

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ
İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul



İstanbul 2012

13. TEBLİĞ

MÂTÜRİDÎ'NİN MU'TEZİLÎ AKILCILIĞA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLERİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Doç. Dr. Metin Özdemir

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi / SİVAS

Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtüridîyye, aklı⁵⁷² vahyin hizmetinde kullanan ekollerdir. Fakat her birinin akla biçtiği rol ve yüklediği sorumluluk farklıdır.⁵⁷³ Aslında bu ekollerden her biri için, akla rol biçmede belirleyici temel unsur, akılın nass karşısında nerede duracağıydı.

572 Bağdat Mu'tezilesi'nden Sümâme b. el-Eşres (ö. 213/828), "ilk defa akli bilgiyi dinî (simâf) bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir. Bu konuda o, 'eğer şeriat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır' demektedir... Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise akılı, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası, his ve bilgi elde etme kuvveti olarak tanımlar." (Bkz., Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, 124). Fakat Ebû Ali el-Cübbâî, akılın bilmesi zorunlu olan bilgiler konusunda, Sümâme b. el-Eşres'ten farklı düşünür. Ona göre, "insan, akılı kâmil ve bâliğ olmadıkça kendisine teklif vacip olmaz. O akıl yürütmenin güzelliğini zorunlu olarak bilmedikçe akılı kâmil ve bâliğ olmaz. Eşyanın bir Yaratıcısı olduğunu düşünmediği takdirde, akıl yürütmeyi terk etmekten dolayı O'nun kendisini cezalandıracağından emin olmamasına dair bir düşünce kalbine doğmadıkça veya bunun yerine geçecek bir meleke, bir resûl vb bir uyarıcının sözü olmadıkça, o kimseye teklif vacip değildir." Bkz., el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, [Makâlâtü'l-İslâmiyyîn], çeviren: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, 344. Mâtüridî de "Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi, akılı, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür." Eş'arîler ise Mu'tezile ve Mâtüridîlerin aksine, "aklı duyulur şeylerin üzerindeki hakikatlere ve bu arada ahlâkî hakikatlere ulaşmayı mümkün kılan bir meleke ya da yeti olarak görmezler." Bununla birlikte onlara göre de "akıl dini anlamda mükellef olmanın önkoşuludur. Çünkü onlara göre akıl, her ne kadar iyi ve kötü-yü tespit etmede yetkin olmasa da onları birbirinden ayırma ve kavrama yetisine sahiptir. Bkz., Ramazan Altıntaş, *a.g.e.*, 138, 142.

573 Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu akılı "mutlak bir bilgi kaynağı ve nakil karşısında bir hakem olarak görür; itikadî sistemlerinde bu noktayı daima göz önünde bulundurur. Bu nedenle de akla uygun hale getirmek için nasları sıkça te'vil etmek durumunda kalır. Ehl-i Sünnet âlimleri ise akılı, naklin açıklanması ve tefsiri bakımından gerekli görmeye beraber, onu sınırlı ve tek başına hakikatleri kavramaktan aciz kabul eder, akıl-nakil çatışması durumunda nakli esas alırlar." Bkz., İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, 27-28.

