

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 10



Samsun - 1988

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Sayı : 10 Samsun 1998

Sahibi:

İlâhiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Hüseyin PEKER

Mesul Müdür:

Yayın Komisyonu Adına:
Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ

Yazı İşleri Müdürü:

Yrd. Doç. Dr. Yavuz ÜNAL

Dizgi ve Mizanpaj:

Arş. Gör. Vejdi BİLGİN

Baskı:

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Matbaası

Dergide yayınlanan yazıların
bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK [KAVRAMININ] KULLANIMLARI *

J. Meric PESSAGNO

Çev.: Arş. Gör. Fethi Kerim KAZANÇ **

Ne yazık ki Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin yaşamı hakkında çok az şey bilinmektedir.¹ Ondan söz edenler, Semerkand yakınlarında bir yer olan Mâturîd ya da Mâturît'te, bilinmeyen bir tarihte doğduğunu kabul ederler. Onlar, onu (el-Mâturîdî) fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşünü izleyen biri olarak kaydederler. Onun H. 333/M. 944 yılında doğduğu üzerinde genel bir kanı vardır. Bir yazar² onun Semerkand'da gömüldüğünü söyler. Professor 'Alî³, onun doğum tarihini, el-Mâturîdî'nin öğretmenlerinden birinin H. 248/M. 862 yılında ölen Muhammed b. Mukâtil al-Râzî⁴ olduğuna ilişkin bir bilgiden hareketle belirlemeğe çalışır. Buradan, onun doğum tarihinin H. 238/ M. 852 yılı olabileceği sonucunu çıkarır. Bu [husus] kuşku olarak kalmaya mahkûmdur. Bu [husus] doğru ise, Mâturîdî uzun bir yaşam sürmüş demektir. Bununla beraber, bir yazar⁵

* Bu çeviri, J. Meric Pessagno'nun *Studia Islamica* (c. LX, 1984)'de 59-82 sayfaları arasında yayınlanan " The Uses of Evil in Maturidian Thought " adlı makalesinden yapılmıştır.

Çeviriyi kontrol ederek gerekli düzeltmeleri yapma nezaketini gösteren değerli danışmanın Prof. Dr. Mehmet Dağ'a katkılarından ötürü teşekkürü bir borç bilirim.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Kitaplara yapılan başlıca göndermeler ve eserler listesi için bkz. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums* (Leiden, 1967). Bundan böyle [bu eser] Sezgin diye anılacaktır.

Bu makale, 1980 yılında, Yakın Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümünün çağrısı üzerine Yale Üniversitesi'nde verilen bir konferansa dayanmaktadır. el-Mâturîdî'den yaptığım bütün çeviriler, Beşerî Bilimler Ulusal Vakfı'nın himayesi altında üstlendiğim *Kitâb et-Tevhîd*'in çeviri ve yorumunun bir bölümü olarak kendime aittir.

² Fethullah Huleyf'in neşrettiği *Kitâb et-Tevhîd*'e (Beyrut, 1970) yazdığı mukaddimeden naklen Tâş Köprîzâde, *Tabakât el-Hanefiyye*, el yazması no. 7367, Dâr el-Kütüb el-Mısriyye, var. 72. Bundan böyle Huleyf'in neşri *Tevhîd* olarak anılacaktır.

³ M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963), I, 260.

⁴ Sezgin, I. 436.

⁵ Köprîzâde, *a.g.e.*, var. 72.

bunun tam aksini ileri sürer. O, el-Mâtûrîdî'nin H. 336/M. 947 yılında 36 yaşındayken öldüğünü bildirir. Her hâlükârda, el-Mâtûrîdî, H. 319/M. 931 yılında ölen Mu'tezilî baş hasmı Ebû'l Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin çağdaşıdır.

İslâm düşünce tarihindeki yerine gelince, Tâş Köprîzâde'nin ifadesi özel bir örnek olarak kabul edilebilir.⁶

“O halde biliniz ki, kelâm ilminde biri Hanefî öteki ise Şâfi'î olan iki kişi Sünnî İslâm'ın imamı olarak kabul edilebilir. Hanefî olanı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, doğru yola ulaştırılmış imam (imâm mehdî), Şâfi'î olanı ise, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî el-Basrî'dir...”

Sünnî (orthodox) kelâm özellikle ikincisiyle özdeşleştirilmiştir. Fakat Macdonald, bir süre önce⁷, günümüzde Eş'arîlik olarak geçen çoğu şeylerin el-Mâtûrîdî'nin yaklaşımıyla aşılmasını Eş'arîlik olduğunu kaydetti.

el-Mâtûrîdî'nin büyük felsefi-kelâmî eseri Kitâb et-Tevhîd'in hâlâ tek olan el yazmasının müteveffâ Prof. Joseph Schacht⁸ tarafından bulunması sayesinde, şu anda, bir kelâmcı olarak etkinlik gösteren el-Mâtûrîdî'yi kendi sözleriyle inceleyebiliriz. Onun bu eserde [gösterdiği] çabanın sınırları içerisinde, kötülük sorunu üzerindeki düşüncesini incelemek bu araştırmanın amacıdır. Bu amaç, özellikle onun (el-Mâtûrîdî'nin), o kötülüğün varlığında farkedebildiği amaçtır.

Bu incelemenin dayandığı metinle ilgili bir kaç söz söylemek uygun görünüyor. Kitâb et-Tevhîd'in ne olduğuna karar vermek kolay değildir. Yani, o bir tek kitap mıdır, yoksa aslında müstakil olarak yazılmış ve bu ya da şu noktada Mâtûrîdî mezhebinin bir üyesince bir araya toplanmış birkaç esere mi sahip durumdayız? Bir tek el yazmasına bağlı kalmanın getirdiği güçlükler altında çaba gösterdiğimizizin hatırlanması gerekli olmakla birlikte, her iki görüşü desteklemek için kanıt bulunabilir.⁹ Bunun

⁶ Köprîzâde, *Miftâh es-Sa'âde ve Misbâh es-Siyâde* (Hyderabad, 1329), II, 21-22, *Tevhîd*, Mukaddime V'de anıldığı gibi.

⁷ D. B. Macdonald, “El-Mâtûrîdî”, *Shorter Encyclopedia of Islam* içinde (Leiden, 1953), 362-363.

⁸ Joseph Schacht, “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, *Studia Islamica*, 1 (1953), 23-42.

⁹ Özellikle Osmanlıların yönetimi zamanında, el-Mâtûrîdî'nin öğretilerinin önemi ne bakınca, ötekinin var olması muhtemel gözüküyor. Sezgin'de, Hyderabad'daki *Risâlet et-Tevhîd* ile ilgili bir kayıt, Oxford St. Anthony Yüksek Okulu [öğretim üyesi] Prof. Hourani'nin sayesinde, Schacht'ın mektubunda gördüğüm şeyler esas alındığında, bizim [üzerinde durduğumuz eser] olarak görünmüyor.

yanısıra, [söz konusu] el yazması sadece tek değil, aynı zamanda geç döneme aittir. El yazmasının baş sayfasının ön yüzünde şunlar yazılıdır:

“Kendisine muhtaç olan kullarına inâyetinden ötürü Allâh’a hamd olsun. [Bu el yazması 15 Şa‘bân 1150 (yani, Kasım 1737)’de el-Emîn el-Hanefî eş-Şâfi‘î’nin gayretleriyle istinsâh edilmiştir].”

Müstensihin el-Mâturîdî’nin bir başka el yazmasını elde edebilmiş olduğu, basılı nüshanın son bölümünden anlaşılmaktadır ve bu son bölüm yazmanın son sekiz sayfasını içermektedir. Bu bölüm metnin kendisinde şu şekilde ifade edilen bir tartışmayı (mes’ele) ele alır: “Özde şu anda ele alınan, fakat bir başka yazmada yer alan hususla ilgili tartışma.” (mes’eletü ülhikat bi’l-metni fi nüshatîn).¹⁰ Açık olmayan şudur: Bu “diğer el yazması” Kitâb et-Tevhîd’in bir başka nüshası mı yoksa ayrı bir Mâturîdî eser midir?

Bildiğim kadarıyla, Kitâb et-Tevhîd’in içerisinde, dört besmele geçer; bunlardan birinci ve ikincisi yaygın söylenişi fiilen kullanılır; buna karşılık üçüncü ve dördüncüsü ise bu söylenişi içermekle birlikte, doğrudan doğruya Allâh’ın alışılmış medhi ve her zamanki duâ ve takdîslerle başlar. Üçüncüsü, fiilen “Şimdi başlarız...” deyimiyle başlar. Birincisi, eserin başlangıcında, basılı metnin üçüncü sayfasında; ikincisi, Tanrı’nın yaratış nedeni sorununu konu alan tahkikli neşrin ondokuzuncu bölümünde,¹¹ metnin doksan altıncı sayfasında, üçüncüsü hemen sonra 110. sayfada, evrenin kökeni üzerinde çeşitli dinî fırkaların uyuşmazlıklarının nedeni hakkındaki bir tartışmaya giriş şeklinde ve sonuncusu ise, insan eylemleri sorununu ele alan tahkikli neşrin otuz dokuzuncu bölümünün başlangıcında göze çarpar. Bununla beraber, son övgü, sadece, müstensih’in “bir başka” el yazmasından hareketle anlattığı kesimin sonunda görülür. El yazmamızda son övgünün eksikliği kadar, yaygın söylenişin bu yinelenişi, böylesi bir eserde olağan bir durum değildir ve kişiyi, terimin alışılmış anlamıyla, sahip olduğumuzun gerçekten bir tek kitap olduğu fikrini sorgulamaya götürür.¹²

Osmanlıların yönetimi döneminde Maturîdîliğin yayılması konusunda bkz. W. Madelung, “The Spread of Maturidism and the Turks”, *Actas IV Congresso de estudos arabes e Islâmicos*, 1968, 109-168. Bu referans için Chicago Üniversitesi öğretim üye Judith Lichten’e minnettarım.

