî'nin Allah-insan ilişkisine dair görüşlerini diğer görüşlerle karşılaştırıp değerlendireceğiz.

I. Kur'an'da Allah ve İnsan

a) Allah

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde cahiliye toplumu değişik dini anlayışlara sahipti. Onların büyük çoğunluğu müteal bir tanrı inancına sahip olmakla birlikte bir takım putları onun ortakları olarak kabul ediyorlardı. Arapların semavi dinlerle diyalog içerisinde oldukları da bilinen bir gerçektir. Öyle olunca Kur'an'da bildirilen Allah telakkisi, müşriklerin ve Ehl-i kitabın kullandığı kavramlarla sunuluyordu.²

Din yaşanan açık bir olgu olduğuna göre İslam'ın ortaya çıkması, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Arap yarımadasının tarihi gelişim sürecinden bağımsız, aniden ortaya çıkmış bir olay değildir. Bu nedenle Kuran-ı Kerim'in, cahiliye dönemindeki bütün oluşumları ve görünümleri en azından işaretler ve imalar şeklinde kapsadığını görmekteyiz. İslamî davet, öncelikle ulûhiyeti tanıtmaya odaklanmıştır. Bu mefhumun içeriği tevhidi ilkelerle donatılmış tevhid, tenzih, yaratma, öldürme ve diriltme kavramları üzerine bina edilmiştir. Bu durum gerçekleşirken cahiliye dönemindeki Allah tasavvuruna karşı eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir.

Bu öğretilerde Allah'ın vahdaniyeti "*La ilahe illallah*" cümlesiyle ifade edilmiş; kısa sürede Hz Muhammed'in öğretisindeki Allah telakkisi ile Mekkeli Müşriklerin ilah tasavvuru arasında açık bir farklılaşma söz konusu olmuştur. Zira cahiliye dönemindeki Araplar'a göre, Allah son derece uzaklarda, insanla doğrudan ilişkisi olmayan, mahiyeti son derece spesifik, sıradan bir varlık iken, İslâm akaidinde göre O isimleri, sıfatları olan ve bilinen bir varlıktır. Ve yine cahiliye akaidinde Allah, kendisine hayal ürünü belli putların ortaklık ettiği gizemli

² Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, Ankara, ts., s. 94.

ve yeryüzü alemiyle hiçbir alakası olmayan varlık iken, İslâm akaidinde O insanlara şah damarından daha yakın, dualarına icabet eden, isteklerini dikkate alan bir ilahdır. O kocasından şikayetçi olan bir kadının şikayetinden bile haberdardır. Yine o ahirette insanları hesaba çekecek olan tek maliktir.³

Mekkî sûrelerde tevhid akidesi çerçevesinde ulûhiyyet mefhumunu oluşturan isimler/sıfatlar arka arkaya bildirilmiştir. Fakat Allah'ın yaratma ve kudret sıfatına özel bir vurgu yapılmıştır. Buna göre Allah bir ve tek yaratandır. Onun ortağı da yoktur. Kâinatı yoktan var eden de O'dur. Varlık Allah ve onun yarattığı alemde ibarettir. O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Her şey Allah'ın eseridir ve sonradan yaratılmıştır. Bu da doğal olarak madde, hareket, zaman ve mekânın hadis olduğunu, ezeli olmadığını gerektirir. Mademki Allah kâinatın ve onu oluşturan her şeyin tek yaratıcısıdır. O halde sorumlu varlıkların hesap vermesi için kâinat kıyamet gününe doğru yaklaşmaktadır. Kıyamet gününde kâinatın sonunu getirecek olan yalnızca O'dur. Ayrıca bu gerçekleri haber veren elçiye inanılması gerektiğini vurgulayan pek çok ayetin de nazil olduğunu görmekteyiz.

Kur'an'da Allah'ın mutlak kudret ve iradesine sıkça vurgu yapılmasının özel bir anlamı var mıdır? Bununla Allah'ın kudretinin bir kısmını sahte ilahlar da gören cahiliyye anlayışının giderilmesi mi amaçlanmıştır? Yoksa Allah Teâlâ özellikle bu sıfatlarıyla mı kendisini diğer varlıklardan farklılaştırmaktadır? Bu önemli bir tartışma konusudur. İkinci görüşü savun Eşarî kelim okulunun Allah-insan ilişkisi konusunda ne gibi problemler doğurduğuna aşağıda işaret edilecektir.

Kur'an'ın bildirdiği ulûhiyyet tasavvurunda nefy ve ispat iç içedir. Ayetlerdeki hakikatler, batından haberdar olmakla birlikte zahire delalet eden ve bazıları bazısını tamamlayan gerçeklerdir. O halde batın ve zahirde biriyle yetinmeyip teşbih ve tenzihin her ikisinin de beraber olması gerekmektedir. Tenzihe ağırlık verip teşbihi yok sayan, insan ve tabiatla alakası olmayan bir Allah telakkisini savunmuş olur ki bunu savunan, Allah'ın kitabının bir kısmını kabul edip bir kısmını inkâr edenin durumuna düşmüş olur. Öbür taraftan Allah'a teşbihi ya-

³ Bkz. İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Matbaatu Mustafa ve Evladuhu, Kahire, 1355/1936, II/331-332; Ahmet Hoce, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslam*, Beyrut, 1983, s. 17.

kıstırıp onu tenzih etmeyen kimse O'nu sınırlandırmış olur; dolayısıyla her iki Allah tasavvuruna sahip olanlar Allah'ı hakkıyla tanıyamamıştır. İşte bunun içindir ki her iki vasfın yani teşbih ve tenzihin birleştirilmesi gerekmektedir.⁴ Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de farklı isimlerle zatını, insanla ve kâinatla olan ilişkisini insanlara bildirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin sözlerinde de bu isimlere ilaveten Allah Teâlâ hakkında bazı isimlerin bildirildiğini görmekteyiz. Teşbih ve tenzihin birleştirilmesi ilahi hakikatler alanında tefekkür sahibini değerli bir konuma yükseltir.

b) İnsan

Kur'an-ı Kerîm insanlar için gönderilmiş son ilahi kitaptır. Her ne kadar onda Allah'tan da bahsedilse de onun muhatabı ve hedefi insandır. Onda türevleriyle birlikte insan kelimesi üç yüzü aşkın yerde geçmektedir. Kur'an'da insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili ayetler onun yaratılışını, mahiyetini ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Adem ile ilgili olarak zikredilen ayetlere göre Allah onu "*iki eliyle*" yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratışla farklı bir ihtimamla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu varlığa Allah "*ruhum*" dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, yani Allah'ın "*hay*" (canlı olma, canlı kılma) ismi onda belirgin bir şekilde tezahür etmiş, ona varlıkları isimlendirerek onlar üzerinde tasarrufta bulunma yeteneği vererek onu meleklerden dahi üstün kılarak nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir.⁵

Bazı ayetler insanı *pek hırslı, sabırsız, korkak, çok cahil, zayıf, ümitsiz, zalim ve nankör* gibi sıfatlarla tanıtmaktadır. Geniş analda düşünüldüğünde o hiçbir şeye malik değildir. Böyle olunca bu varlığın her şeye hâkim, gafur, rahman, rahim ama aynı zamanda intikam sahibi, hesaba çeken bir Allah telakkisi ile sıkı bir şekilde irtibatlı olması gerektiğini çağrıştırmaktadır.

İlk insanın eşiyile birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaaflarına, öte yandan "*Sizi yeryüzününün halîfesi yapan, size verdiği imkânlar hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden üstün derecelerde kılan O'dur...*"⁶ ayetiyle

⁴ Bekir Topaloğlu, "*Allah*" D.İ.A., II / 482 VD.

⁵ Bkz., el-Bakara 2/30-34.

⁶ Enam, 6/165.

ifade edildiği gibi insan yeryüzünde halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir.⁷

İnsanın doğrudan hem bedenen ve hem de ruhen üstün olarak yaratıldığını bildiren ayetler de vardır: Allah Teâlâ tin suresinin ilk ayetlerinde “İncire, zeytine, Sina Dağına ve şu emin beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık.”⁸ buyurmaktadır. İnsanın güzelliğinin en güzel biçimde olması, sadece duygusuz olan şekil ve suretinde değil, duygusunda ve özellikle "güzellik" denilen mânâyı anlamasında ve o duygudan güzellerin güzeli, en güzel yaratıcıyı ve onun mutlak güzellikle en güzel olan kemal sıfatlarını tanıyıp onun ahlâkıyla ahlâklanmış olmasındadır.⁹

Hz. Adem ve onun soyunun diğer birçok varlıktan daha üstün ve değerli sayılmasının temelinde Allah'ın onlara verdiği bilgi gücü bulunduğu söylenebilir. Kur'an'ın insana dair diğer önemli bir beyanı da insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesiyle ilgilidir. Ağırlıklı yorumu göre hilafet, esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevi olup insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işaret ettiği gibi ard arda gelen nesiller boyunca insan, bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir: bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş, böylece değerlerin bilincine varmasını ve onlardan ahlak kanununun buyurduklarını, aynı zamanda son tahlilde kendisinin de iyiliğine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emaneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade eder.¹⁰

İslam ahlakı ile meşgul olan âlimler, genellikle, insanın diğer varlıklar karşısında üstünlüğünün, onun ruhî meziyetlerinden ileri geldiğini kabul ederler. Gerçekten insan, maddî ve bedenî varlığı itibariyle, *diğer* hayvanlar karşısın-

⁷ İnsanın konumu ve donanımı hakkında daha geniş bilgi için bkz., el-Bakara 2/30-31; en-Nisa 4/1; el-A'raf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzab 33/72; Sad 38/71-73.