Mu'tezile açısından aklın sınırı, onun tarafından bilinmesi imkânsız olan konularda bitmekteydi. Bu, akıl tarafından bilinmesi mümkün olan bütün konularda, nassın akli teyit eden bir konumda olduğu; bu bağlamda, görünüş itibariyle bu ikisi arasında bir çatışma olduğunda, aklın hükmünün nassın hükmüne tercih edilmesi gerektiği anlamına gelmekteydi.⁵⁷⁴ Ancak akla olabildiğince özgürlük veren bu akılcı eğilim, İslâm'ın temel ilkelerini, eski Yunan'dan tevârüs eden felsefi yöntem ve fikirlerle izah etmeye kalkışınca, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda vahyin koyduğu sınırların dışına çıkmaya başladılar. Bunun üzerine Mu'tezile, karşısında nassın otoritesinin dışına çıkılamayacağını savunan Eş'arîliği ve Mâtürîdîliği buldu. Bununla birlikte, bu son iki ekolden Eş'arîlik, akla yalnızca nassı kavrama, açıklama ve istidlalde bulunma rolü vermekteydi. Eş'arîler açısından, görünürde akıl nass ile çatıştığında, her zaman nassın hükmünün tercih edilmesi gerekiyordu.⁵⁷⁵ Buna karşın, Mâtürîdîlik, Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye nispeten daha ölçülü ve dengeli bir akılcılık eğilimindeydi. Mâtürîdîler, Eş'arîlerin aksine akla kavrama, açıklama ve istidlalde bulunmanın yanı sıra, yargıda bulunma görevi de verirken bu görevin sınırlarını Mu'tezilîler kadar geniş tutmuyorlardı. Akıl iyiyi ve kötüyü ayırt edip belirleyebilirdi ama bu konuda bir teklifte bulunma yetkisine sahip değildi. Bu yetki yalnızca vahye aitti. Bu itibarla temel inanç konularında yegâne otorite, akıl değil vahiy olmalıydı.⁵⁷⁶ İşte Mâtürîdîler, akla biçtikleri bu rol

574. el-Kâsım er-Reassî, aklın yeri ve önemini açıklarken şöyle demektedir: "İbadet üç kısma ayrılır: 'Allah'ı bilmek ve tanımak, Onu razı eden ve gazaplandırıcı şeyleri bilmek, Onu razı eden şeyleri yapıp gazaplandırıcı şeylerden kaçınmak..." İşte bu üç ibadetin kaynağı, Allah'ın kullarına sunduğu üç kanıttır. Bunlar da akıl, Kitap ve Peygamberdir. Aklın kanıtı, Allah'ı bilmeye ve tanımaya delalet eder. Kitabın kanıtı, Allah'a ibadet edilmesi (gerektiğine) delalet eder. Peygamberin kanıtı ise, ibadetin (nasıl yapılacağına) delalet eder. Akıl, son iki kanıtın aslıdır. Çünkü bu son ikisi onunla bilinir, yoksa o, onlarla bilinmez. Bunu iyice anla..." Bkz., el-Kâsım er-Reassî, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve'l-Tevhîd*, (Resâilü'l-Adl ve'l-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I, 96. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz., el-İmâm Yahyâ b. el-Hüseyin, *er-Reddî alâ Ehli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, (a.g.e., içinde), II, 325.

575. el-İcî, *el-Mevâkıf*, tahkik: Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1997, III, 262, 267.

576. İmâm Mâtürîdî, bu tür konuları daha çok "nübüvvetin ispatı ve gereği" bahislerinde tartışır. (Bkz., *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, 223-232). [Bu eserden bundan sonra, el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi* olarak söz edilecektir]. Ali el-Kârî, dinde aklın yeri ve önemi konusunda, Mu'tezile ile Mâtürîdîlik arasındaki farka işaret ederken şöyle söylemektedir: "Bizimle güzellik ve çirkinliğin akli olduğuna hükmeden Mu'tezile arasındaki fark, üstad Ebû Mansûr el Mâtürîdî ile Semerkand âlimlerinin umumunun söyledikleri şu noktadır: 'Onlara göre akıl, güzel ile çirkinin idrak edince, Allah Teâlâ için de kul için de gereğini yapmayı icap ettirir. Bize göre ise, bu gerektiren, akıl değil de Allah Teâlâ'dır. Güzel ve çirkinin gereğini Allah Teâlâ kulları üzerine vacip kılar. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakı ile Allah Teâlâ üzerine hiç bir şey vacip değildir. Bize göre akıl, bir alettir. Allah Teâlâ işte bu-

doğrultusunda, Mu‘tezile’nin özellikle tevhit ve adalet ilkesi bağlamındaki akli çıkarımlarına şiddetle muhalefet ettiler. Bu konuda, nasstan çıkardıkları prensipleri, kendilerine özgü akli yöntemlerle elde ettikleri deliller aracılığıyla desteklemeye ve ispat etmeye çalıştılar. Fakat bu konuda, özellikle Mâtürîdî’nin başlattığı ilk hamleler sonraki Mâtürîdîler için bir model oluşturdu.