¹⁰ *Tevhîd*, 393.

¹¹ Bu bildiride Huleyf’in bölüm başlıklarını izliyorum. Kendime özgü çeviride ise metnin bölünmesine ilişkin diğer önerilerimi sunacağım.

¹² Professor van Ess ve Frank’la özel haberleşmelerin sayesinde onların şu görüşlerini elde ettim: van Ess, şu anda elimizde bulunan metnin kişisel kullanım amacı

İç düzenden yoksunluk böylesi bir sorgulamayı güçlendirir. Bir kelâm eseri için bile olağan-dışı bir yineleme vardır. Böylece, sözgelimi, ilkin, Allâh'a isim verme (tesmiyetü 'llâh) sorunu, alemin ezeliği sorunlarıyla Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili konular arasında göze çarpar, iki bölüm sonra yeniden belirir ve iki bölüm sonra bir kez daha ortaya çıkar. Ayrıca, bu bölümdeki malzeme (material) yinelemelerle öylesine doludur ki, kişiyi, "Tevhîd, dediğimiz gibi, acaba bir tek kitap mıdır?" sorusunu sormağa zorlamaktadır.

Ama yine de, bölümler içerisinde, tam bir düzenleme (organization) ve açık bir bütünlük göze çarpar. İlk sekiz bölüm, bilgikuramı, kozmoloji ve Tanrı'nın varlığı sorunları üzerinde temel bir ünite oluşturur. 28-32. bölümler birkaç şekliyle İkiciliğin (Dualism) kısa bir incelemesini verir. 33-36. bölümler peygamberliği (prophecy) ele alırken, 37-44. bölümler beşerî ve ilâhî eylem sorununu içerir. Nihâyet, son on bölüm iman sorunundan bahseder. Fakat hiçbir açık düzenleyici (organizational) ilkenin 5-27. bölümlerde yer alan tartışmaları kapsamına aldığı görülmemektedir.

Şu anda, Tevhîd'i, [Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi] izleyen biri tarafından, öğretmenin (master) daha küçük ölçekli eserlerinden bir araya getirilmiş bir kitap sayma eğilimindeyim. Bu, hem az önce betimlenen düzenlilik / düzensizliği hem de dört başlangıç sözlerinin varlığını çok doyurucu bir şekilde açıklayacak bir görüş olarak görünüyor. Üzerinde çalıştığımız el yazmasının durumunun bu kısa betimlenmesi ile, şimdi, özel ilgi konumuza geçebiliriz.

İncelenmekte olan eserin tüm ilgisi olmasa bile, bir tanesi karşıtların rolüdür. Karşıtlığın, sıcak-soğuk, yaş-kuru, çirkin-güzel, iyi-kötü şeklindeki klasik felsefenin geleneksel zıtlığı mı yoksa aydınlık-karanlıktan ibaret teolojik-metafizik zıtlık mı olduğu pek de önemli değildir.¹³ Mâturîdî için hemen hemen Heraklit düşüncesini anımsatan bir biçimde, bu karşıtlık, hakikatin (reality) tümünü - alemini ve küçük alem olan insanı - doldurur. Eserin bilgikuramına ilişkin ilk bölümünde el-Mâturîdî, karşıtlık kuramı denebilecek hususların içerdiklerini (implications) ele alır.¹⁴

"Dinsel bilgiyi elde etmede aklın rolüne gelince, bizzat akıl, bu alemin sadece yok olmak için var edilmiş olmasının özelliikle hikmetsiz olacağına tanıklık eder. Akıl sahibi bir

taşıdığını, Frank ise, biraz alışılmamış da olsa, dönemin sıradan bir kelâm metni olduğunu ileri sürmektedir.

¹³ *Tevhîd*'in metni, başından sonuna kadar bu karşıtlıklara o kadar çok göndermede bulunur ki, özel alıntılar sunmak gereksizdir. Metni okuyan hiç kimse, onun hakikatin (reality) bu yönüyle meşguliyetini görmezlikten gelemez.

¹⁴ *Tevhîd*, 4, 15-16. satırlar; 5, 1. satır.

kimsenin, aklın eyleminin kendisiyle uyum içinde bulunduğu hikmet yolundan ayrılması/sapması, konu üzerinde düşünen herhangi bir kimseye çirkin görünür. Böylece aklın kendisinden bir parça olduğu alemin, hikmetten başka bir şeye dayandırılması ya da haliyle boş yere [‘abes] yaratılması düşünülemez. Bunun sabit olması, alemin, yok olmak için değil, varlık halinde kalması için yaratıldığını gösterir.”

Eserde oldukça erken yer alan bu parça, bazan olumlu, bazan da olumsuz, var olan her şeyin, gerçekte mevcut durumuyla bilgelikle uyum içerisinde bulunduğu ve amaçsız olmadığı ilkesine Mâtûrîdî’nin bağlılığını gösterir. Bilgelik (el-hikme), hakikatin (reality) bütün yönleriyle ilişkili olarak el-Mâtûrîdî’nin sık sık kullandığı terimlerden biridir. O (bilgelik), onun için, ne belirsiz bir terimdir, ne de Kur’ân’da öylesine bir işaret edilen bir terimdir. Daha çok, bu (bilgelik), amaçla (el-kasd) hemen hemen eş anlamlıdır ve onun bazan açık, ama hep mevcut, hakikatin (reality) aklî ve bunun sonucu olarak aklî çözümlmeye tabi olduğu savına işaret eder. Bu tutum, onun daha sonra kötülük problemini ele almasında merkezi bir yer işgal eder.

(Mâtûrîdî) şöyle devam eder : ¹⁵

“O halde âlem, tam kökeni itibariyle, çeşitli doğal özelliklere (‘alâ tabâ’i’ muhtelif) ve birbirine zıt varlık yönlerine (ve vucûh mutedâdde) dayandığı için, eğer sürecekse, o âleni uyuma yönlendirecek biri gerekir. Filozofların (el-hukemâ) kendisini küçük âlem diye adlandırdıkları bir varlık olduğu için, aynı şey insan için de doğrudur. Öyleyse özelliklerle, insan için, aklın amaçsal işlevi (task), birleştirilmesi gerekeni birleştiren ve ayrı tutulması gerekeni ayrı tutan bir şey olmasıdır. Çünkü âlem gibi insan da çeşitli arzular (‘alâ ehvâ’ muhtelif) ve dağılmaya elverişli/eğilimli doğal özelliklere (ve tabâ’i’ müteşettete) dayanır... Bunları yönetecek akıl olmaksızın, bu durum, insanlar arasında karşılıklı nefret (et-tebâğud) ve fiziksel çatışma ile sonuçlanırdı ve böylece, herkes karşılıklı olarak helâk (et-tefânî) olur ve fesada uğrardı. Eğer alemin varlığı, onun meydana gelmesine izin veren akıl sahibi bir varlığa bağlı olsa idi, o zaman, onun var olmasında herhangi bir bilgeliğin bulunduğu düşünülemezdi.”

Bu metin, el-Mâtûrîdî’nin yaklaşımını anlamada özel bir öneme sahiptir. Bu (metinde) bir orantı kurulmuştur: Tanrı’nın aleme oranı ne ise

¹⁵ A.g.e., 5, 2-8. satırlar.

aklın insana oranı da odur; yani, her biri yönetici (el-müdbir) olarak iş görür ve her birine, her şeyden yüce (süperior to) ve her şeyi bilen bir güç, haliyle uyumlu varoluşa zorlamadıkça birbirinden farklı ve birbirine zıt öğelerin herhangi bir uyum içerisinde bulunmalarına bağlı olarak gereksinim duyulur. Kendisi içim tek seçenek nihaî helak olduğu için, böylesi bir birlikte varoluşa olan ihtiyaç kesindir. Bu metinde, el-Mâturîdî, muhakemesini aklın, insan yaşamında doğrudan tanrısal müdahale için bir tür yardımcı [âlet] olduğunu saptamak ereğiyle kullanmakla birlikte¹⁶ burada, daha sonra, âlemin, zamanda kendisini var eden bir yaratıcısının (el-muhdis) olması gerektiğini kanıtlamasını sağlayacak bir muhakeme süreci de sunmaktadır. Bu çalışma için önemli olan [husus], aklın rolünü belirleme kadar, var edenin varlığının da, hem dışsal hem de içsel hakikatte (reality) yer alan zıtlıklar arasındaki gerilimden kaynaklanan zorunluğa dayanmasıdır.