⁸ et-Tin, 95/1-5.

⁹ Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., VIII / 5935.

¹⁰ İlhan Kutluer, "İnsan", DİA, İstanbul 1995, XXII,320-323.

da fazla bir meziyete sahip değildir. Hatta kuvvet, fizikî güzellik, yeme-içme, cinsel arzu gibi bedeni biyolojik yönleri itibariyle insandan daha üstün varlıklar bulunmakla beraber, bu vasıfların hiçbiri o hayvanları insandan insanlardan değerli kılmaz. Ancak, akıl, zekâ, tefekkür, estetik zevk, inanmak ahlak gibi rûhî-manevî kabiliyetleri sebebiyle insan, yaratılmışların en şerefli olma payesini kazanmıştır. Şu halde insanın bu faziletlerini koruması ve bunları yerli yerince kullanması onun ruhi varlığına karşı vazifelerinin özünü teşkil etmektedir.¹¹ Bu vazifelerini yerine getirebilmesi için yukarıda ifade ettiğimiz yüksek bir donanım ile yaratılmıştır.

II- Kelâmî Ekollerde Allah-İnsan İlişkisinin Genel Görünümü

İlk Müslümanlar Hz. Peygamberin bildirdiği Allah telakkisini en iyi şekilde kavradılar. Onlar Allah'tan Allah da onlardan razı oldu. Kendilerini Allah'a rağmen bir özne değil, Allah'ın yarattığı önemli bir misyonu yüklenmiş ve ona göre donatılmış bir özne olarak gördüler. Bu anlayışın bir sonucu olarak hayatın her alanda başarılı olmak için çaba sarfettiler. Yaşadıkları dönemin sosyal şartları çerçevesinde bilimde, kültürde, sanatta, edebiyatta, ekonomide, ticarete, savaşta, barışta kısacası hayatın her alanında ne gerekiyorsa onu yaptılar. Nasları doğru anladılar. Allah ile alakalarını kesecek tarzda bir hürriyet veya tembellek ve ataleti çağrıştıran cebri düşüncelere rağbet etmediler. Hz. Osman'ın şehadeti ve sonrasında yaşanan bazı talihsiz olaylar neticesinde kaza, kader, irade konularında ve ulûhiyyet telakkisinde kimi uç yorumlar olmuşsa da bunlar İslam toplumunun genelini etkilemedi. Bunun neticesinde medeniyet tarihine önemli bir halka eklediler.

Fakat hicri III. Asrın başlangıcından ortaya çıkan sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar ile siyasal olaylar neticesinde bu yapının değişmeye başladığını görmekteyiz. Müslümanlar arasında ilk olarak Müşebbihe fırkası farklı bir ulûhiyyet anlayışına yöneldi, onlar Allah'ı antropomorfik/insana benzeyen ve antropatik/insan ihtiraslı bir varlık gibi tasavvur ediyorlardı. Bir taraftan da cebriye Allah'ın kudreti ve iradesi karşısında insanın özgürlüğünden bahsedilemeyeceğini iddia ediyordu. Kaderiye Müşebbihenin antropomorfist tanrı tasav-

¹¹ Mustafa Çağırıcı, *İslam Ahlâkı*, İstanbul 2006, s. 192-193.

vuruna karşı tenzih düşüncesini, insanı sıradan cansız varlıklar konumuna koyan cebriyeye karşı da insanın özgürlüğünü savunuyordu. Fakat kaderiye her türlü eksiklikten münezze kılma adına Allah'ı sıfatsız, hayali bir varlık konumuna getirdi. Bu düşünce biraz ıslah edilmiş haliyle Mutezilî âlimlerce geniş kesimlere ulaştırıldı. Onlar da tenzihte aşırılığa kaçarak Allah'ın sıfatların nefyi noktasına yaklaştılar. Muhatapları genelde felsefi ve akli delilleri kullandıkları için onlarda da akli delillere ağırlık verdiler. Fakat bu epistemolojik yaklaşımlarını içe dönüp kendilerine muhalif olanlara da Müslümanlara da yöneltince ciddi problemler yaşandı.

Eşariyye ve Maturîdîyyeden önce Ehl-i sünnetin yegane temsilcisi olan ve sıfatıyye olarak da bilinen selefi âlimler, Müşebbihe ve Mu'tezîleye karşı durdular. Fakat İslam coğrafyasının genişlemesiyle onların metodu yetersiz kaldı. Teşbihi çağrıştıran nassları yorumlamadıkları için Müşebbiheye yakın bir konumda kaldılar. Nassları lafızcı bir yorumla değerlendikleri için İslam'ın evrensel bir din olma özelliğini temsil edemediler.

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (ö.324/936), hocası Ali el-Cubbaî (ö.303/915) ile fikir ayrılığına düştükten sonra selefiyyenin yanında yer alması ve onların görüşlerini kelâmî yöntemlerle teyid etmesiyle Sıfatıyye ismi seleften Eş'arîliğe intikal etti. Eş'arîliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdu. Abbasi sultanlarından Mütevekkil'in mutezilî âlimlere karşı olumsuz tavır takınmasıyla birlikte Eş'arî ekolü güçlendi ve imam Gazali, Fahreddin er-Razî ve Seyfedin el-Amidî gibi âlimlerle İslam coğrafyasının önemli bir kesiminde etkili oldu. Bu yapı günümüze kadar geldi.

Eş'arî ekole mensup mütekellimler haberi sıfatları tevil etme konusunda olduğu gibi bazı konularda zamanla Selefiyyenin görüşlerini yetersiz bularak daha rasyonel görüşleri benimsemişlerse de Allah-insan ilişkisi bağlamında insanı neredeye sıradan varlıklar gibi gördüler. İnsanda iradenin ve kudretin varlığını açık bir şekilde ifade etmediler. Bu dünceler tasavvufi çevrelerce de benimsendiği için belli bir süreden sonra İslam dünyasında oldukça etkili oldu.

Allah'ın kudret sıfatına hâlel getirir endişesiyle dilediğini yapan bir fail olarak onun yaptıklarında bir hikmetin aranmayacağını savundular. Bu da *tanrısal öznellik* diye de ifade edilen bir anlayışı yaygın hale getirdi. Onlara göre

Allah, fiillerinde cevr ve zulüm olacağını dikkate almadan dilediğini yapar. Çünkü O, kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Hiçbir şeyden dolayı kınanamaz. Allah, kullarına elim azap verse ve devam ettirse, Mü'mini cehenneme, kâfiri cennete koysa yine kınanmaz. Çünkü O, güçlü bir meliktir. Ondan daha yüce O'nu aklayan, O'na emreden, O'nu azarlayan, O'nu zorlayan ve sınırlayan başka bir irade yoktur.¹² Çünkü O, hiçbir melikin sahip olmadığı kahir bir meliktir. Onun üstünde O'nu denetleyen hiçbir denetleyici, emredici, zorlayıcı, O'na sınır koyucu ve hudut belirleyici güç yoktur. Durum böyle olunca O'nu ayıplayacak veya azarlayacak hiçbir şey yoktur.

Yukarıda özetlediğimiz kelâmî ekollerin Allah tasavvurları acaba hangi insan tiplerinin doğurmuştur? Bu insan tasavvurları Kur'an'ın tarif ettiği insan anlayışına ne kadar yakındır? Tasvir edilen insan tipleri Allah'ın insana yüklediği misyonu gerçekleştirebilecek vizyona sahip midir? Bu soruların cevabını sözünü ettiğimiz ekollerden İslam düşünce tarihinde etkili olmuş Mu'tezîle ile Eş'ariyye'nin kudret, istitaat, irade ve akıl ile ilgili görüşleri çerçevesinde araştıracağız. Daha sonra Maturîdî'nin bu konulardaki görüşlerini vererek karşılaştırma imkanına kavuşmuş olacağız.

a) Mu'tezîle

Mu'tezile kabul ettiği beş prensipten en önemlisi olarak kabul edilen adalet prensibi gereği kötü ve zulüm sayılabilecek eylemleri Allah'a nisbet etmemek için insanın özgür iradesi ve önceden var olan kudretiyle eylem yapabildiğine inanmaktadır. Onlara göre hayat ve güç sahibi insan fiilini yapma kudretine sahiptir.¹³ Aksi takdirde insanı âciz kabul etmek gerekir. Oysa âcizden fiilin zuhur etmesi aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir. Mu'tezile kudretin fiilden önce bulunduğu görüşündedir.

Mu'tezile'ye göre hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma istitâatına sahiptir.¹⁴ Aksi takdirde insanı aciz kabul etmek gerekir. Oysa acizden fiilin zuhur etmesi aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir. Kudretin taalluk

¹² Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, Medine, ts., s. 49,51, 53.

¹³ Kadı Abdulcabbar İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955, s. 392-393.