Biz bu tebliğimizde, bilgi kaynakları içerisinde en büyük değeri akla veren Mâtürîdî’nin, akılcılıklarıyla temeyyüz etmiş olan Mu‘tezile’nin önemli simalarının görüşlerine yönelttiği eleştirilerin epistemolojik temellerini görmeye ve onları değerlendirmeye; böylece onun Mu‘tezilî akılcılık karşısındaki konumunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Tebliğin amacı, 14. Asra kadar Eş‘arî kaynaklarında hemen hiç atıfta bulunulmayan Mâtürîdî’nin⁵⁷⁷, vahyin sınırlarının dışına taşıdığı iddia edilen bazı Mu‘tezilî fikirlere karşı verilen mücadeledeki yeri ve önemini göstermeye çalışmak ve bu arada, onunla aynı kulvarda hareket eden Eş‘arî arasında, bu bağlamda bir mukayese yapılması imkânına zemin hazırlamaktır. Bu amacımıza uygun olarak ilk önce onun yönteminden kısaca söz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

I. İmâm Mâtürîdî’nin Yöntemi

İmâm Mâtürîdî, “beşerî bilginin kaynakları” öğretisini ilk defa kelâm disiplini ile ilgili sistematik bir eserde ele alan bir mütekelimdir. Onun bu yöntemi daha sonraları, el-Bakillânî (ö. 403/1013) ve el-Bağdadi (ö. 429/1037 gibi Eş‘arî kelâmcıları tarafından izlenmiştir.⁵⁷⁸ Onun *Kitâbü’l-Tevhîd* adlı eserinin hemen başında ilk önce bu konuya yer vermesi şaşırtıcı değildir. Çünkü ona göre, herkesin kendi inancını hak

lunan güzellik ve çirkinliği akla göstermesi sebebiyle akla o hükmü tanıtır. Bizimle Eş‘arîler arasındaki fark şudur: Eş‘arîler diyorlar ki: Peygamber gönderilmedikçe akıl Allah Teâlâ’nın hükümlerinden bir hükmü bilemez. Biz diyoruz ki; akıl, Allah’ın hükümlerinden bir kısmını peygamber gönderilmeksizin de bilebilir. Bu da peygamberin peygamberliğini tasdik etmenin gerekliliği, zararlı olan yalanın haram oluşu gibi düşünme ve araştırmaya ihtiyaç olmaksızın olur; yahut kâinata bakıp düşünmek suretiyle olur. Bazı hükümleri de kitap inmeden, peygamber gönderilmeden bilemez. Çoğu hükümler böyledir. Buhâra âlimleri Eş‘arîlerde olduğu gibi peygamber gönderilmeden bize göre sırf akıl ile iman farz olmaz, küfür de haram olmaz, diyerek Ebû Hanife’den rivâyet edilen yukarıdaki sözü, peygamber gönderildikten sonra mânasına almışlardır. Bkz., İmâm Âzam, *Fıkh-ı Ekber Alliyü’l-Kâri Şerhi*, tercüme: Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1979, 267-268.

577 W. Montgomery Watt, *Mâtürîdî Problemi*, çeviren: İbrahim Hakkı İnal, (İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, hazırlayan: Sönmez Kutlu, Ankara 2003 içinde), 151.

578 Eyub Ali, *Mâtürîdîlik*, çeviren: Ahmet Ünal, (M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990 içinde), I, 298.

görüp başkalarınınkini batıl görmesinden kaynaklanan kaostan kurtulmanın yegâne yolu sağlam bilgidir. Ayrıca bu hususta taklit yolunu tercih etmek de, taklit edilenlerin doğru olup olmadıkları test edilmediğinden yanıltıcı olabileceği için sağlıklı bir çözüm değildir. O halde herkesin dinini delilleriyle birlikte bilmesi gerekir. Bu nedenle ilk önce yapılması gereken iş, sağlam bilginin kaynaklarını göstermektir. Ancak bu yollar bilindiği takdirde insan, dinini delilleriyle birlikte öğrenebilir.⁵⁷⁹