Hakikatte (in reality) yer alan bütün zıtlıklardan hiçbirisi kelâm için böylesine bir güçlük sunmaz ya da hem büyük âlemde hem de küçük âlemde iyilik ve kötülüğün varlığı türünden bir gerilime gerçekte neden olmaz. Bir Ortaçağ teologu, Tanrı'nın varlığına yapılan ilk itirazı kaydederken, problemi kısaca şöyle ifade etmiştir:¹⁷

“Öyle görünüyor ki Tanrı yoktur, çünkü eğer iki zıttan birisi sonsuz olsaydı, diğeri tümüyle yok olurdu. Fakat ‘Tanrı’ sözcüğü, sonsuz iyilik anlamına gelir. Öyleyse, eğer Tanrı olsaydı, asla kötülük olmazdı. Ne var ki âlemde kötülük vardır. Öyleyse Tanrı yoktur.”

İslâm kelâmı, bu problemi yakından tanımakta ve onun belli bir ölçüde, Hristiyan ve Yahudilerin tartışmalarında görülen bir tutkuyla tartışmakta idi. Felsefî açıdan tanrıci (theistic) düşünceyi benimseyen ve ayrıca vahye dayalı imânı kabul eden düşünürler için, Tanrı'nın varlığını kabul (affirmation) ile O'nun yarattığı şeyde mevcut olan kötülüğün hakîkati arasındaki gerilimin giderilmesinde izlenecek kesin çizgiler vardır. Tanrı ve kötülüğün varlık halleri sınırlıdır. Herhangi bir türden ikicilik (dualism) İslâm gibi tektanrıci bir inancın kesinlikle kabul edemeyeceği bir şeydir. Böyle bir sistemin görüşü, Kur'ân bildirisinin özünde yatan Tevhîd görüşüne (profession) aykırıdır. Nitekim bir kelâmcı olarak uğraş veren el-Mâturîdî'de, ikiciliğin herhangi bir biçimine karşı daima ölümcül darbe niteliğinde olan tartışma, onun (ikiciliğin) ortaya koyabileceği herhangi bir

¹⁶ Hiç kuşkusuz bu, sadece muhakeme etme ve bunun sonucu olarak seçim yapma şeklinde yorumlanmalıdır.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (New York, 1947), I.Pt.1, Q.2, Art.3, Obj.1.

felsefî problem değil, onun yalnızca Tanrı'nın birliğini yadsımasıdır.¹⁸

Bir başka seçenek, daha umut verici olduğu düşünülen bir kelâm mezhebi içerisinde ele alındı. Aslında bu mezhep, kötülüğü Tanrı'dan bütünüyle ayırmak sûretiyle bu iki karşıtı (Tanrı ve kötülüğü) uzlaştırdı. Bu ayırım gerçekleştirildiği için hasımları onları, insanı, kendi eyleminin tek faili yapmakla suçlayacaktı. Genel bir deyişle, bu, Mu'tezilî seçenektir ve bu seçenek yaşamın fiziksel kötülüklerini bile yalnızca mecâzî bir kötülük görmeğe çalıştı. el-Mâturîdî, onların çabasının her iki yönünü de biliyordu ve uygun görmüyordu. İnsanın kendi eyleminin fâ'ili olduğu görüşünü o şöyle yanıtlar:¹⁹

“Tanrı'dan başka ne bir Yaratıcı, ne de O'nun dışında herhangi bir Rabb'in olması da yine, yaratma konusunda İslâm'ın alışlagelen öğretisidir. Ne var ki, eğer insan eylemlerinin (el-ef'âl) zamanda meydana geldiğine, ancak onların yokluktan varlığa geçtiğine (mine'l-'adem ile'l-vucûd), var olmalarının ardından yok olduğuna ve daha sonra yeniden faillerinin bir tür belirlemesine göre ('alâ takdîr) meydana geldiğine inanacak olsa idik, bu taktirde onların yaratma sıfatına sahip olduklarını ve yaratmanın bu sıfat sayesinde yaratma olduğunu düşünmek zorunda kalırdık. Fakat bunu söylerken, bir kimse Tanrı'dan başka bir yaratıcının var olamayacağını da söylemelidir... Bundan başka, eğer buna inanmak câiz olsaydı, insanın kendi eyleminin fâili olduğunu söylemek de câiz olurdu. Böyle bir şey haramdır/yasaktır!”

Yaratıklara uygun olarak “yaratıcı” ve “yaratma” terimlerinin kıyâs yoluyla bu mümkün kullanımının yadsınması insana kendi eylemlerini yaratma işlevi vermeye yönelik Mu'tezilî girişime karşı eleştirilenlerin kendilerine özgü tepkisidir ki, bu girişim ahlakî kötülüğü yaratma işlerini de tek başına insana verir; Tanrı sadece insanın bu tarzda eylemde bulunmasına izin verir. Bu girişimi reddetmenin dayanağı Kur'ân'daki “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (leyse ke-mislihî şey'ün)²⁰ âyetinden çıkarılan kelâmî sonuç olup, âyette yaratıcı sözcüğünün hiçbir sûrette insana ilâhîleştirilemeyeceğinin ifade edildiği düşünülür; çünkü Kur'ân “Tanrı'nın herşeyin yaratıcısı” olduğunu ifade etmiştir. Bu genel kabul daha önce aktarılan top yekûn redle birlikte Sünnî İslâm'da kendi eylemlerinin yaratıcısı olan insan kavramı

¹⁸ Görüleceği gibi, tevhîd'e aykırı aynı kanıt, Mu'tezile'nin insan eylemlerinin meydana geliş ile ilgili öğretisini reddetmek için de kullanılacaktır.

¹⁹ *Tevhîd*, 230, 14-18. satırlar.

²⁰ Kur'ân, *eş-Şûrâ (XLII)*, 11.

için her türlü mantıksal dayanağı ya da olanağı engellemiştir.

el-Mâturîdî, kötülüğün yalnızca mecâzî anlamda kötülük olduğu görüşüne de saldırır. Onca bu görüş Mu'tezile'nin fiziksel kötülükler konusundaki görüşüdür ve yalnızca onların İkiçilerin görüşünü reddetme girişiminde takındıkları tutuma dayanır. Eğer ahlakî kötülük insana atfedilecek ve doğal (physical) kötülük sadece mecazî olacaksa, o takdirde ikici bir varsayıma yol açacak herhangi bir neden kesinlikle yoktur.²¹ Onun (el-Mâturîdî'nin) bu yaklaşıma karşı tepkisi, şu net ifâdedir.²²

“İnancımıza göre, Tanrı'nın hem iyilikle kötülük tözünün (substance) yaratıcısı olduğunu hem de iyilik ya da kötülük olarak yaratıkların eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söylüyoruz, çünkü O'nun yaratmadığı herhangi bir şeyin gücü dahilinde bulunması olanaksızdır.”

Kötülüğün hakikati konusunda İslâm'ın ana düşünce akımı içerisine kendisini böylece yerleştirdikten sonra, el-Mâturîdî kötülük problemine yeni bir anlayış getirmeye yönelir ki, bu bildiri şimdi bunun incelemesine geçecektir.

el-Mâturîdî için, Tanrı'nın hikmeti kavramı, evrenin yapısı ve işleyişini yöneten ve belirleyen etkin bir ilkedir.²³ Mâturîdî düşüncesinde hikmet, eylemin beceriksizce yapılmasına neden olan bilgisizlik sonucu gerçekleşmiş ahmaklığın karşıtı olarak görülür; çünkü ahmakça yapıldığı söylenen bir eylem ya işlevsizdir ya da yanlış bir işlevi yerine getirir. Aynı zamanda hikmet, abes eylem olan amaçsızlık kavramının da karşıtı sayılır. Bu yüzden el-Mâturîdî, şunları yazar.²⁴

“Böylece âlemin hikmetten başka bir şeye dayandığı ya da boş yere ('abesen) yaratıldığı düşünülemez.”

Hikmetin doğasını karşıtı sayesinde bu biçimde çözümlemekle, el-Mâturîdî onun [hikmetin] bilgili ve amaçlı yeterlilik şeklindeki tanımını vurgular. Böylece Tanrısal hikmet, âlem için [gerekli] etkin (operative) bir ilke olur, nitekim o şöyle der:²⁵

“Tanrı hem hakîm hem de alîm ve ganî olduğu için, O'nun

²¹ el-Mâturîdî'nin ikiçilik görüşünün doğurduğu kaygının geçerliğini bildiği ve bu yüzden, bu noktada Mu'tezile'nin kanıtını özellikle gerçekte ilişkisi olmadığından dolayı, şiddetle reddettiğinin kaydedilmesi gerekir.

²² *Tevhîd*, 170, 4-5. satırlar.

²³ F. Rosenthal tarafından *Knowledge Triumphant* (Leiden, 1970) adlı eserinin çeşitli yerlerinde ifâde edildiği gibi, bu, onun doğal kaderine karşıttır.

²⁴ *Tevhîd*, 4, 15-16. satırlar.

²⁵ *A.g.e.*, 96, 22. satır; 97, 1. satır.

eyleminin hikmetin dışına çıkması düşünülemez."

İşte burada hiçbir şeye muhtaç olmama ve bilgi, hikmetle bir araya getirilmiştir. İkincisinin (hikmet) bilgiyle ilişkisi açıktır, fakat Mâtûrîdî'nin hiçbir şeye muhtaç olmama ile hikmeti bir araya getiren uslamlamasını (reasoning) anlamak için, belki de, bir açıklamaya gerek vardır. el-Mâtûrîdî'nin kendisi hiçbir şeye muhtaç olmamayı şöyle açıklar:²⁶

"Tanrı, yarar sağlayacağı hiçbir gereksinim O'na ilişmediği için, hiçbir şeye muhtaç değildir. Öyleyse, O'nun eyleminin hikmet doğrultusundan / yönünden ayrıldığı söylemek yanlıştır."