¹⁴ Kadı Abdulcebbâr a.g.e., s.392-393.

eği şeyler iki çeşir: 1-İrade gibi başlangıç ile ilgili olanlar; 2- Ses gibi, netice durumunda olanlar. Başlangıç durumunda olanlar da kudretten zaman bakımından hemen önce olması gerekir. Ancak bu durumda, o kudretten bir fiil çıkması mümkün olur. Netice durumunda olanlar da iki çeşittir: a-Sebebinden sonraya kalanlar. Atılan taşın isâbeti gibi. b-Sebebinden sonraya kalmayanlar. Birleştirme fiilinde birleştirenlerin yan yana bulunması gibi. Sebebinden sonraya kalmayanların durumu başlangıç durumunda olanlar gibidir. Sebebinden sonraya kalanlar ise, sebebinin zaman açısından hemen önce olması gerekmez. Bu sebep çok daha önceden bulunabilir.¹⁵ Bu durumda açıkça görüldüğü gibi, Mu'tezile kudretin fiilden önce bulunduğu görüşündedir.

Mu'tezile'ye göre istitâat, fiilden öncedir. Kudretin güç yetirilen şeye bitişik olması, güç yetirilemeyi teklif etmek demektir. Bu ise çirkindir ve Allah çirkin bir fiili yapmaz ve emretmez. Öyleyse tereddüt ve tefekkürden sonra oluşan azm, insanın henüz fiil işlemediği, ancak karar verdiği aşamadır. Bu karar verme aşaması olarak adlandırılan irade istenileni zorunlu kılmaz. Karar verme aşaması olarak adlandırılan iradeyle fiil yapmak için güce ihtiyaç vardır. Bu güç fiilden öncedir. Bu durumda insan iradesine aykırı olarak eylem yapmaya güç yetirir denilemez. İnsan, sadece istediği, karar verdiği şeye güç yetirebilir. İnsanda bunu yapma yeteneği ve gücü vardır. Mu'tezile'ye göre insan, iç irade açısından hür, dış hareketler açısından hür değildir. İstitâat, fiilden öncedir, fiilin her iki yönünü içerir. İnsanın fiillerini meydana getirdiği güç, ona Allah tarafından verilmiştir. Ancak bizzat insanın kendisi verili güçle fiilini yapar. Bu nedenle fiile ilişkin güç, fiilden öncedir ve bu insanın sorumlu olmasının gereğidir. Bu güç sayesinde fiillerini yapar. Çünkü istitâat, fiilin ve zıddının üstündeki kudrettir. Dolayısıyla insan, önce fiil işlemeye güç yetirir ve sonra yapar. Yani ikinci aşamada fiil meydana gelir.

Mu'tezile'ye göre, fiil bir kâdirden hasıl olan hâdislerdir.¹⁶ Ancak mutlak manada hâdis ile fiil arasında fark vardır. Çünkü muhdes sadece muhdes olarak bilinir. İsterse onun bir ihdas edicisinin bulunduğu bilinmesin. Halbuki fiil böyle değildir. Bir fiil, idrak edildiği zaman onun mutlak manada bir failinin de bulun-

¹⁵ Kadı Abdulcebbar a.g.e., s.391.

¹⁶ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 324.

duğu bilinir. Bu fail aynıyla bilinmese bile durum böyledir. Fiil bir kâdirden hasıl olur. Fakat failin kudretinin, fiilin vuku'u anında devam etmesi şart değildir. Nitekim bir taş atan kimse bazen taş isâbet etmeden de ölebilir.¹⁷

Mu'tezilî alimler, daha sonra konuyu fiilin yaratıcısı açısından değerlendirmektedirler. Yani fiili yaratan Allah mıdır yoksa insan mıdır? Onlar, meseleyi ilahi adalet bağlamında ele alarak, adaletle bazen fiilin bazen de failin kast edildiğini söylemektedirler. Adalet fiil ile vasıflandığı zaman, bununla failin yapmış olduğu her güzel fiilin başkasına fayda ve zarar sağladığı kastedilir. Bu durumda söyle demek uygun olur; adalet başkasının hakkını vermek ve başkasından hakkını almaktır. Adaletle fail kastedildiği zaman, fail ile fiil arasında uygunluk gerekir. Kadim olan Allah'ı adl ve hakîm vasfıyla vasıflandırdığımızda, bununla kastettiğimiz, Allah çirkin olanı yapmaz ve dilemez, üzerine vacip olanı bozmaz, çünkü onun bütün fiilleri güzeldir. O halde adalet, bizatihi gerçekliktir. Bunun sonucu olarak Allah'ı adil ve hakîm olarak vasıflandırmak, kabihî de Allah'a izafe etmenin tutarsızlık olduğunu söylemek gerekir.¹⁸

Allah çirkin olanı yapmaz, onun yapılmasını dilemez ve üzerine vacip olanı bozmaz. Çünkü Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Bilen, güzeli yapan ve ihtiyacı olmayan Allah, kötülük yapmaktan müstağnidir. Mu'tezile, bu temel prensibini doğrulamak için şu ayeti delil getirir: *"Bu her şeyi gayet iyi yapan Allah'ın yapısıdır."*¹⁹ Bu ayette Allah, bütün fiillerini iyi yapan olduğunu açıklamaktadır. İyi yapma, sağlam yapma, eksiksiz yapmayı ve güzeli içerir. Bir fiil eksiksiz yapılsa fakat güzel olmasa; sağlam ve iyi yapma şeklinde nitelenemez. Öyleyse Allah'ın fiilleri, hem eksiksiz hem de güzeldir. Oysa insan fiilleri, birçok olumsuz ve eksik şeyleri içerir. Bunların hiç birisi de sağlam yapma kapsamına girmez. Bu durumda insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu söylenemez.²⁰

Mu'tezile'ye göre eksiklik ve olumsuzluk ifade eden fiillerin Allah'a izafe edilmesi problem doğurmaktadır. Bu nedenle onlar, insanın fiillerini insana isnad etmişlerdir. Onlara göre Allah, adaletinin gereği itaat edeni ödüllendirmek

¹⁷ Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 324

¹⁸ Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 301.

¹⁹ Neml, 27/88

²⁰ Kadı Abdulcabbar, s. 355, 358; Krş., Nadım Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s 96-97.

asi olanı cezalandırmalıdır. Bu tanım gereğince onlar, insanı fiilinin bizzat faili olarak görürler. Eğer insan, kendi fiillerinin bizzat faili değil de olguların ve eylemlerin zorunluluğu altında ise, bu durumda insan sorumlu değildir ve yapıp etmelerinin de bir karşılığı olduğu da söylenemez. Öyleyse insan bizzat fiilinin faili olmaktadır.²¹

Mu'tezile'ye göre, irâde fiildir.²² Böyle olduğu içindir ki, Allah'ın irâdesi de onun fiilidir. Allah'ın iradesi zâti bir sıfat değil fiili bir sıfattır. Bu yüzden kadîm değil hâdistir.²³ Allah'ın irâdesi kötü (kabih) fiillere taalluk etmez. O sadece iyiyi (hasen) diler²⁴ İnsanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı temel görüşünden hareket eden Mu'tezile, insanı irâde sahibi bir varlık olarak görme tavrı içindedir. Mu'tezile, fiil-irâde ilişkisini tartışma bağlamında insana ilişkin iki çeşit irâdenin olduğunu söyler ve bunları birbirinden ayırır. Birincisi, fiilden önce bulunan irâdedir. Bu irâde, bir takım engellerin ortaya çıkmasıyla etkili olmayabilir. Böylece kişiyi o konudaki irâdesinden uzaklaştırabilir. İkincisi, fiile baştan beri eşlik eden ve fiilin varlığında etkili olan irâdedir. Bu iradeye kasd denir. Kasdın, karar vermenin fiile iyilik ve kötülük vasfını kazandırmada etkili olup olmadığı konusu tartışmalıdır. İlk dönem Mu'tezilî alimler, ikinci anlamda ki irâdenin fiili vasıflamada etkili olduğunu kabul ederler. Onlara göre bir işe azmeden, kesin karar veren onu yapmış gibidir. Öyleyse insan fiilinin vasıf kazanmasında etkili olan kasıt ve niyettir. Buna karşın, Kadi Abdülcebbar (ö.415/1024) öznelliğe kapı açmamak için fiilin nitelenmesinde irâdenin etkili ve fiille birlikte bulunduğu görüşünü esas almıştır.²⁵

b) Eşariyye

Eş'âri'yye'ye göre, görünüşte insan iş yapabilme gücüne sahiptir. Fakat insanda bulunan bu istitâat, onun aynı değil ondan gayrıdır, fiille beraberdir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Çünkü o insanın kendinden değildir. Zira insan bazen güç sahibidir, bazen de değildir. Bu, insanın bazen bilgili bazen bilgisiz

²¹ Kadi Abdülcebbar, a.g.e., s. 324 vd.

²² Abdülcebbar a.g.e. s.431.

²³ Kadi Abdülcebbar a.g.e., s.431.

²⁴ Kadi Abdülcebbar a.g.e. s.431.

²⁵ Kadi Abdülcebbar, a.g.e., s. 390 vd; Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile lil-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s.185 vd.

bazen hareketli ve bazen de hareketsiz oluşu gibidir. Nasıl ki insanın bilgin ve hareketli olması kendi nefsinden değilse, güç sahibi olması da kendi öz varlığından değildir. Eğer kendi öz varlığından veya insandan ayrı düşünülmesi imkansız bir sıfattan dolayı güç sahibi olsaydı, o takdirde daima kudret sahibi olarak mevcut olurdu. O halde onun kuvvetinin ondan başka olması, onun kendinden olmaması gerekir.²⁶ İstîtâat; insana Allah tarafından bir lütuf olarak verilmiştir.