Mâtürîdî'ye göre sağlam ve doğru bilgi ancak sağlam yollarla elde edilebilir. Bu onun açısından çok önemlidir. Zirâ o, kendi döneminde yaygın olan felsefî ekollerin epistemolojik tartışmalarından haberdardır. Özellikle insanın bilginin kaynağını kavramaktan aciz olduğunu, dolayısıyla onun kendisine ilham olunan şeyle amel etmesi gerektiğini savunanları şiddetle eleştirir. Böyle bir durumda, herkesin kendi zihnindeki yanlışa doğru kisvesini giydirmesi mümkün olduğundan insanların tek bir gerçek ve doğru üzerinde birleşmeleri imkânsız olacaktır. Bu durumda ise insanların kargaşa ve anarşi ortamına sürüklenme olasılığı çok yüksektir. İşte bu açmazdan kurtulabilmek için, nesnel gerçekliği yakalamanın yollarının iyi bilinmesi gerekir. Ona göre nesnel bilgi ancak, idrak (beş duyu), haberler ve istidlâl (akıl) yoluyla bilinebilir.⁵⁸⁰

Mâtürîdî, duyuvar yoluyla oluşan idraki inkâr edenleri eleştirirken onlarla tartışmaya bile gerek olmadığını, apaçık bir hakikati inatla inkâr eden bu kimselere ancak fiziksel bir şiddet uygulayarak onların bu anlamsız ısrarlarından vazgeçmelerini sağlamak gerektiğini söyler.

Ona göre ikinci sırada yer alan sağlam bilgi kaynağı haberlerdir. Haberler, duyuvara dayalı idraklerin aktarımından ibaret olduklarından onları bir bilgi kaynağı olarak inkâr edenlerle birincisini inkâr edenler arasında hiçbir fark yoktur. Haberlerin bilgi kaynaklarından birisi oldukları aklî bir zorunluluk olduğuna göre, peygamberlerin getirdikleri haberlerin de kabul edilmesi gerekir. Mâtürîdî'ye göre, peygamberlerin doğrulukları, getirdikleri mucizelerle ispat edildiğinden, onlardan bize intikal eden haberler hakkında, yalnızca bizzat onlara ait olup olmadıkları konusunda şüphe duyulabilir. Dolayısıyla ona göre, bir haberin bizzat peygamberden aktarıldığı sabit olduğunda, haberin mahiyeti ile ilgili bir şüphe taşımak, açık bir hakikati inkâr etmekle aynı şeydir. O halde, bu bağlamda dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen herhangi bir haberin, bizzat ona ait olup olmadığının test edilmesidir. Bu nedenle o, mütevâtir

579 Bkz., el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 3-4.

580 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 9; *Akaid Risâlesi*, (İslâm Akaidine Dâir Eski Metinler I içinde), çeviren: Y. Z. Yörükân, İstanbul 1953, 11.

ve haber-i vâhid olmak üzere haberleri iki kısma ayırır. Mütevâtir haber, tek tek ele alındıklarında yanılma ihtimalleri olmakla birlikte hepsinin birden yanılması mümkün olmayacak bir topluluk tarafından nakledilen haberlerdir. Doğruluğu mücizelerle kanıtlanmış olan peygamberlerden aktarılan bu tür haberlerin kabul edilmesi zorunludur. Aksi takdirde apaçık bir bilgi kaynağı inkâr edilmiş olur.

Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhid ise, mütevâtir haber derecesine ulaşamayan haberdir. Bu tür haberlerle ilgili olarak o, onların hem râvilerinin hem de muhtevalarının iyiden iyiye incelenmesi gerektiğini söyler. Ona göre, bu tür haberlerle ancak bu inceleme sonucunda doğruya daha yakın olduklarına ilişkin bir kanaat hâsıl olursa amel edilebilir.⁵⁸¹

Ona göre, doğru bilgiyi sağlayan üçüncü kaynak ise akıldır. Onun açısından akıl, diğer iki bilgi kaynağından elde edilen bilgilerin doğruluğunu test etmede gerekli olan en önemli araçtır. Nitekim hem duyular hem de haberler yoluyla elde edilen bilgiler bazı durumlarda yanıltıcı olabilir. Meselâ, duyu algısı, çok uzaklardaki bir cismi bize kendi olağan hacminden çok daha küçük gösterebilir. Ayrıca yalan konuşması mümkün olmayan topluluğun nitelikleri ve miktarı konusunda da yegâne belirleyici ölçüt akıldır. Diğer taraftan peygamberlerin doğruluklarını ispatlayan mücizelerle sihribazların göz bağlayıcılıklarının birbirlerinden ayırt edilmesi için de aklın işletilmesine ihtiyaç vardır.⁵⁸²