Fakat el-Mâtûrîdî, ilişkiyi açık bir biçimde aydınlığa kavuşturmaz. Onun bu husustaki uslamlaması, öyle görünüyor ki, ihtiyacın eksikliği gerektirdiğidir. Tam anlamıyla eksik olan bir varlığın bir noktada, yetersizce eylemde bulunması gerekir. Yetersiz eylem hikmetin yokluğunu gösterir. Bu nedenle, Tanrı asla hikmetsizce iş yapamaz, çünkü ezelde herşeye sahip olduğundan, olmasını istediği şeyin kesinlikle olacağı Kendi eylemi üzerinde mutlak (total) hâkimiyeti vardır.

Son olarak el-Mâtûrîdî, hikmete ilişkin bir değerlendirmede daha bulunur. O şöyle der:²⁷

"Hikmetin tam (proper) açıklaması (te'vîl) [herbir şeyin gerçek doğasını] elde etmesidir²⁸, yani herbir şeyi kendi yerine yerleştirmektir. Bu aynı zamanda adlin de anlamıdır. Tanrı'nın eylemi bunun dışına çıkmaz."

Burada kullanıldığı şekliyle, el-'adl, hem yapısal hem de ahlâkî terimdir (designate). Birinci anlamı, kozmolojik bir anlamda denge (balance) kavramına yaklaşır. Böylece el-Mâtûrîdî, Tanrı'nın yaratışının 'adl'in dışına çıkmadığını söyleyebilir. Fakat Mu'tezile ile tartışma gözönüne alınırsa, anılan sözcük (hikmet), bu bağlamda sahip olduğu adâlet (justice) kavramından kurtulamaz.²⁹ Yine bu anlamda Tanrı 'adl'den ayrılamaz; çünkü herbir şey için kendi ahlaksal ve varlıksal alan belirlenmiştir. Böyle olduğu için, el-Mâtûrîdî, artık her iki anlamda da 'adl'in hikmetle eşlenebileceğini açıklayabilir. Başkasından çok bu

²⁶ A.g.e., 97, 3-4. satırlar.

²⁷ A.g.e., 97, 16-17. satırlar.

²⁸ Köşeli parantezler arasındaki deyim, *Tevhid*, 306, 4. satırda yer alan benzer bir ifâdeden alınmıştır

²⁹ Aşağıda görüleceği gibi, bununla birlikte hikmeti adaletle eşitleme hem tartışmanın dayanağını (substance) hem de niteliğini (tone) değiştirir.

eşdeğerlendirmedir ki, el-Mâturîdî'nin, Tanrı'nın yaratışında kötülüğün yerini inceleme için farklı bir yöntem izlemesine izin verir, çünkü kötülük, artık beşerî adâlet açısından değil, hikmet bağlamında incelenebilir.

Bu çerçeve saptandıktan sonra, bir kimse artık kötülük problemiyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelmeye doğru yönelebilir. Karşı karşıya gelinecek birinci yön, kesinlikle varlığı açısından onun var oluşu gerçeğidir. el-Mâturîdî, bu sorunu kazâ ve kader sorunlarını tartışması sırasında ele alır.³⁰ Bunlar mes'ele fi'l-kadâ' ve'l-kader'in baş kısmında tanımlanır ve birbirinden ayırt edilir.³¹

“İzlenecek ilkenin, inanıyoruz ki, bu sorunu ve bütün irâde sorununu eylemlerin yaratılması (fi halk el-ef'âl) sorunuyla ilişkiye sokması gerekir. Birisi hakkında sâbit olan şey, aynı şekilde diğeri için de geçerli olur, çünkü Tanrı'nın eylemleri yaratışı, Tanrı'nın hem onların meydana gelmelerini (el-kadâe bi-kevnihâ) kaza ettiğini hem de onların varlıklarında taşıdıkları güzellik ve çirkinliği takdir ettiğini (ve'l-kadera lehâ 'âlâ mâ 'aleyhâ min husnin vu kubhin) vurgular. Aynı şekilde bu Tanrı'nın, Kendi yaratmasıyla onların meydana gelmelerini irâde ettiğini benimsemeyi de gerektirir.”

Bir kimse, bu parçada İslâm'ın, Tanrı eylemi yarattığı için, bir kimsenin, bu yaratma eylemine sadece sırf (bare) varlığı değil, aynı zamanda niteliksel varlığı da iliştiirmesi gerektiği savını bulur. Öyleyse var olma bakımından, el-Mâturîdî'nin kötülüğün de Tanrı'nın yaratmasından kaynaklanması gerektiğini benimsediği [hususunda] kuşku yoktur. Bu yolda şöyle devâm eder:³²

“Öyleyse gerçek doğası itibarıyla, kaza bir şey hakkında hüküm verme (el-hükmü bi's-şey') ve ona uygun olan şey konusunda karar vermedir (ve'l-kat'u 'alâ mâ yelikü bihî), çünkü akla en uygunu (reasonable) (ve-ehakku) Tanrı'nın böyle bir karar vermesidir. Fakat zaman zaman o (kaza) şeylerin fiilî (actual) yaratılışına işaret eder, çünkü o (kaza), onların varlıklarını oldukları gibi gerçekleştirme tarzı (mode)dır ve her nesneye en uygun olanla uyumdur ki, o şeyin Tanrı'nın yarattığı gibi olmasını sağlar, çünkü yaratıkları yaratan Tanrı hikmet sahibidir ve her şeyi bilendir ve hikmet her nesnenin kendisine uygun gerçek doğasına ka-

³⁰ *Tevhîd*, 305-314.

³¹ *A.g.e.*, 305, 14-16. satırlar.

³² *A.g.e.*, 306, 1-6. satırlar.

vuşması ve onu kendi yerine yerleştirmektir... Dolayısıyla bir kimse, yaratıkların eylemlerini Tanrı tarafından kararlaştırılmış olarak nitelendirebilir, yani Tanrı onları yarattı ve onlar hakkında hüküm verdi.”

Bu ifadelerin ışığında, kazâ (el-kadâ’), felsefî bir deyişle, herbir şeyin varoluş eyleminin kendisine ve aslî yapısına ilişkin metafiziksel bir karardır. O, yaratılmış gerçekliğin (reality) doğruluğuna (truth) ilişkin (bu anlamda, el-hakk ya da el-hakîka) bir sorundur. Kötülük bir nesne (eş-şey) olduğu için,³³ kaza sonucu olmalıdır, yoksa hiç olamaz.

Eğer kazâ, varlığın yapısını belirleme olarak görülecek ise, kader³⁴ yaratılmış şeylerin nitelikleri diye adlandırabileceğimiz şeylerle ilgili olur. Nitekim el-Mâturîdî [şöyle] der:³⁵

“Kader terimine gelince, onun iki anlamı vardır: Birincisi, tikelin Tanrısal yasaya (el-hadd) uygun olarak varlığa çıkmasıdır, yani, iyilik ya da kötülük, güzellik ya da çirkinlik, hikmet ya da sefeh gibi herşeyin olduğu şekliyle var edilmesidir (ce‘l). Her bir şeyin olduğu gibi yaratılması, bu sûretle her bir şeyin kendisi için en uygun olanı elde etmesi hikmetin kendi yorumudur...”

“Kaderin ikinci anlamı, zaman ve yer, doğru ve yanlış, her bir olguya iliştirilen ödül ya da ceza gibi her bir şeyin kendisine uygun gerçekleştiği durumun açıkça ortaya çıkmasıdır. Cibrîl’in îmân konusunda sorduğu bir soru üzerine Tanrı’nın elçisinden rivâyet edilen hadis, dile getirdikleri itibarıyla bu iki anlamdan birine yakındır. Hz. Peygamber’in, hadiste, insanın iyiliğinin de kötülüğünün de Tanrı’dan geldiğini buyurduğu rivayet edilir ki, bunun yanıtı, kader konusunda sözünü etmiş olduğumuz şeyle bağlantılıdır. Birinci anlam nesneyi, fiilen olduğu gibi yaratmaya işaret eder. Bu, ortaya çıkışlarını ne onların imgelemelerinin iyilik ve kötülük yönünden kavrayabileceği ne de onların akıllarının belirleyebileceği insan eylemlerine işaret eder. Böylece insan eylemlerinin, Tanrı’nın gücüyle meydana geldikleri şekilde ortaya çıktıkları sâbit olur. İkinci olarak, insanların eylemlerini tek başlarına zaman ve mekan açısından

³³ Şey’ terimi, el-Mâturîdî için, mevcûtle eş anlamlıdır. *Tevhîd*, 104-106’da Tanrı’ya isnat edilebilen [bu] terimle ilgili tartışmasına bkz.

³⁴ Genel olarak kullanıldığı şekliyle predestination’un alanı daha dar olduğu için, onu değil bu terimi (foreordainment) kullandım.

³⁵ *Tevhîd*, 307, 3-15. satırlar.

belirlemeleri de aynı oranda olanaksızdır, çünkü onların bilme gücü böyle bir şeye de erişemez. Öyleyse bu yüzden eylemin, insanların kendi güçleri sâyesinde gerçekleşmesi de olanaksızdır. Bütün bu yönlerden insanların eylemleri, Tanrı'ya dayanır (ve-hiye gayru hâricetin 'ani 'llâh). Nitekim Tanrı şöyle der: "... Ve bunlar arasında yürümeyi takdir ettik..." [Sebe (XXXIV), 18] ve "Ancak karısı hâriç. Onun da (suçlularla beraber) kalanlardan olmasını uygun gördük" [el-Hicr (XV), 60]."