İmam Eş'ârî, yaratılmış bir kudretle insanın fiillerini yaptığını, adı geçen kudretin yokluğunda iş yapamaz durumda olduğu görüşünü kabul etmektedir. O, insandaki istitâatın hayat ile ilgisine de temas etmekte ve şöyle demektir: "Hayat yoksa kudret de yoktur. Kudret olmayınca kesb de olmaz."²⁷ Bununla birlikte hayata bağlı olan "Kudret", hayat var oldukça devamlı değildir. Kudretin varlığı sadece onun hüduzu haline münhasırdır.²⁸ Bu kudret, insanda sadece ne için verilmişse onun için geçerlidir. Zıddı için geçerli değildir.²⁹ Aynı zamanda bir kudretin iki iradeye, iki harekete, birbirinin dengi iki şey için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kudret fiilden önce değil, onunla birlikte vardır.³⁰ Eş'ârî mütekellimler, gücün fiilden önce var olduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve gücün fiilden önce olmasını kabul etmemektedirler.

Eş'ârî'ye göre irade, Allah Tealânın zâtî sıfatlarından. İlim sıfatı ile beraber mütalaa edilir. Cenab-ı Hakkın ilmi de irâdesi de ezelidir. Allah'ın ilmi de irâdesi de, bilinmek ve irade edilmek şanından olan her şeye taalluk eder.³¹ Allah'ın ilmi ile iradesi birbirine paraleldir. Yani Cenab-ı Hak, ilmine uygun şekilde irâde eder. Nasıl biliyorsa öyle olmasını irâde eder. Bunun aksi varid olamaz. Eş'ârî'ye göre, Allah'ın irâde etmediğini yaratması düşünülemez. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de: "O, dilediğini yapandır"³² buyurulmuştur. Allah'ın saltanatında dilemediğinin olması da mümkün değildir. Onun saltanatında irâde etmediği bulunacak olursa, bu ya unutma ve gaflet veya acizlik ve zaaftan dolayı olur. Her ikisi de Cenab-ı Hak için muhaldir. O halde Allah'ın yüce saltanatına dilemediğinin

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî,, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehl'z-Ziyaği ve'l-Bid'a*, Beyrut, 1953, s. 50-61.

²⁷ Eş'ârî, a.g.e. s.57.

²⁸ Eş'ârî, a.g.e. s. 55.

²⁹ Eş'ârî, a.g.e. s.55.

³⁰ Eş'ârî, a.g.e. s.56.

³¹ Eş'ârî a.g.e., s.24

³² Hud, 11/107

bulunması veya olması diye bir şey olamaz. Ayrıca Allah'ın dilemediğinin vuku bulması imkansız olduğuna göre, dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkansızdır.³³

Görüldüğü gibi Eş'arî, Mutlak bir irâde anlayışına sahiptir. Kulların iradesinin ise ilahî iradenin sınırları içerisinde olduğunu savunur. Ona göre irâde edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irâde eder. Onun dilediği olur dilemediği de olamaz.³⁴ Aşağıdaki ayetler bunun delilidir: *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"*³⁵ *"Rabbin dileseydi, yeryüzünde inananların hepsi inanırdı."*³⁶ *"Biz dileseydik herkese hidayet verirdik"*³⁷ *"Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı"*³⁸ *"Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah istediğini yapar."*³⁹

Cenab-ı Hakk'ın irâde ettiğinin gerçekleşmemesi veya olmayan bir şeyi irâde etmesi ona acz ve noksanlık getirir. Allah bunlardan münezzehtir.⁴⁰ Bu noktada Allah'ın emri ile irâdesi arasındaki münasebet soru olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile insan, Allah'ın emretmediği bir şeyi yapabilir mi? Yahut Allah'ın emrettiğini yapmadığı olur mu? Eş'arî bu sorunun cevabını Allah'ın iradesi ile emrinin ayrı şeyler olduğunu söyleyerek cevaplandırır. Allah iyi ve kötü şeyleri her ikisini de irâde eder. İyiyi emreder kötüyü yasaklar, Allah kötülüğü emretmez, onu yasaklar. Buna karşılık iyiliği emreder. İrade ettiği halde kötülüğü tasvip etmez.⁴¹ Allah'ın iradesi birdir, kadîmdir ve ezelîdir. Allah'ın iradesi varolan her şeye taalluk eder. Yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiş olması, Allah'ın irade sıfatının bir gereğidir. Dolayısıyla onun iradesi, insanların fiilleriyle ve özel fiillerden irâde edilenlerin tümüyle ilintilidir. Bu fiil işleme açısından değil, yaratma açısından böyledir. Hayır-şer, yarar-zarar gibi şeylerin tümünü irade eden Allah'tır.⁴²

³³ Eş'arî a.g.e., s.27-29

³⁴ Eş'arî a.g.e., s.31

³⁵ İnsan, 76/30

³⁶ Yunus, 10/99

³⁷ Secde, 32/13

³⁸ En'am, 6/112

³⁹ Bakara, 2/254

⁴⁰ Eş'arî a.g.e., s.24

⁴¹ Eş'arî a.g.e., s.29-30

⁴² Eş'arî, a.g.e., 24; Abdülkrım eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, Tah., M.S. Keyhani, Kahire, 1961, I/96; Ta'azanî, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut, 1989, IV/24.

Eş'ârilere göre bütün yaratılmış varlıklar Allah'ın fiilidir, O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir.⁴³ Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Allah'tır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de "Sizi de yaptıklarımızı da Allah yaratmıştır"⁴⁴ buyurulmuştur. O halde Kulların fiilleri, mutlak surette Allah'ın iradesine bağlı bulunmaktadır.⁴⁵ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hak: " Herhangi bir şey için Allah'ın dilemesi dışında ben yarın onu yapacağım deme"⁴⁶ buyurmaktadır. İnsanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına bir delili de insanın arzusuna rağmen fiillerinin bu istek istikametinde değil Allah tarafından tespit edilen yönde meydana geliş olmasıdır. İnsanın işleri her zaman onun istediği gibi gerçekleşmemektedir. O halde fiilleri yaratan insan değil Allah'tır.⁴⁷ Yine ızdırarâ hareketlerin Allah tarafından yaratıldığına dair deliller, aynı zamanda kesbedilen fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.⁴⁸ Allah'tan başka hiçbir yaratıcı bulunmadığına göre hakikatte Allah'tan başka hiç bir fail yoktur.

Eş'ariyye'nin akla verdiği değer konusuna gelince; Eş'arî düşüncesinde aklın en önemli fonksiyonu olan istidlali bilgi araz olarak kabul edilmiş; arazlar kendi başına müstakil varlığı olmayan sürekli ilahi kudret tarafından yaratılan ve zorunluluğu olmayan basit bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Böyle olunca, akli önermelerin zorunluluk taşımadığını savunmuşlardır.⁴⁹

Buraya kadar söylenenleri şu sonuçlara vardığımızı söyleyebiliriz: Mu'tezile'nin ve Eş'ariyye'nin Kur'an'ın ruhuna uygun bir Allah ve insan tasavvuru geliştiremedikleri açıktır. Onların bu konulardaki yanlışlıklarının temelinde önemli bir metot hatasının yapıldığı da görülmektedir. Her iki mezhep te Allah'ın kendisine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını iddia etmiştir. Mü'tezile'nin sıfatlar konusundaki genel yaklaşımı, tenzihi vurgulamak yani selbî sıfatlara önem ve öncelik vermek, diğer sıfatların aleyhine de olsa, Allah'ın vahdaniyyetini öne çıkarmaktı. Böyle olunca Mü'tezile'nin kabul ettiği en özel

⁴³ Eş'arî, a.g.e., s. 25 vd., 50-51.

⁴⁴ Saffat, 37/96.

⁴⁵ Eş'arî, a.g.e., s.66.

⁴⁶ Kehf, 18/23.

⁴⁷ Eş'arî a.g.e., s. 38-39.

⁴⁸ Eş'arî a.g.e., s.41

⁴⁹ Kadi Ebu Bekir el-Bakillânî, *el-İnsâf fi mâ Yecibu 'itikâduhu ve lâ Yecüzü'l-Cehlü Bihi*, Tahk. M.Zahid b. elHüseyn el-Kevserî, Müessesetü'l-Hancı, Kahire 1963, s. 21-22

vasıf bazılarına göre *adalet* bazılarına göre ise *kıdem* idi. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehtir olduğunu, birliğini, ezeliliğini ve mahluklara benzemeyişini selbi bir sıfatla te'kid etmek istemişlerdir.⁵⁰

Eş'arîler ise sıfatlar konusunda Allah'ın maani/icabi sıfatlarına ağırlık vermişler ve bunlar içerisinde Allah'ın kudret sıfatına özel bir önem atfetmişlerdir. Onlara göre Allah'ın en özel sıfatı, kudretinin etkinliğini te'kid eden yaratma kudreti olmaktadır. Düşünülen her hangi iki hakikatin en özel vasıflarıyla birbirinden ayrılmaları ve bu ayırıcı vasfın da icabi/subuti bir vasıf olması gerekir. Çünkü, selbler (olumsuz vasfı yok sayma) hakikatleri birbirinden ayırmada yeterli değildir.⁵¹ Onlara göre ilah olanın en özel vasfı yaratma kudretidir. Bu ise, fiil ve etki yapmaya yönelik bir durumdur ve zatın hakikat ve mahiyetini değil, O'nun mahluklarla olan ilişkisini ifade eder. İlah olmayan, bu yaratma sıfatını onunla paylaşamaz. Eş'arîler bu hususta "O takdirde, her bir ilah kendi yarattığı şeyi sev ve idare ederdi.." ⁵² ayetinden esinlenmişlerdir.