Bununla birlikte, Mâtürîdî'ye göre akıl bütünüyle hatadan arınmış değildir. Dolayısıyla akıldan kaynaklanabilecek hatalardan korunmak için makulün yanında nakle de dayanmak gerekir. Çünkü akıldan gizli kalan şeylerin mahiyet ve kühnünü anlamak için mutlaka nakle ihtiyaç vardır. Kim nakil olmadan her şeyin mahiyet ve kühnünü anlayabileceğini iddia ederse, akla zulmetmiş ve ona taşıyamayacağı bir yük yüklemiş olur. Buradan çıkan sonuç şudur: "Vahye muhalif olmayan aklın hükmünü almak lazımdır. Eğer akli hükümden çıkan netice vahye aykırı olursa o zaman vahyin bildirdiğini kabul etmek gerekir."⁵⁸³

İstidlâlin gerekliliği konusunda geniş açıklamalarda bulunan⁵⁸⁴ Mâtürîdî, ne yazık ki, istidlâl yöntemleri konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Dolayısıyla onun kullandığı istidlâl yöntemlerini ya da epistemolojisinin temel

581 Bkz., *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 10-12.

582 Bkz., *a.g.e.*, 13.

583 Bkz., Muhiddin Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî*, içinde, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Yayın no: 6, Kayseri, 1986, s. 26.

584 Bkz., el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 13-17. Mâtürîdî epistemolojisinin temel dayanaklarına ilişkin geniş bir değerlendirme için ayrıca bkz., Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", (*İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde) 178 vd.

referanslarını tespit edebilmek için, onun uygulamalarına ve verdiği örneklere bakmamız gerekecektir. Biz bu tebliğimizde yalnızca onun Mu'tezile'ye yönelik belli başlı eleştirilerine değinerek söz konusu referans noktalarını görmeye çalışacağız.

II. Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri

Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* adlı eserinde Mu'tezileye, ilâhi sıfatların mahiyeti ve zatla ilişkisi, madunun şeyliği, insan fiillerin yaratılması, ilâhi iradenin mahiyeti, kaza ve kader, büyük günahkârın dünya ve âhiretteki durumu ve imanın tanımı gibi temel mes'elelerde⁵⁸⁵ önemli itirazlarda ve eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca o, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsire dair eserinde, söz konusu mes'elelerde referans olarak kullanılan âyetlerin yorumlarında da bu itiraz ve eleştirilerini tekrarlamış ya da daha farklı boyutlardan onları değerlendirme yoluna gitmiştir. Bizim bu tebliğin hacmi içerisinde bu konuların hepsine birden değinme imkânımız olmadığından, burada özellikle ilâhî sıfatlardan fiili sıfatlar, fiillerin yaratılması ve kader olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç temel konuya ilişkin bazı örneklerden hareketle konumuzu aydınlatmaya çalışacağız.

1. Fiili Sıfatlarla İlgili Eleştiriler

Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*'de, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bi'ye zâtî sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirilerde bulunurken amacının Mu'tezile'nin ilmi seviyesini göstermek olduğunu açıkça belirtir. Onun naklettiğine göre, Ka'bi, Mu'tezile açısından yeryüzü sakinlerinin imamıdır. Dolayısıyla Ka'bi'nin ilmi seviyesi belirlendiğinde, doğal olarak Mu'tezile'nin ilmi düzeyi gösterilmiş olacaktır.⁵⁸⁶

Mâtürîdî'nin aktarımına göre, Ka'bi, fiilî sıfatlar⁵⁸⁷ ile zatî sıfatlar arasında ayırım yaparken⁵⁸⁸ "halin ve şahsın değişmesini" ölçüt olarak kabul eder. Eğer

585 Mu'tezileye yönelik eleştiri konuları ve onların değerlendirilmeleriyle ilgili bkz., M. M. Şerif, *a.g.e.*, I, 301.

586 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 65.