Bu uzun parçadan anlaşılabilceği gibi, kazâ' ile kaderin birinci anlamı arasında sadece ince bir ayırım çizgisi bulunduğı halde, kaderin ikinci anlamı birinci anlamıyla yakından ilişkilidir. Öyleyse pek az olmakla birlikte, yine de önemli olan bu ayrılıkları göstermeye çalışmak yararlı olacaktır. Ana ayrılık noktası, yukarıda ileri sürüldüğü gibi, kazânın iki yönlü bir karar olmasıdır. Konuyu varlık açısından değil de analitik açıdan ele alacak olursak, [bu kararlardan] biri nesnenin olması, öteki ise kendisine uygun bir tarzda olması ve benim bununla onun o şey değil, bu şey olduğunun kastedildiğini anlamamdır. Böylece kaza, bu terimlerin birincil anlamında, yaratılışla ilgili (creational) ve yaratıcıdır (creative), yani [önceden] yok olanı var etmektir. Kader ise, bir buyruk (ordinance) olarak görülür ve el-Mâturîdî, buyruk terimlerinin bir listesini verir. Var olan şey, kaderin ilk anlamında, (a) iyi ya da kötü; (b) güzel ya da çirkin; (c) hakim ya da sefih'ten her biri olacaktır. Kaderin ikinci anlamında ise bir başka üçlü gurup ortaya çıkar: (a) zaman ve mekan; (b) doğruluk ve yanlışlık; (c) ödül ve ceza. Bu ikinci anlamda kader, yasa (el-hadd) değil, beyandır (tastiktir).

Bir kimse bu ayrımı ne kadar ciddiye alabilir? Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, bu ayırım, ayırd edilebilen herhangi bir şeyi gösterir mi? Kanımca, bir kimsenin arzu edeceği bütün çıplaklığıyla olmasa bile, gösterir. Yanıtın el-Mâturîdî tarafından yapılan iki takım üçlü bölümlerde yer aldığı görülmektedir. İyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hikmet-sefeh'ten oluşan üç çift takım olan birinci üçlü [guruba], şu iki anlamda içkin açıklamalar denebilir: Tanrısal iradede içkin ve Tanrı'nın olmasını istediğı şey olduğu için yaratılmış şeyde içkin. Zaman-mekan, doğruluk-yanlışlık ve ödül-cezadan oluşan üç çift olan ikinci üçlü [gurup], öte yandan, dışsal bir açıklama olup, eylemin zaman ve mekandaki dış görünümüne, eylemin doğruluk ve yanlışlık bakımından akılla ilişkisine ve eylemin ödüller ve ceza açısından sonuçlarına işaret eder.

Kaza ve kader kavramlarının bu çözümlemesinden, bir kimse, el-Mâturîdî tarafından özellikle beşerî eylemler sorununa yöneltile bile, herhangi bir önceli (created) varlığın ve bütün önceli varlıkların doğrudan doğasına işaret eden sonuçlar çıkarabilir. Sonuçlar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

(1) İlk varoluş eylemi açısından yaratıklar temelde kazaya bağlıdır.

(2) İyi-kötü, güzel-çirkin, hakim-sefihden oluşan içkin (özünlü) nitelikleri açısından yaratıklar kadere bağlıdır.

(3) Yaratıklar, özellikle uzamsal, zamansal, yargısal ve uhrevî bağlantıları içinde oluşan eylemleri bakımından da kadere bağlıdır.

Kısaca, kaderin ikinci anlamına beyân (tasdik) (olumlama) denir, çünkü o (kader), terimin ilk anlamındaki Tanrı yasasının (hadd) genel formu içindeki tezâhürüdür (manifestation).

Bu temel veriler karşısında ve yaratıkların bağımlılığı çerçevesinde biz el-Mâtûrîdî'nin sisteminde kötünün, var olacak bir varlığın yokluğu değil, bir şey olduğunu akılda tutarak, kötülük sorununa nasıl yaklaştığına geçebiliriz.

Bu tartışma nedeniyle ben Kitâb et-Tevhîd'den³⁶ bazı metinler çıkardım, bu parçalarda, eğer Miltoncu bir dil kullanmak olası ise, el-Mâtûrîdî'nin, Tanrı'nın insana yönelik tavırlarını temellendirme girişimi incelenebilir. Genel hatlarıyla denebilir ki, bu metinlerde, el-Mâtûrîdî kendi kötülük görüşünü bilgikuramsal bir araç olarak sunar; bu araç vasıtasıyla insan Tanrı'yı mevcut ve bir olarak anlama derecesine yükseltebilir ve Tanrı'nın gelecek âlemde hangi va'd ve va'idlerle bulunduğu hususunda derin bir kavrayış elde edebilir.

Bölümün birinci satırından itibaren Huleyf'in, "Âlemin bir muhdisinin bulunduğuna ilişkin kanıt" başlığını koyduğu Tevhîd'in beşinci bölümünde,³⁷ el-Mâtûrîdî, bir önceki bölümde, âlemin bütün tözleri (substances) önceli olduğu için, mahiyeti itibarıyla önceli olduğunu kanıtladığı için, buradan zorunlu olarak, öncelinin âlemin kendi varlığının yeterli bir açıklaması olmadığı sonucunun çıktığını göstermeyi amaçlayan oniki kanıt öne sürer. Bu araştırmanın amaçları açısından, oniki kanıttan ikincisi özel bir öneme sahiptir. Bu kanıt şu şekilde yer alır:³⁸

"Âlemi bir önceli kılan varlık (muhdis) bulunduğuna ilişkin ikinci kanıt şudur: Eğer âlem kendi özünden ötürü var olsaydı, onda hiç bir an bir başka andan daha gerçek (ehakk),hiçbir durum (hâl), bir başkasından daha uygun (evlâ'),hiçbir nitelik (sıfat) bir başkasından daha yaraşır (elyak) olmazdı. Fakat âlem, birbirinden farklı olan anlar,

³⁶ Konu, bütün kitabın hemen hemen altıda biri olan basılmış metnin 64 sayfası içinde, şu ya da bu şekilde, fiilen tartışılmıştır.

³⁷ A.g.e., 17-19.

³⁸ A.g.e., 17, 9-13. satırlar.

durumlar ve niteliklerle var olduğu için, onun özünden ötürü varolmadığı kanıtlanmış olur.”

“Ayrıca, eğer [özünden ötürü] var olsaydı, her bir şeyin kendisi için en iyi ve en güzel durumları ve nitelikleri yaratması mümkün olurdu ve bu nedenle, ahlâkî ve doğal (physical) kötülüklerin (eş-şurûr ve'l-kabâ'ih) bulunduğunu söylemek yanlış olurdu. Fakat onların bu varlığı (vucûdu zâlike), âlemin varlığının, kendisinden başka bir varlıktan kaynaklandığını gösterir.”

[Kitâb et-Tevhîd'i] yayına hazırlayan kişi de, “ondan (el-Mâtûrîdî) önce gelen hiçbir filozof ya da kelâmcının eserinde, böylesi bir kanıt rastlamadığını...” söyleyerek, bu kanıtın pek ender görüldüğünü kaydeder.³⁹ Araştırmanın kapsamı, ondan sonra bu kanıtlamaların örgüsünü ve tarzını bırakıldığı yerden alıp geliştiren hiçbir düşünürün bulunduğunu ortaya koymadı. Kanıtların çok ender oluşu, onu açıklama girişiminde bulunmağa değer kılmaktadır.

Her iki parçasında da kanıtın biçimi, bir saçmalığa indirgeme (reductio ad absurdum) türüdür.; burada gerçeğe aykırı bir koşulun kabulü varlık bakımından olanaksız bir sonucun zorunluğuna götürür. Kanıtın iki bölümü vardır; bunlardan birincisi, özünlülük varlığın içerdiği şeyleri (implications) ele alır. el-Mâtûrîdî, hem Plato hem de Aristotle'e katılarak,⁴⁰ özünlülük varlığın, yani zorunlu olarak var-olanın, varlığında zorunlu olarak yetkinliği gerektirdiğini benimser. Bu birinci bölümde, düşüncesini bir bütün olarak âleme çevirir. el-Mâtûrîdî'ye âlemin özüyle var olmadığını gösteren şey, onda “daha çok” ve “daha az” derecelerinin bulunmasıdır. Özüyle var-olan varlıkta, her şey, zamanın anları, varlık durumları ve varlık nitelikleri bakımlarından yetkin olacaktır. Ne var ki, el-Mâtûrîdî, olduğu şekliyle âlemde, tüm bunların farklı ve değişik olduğunu belirtir. Doğal olarak tam bu noktada “neden farklı?” (hangi şeyden farklı?) sorusu ortaya çıkar. Elbette, düşünülen şey bir varlığın özellikleri açısından bir başkasından farklı olması değildir, çünkü her ne kadar bu doğru ise de, bunun kanıtla bir ilgisi bulunmamaktadır. Daha doğrusu, söz konusu varlığın, özüyle var olsaydı, “olacağı şeyden farklı” olacağının amaçlandığı anlaşılıyor. O, gerçekte yetkin olmayan varlığın eşanlamlısı olarak iş görür. Böylece birinci bölümde, evrenin eksiklikleri, evrenin özüyle varolma-

³⁹ A.g.e., Mukaddime, XXV.