Seyfeddin el-Âmidî, hem Mu'tezile'nin hem de Eş'arîyye'nin metot hatası yaptığına inanmaktadır. O, Allah'ın diğer sıfatlarını göz ardı ederek belli özel bir sıfatla nitelendirmenin doğru olmadığı kanaatinde. Ona göre şayet Allah Teâlâ, özel bir sıfatla diğer varlıklardan ayırt edilse bile, o özel sıfatı idrak edebilmemiz de mümkün olmayacaktır. Çünkü ona göre Allah sadece sıfatları ile değil, ancak zatı ile başka varlıklardan ayrıdır.

Âmidî'ye göre Allah'ın sıfatlarından birine ağırlık verdiğimiz zaman başta tanrı-insan, tanrı-alem, alem-insan ilişkisi olmak üzere kendimizi içinden çıkılması mümkün olmayan pek çok problemin içinde buluruz. Mesela Mü'tezile kıdem sıfatını özel sıfat olarak kabul etmekle ilâhî kudretin kapsamını daraltmış, öbür taraftan hikmet, inayet ve nedenselliğe gereğinden fazla önem vermiştir. Yine söylem olarak insan hürriyetine fazlaca önem atfetmelerine rağmen onların bu yaklaşımı determinizme oldukça yaklaşmıştır. Öbür taraftan, Eş'arîler Al-

⁵⁰ Seyfuddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Çayetu'l-Meram fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik, Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004, s. 43; Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 151-175; Abdulcabbar, *el-Muğni fi Ebbabi't-Tevhid ve'l Adl*, (Neşr, M.Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi), el-Müessesetu'l-Misriyye el-Âmme, Kahire, ts. IV/341-346

⁵¹ Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi*, Damat İbrahim Paşa, No: 807, vr. 51a, 58b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s.134.

⁵² el-Mü'minun, 23/91.

lah'ın kudretini her türlü eksiklikten tenzih etme adına, kudret sıfatını özel sıfat kabul ederek ulûhiyyet ile ilgili bütün bakış açılarını bu sığata yöneltmişler, bu yüzden *cebrefatalizme* meyletmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak, hem Allah'ın fiillerindeki maksatları ihmal etmişler, hem de O'nun kainatta işleyen yasalarını göz ardı ederek, nedenselliği kendi özel anlayışlarına göre yorumlamışlardır.⁵³

III- Matürîdî Düşüncede Allah ve İnsan

a) Allah

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Basra'da Ehl-i sünnetin görüşlerini yaymaya çalıştığı bir dönemde, İslam coğrafyasının başka bir bölgesinde Semerkant'da benzer bir faaliyetin Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî (v.333/944) tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz.

Başta da belirttiğimiz gibi dinde doğru bir ulûhiyyet telakkisine ulaşmak son derece önemlidir. Ba açıdan bakıldığında İmam Maturîdî'nin ulûhiyyet konusuna büyük önem vermiş ve hak din ile ulûhiyyet kavramını birbirinin gerektiren ve birbirini tamamlayan iki kavram olarak görmüştür. Bunun içindir ki o, doğru bir ulûhiyyet tasavvuru için vahiyle sıkı bir irtibat içerisinde olunması gerektiğini savunmuştur. Bu cümleden olarak o, Allah'a nelerin isim ve sıfat olarak verilebileceği konusunda mutlaka akli ve hissi delillerle desteklenen bir nakli delilin bulunmasını şart koşar. Ona göre isim ve sıfatlar akıl ve kıyasla bilinecek türden şeyler değildir. Çünkü ulûhiyyet konusu rastgele konuşulabilecek bir konu değildir. Nitekim sıfatlardan soyutlanmış bir Allah düşünmek veya sıfatları zat ile aynı saymak veya zatta içkin görmek bile bir ta'til olarak yorumlanmış ve ateizme götüren bir sebep sayılmıştır.⁵⁴

İmam Maturîdî, kendisinden önceki ve dönemindeki farklı fırkalara mensup mütekellimlerin ulûhiyyet ile ilgili görüşlerini ve uyguladıkları metotları iyi takip etmiş ve onların düştüğü metot hatalarına düşmemiş, netice itibariyle de Kur'an'ın bildirdiği ulûhiyyet telakkisine daha uygun görüşler ileri sürmüştür. Yukarıda Eş'ariyye'nin ve Mu'tezile'nin belli sıfatları öncelemesi sonucu ortaya

⁵³ Âmidî, Çayetu'l-Meram, s. 49; Eş'arilerin nedenselliği önemsememelerinin doğurduğu sonuçlar için bkz., Cirar Cihami, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.

⁵⁴ Hanefî Özcan, *Maturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999, s. 15

çıkan problemlere değinmiştik. Maturîdî'nin her hangi bir sığata ağırlık vermediğini naslarda geçtiğı kadarıyla bütün isimleri ve sıfatları dikkate aldığı, bunun sonucunda Allah-insan ilişkisi bağlamında dengeli görüşlerin ortaya çıktığını görmekteyiz.

Maturîdî de Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini kabul etmektedir; ama o, Allah'ı kudretini rasgele kullanan zorba biri gibi değil; bilgisi ve hikmetiyle ulûhiyyete yaraşır bir şekilde kullanan bir varlık olarak algılamaktadır. Eşariyyeden farklı olarak, Allah'ın yarattıklarında hikmetin olduğunu, kullarına güçlerinin yetmeyeceğı şeyleri teklif etmeyeceğı, akıl ile hüsün ve kubuh'un yani iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilinebileceğini, hilafet misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret, irade ve eylem yapabilme yetilerinin verildiğini savunması, onun insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırır. O aynı zamanda Allah'ın isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yöntemle dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, Kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Allah'a bazı sıfatların izafe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturması tevhid ilkesini zedelemmez. Mâtürîdî'ye göre zahirde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. *"Fakat biz insanlar duyulur âlemden elde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıkları, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediğı kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık."*⁵⁵ Aslında buradaki benzeşme sadece söylemedir; tıpkı Allah'ın âlim, kadir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nisbet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâıyk bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelemelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, *"Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir"*⁵⁶ anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediğı bir ilke olmuştur.

⁵⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik ve Ta'lig, Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s. 147.

⁵⁶ Şuara 42/11

Mâtürîdî Allah'ın sıfatlarla ilgili açıklamalarında sîga bakımından sıfat olan hay, âlim, kadir, rahman gibi kelimele zâtî isim, bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimele de zâtî sıfat demektir. O günümüze intikal eden eserlerinde Zât-ı ilâhiyye'ye birçok isim veya sıfat izafe eder ve Allah'ın aşkınlığı ile içkinliğini birlikte değerlendirmeye çalışmıştır.⁵⁷

Eşariyye'nin sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur. Buna göre o, Allah'ın birliğini ispat edip her türlü teşbih belirtisini nefyetmeyi amaçlayan selbî sıfatları⁵⁸ evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyye'ye bağlayan sübûtî sıfatları⁵⁹ Allah-âlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları⁶⁰ ele alarak işler.

Mâtürîdî, iradî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî iradenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis mevzuu edilen irade sıfatını⁶¹ ve tenzîhî sıfatlar çerçevesinde ru'yetullah meselesini⁶² ayrıca ele alır. Onun ulûhiyyet anlayışında tevhid ilkesini sistemleştiren selbî-tenzîhî sıfatlar büyük önem taşır.

b) İnsan

Maturîdî ve onu takip eden mütekellimler insanların fiil ve eylemlerini ontolojik açıdan kesin bir hakikat olarak kabul eder. Ona göre insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu akılla duyularla ve Kur'an ayetleriyle sabittir. Allah Teâlâ bu gerçekten hareketle bazı görevler ve sorumluluklar yüklemiştir.

Maturîdî öncelikle kendi dönemine kadar kaderi inkâr eden veya cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerini değerlendirmiş ve bu düşüncelerin tutarsızlığını ortaya koymuştur. O insanla ilgili fiillerin hem insana hem de Allah'a ait vechesinin olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda yeni çözüm önerileri sunmuştur. Ona göre fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise insan fiilinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile

⁵⁷ Maturîdî, Tevhid (2003), s. 70.

⁵⁸ Maturîdî, Tevhid (2003), s. 37-70.

⁵⁹ Maturîdî, Tevhid (2003), s. 70-78, 100-103.

⁶⁰ Maturîdî, Tevhid (2003), s. 73-82.

⁶¹ Maturîdî, Tevhid (2003), s. 92.