587 Mu'tezile'ye göre fiilî sıfatlar "bazı durumlarda Allah'a nispet edilip, bazı durumlarda da O'na nispet edilmedikleri için hâdistirler ve Allah'a ezelde nispet edilmezler." Bkz., İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 255.

588 Eş'arî, Mu'tezile'nin fiilî sıfatlara ilişkin görüşünü fırka ismi zikretmeden aktarır. (Bkz., *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 173). Bağdâdî ve Şehristânî ise, Kâ'bi'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini aktarırlarken onun yalnızca irade ve kelâm sıfatlarıyla ilgili görüşlerine değinirler. Sırasıyla bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çeviren: Ethem Ruhi Fıgılalı, Ankara 1991, 132; *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, tarihsiz, I, 76-78.

herhangi bir sıfatın ilintili olduğu kimselerin halinde bir değişiklik söz konusu oluyorsa o fiilî sıfattır. Meselâ, Allah, filanı rızıklandırır da filanı rızıklandırmaz, bir durumda merhamet eder de diğer durumda merhamet etmez denmesi, hallerde ve şahıslarda bir değişikliği ifade ettiğinden rızık verme ve merhamet fiilî sıfatlardan kabul edilmelidir. Dolayısıyla bu tür sıfatlar, rızık verir ya da vermez ifadesinde olduğu gibi olumlu ya da olumsuz olarak kullanılabilirler. Buna karşın, Kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlarda ilinti ve nispet yönünden bir değişiklik söz konusu olamayacağından, onları zatî sıfatlar arasında kabul etmek gerekecektir.

Mâtürîdî'ye göre, Ka'bi sıfatları kategorize ederken mantıkî olmaktan çok uzak bir temel üzerinden hareket etmektedir. Çünkü ona göre bir sıfatın hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirlemek için, onların olumlu ya da olumsuz olarak kullanılması gibi sübjektif bir ölçütten hareket edilemez. Burada belirleyici olan unsur, "Allah'ın hâdisle vasıflanamayacağı" prensibi olmalıdır. Ona göre, Ka'bi'nin yaptığı gibi bunu mümkün görürsek, Allah'ın "düzelten, bozan, iyi, kötü" sıfatlarıyla da nitelendirilmesi mümkün olurdu.⁵⁸⁹

Mâtürîdî bu görüşünü, diyalektik bir çıkarsamayla temellendirmeye çalışır. Onun bu bağlamda kullandığı çıkarsama yönteminin, muhale/imkânsızlıkla neticelenenin muhal/imkânsız olacağı⁵⁹⁰ şeklindeki mantıkî bir temele dayandığını söylemek mümkündür. Amaç, muâzın iddiasının muhal/imkânsız olan bir sonuca götürdüğünü göstermektir. Bu gösterildiğinde, muhâl olan bir neticeye götüren aslın da muhal olduğu apaçık olarak ortaya konmuş olacaktır.

Mâtürîdî, bu yöntemini yukarıdaki mes'eleye şöyle uygular: Öncelikle Kâ'bi'nin fiilî sıfatla neyi kastettiği belirlenmelidir. Eğer fiilin kendisini yani yaratmayı (halk) Allah'ın sıfatı olarak kabul ediyorsa, bu, ona göre "sonucu büyük tehlikeler doğuran" bir sözdür. "Çünkü yaratıl(m)ı ş fesâd, çirkinlik, zorunluluk, acz, pis ve kötü olma özellikleri taşır. Herkes kendi sıfatıyla nitelenir. Söz konusu özellikler akli başında herkesin kendisine nispet edilmesine rızâ göstermeyeceği vasıflar iken Allah'a nasıl yakıştırılabilir?" Görüldüğü üzere birinci alternatifte, Ka'bi'nin yaratmayı sıfat olarak kabul etmesinin muhal bir sonuca götürdüğü örnekleriyle gösterilmiş, böylece muhal olana götürenin de muhal olduğu vurgulanmıştır. Eğer Ka'bi, ikinci bir alternatif olarak fiilî sıfatlarla yaratmadan başka bir şeyi kastediyorsa, bu takdirde de, "ilâhî sıfatın fiil demek olduğunu" kabul

589 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 65-66.