⁴⁰ el-Mâtûrîdî'nin özellikle birkaç alanda Aristocu öğretiyi tanıdığı, *Tevhîd*'in herhangi bir okuru için apaçık olmasına rağmen, bu ifade, belli göstergeleri hatırlatılarak ortaya konmuş bir ifade değildir.

diğını, yani ezeli olmayıp, aksine önceli olduğunu (hadese) gösterir. Dolayısıyla onun önceli olmasını sağlayan bir varlık olmalıdır. Kur'ân, Tanrı'dan her şeyin yaratıcısı olarak söz ettiğine göre, el-Mâturîdî'nin zevkine uygun olarak kanıtında [kullandığı] muhdis sözcüğünün, Kutsal Kitap'ta gelen hâlik sözcüğünün sadece bir başka adı olduğu sonucuna varılır.

Kanıtın ikinci bölümü (half), onun (el-Mâturîdî'nin) zorunlu varlığın içerdiği hususlara ilişkin çözümlemesini devam ettirir. Kendi varlığını tam denetleyen bir varlık, kendisi için her açıdan en iyi olandan başka bir şeyi dilemez. Nitekim ondan (el-Mâturîdî) önce Aristotile:⁴¹ "İyilik bütünü arzu ettiğidir" demiştir. Bu durumda her bir şeyin kendi varlığının denetleyicisi olduğu doğru olsaydı, hangi türden olursa olsun hiçbir kötülüğün var olmayacağı sonucuna varılırdı. Madem ki onlar (kötülükler) vardır, öyleyse nesnelerin kendi varlıklarını denetleyememeleri gerekir. Biraz önce anlatılan aynı yöntemle, açıkça ortaya konmamış olsa da, o nesnelerin var olmalarını sağlayan varlığı [muhdis] İslâm'ın bildirdiği Tanrı'yla özdeşleştirir. Bu durumda, kanıtın ikinci bölümünde, ahlaki ve doğal (physical) kötülüklerin varlığı, bir Tanrı'nın var olduğu ve O'nun bir Yaratıcı olduğunu bilme hususunda açık bir temel haline getirilmiştir. Bu şekilde, el-Mâturîdî, kötülüğü, varlık hallerinin bilgikuramı diye adlandırılabilen şey için bir araç olarak kullanır.

el-Mâturîdî, bir başka sorun olan Tanrı'nın birliği sorununu ele alırken de, aynı yaklaşım [tarzı] görülebilir. O, şunları söyler:⁴²

"Tanrı'nın bir olduğunu kanıtlamanın üçüncü yolu, bir kimsenin, yarar ya da zarar, kötülük ya da iyilik, nimet ya da musîbet gibi, sadece bir tek niteliği ilâştirebileceği hiçbir cevherin var olmadığını kavramaktır. Daha doğrusu, kötü diye nitelenen bir şey, kendisine kötü denmesinden başka bir görüş açısından iyidir. Aynı şey, tüm nesnelerin durumları için olduğu kadar yaratılmış varlığın geri kalan sıfatları için de doğrudur. Onlar her halûkarda ne yararlıdır ne de zararlıdır. Böylece her şeyi idare eden varlığın bir olması gerektiği kanıtlanır. Nitekim zararlı ve yararlının nedenlerini bir araya getiren O'dur, çünkü O, sadece bir tek kategoriye (sınıfa) sahip bir şey yapmadığından, tözünün varlığı ile ilişkili olması gereken bir ilkeden ya da her biri bir yönü ayrı olarak meydana getiren birden çok şeyin düzenleyici denetiminden ötürü böyle bir şeyin var olması gerektiği biline-

⁴¹ Bkz., *The Nicomachean Ethics*, I.Kitap.

⁴² *Tevhîd*, 22, 9-17. satırlar.

mez. Eğer ikinci olasılık doğru olsaydı, içerdiği ilkeler birbiriyle mutlaka çelişkili olurdu; çünkü bu ilkelerden her biri, kendisinden doğan yönü tek başına meydana getiriyor olurdu.”

“Aynı zamanda sen, bütün tözlerin (a‘yân) cisim (material) kategorisi altına girdiğini ve aralarında karşılıklı düşmanlık olduğu için gerçek doğaları karşılıklı nefret ve yabancılaşımaya yol açacak birbirine karşıt doğal unsurların toplamı olduklarını da görürsün. Eğer onların doğasının, onların birlikte bulunmalarını terkettiği kavranabilse idi, böyle bir şey, bütünün yok olmasına neden olurdu. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, onlar arasında birliği sağlayan varlığın bir olması; evrene yönelik ihsânı nedeniyle onları bir arada tutması ve insan hayalinin kavrayamayacağı kadar üstün bir hikmet eylemiyle her birinde gizil halde bulunan zararı ötekinden savuşturması gerekir.”

O, bir başka yerde⁴³ [buna şunları] ekler:

“Böylece nesnelerin yararlı ve zararlıyı bir arada barındıran yaratılışlarında, Tanrı’nın hikmetinin olağanüstü bir belirtisi vardır. Tanrı, birliğinin bir göstergesi (‘alâ vahdâniyyetihi) ve Rabblığının tek olduğunun bir kanıtı olarak her ikisinin birbirine zıt doğalarına/mahiyetlerine rağmen, aynı varlıkta hem yararlıyı ve zararlıyı hem de iyilik ve kötülüğü bir arada tutar.”

Kanıtın anlatmak istediği şudur: Eğer birden fazla Tanrı var olsa idi, gizil halde yok edici bir engelleme olurdu. Bu nokta, özellikle Mâturîdîliğe ait bir şey değildir. Mâturîdîliğe ait olan, açık örnekler olarak zararlı ve kötünden doğrudan doğruya söz edilmesidir. Bir kez daha bunların yararlı ve iyi ile birleşmesi, zararlı ile kötünün Tanrı’nın birliğine ilişkin bilgi elde etme aracı olarak bilgikuramsal kullanımına işaret eder. Bu kullanıma, aslî bilgikuramı denebilir.

Son olarak Tanrı’nın gelecek yaşam için [geçerli] teşvik (va‘d) ve tehdit (va‘îd)lerinin doğruluğunu ve gerçek mahiyetini bilmemizi sağlayan “âhiret (eschatological) bilgikuramı” adı verilebilecek bir şey vardır. el-Mâturîdî, bunu şu şekilde ortaya koyar:⁴⁴

“Her ne kadar insan anlayışı (anlığı) Rabblık hikmetinin mahiyetini kavrayamasa da, iyi nesneler ve zararlı tözlerin (substances) yaratılması ile ilgili Tanrı’nın hikmeti, zararlı

⁴³ A.g.e., 109, 11-12. satırlar.

⁴⁴ A.g.e., 108, 15-20. satırlar.

olan şeyler ve var olan gerçekliklerden elde edilen yararlarla sınanarak bilinir ve böylece bunlar vasıtasıyla taat karşılığı ödülün hazzı ve masiyet karşılığı cezanın acısı bilinebilir. Bu, mahiyeti bilinmese bile, Tanrı'nın yarattığı şekliyle, zorunlu olarak bir hikmet eylemi [nin ürünü] olan her bir nesneye ilişkin önceki ifadeyle uyum içerisindedir. Yaratıklar eylemlerinin sonuçlarıyla yüzyüze gelmek üzere yaratıldıklarından, Tanrı, vaad edilen şey, insan hayalinde canlandırılabilir ve böylece kendisi için Cennet'e giden yol kolaylaşsın diye, görülebilen şeylerden bu sonuçlara ilişkin bir örnek oluşturdu (bir temsilde bulundu).”

Evrende kötülüğün yerini konu alan bu üçüncü metin, el-Mâtûrîdî'nin bu soruna olan ilgisini gösterir. Benim bildiğime göre, başka hiçbir müslüman yazar Tanrısal düzende zararlı tözlerin (substances) hem gerçekliğini (reality) hem de amaçsallığını böylece cesaretle iddia etmemiştir.⁴⁵ İşte bu noktada onlar, iyiliğin yanısıra va'd edilene ve tehdit edilene karşılık bir örnek (misl ya da mesel) olarak hizmet görür. Bu görüşe göre, nesnel (present) âlem, sınav yeri (ground)dir ve âhiret ahvali ile ilgili (the Last Things) bilgikuramı için bir araç olarak kötülüğün bir amacı vardır.

Geriye, ikisi Mâtûrîdîliğin yönteminin mahiyetine ilişkin olup, nesnel ve biri ise Mâtûrîdî'nin kendi yaklaşımını benimseme nedenine ilişkin olup, öznel olan birkaç noktanın göz önüne alınması kalmaktadır.

Herşeyden önce [geride] el-Mâtûrîdî'nin tutumunun (position), evrende kötülüğün varlığını dilemesinin Tanrı'nın kendi iyilik ya da kötülüğü sorununu nasıl etkilediği sorusu bulunmaktadır. el-Mâtûrîdî, iradeye ilişkin bir bölümde bu sorunu ele alır.⁴⁶

“Bir kimse şöyle diyebilir: Ma‘siyyet eylemlerini buyurmak

⁴⁵ Bu ifâdenin, sorunun Yahudi ve Hıristiyanlarca işlenişi hakkında da doğru olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber, benzeri bir yaklaşım tarzını Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)*, çev.: V. J. Bourke, (New York, 1956), III. Kitap, I. Bölüm, 10. Fasil, 240-241'de gördüm.