⁶² Maturîdî, Tevhid (2003), s.120-134; Topaloğlu, "Maturiddî", D.İ.A., XXVIII / 153.

tesir eden güç Allah'a aittir. Yani bir fiil kesb yönünden insana yaratma yönünden Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan ortaklıktır. Maturidi'nin insan anlayışını detaylandırarak olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Özgür İradeye sahip varlık olarak insan:

İrade, bir şeye ilgi duyma ve faydasına inanma sonucunda o şeyi elde etme yeteneği; gerçekleştirilmesi mümkün olan bir şeyin daha üstün gelenini diğerine tercih etmek; herhangi bir şekilde kendisinden fiil vuku bulan bir hali canlıya gerektiren sıfat, şeklinde tarif edilmektedir.⁶³ Seyyid Şerif Cürcanî(v.816/1413)'ye göre gerçekte irade daima ma'duma taalluk eder. Zira o herhangi bir işin meydana gelmesi ve vücud bulmasına tahsis edilmiş bir sıfattır.⁶⁴

İnsan iradesi ve bu iradenin Allah'ın iradesi karşısındaki durumu ve sınırı, sürekli tartışılan konulardan biridir. Günlük hayatımızda bu kelime çeşitli manalar ifade eder. Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek manalarında yalın olarak kullanıldığı gibi Allah'ın isteği ve buyruğu manasında irade-i ilâhiyye, insanın iradesi manasında irade-i cüz'iyeye şeklinde izafetle kullanılmaktadır.⁶⁵ Eş'arî anlayışta irade konusu, insanın müstakil bir iradesi olduğunu ifade edecek tarzda ele alınmamıştır.

Mâturîdî, Allah'ın iradesini daima fiil ile birlikte ele almaktadır. Ona göre, görülen her fiilde irade vardır. Çünkü irade, her gerçek failde bulunan bir vasıftır⁶⁶ ve fiille beraber bulunur. Eğer irade fiil ile birlikte değil de fiilden önce ise bu irade ancak temenni manasını ifade eder ki, Cenab-ı Hak bundan münezzehtir.⁶⁷ Cenab-ı Hakk'ın ezeldeki iradesi, temenni manasında olmadığına göre ihtiyar manasını ihtiva eder.⁶⁸ Çünkü fiildeki ihtiyaca baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu müşahede etmekteyiz. Allah'ın ira-

⁶³ Muhammed Ali b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, I/542; Cürcanî, a.g.e., s. 16.

⁶⁴ Cürcanî, a.g.e., s. 16.

⁶⁵ M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, M.Ü.İ.F.Yayınları, s.27.

⁶⁶ Maturîdî, *Tevhid* (1979), s.286-292

⁶⁷ Maturîdî, *Tevhid* (1979), s.297

⁶⁸ Maturîdî, *Tevhid* (1979), s.304

de ve ihtiyar sahibi olduğunu bize gösteren yine onun fiilleridir. Mahlukata baktığımız zaman bunların birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması bize açıkça bir iradenin olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hakk'ın iradesi bazen doğrudan doğruya irade kelimesiyle bazen de meşîet lafzıyla belirtilmektedir ve bunların hepsi fiille ilgilidir.⁶⁹

Maturîdî'ye göre insanlardan da bir takım fiiller sâdır olduğuna göre, onların da bir irâde ve ihtiyarı var demektir. Allah Teâlâ'nın, insanları iyi ile kötü davranışları fark edebilecek güç ve bilgiye sahip olarak yaratmasındaki hikmet, onların verilen bu nimetler ve yeteneklerle denenmelerinde gizlidir demektir.⁷⁰ İnsanların yaratılışında, zemmedilen şeyleri kötü methedilen şeyleri de iyi olarak telakki etmeleri sağlanmıştır. Ayrıca daima iyiyi kötüye tercih edecek meyil verilmiştir. Bundan sonra onlar, bu yaratılış ve meyillerine uygun olarak iyi olan şeyleri tercih etmeye, kötülerini de takbih etmeye davet edilmiştir. Böylece onların teşvik edilen hususlarla sakındırılan hususlar konusunda malumat sahibi olmaları istenmiştir.⁷¹

Meseleyi bu şekilde insanın yaratılışındaki donanımı üzerine temellendiren Maturîdî, insanın iradesini fiil anlayışına bağlı olarak aynı doğrultuda açıklamaktadır. Buna bağlı olarak fiillerden bazıları Allah'a nisbet edilip kula nisbeti caiz değildir; ancak bazıları kula nisbet edilir. İrade meselesi de buna bağlı olarak değerlendirilir. Allah'a nisbet edilip kulun iradesi ve gücü dışında olan birçok fiil vardır. Bu fiillerde kulun iradesi geçerli değildir. Fakat bunlardan başka ikinci grup fiiller de vardır ki, bunlar kulun iradesine ve gücüne bağlı olan fiillerdir. İnsan, bu fiillerinde irade sahibidir ve serbesttir. Bu yüzdendir ki, insanın bu cins fiilleri sonucunda ceza ve mükâfat gelmektedir.⁷²

2. Eylemde Bulunma Gücü ve Eylem Yapma Yeteneği Olan Bir Varlık Olarak İnsan

Yukarıda ifade edildiği gibi klasik kelimada ilim, irade ve fiil kavramlarıyla birlikte kudret kavramı hem Allah'ın, hem de insanın kudreti açısından tartı-

⁶⁹ Bkz. En'am,6/125, Secde,32/13.

⁷⁰ Maturîdi, Tevhid (1979), s.221

⁷¹ Maturîdi, Tevhid (1979), s. 293-294.

⁷² Maturî, Tevhid (1979), s. 293

şılmıştır. Tartışma; kudret, 'tercih edileni yapma gücü' olduğuna göre kâdir olan Zat'ın akledilen ve takdir edilenle ilişkisi nedir? Bu ilişki, insanın eylemde bulunma gücü söz konusu olduğu zaman nasıl açıklanabilir? İnsanların fiillerinde kudretin etkeni nedir? gibi sorular etrafında odaklanmaktadır.

Kudret; takat, güç anlamlarına gelir. Bir şeye gücü yetmek, kuvveti olmak, muktedir olmak şeklinde ifade edildiği gibi, hayat sahibinin, irâdeyle, fiile ve terkine muktedir olduğu sıfat olarak da tarif edilmektedir.⁷³ Yani bir işi yapıp yapmamanın bir kimseden sağlıklı olarak meydana gelmesidir. Buna özel ve gerçek anlamda kudret adı verilmektedir.⁷⁴

Kudretin bir de genel anlamı vardır ki, bu mana, hem işlediklerinde özgür ve bağımsız olanları hem de zorunlu bulunanları kapsamaktadır. Bu anlamda kudret 'öyle bir güçtür ki, o güce sahip olan her ne kadar dışarıdan bir emir sebebiyle bir iş işlemek veya işlememek zorunda olsa da, özü bakımından dilerse işlemeye, dilemezse işlememeye güç yetirir' diye tanımlanır. Yani kudret sahibi olan, dilerse bir işi işler; fakat bu durumda işlememek, o işten vazgeçmek elinden gelmez. Bunun gibi dilemezse işlemeyiz; fakat bu taktirde de işlemek, hatta işlemeyi irade etmek onun için mümkün olmaz.⁷⁵

İstitâat ise Allah tarafından canlılarda yaratılan bir araz olup onunla irâdi fiiller gerçekleştirilir. Lugatte istitâat; kudret, kuvvet, vus'at ve tâkat; lugatte anlamları birbirine yakın kelimelerdir.⁷⁶ Mâtûrîdî'ye göre fiil, kudretin semeresidir ve ancak fiil için vardır;⁷⁷ kudret iki kısma ayrılır: Birincisi, sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhatidir ki, bu tip kudret fiilden önce bulunmaktadır. Fiillerin meydana gelişi her ne kadar kudretin bu nev'inin varlığına bağlı bulunuyorsa da, bu cins kudretin o fiile tahsis olarak yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Sebeplerin uygunluğu, âletlerin sıhhati, Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir nimettir ve bu nimete sahip olan kullarından şükretmelerini de istemiştir.⁷⁸ İkincisi ise; sonucunda sevap ve ikabın geldiği, hüsün ve kubuh gibi vasıflar taşıyan

⁷³ Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Fikr, I.Baskı, Beyrut, 1998, s. 122.

⁷⁴ Sabunî, a.g.e., s.129-132; Muhammed İhsan Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1993, s. 30.

⁷⁵ Ta'azanî, a.g.e., II/347 vd; Krş., Oğuz, a.g.e., s. 30.

⁷⁶ Cürcânî a.g.e., s.18-19.

⁷⁷ Ebu Mansur Muhammed b.Mahmud el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, s. 278.