Bu noktada, alemde kötülüklerin olduğunu farkettileri için, Tanrı'nın var olmadığını söyleyenlerin hatasını bu mülâhazalarla ortadan kaldırırsak. Bu nedenle Boethius, “Eğer Tanrı var ise, o takdirde, kötülük nereden kaynaklanıyor?” diye soran belli bir filozofu tanıtır. Fakat buna karşılık şöyle tartışılabilir: “Eğer kötülük var ise, Tanrı vardır.” Çünkü iyilik düzeni ortadan kaldırılsaydı, iyiliğin yokluğu (privation) kötülük olduğu için kötülük bulunmazdı. Fakat eğer Tanrı olmasaydı, bu düzen olmazdı. Elbette Aquinas'ın kötülük görüşünün, el-Mâtûrîdî'ninki olmadığı kaydedilmelidir.

⁴⁶ *Tevhîd*, 304, 3-7. satırlar.

kötü ise, onların varlığını irade etmek, niçin aynı oranda kötü olmasın? Bir kimse [buna şöyle] yanıt verebilir: Bunu yapmak, birkaç nedenden ötürü kötü değildir: Birincisi, ma'siyyeti buyurmak bir çelişki oluştururdu, fakat onun salt varlığı irade edildiğinde, durum böyle değildir; çünkü eylem bazan emre uygun olarak, bazan da ona aykırı olarak yapılır. Şu kadar var ki, ma'siyyeti buyurmak, saçma olacaktır; çünkü buyrukla yapılan eylem bu taktirde bir taat eylemi olacaktır. Dolayısıyla ma'siyyet kavramı (idea) olmayacaktır; çünkü bu eylem âsî olma buyruğuna uygun olarak gerçekleşecektir. Bir şeyin varlığını irade etmede durum böyle değildir. Her fâile, kendi eyleminin müridi dendiğini görmüyor musun? Ancak "fâil yaptığını yapmakla övündü" demek saçmadır. Öyleyse, iki kavramın ayrı olduğu sâbit olur."

Böylesi birçok kelâm kanıtında olduğu gibi, bu kanıt da ilk bakışta, daha çok sadece tartışmacının üzerinde durduğu bir nokta gibi görünüyor. Bu durumda salt söz düellosu yönü fazladır; çünkü her zaman olduğu gibi, anahtar öncülden söz edilmemiştir. Bu eksik kanıt şöyle ifade edilebilir: Kur'ân'a göre, Tanrı her şeyin yaratıcısıdır. Fiilen yaratıcı "ol" eylemi açısından bu, kaza (the divine decree)dır. İster ahlâkî ister fiziksel olsun, kötü, bir eylem var olan bir varlık olduğu sürece, bir nesnedir. Bu nedenle onun, bir nesne olarak var olduğu sürece rızayı (ridan) gerektirecek buyurma anlamında değil, var olan hiçbir şeyin ilâhî gücün dışında kalamayacağı anlamında, Tanrı tarafından irade edilmesi gerekir. Buna rağmen böylesi bir kötülüğü Tanrı'ya isnat etme problemi nasıl çözülebilecektir? el-Mâturîdî, bunu iki şekilde ele alır: İlkin, kötülüğü fiilen işleme, Tanrı'nın değil, insanın onu işlemesidir; yani kesb (kazanma) öğretisidir; bu öğreti, kendisindeki müphemlikler bir yana, yine de insan eyleminin gerçekliğinin Tanrı'ya değil, beşerî bir faile ait olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁷ Tanrı'nın buradaki rolü, insanın yapmaya karar verdiğini gerçekleştirebileceği bir istitâ'at (capacity) yaratmaktır. İşte bu karar alanında kesb gerçekleşir. eylemde bulunmak için gerekli bilgiyi zihin ve vahiy kanalıyla

⁴⁷ Bu sorunla ilgili olarak bkz., R. M. Frank, "The Structure of Created Causality", *Studia Islamica*, 25 (1996), 13-75 ve Michael Schwarz'ın "Acquisition (Kasb) in Early Kalam", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition (Walzer Festschrift)* içinde, neşr.: Stern, Hourani ve Brown (Cassirer, 1972), 355-387 ve "The Qâdî 'Abd al-Gabbar's Refutation of the Ash'arite Doctrine of 'Acquisition' (Kasb)", *Israel Oriental Studies* içinde, vol. 7, 229-263 adlı makaleleri. Okuyucumuzun aynı zamanda *JAOS* 140.1 (Jan.-March 1984) içinde yer alan "İrâda, Ikhtiyâr, Qudra, Kasb, the View of Abû Mansûr al-Mâturîdî" adlı çalışmama bakmasını öneririm.

elde eden aklın (intellect), insanın eylemi seçimine özgür seçim(choice) denebileceği savı için temel oluşturduğu anlaşılıyor. İnsanın seçiminin Tanrı'nın buyruğuna uygun düşmesi gerekli olmadığına göre, kuramın da ifade ettiği üzere, insan özgürlüğü, kelâm dünyâsında insan eyleminin çözümünde karşılaşılabilecek metafizik sorun karşısında bile korunur. Böylece öğretisi şöyle ifade edilebilir: İnsan kötülük işlediğinde eylem olarak eylemden Tanrı sorumlu olup, iyiliğin değil, kötülüğün seçimi ise insana aittir. Bu problemi ele almanın ikinci bir şekli, el-Mâturîdî'nin ilâhî sıfatları (tesmiyet veya esmâ' Allâh) çözümlemesinde görülebilir.⁴⁸ Bir kez daha Kur'ânî bir ilkeye baş vurulur (invoked). Bu kez [ilke], "Tanrı'ya benzer hiçbir şey yoktur" ilkesidir. Bu durumda yaratılmış bir şey olarak kötülük, Tanrı'ya benzeyemez ya da adlandırma açısından ifade etmek gerekirse, o, Tanrı'ya verilebilecek bir isim değildir. Tanrı'yı adlandırma sürecinin ardındaki genel ilke, ileri sürülen adın, bizzat Kur'ân ya da daha serbest olarak akıl tarafından onaylanmasıdır. Fakat bu sonuncunun kanıtladığı ancak söz konusu olan adın, ta'zîm ve celâli gerektiren bir ad (esmâ' et-ta'zîm ve'l-celâl) olması halinde kabul edilebilir. Bu sınırlandırmalar, önerildiği gibi,⁴⁹ estetik bir soruna değil, iki kelâmî ilkeye dayanır: Birincisi, nakil son aşamada, dinsel bildiride aklen kabul edilebilir olanı belirlemelidir. İkincisi ise, yaratılmış gerçeklik (reality)ten elde edilen hiç bir isim, ilâhî gerçekliği tam olarak ifade edemez. Bu ikinci ilke, bana öyle geliyor ki, Kur'ân'da Tanrı tarafından Kendisine iştirilen adlar için bile geçerlidir, çünkü onlar (adlar), insan zihnine hitap ettikleri için, beşerî deneyim açısından anlaşılacaktır. el-Mâturîdî, görülenin (şâhid) görülmeyene (gayb) işaret olması ile ilgili bölümde bu soruna işaret ederek şunları söyler:⁵⁰

"Bu nedenle kıyâs, evrende bulunan kanıtlara dayalı olarak şu hususları ileri sürmekte gereklidir: Evreni biçimlendiren bir varlık vardır ve bu varlık, bu işi harikalar ve nesneler aracılığı ile yapar; bu harikalar ve nesnelerin varlığı, ancak bunların varlıklarını bilge ve bilgili bir varlıktan almaları halinde, kavranabilir. Fakat bu sayede onun nasıllığı ya da neliği zorunlu olarak bilinemez."

Tanrı'nın kötülükle ilişkisi ile ilgili bu hususlar, el-Mâturîdî'nin dizgesinde ileri sürülen kötülüğün bilgikuramsal kullanımına teğet geçen şeyler değildir. Tersine, kötülüğün kullanılabilme nedeni, onun tam anla-

⁴⁸ *Tevhîd*, 38-49; 107-108.

⁴⁹ Sözelimi, R. J. McCarthy'nin al-Ash'arî'nin *Kütâb el-Luma'*ının çevirisinde (Beyrut, 1953) yaptığı açıklama gibi (100, not 8). Bundan böyle bu eser *Luma'* diye anılacaktır.

⁵⁰ *Tevhîd*, 27, 8-10. satırlar.

myla kötü veya zararlı olarak varlığının, biraz önce açıklanan nedenlerden ötürü, Tanrı'nın yüceliğine gölge düşürememesidir. İkinci olarak ve kötülüğü Tanrı'dan uzak tutmanın bir sonucu olarak, el-Mâturîdî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, tanrısal adâlet (el-'adl) başlığı altında değil, tanrısal birlik (et-tevhîd) başlığı altında kötülük sorununu tartışabilir. Nitekim el-Mâturîdî, hem hikmet hem de adâlete aynı tanımı iliştirerek bunu başardı.⁵¹ Kötülük sorununu, Mu'tezile'nin tanımladığı şekliyle, adalet sorunundan ayırırken, el-Mâturîdî, görünüşte Tanrı'yı sınava çekme olasılığını ortadan kaldırmıştır. Kötülük, hikmetin bir işlevi haline gelir ve kötülüğün doğurabileceği kişisel problem, duyulan adaletsizlik probleminden daha çok, tam bir kavrayış yoksunluğu problemi olur. Yine bu yaklaşımda Mâturîdî, ana kelâmî ve felsefî ilgilerinden biri olan ikiciliğe karşı, kötülük sorununa getirdiği çözümle, bir darbe indirmekte başarılı olmuştur. Kötülük, el-Mâturîdî'nin çözümlediği şekliyle, yaratığın Yaratıcı'yla ilişkisi esasına dayalı olarak bütünüyle Tanrı'ya iliştirilebilir. Bu bağlamda, tanrısal buyruğa aykırı olarak yapılan şey anlamına gelen ahlâkî kötülük, insanın kararı ve bunun sonucunda eylemi kendi eylemi olarak kazanmasıyla ilişkilendirilir. Buna göre, kötülüğün varlığını izah etmek için ikinci bir ilkenin varlığını ileri sürmenin (posit) hiçbir metafizik veya ahlâkî nedeni yoktur.

Daha önce geçen çözümlemelerin sağlam olduğu kabul edildiği takdirde, bir kişinin, el-Mâturîdî'nin kötülük sorununa yaklaşımını, kuramsal (speculative) İslâm kelâmında tek diye adlandırılabilceği savı, hangi kanıta dayanır? el-Mâturîdî'nin yaklaşımının Mu'tezile'ninkinden temelde ve yöntem bakımından nasıl ayrıldığı, daha önce aydınlığa kavuşturulmuştu. Bununla beraber, geriye el-Mâturîdî'nin, çok yakın olduğu Eş'arî'ninkiyle [el-Mâturîdî'nin yaklaşımının] ilişkisi sorunu kalır. Bir kıyaslama yapmak için, bir kimse öz, içerik ve zaman bakımından, Kitab et-Tevhîd'e yakın olan iki eseri alabilir. Ben, el-Eş'arî'nin Kitâb el-Luma' ve Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin Kitab et-Temhîd'ine baş vuruyorum. Kitab et-Tevhîd'in kronolojik açıdan bunların arasında yer aldığı görülüyor.

Luma', sadece bir yerde iki kısa yanıt halinde kötülüğü doğrudan doğruya tartışır.⁵² Birincisi, haksız yere kötülüğü dileyen birinin dilenen kötülükten daha kötü olduğunu kabul eder (affirm). Ve el-Eş'arî, kötülüğün Tanrıdan olduğunu benimseyip benimsemediğine yanıt olarak şu karşılığı verir:⁵³

"Fakat bana göre, kötülük Tanrı'dandır; şu anlamda ki,

⁵¹ Yukarıya bkz., dipnot 27.

⁵² Luma', 67-68.

⁵³ A.g.e., 68.

Tanrı kötülüğü Kendisi için değil, başkası için yaratır.”

Her ne kadar, kullanılan ifade, çağdaş okura garip gelebilirse de, el-Eş‘arî ile el-Mâturîdî, bu noktada aynı görüştedirler. Bununla beraber, Eş‘arî, herhangi bir şeyi kanıtlama aracı olarak, kötülüğün varlığını kullanmaya dönük hiçbir girişimde bulunmaz. el-Eş‘arî ve mezhebinin kötülüğü yalnızca Mu‘tezilî açıdan tartıştıkları ve böylece kötülüğü tartışmanın, böylesi bir kötülüğü Tanrı‘ya isnat etmenin uygunluğu ya da uygun-suzluğunu tartışma haline geldiği söylenebilir. el-Mâturîdî‘nin daha geniş bir merakı olduğuna ilişkin hiç bir belirti yoktur.

Bu iddia, çok daha uzun ve daha kapsamlı bir eser olan el-Bâkullânî‘nin Kitâb et-Temhîd‘inin bir incelemesi ile saptanır. Bir kez daha, kötülükten doğrudan doğruya herhangi bir şekilde söz edilmesi, onun Tanrı‘ya iliştirilip iliştirilmeyeceği sorunuyla sınırlıdır. Onun üç tanesini önerdiği, âlemin bir Yapıcı (Sâni)sının olduğuna ilişkin kanıtlarında,⁵⁴ alemdaki ahlâkî ve fiziksel kötülüğün varlığının, kendisine, âlemin mümkün olduğunu ya da kaynağını kendi dışına yerleştirmeye temel oluşturduğunu telkin ettiğine dair hiçbir kanıt yoktur. Onun yalnızca bir tek Tanrı olduğuna [ilişkin] bir kanıtında,⁵⁵ biri ya da diğeri güç bakımından eksik olacağı için, birden çok Tanrı‘nın sadece engelleme (rivalry)yi gerektireceği hususu, kanıt olarak kullanılır. O, Tanrı‘nın birliği (unity)ne ait önemli bir kanıt olarak, el-Mâturîdî‘nin karşıtlığı (opposition) kullanımından çok farklıdır. Ne el-Eş‘arî ne de el-Bâkullânî, bu yaşamda zararlı şeylerin varlığının akla uygun olduğunu saptamaya çalışır. Ancak onlara orada oldukça fazla kanıt değeri verilir. Herhangi bir bilgikuramsal tarzda itikadî konu ve yöntemde birbirlerine yakın olan bu iki kişinin kötülüğü benzer şekillerde kullanmaları konusunda kanıt eksikliği böyle bir girişimin tamamıyla Mâturîdîliğe ait olduğunu kuvvetle telkin etmektedir. el-Mâturîdî‘ye göre, bir şeyin var olması ona kuvve halinde kanıt değeri kazandırır. Nitekim o şunları söyler:⁵⁶

“...Ve gaybın (görünmeyen) bir belirtisi olarak görüleni görme konusunda izlenecek ilke, âlemin kanıt değeri (delâle)nin onun farklı yönlerine göre değişmesidir... Onun uyumu, doğru düzeni ve bir tek tözdeki karşıtların korunması, onu yöneten bir varlığın güç, hikmet ve bilgisine işâret eder. Şu kadar var ki, Tanrı‘nın nasıl var olduğuna ilişkin kanıt değerinin nedenleri, duyum idrâkinin sağladığı belirti-

⁵⁴ el-Bakullânî, *Kitâb et-Temhîd* (Beyrut, 1957), neşr.: R.J.McCarthy, 23, paragraflar:39-41. Bundan böyle [eser], *Temhîd* diye anılacaktır.

⁵⁵ *A.g.e.*, 25, paragraf 45.

⁵⁶ *Tevhîd*, 29, 11-12. satırlar; 15-18. satırlar.

den ayrılır... Böylece görünmeyenin nasıl olduğunun bir belirtisi olarak görülenin varlığı, aralarındaki uygunluk ile değil, ayrılık yolu ile olur.”

Hakikate bu yaklaşıma uygun olarak, el-Mâturîdî, alemdeki kötülük; bir başka ve belki de görülen ile görünmeyen arasındaki ayrılığın daha olağanüstü bir belirtisi olarak ve birinden ötekine geçme aracı olarak kullanabilir. Çünkü el-Mâturîdî’ye göre, var olan şey var olduğu için, bir ölçüde aklidir. Eş’arîler bunun pratikteki uygulanmalarının hepsinde, bu görüşe bağlı kalmazlar.

Bu demek değildir ki, el-Mâturîdî’nin kötülük hakkındaki düşüncesi ya da herhangi bir sorun, akılcı bir yöntemle (exercise) incelenmelidir. Akıl yürütme (reasoning)nin savunulması konusundaki tartışması bir sonuca ulaştıkça, el-Mâturîdî, insan aklının üstünlük ve eksikliklerine ilişkin bilgisini anlamlı bir şekilde dile getirir. Kötülüğün bilgikuramsal bir araç olarak kullanımı konusundaki bu araştırmayı, onun bu türden sorunların incelenmesiyle elde edilebilecek hususlardaki sözleriyle bitirmek uygundur.⁵⁷

“Düşüncesinin ulaşacağı hususlar açısından akıl yürüten bir kimse, üç sınıftan birine mensuptur: Ya onun âlem hakkındaki akıl yürütmesi, onu âlemin önceli (temporal) olduğu ve iyilik yapmayı ödüllendirecek ve kötülük yapmayı ise cezalandıracak, kendisini önceli olarak (in time) var eden bir Muhtdis’inin bulunduğu sonucunu çıkarmaya iletir. Bu takdirde, o, bu varlığı öfkeliendiren şeylerden kaçınmaya çalışacak ve O’nu hoşnut edecek şeyleri kucaklayacaktır. Böylece onun arzusu her iki dünyada (abodes) yüksek bir dereceye erişerek, mutlu olmak olacaktır. Ya da akıl yürütme yoluyla, bahsettiğimiz şeyleri reddetme noktasına varacaktır ve böylece bu dünyadaki her çeşit zevklerden tad almaya çalışacaktır. Ama yine de gelecek yaşamda onu ceza beklemektedir. Son olarak, o, insanın kendisine davet edildiği şeyin gerçek doğasının/içyüzünün kapısının kapalı olduğunu kavrama noktasına varabilir. Sonuç bu ise, kalbi mutmain olacak ve endişesi ortadan kalkacaktır; zira onu korkutan düşünceler artık olmayacaktır. Bu durumda insafli kişinin bütün bu bakış açılarından akıl yürütmeden kazançlı çıkacağını bilmesi gerekir.”

Kısaca bu, sadece bu tartışma konusu için değil, kelâmın tamamı için bir savunmadır.

⁵⁷ A.g.e., 136, 16-22. satırlar.