⁷⁸ Matûrîdî, *Tevhid* (1979), s.256.

fiillerin meydana gelmesinde amil olan, fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Bu kudret, bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar.⁷⁹

İmkâna dayanan birinci nevi kudret, fiilden önce bulunan, sebeplerin, alet ve vasıtaların durumunun, uygun ve fiilin meydana gelebilmesi için yeterli olması demektir. Böyle bir kudretin tahakkuku için bir takım şartların bulunması gerektiği muhakkaktır. Mâtürîdî'nin *Kudret-i müyessire*, *kudret-i müsehhile* ve *kudret-i muhaffife* diye isimlendirdiği ikinci nevi kudret ise fiili kolaylaştırmakta ve vukuunu sağlamaktadır. İşte bu kudretin varlığı halinde insan, Cenab-ı Hakk'ın fazlı ve inayeti ile muhatabı olduğu fiili icra eder.⁸⁰ Burada hemen söylemek gerekir ki, Mâtürîdî'ye göre teklif için esas olan, birinci çeşit kudrettir. Bu kudret, Allah tarafından kula bir inayet olarak ihsan edilmektedir. Bu olmadan teklifin yapılamayacağı muhakkaktır. Bunun aksi, tıpkı gözü bulunmayan bir adama şuraya bak diye emretmeye yahut eli bulunmayan birine elini uzat demeye benzer. Bu yüzdendir ki, birinci gurup kudret için delil olarak gösterilen ayetlerde zikredilen *istitâat*, hep fiilden önce bulunan, şartların, imkanının uygunluğunu göstermektedir. Ve teklif için gerekli olan kudret de bu kudrettir. İkinci çeşit kudret ise Allah tarafından fiille birlikte yaratılmaktadır.⁸¹

Mâtürîdî, insanın gücü ve istitâatı için yaptığı bu ikili taksime Kur'an-ı Kerim'den deliller getirmektedir: "Azad edecek köle bulamayanın, ailesiyle temastan önce iki ay birbiri peşinden oruç tutması gerekir. Buna gücü yetmeyen, altmış düşkününü doyurur."⁸² "Gücümüz yetseydi sizinle birlikte çıkardık."⁸³ Görülüyor ki bu ayetlerde zikri geçen güç, fiille beraber olan güç değil, fiilden önce bulunan güçtür. Çünkü ne iki ay sürecek oruç fiilinde gücün bu süre zarfında devamından, ne de ikinci ayette, cihad için gereken gücün cihad anındaki varlığından bahsedilmiştir. Her ikisinde de kudretin fiilden önce olduğu aşikârdır.⁸⁴

⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhid* (1979), s. 256; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat*, İslamî Araştırmalar, Ankara, 1986, Sayı, I, s. 50-53.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhid* (1979), s. 256-257.

⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhid* (1979), s. 258.

⁸² Mücadele, 58/4.

⁸³ *Tevbe*, 9/42.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhid* (1979), s. 258.

Bunun yanında fiille birlikte bulunan ikinci gurup güce de delalet eden ayetler vardır: “Azab onlara kat kat verilir. İştitemezler, göremezler”⁸⁵ Musa (a.s)’ın arkadaşına hitaben şu sözü: “Sen doğrusu benim yaptıklarına sabra güç yetiremezsin”⁸⁶ “Allah’a karşı gelmekten gücünüz yettiği kadar sakının”⁸⁷ İşte bu ve bunun gibi ayetlerde zikri geçen ve bahis konusu edilen istitâat, fiille birlikte bulunan istitâattır. Çünkü bu kudretin ortadan kalkmasıyla fiil de ortadan kalkmaktadır.⁸⁸

3. Eylem yapabilen bir varlık olarak insan:

Genel anlamda fiil; “tesir sebebiyle başkasında, amilden dolayı meydana gelen durumdur”⁸⁹ diye tarif edilmektedir. Dolayısıyla fiil; bir müessirden ve bir âmilden dolayı meydana gelmektedir. Kelâmî mekteplerde fiil, varlık düşüncesi, özellikle yaratma kavramı bağlamında ele alınmış ve tartışma, fiilin fâili Allah mı yoksa insan mı, başka bir deyişle fiilin yaratıcısı Allah mı yoksa insan mı? sorusu ekseninde düğümlenmiştir.

Ebu Mansur el-Maturîdî, hem bir vakıa olarak hem de varlık açısından insan fiilinin mevcudiyetini kabul etmektedir. Ona göre insanın fiil sahibi olduğu, yani bir iş meydana getirmiş olduğu, çeşitli açılardan incelenerek bilinebilir. Özellikle üç değişik delil ile izah edilebilir: Birincisi; bilgi kaynağı olarak akılla, insanın bir fiil sahibi olduğu ve bir iş yaptığı bilinebilir. Bu, daha çok fiilin metafizik açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı, sosyal bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü; dinî metinlere dayanarak da insanın fiil sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Dinin insanlara yüklediği sorumluluklar, bunun en açık delilini teşkil eder.⁹⁰

Maturîdî, bu esaslardan hareketle Allah’ın insana bazı işler yapması için emirler verdiğini, bazı davranışlardan da kaçınması için yasaklar koyduğunu zikreder. İnsana mükafat vâ’dettiği gibi, ceza da vereceğini bildirir. Bu durumda, hiçbir rolü olmaksızın insanın fiilini Allah yaratmış olsa, bu emir ve yasaklamaların manasını anlamak mümkün olmaz. Aksi halde Allah, kendi kendine emir

⁸⁵ Hud, 11/20.

⁸⁶ Kehf, 18/75.

⁸⁷ Teğâbün, 64/16.

⁸⁸ Maturîdî, Tevhid (1979), s. 258.

⁸⁹ Cürcanî, a.g.e., s. 119.

⁹⁰ Maturîdî, Tevhid (1979), s. 225 vd.

vererek ve yasaklar koyarak, mükafat veya ceza takdir etmiş olur. Bu durum Allah için muhaldir.⁹¹

Maturîdî, bu meseleyi açıklarken, düşünce, arzu etme, niyet, eğilim ve seçme kudreti gibi insanın manevi donanımını dikkate almaktadır. Ona göre, insanın fiil işleme kudreti vardır. Çünkü bir fiili nehyetme ve emretmenin anlamı budur. Fiillerin meydana gelişinde insana rol verilmeyip Allah tarafından yaratılmış olduğu kabul edildiği zaman, emir ve yasaklamaların izahını yapmak güçleşmektedir. İnsan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur'an, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eyleme göre olduğunu vurgular. Eylem, ayırt edici bir unsur olarak sunulur. Bir insanın yaptığı şey kendi eylemidir ve insanın hesabı, yaptığı eyleme göre sonuçlanacaktır. Bu anlamda Kur'an'da bir çok ayet bulunmaktadır.⁹²

Maturîdî, bu düşünceleri söylemekle beraber, fiillerin Allah tarafından yaratıldığının da samimi bir savunucusudur. Zira insan, bütün yönleriyle mahluktur. Fakat fiilleri, kendi isteğiyle meydana gelen işlerdir. Zaten iş, bir amaca bağlı olarak meydana gelen fiildir. Onun bütün fiillerini, yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bu anlamda sözü edilen insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla beraber insanın yaptığı işler, insana nisbet edilir. Çünkü insan, isteyerek bu fiillerin sahibi olur. İnsan, gücünü sarf etmek suretiyle bu fiiller hasıl olur.⁹³ Fakat Maturîdî, kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını belirtirken, fiilin hem hareket ve sükun yönüyle hem de emir ve nehiy yönüyle insana ait olduğunu söyler.⁹⁴ Allah, itaat etmeye veya etmemeye dair emir alamaz. Bu iki yön altında bulunan fiilin Allah tarafından olması mümkün değildir.⁹⁵

⁹¹ Maturîdî, Tevhid (1979), s.226

⁹² Örnek olarak Maturîdî'nin verdiği ayetler şunlardır: "De ki ; Bu gerçek Rabb'imizdir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin. Çünkü biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, çadırı onları kuşatmıştır. Eğer susuzluktan feryat edip yardım isteseler, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile kendilerine yardım edilir! O ne kötü bir içecektir ve ne kötü dayanacak (koltuk) dur"(Kehf,18/29); "Onlar ki inandılar ve iyi işler yaptılar; elbette biz işi güzel yapanın ec-rini zayi etmeyiz."(Kehf,18/30); "Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getiririz. Hesabı gören olarak biz yeteriz"(Enbiya,21/47); "O gün için hiç kimseye bir haksızlık yapılmaz ve siz ancak yaptığınızın cezasını çekersiniz."(Yasin,36/54)

⁹³ Şerafeddin Gölcük, Bâkillânî ve İnsanın Fiilleri, D.İ.B.Yayımları, Ankara, 1997, s.170

⁹⁴Maturîdî, Tevhid (1979), s. 249

⁹⁵Maturîdî, Tevhid (1979), s. 226

Maturîdî, fiilin çeşitli yönlerinin bulunduğunu izah ederek de konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlak kâdir ve her şeyi yaratan olması, insanın da yaptığı şeylerden Allah'a karşı bir sorumluluğunun bulunması noktasından hareketle, insan fiilinin, bütün yönleriyle Allah'a ait olması durumunda, onun sorumlu tutulması izah edilemez. Öbür taraftan fiilin bütün yönleriyle insanın sorumluluğu altında kabul edilmesi, Allah dışında müstakil bir yaratıcı kabul edilmiş olur.

Bu çelişkiden kurtulmak için Maturîdî, fiilde iki yönden bahsetmektedir. Yönlerden birisi, Allah'ın fiile ilişkin tasarrufudur. Maturîdî "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"⁹⁶ ayetine dayanarak her işte Allah'a tasarruf hakkı tanımaya dikkat etmektedir. Ayette geçen "*her şey*" tabirinin içine insan fiili de girdiği için, onun yapılmasında da Allah'ın bir rolü olmalıdır. Aksi düşünülecek olursa bu ayetin manası kısıtlanmaktadır.⁹⁷ Öyleyse Allah, her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eden kudret Allah'ın kudretidir. Fiilin ikinci yönü ise, insana aittir. Allah tarafından yaratılan bir fiili kesbetmek insanın işidir. Gerçekte fiil kesb yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir.⁹⁸

4. Bilgi Üreten Bir Varlık Olarak İnsan:

Aklın doğuştan getirdiği veya onun vasıtasıyla elde edilen gündelik basit bilgilerin kabul edilmesi önemli değildir. Zaten her insan onu kabul etmek ve kullanmak zorundadır. Burada önemli olan akli kendisine kural konulan tarihsel bilgilerle donatılmış ve gücünü sadece bu bilgilerden alan bir alet olarak görmek yerine, onu kural koyan, insanlığın oluşturduğu evrensel akılla ilişki kurarak ondan istifade eden, aynı zamanda ona katkıda bulunan bir konumda görmektir. Bu sonuca da ancak aklın nazarî / istidlalî gücüne inanmakla ulaşılabilir.

Eş'arî düşüncesinde aklın en önemli fonksiyonu olan istidlalî bilgi araz olarak kabul edilmiş; arazlar kendi başına müstakil varlığı olmayan sürekli ilahi kudret tarafından yaratılan ve zorunluluğu olmayan basit bilgiler olarak değer-

⁹⁶En'am, 6/102

⁹⁷Maturîdî, Tevhid (1979), s. 229; M.Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayınları, Ankara, 1988, s.31.

⁹⁸Maturîdî, Tevhid (1979), s.228; Macit, a.g.e., s.67.

lendirilmiştir. Böyle olunca onlara göre, akli önermelerin zorunluluk taşımadığı hatırlamalıyız.

Maturidî, bilgi kaynaklarını açıklarken nazarı akıl yerine kullanır ve genel olarak da ondan, aklın kullanılmasını ve faydalanılmasını anlar.⁹⁹ Dolayısıyla o nazar kavramını, aklın kullanılmasını ifade eden tefekkür, teemmül, tedebbür gibi, terimlerle birlikte ve onlarla eşanlamlı olarak kullanır.¹⁰⁰ Maturidî'ye göre nazar, üzerinde düşünülme suretiyle dış dünyanın, onun özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Ona göre, akıl, anlamları bakımından farklı olmaları ve ayrılmaları gereken şeyleri birbirinden ayırmak, birleşmeleri gereken şeyleri de birbiriyle birleştirmek üzere var edilmiştir. Bu da ancak nazar ile mümkün olur. Nitekim Maturidî'nin önemli bir takipçisi olan Neseî de akli bir bilgi sebebi, bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği halde onu doğrudan bilgi kaynağı olarak değil; nazar ve istidlâl ederek, kişiyi bilgiye götüren, bilgiye ulaştıran bir bilgi yolu olarak görür.¹⁰¹ O halde Maturidî'nin *nazar bilgisi* ('*İlmu'n-Nazar*) sözü, aklın bir nazar neticesinde ulaştığı bilgiyi ifade etmektedir.

Aklın ve onun ürünü olan düşünce veya istidlalde bulunma özelliği, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir unsurdur. Sonraki nesillerin önceki nesillere miras bıraktığı akılla, toplumsal aklın sürekli geliştiği, bu birikimin yaşayan nesillerin bireysel akıl düzeylerini öncekilere göre daha yüksek bir konuma getirdiği ve ondan daha fazla yararlanma olanağı sağladığı bilinen bir gerçektir. İşte bu birikimin XXI. Yüzyıla girerken önemli bir düzeye ulaşmış olması, bu çağın *bilim çağı* olarak ilân edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bilginin bu düzeye ulaşması, aklın bedihî bilgileriyle değil, özellikle ondaki *akl-ı nazari*'nin kullanılması ile mümkün olmuştur. Çünkü aklın temel yapısını oluşturan sentez ve analizde bulunabilme yeteneği, ancak nazar ile mümkün olabilmektedir. Kur'an-ı Kerim, aklın bu özelliklerine dikkat çekmesine rağmen, İslâm dünyasında uzun süreden beri sağlam istidlâlde bulunmayı gerçekleştirecek bir epistemolojinin kurulamamış olması oldukça düşündürücüdür. İnsanın çevresindeki varlıklardan istifade edebilmesi veya onları kendine hizmet eder hale getirmesi, akl-ı nazarisini kullanarak, irade ve beden gücünü, eylem şeklinde bu varlıklara teksif etmesiyle

⁹⁹ Maturidî, *Tevhid* (1979), s. 10.

¹⁰⁰ Maturidî, *Tevhid* (1979), s. 10; Maturidî, *Te'vilât*, Vr 329b.

¹⁰¹ Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabstratu'l-Edille*, Tahk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 28-30

mümkündür. Böyle bir gayret aynı zamanda Allah'ın mikro ve makro âlemdeki ayetlerinin okunması, onun kudret ve azametinin gözler önüne serilmesi demektir. Son birkaç asırdan beri bu alanlardaki çalışmaların, daha çok İslam coğrafyasının dışında gerçekleşiyor olması üzücüdür. Bu eksikliğin giderilmesinde Maturidi'nin insana yönelik ufuk açıcı düşüncelerinden çokça yararlanacağımıza inanıyorum.

Sonuç

Kur'an insanın insan olarak üstünlüğünü açık bir şekilde bildirmektedir. O potansiyel olarak Allah'ın yarattığı en seçkin varlıklardan biridir. Onun bu üstünlüğünü korumasının ilk şartı onu bu şekilde Yaratan Rabbini tanmasına bağlıdır. İkinci şartı ise yeryüzünün imarına katkıda bulunmasıdır. Bunu yaparken de manevi yükselişini gerçekleştirmesi, Allah'ın razı olduğu hayat tarzına göre yaşayarak her geçen gün O'na yaklaşmasıdır. İnsan birinci şartı yerine getirmekle ne bir hacere (taş) ne bir şecere (ağaç) ne güneşe ne kamere ne bir krala ne de beşere boyun eğmez. Böylece insani üstünlüğünü iman ile korumuş olur. Kur'an karada denizde ve havada farklı varlıkların insana musahhar kılındığını bildiriyor. Fakat bunun gerçekleşmesi insanın ikinci şartı yerine getirmesine bağlıdır. O zaman insan kendi otoritesini elinde tutar, sıradan varlıkların otoritesi altına girmez, sıradan ve rezil bir hayata sürüklenmez. Aksine o Allah'ın verdiği kudreti, iradeyi ve akli kullanarak onlara hükümran olur.

İnsanı kendi dışındaki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken ve insanı güçsüz ve zavallı bir varlık konumuna getiren kelâmî anlayışların yetersizliği ortadadır. Oysa ilahi sıfatlara beşeri varlık düzleminde sahip olan insana, ilahi gücün mutlaklığı karşısında ezilmek değil, gurur duymak yakışır. Çünkü o, Allah'ı rakip olmak için değil, onunla birlikte iş görmek ve omuzlarına yüklenen sorumluluğu Allah'a inanmanın verdiği dinamizmle yerine getirmek için yaratılmıştır.

İnsanı yaratılmış varlıklar içinde diğerleriyle aynı düzlemde ele almak, ona bireysel bir otonomi alanı sağlamamak, insanı bütün düşünce duygu ve faaliyetlerinde bir üst otoriteye bağımlı kılan ve onu kendi başına hareket edemeyecek kadar zihinsel felce uğratan otoriter düşüncenin filizlenmesine yol açacaktır. Böyle bir anlayıştan hareket eden her tür otoriter düşüncedeki ortak özellik, ha-

yatın kişinin benliği çıkarları ve istekleri dışındaki güçler tarafından belirlendiği inancıdır. O zaman insan için tek olasılık bu güçlere boyun eğmektir. Bu üst otorite ya da otoriteler her zaman metafiziksel bir otorite de olmayabilir. Fakat nasıl bir otorite olursa olsun, insan öldürülen benliğinin getirdiği eziklikten ancak üst otoritelere bağlanarak kurtulabileceği yolunda sahte bir bilinçlenmenin kurbanı olur.

Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan düşünürlerinin mantık ve metafizik alanlarındaki görüşlerini belli oranda İslam kelamını etkilemiştir. Özellikle İslam düşüncesinde oldukça etkili olan Mu'tezile ve Eş'ariye kendi görüşlerini ispat etmek üzere Yunan felsefesinin silahları ile silahlanmışlardır. Her ne kadar din ile felsefeyi telif etme konusunda oldukça başarılı olmuşlarsa da insanı kolumsuz bırakmışlardır. Neticede belli bir dönemden sonra klasik kelami ekoller insana bir şey veremez hale gelmiştir. Ortaya çıkan boşluğu felsefi niteliğe bürünen tasavvuf doldurmuştur. Tasavvuf da dini duyguya hakkını vermeye çalışırken önemli oranda aklı ihmal etmiştir. O halde pek çok çağdaş düşünürün ifade ettiği gibi Müslümanların doğrudan Kur'ân'a dayalı bir teoloji oluşturmaları gerekmektedir.

Allah'ın dışındaki her şey ona bağımlıdır. Buna hem metafizik hem de ahlaki yönüyle insan ve tabiat da dahildir. Allah bütün kudreti ve yüceliğiyle beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir. Bu iki temelde Allah ile insan arasında özel bir ilişki gerekir. Bu kul ile kulluk edilen arasındaki ilişkidir. Bu ilişki aynı zamanda insanın diğer insanlarla uyumlu ilişki geliştirmesini gerekli kılar. Bu üç nokta Allah'ın mutlak olarak varlığın merkezinde bulunduğunu ortaya koyar. Fakat bu hakikat, Kur'an'ın ana hedefinin Allah değil, insan ve insanın davranışları olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir.

Böyle bir kelamî ekolün oluşturulmasında -özellikle de Allah-insan ilişkisinin temellendirilmesinde- İmam Maturidî ve onun takipçilerinin bizlere bıraktığı eserlerden çokça istifade edilebileceği kanaatindeyim.