590 Bu yöntemin detayları hakkında bkz., Ebû Hâmid al-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, Ankara 1971, 18.

etmiş demektir. Fiil ise yaratılmış yani hâdis bir nesne olduğu için, Allah'ın onunla da nitelendirilmesi muhâldir. Dolayısıyla Ka'bi'nin bu görüşü her hâlükarda muhal olan bir sonuca götürmektedir. O halde onun görüşünün kabul edilmesi de muhâldir.⁵⁹¹

Bu bağlamda Mâtürîdî, bazen, muhâle götürenin muhal olduğu prensibiyle muâzırın kabul ettiği hususların, ispat edilmesi gereken konular için asıl yapılması prensibini⁵⁹² birlikte kullanır. Aşağıdaki çıkarsama, bu yöntemin uygulanışına güzel bir örnektir:

“Kâ'bi'ye sorulur: Senin iddian şu ki, rahmet ve mağfiret fiilî sıfattır, lânet ve şetm (yerme, sövme) sence fiilî sıfattır. Şu halde rahmet ve lânet diye isimlendirilip Allah'a nispet edilecek fiil hangisidir? Eğer 'Cennete veya cehenneme koymak, kulun amelini kabul ve reddetmek ve benzeri şeylerdir' derse, aslah, ta'dil ve tecvîr konularındaki görüşleriyle 'Allah rahîmdir, kulları hakkında kendileri için elverişli olmayan şeyleri yapmaz' tarzındaki sözü boşa çıkmış olur; oysaki bütün bunlar Allah'ın kulları hakkında gerçekleştirdiği fiillerdir. Eğer daha başka bir mânânın (fiil) varlığını iddia edecek olursa, bu defa da rahmetle lânet Allah'ın yaratmadığı şeyler olacak, fakat yine onlarla nitelendirilmiş bulunacaktır. Şunu da belirtelim ki, Kâ'bi'nin şetm ifadesi Allah'a nisbet edilemeyecek çirkin bir sözdür.”⁵⁹³

Mu'tezile'nin adalet prensibine göre, kul kendi çabasıyla cennet ya da cehennem hak ettiğinden, Ka'bi'nin kendi prensiplerine göre rahmet ve lânet olarak isimlendirip Allah'a nispet etmek zorunda kaldığı fiilleri, Allah'ın, kullarını “cennete veya cehenneme koyması” olarak yorumlama imkânı kalmaz. Eğer Ka'bi başka bir anlamı kastettiğini iddia edecek olursa, bu seferde Allah'ın rahmet ve lânet gibi yaratmadığı şeylerle nitelendirilmesi söz konusu olacaktır. Görüldüğü

591 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 67.

592 Gazzâlî, bu prensibi şöyle açıklamaktadır: “Hasmın aleyhine hisse veya akla dayanan bir delilimiz yoksa, onun fikrini kıyasta asıl olarak alıp istifade edebiliriz. O, davasını yıkmak demek olan inkâr yoluna sapamaz.” [Bkz., al-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 21]. Bâkîllânî (ö. 403/1013), ilk dönem kelâmcıların kullandığı isidlâl yöntemlerini altı kısma ayırarak açıklar. Bkz., *et-Tevhîd*, tahkik: Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1987, 31-33. Daha sonra Gazzâlî bunları daha da genişletir ve sistematik olarak anlatır. Mâtürîdî'nin kullandığı istidlâl yöntemleri, daha çok Gazzâlî'nin üç kısımda özetlediği yöntemlere ve onlarda kullanılan temel prensiplere tekâbül eder. Bu yöntemler ve onlarda kullanılan temel prensiplerin ayrıntıları için bkz., al-Gazzâlî, *a.g.e.*, 17-21. Bu yöntemler, Gazzâlî sonraki kelâm tartışmalarında daha da genişleyecek ve felsefî argümanların da kullanılmasına başlanacaktır. Bkz., Fahreddin Razi, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2002, 37-40.

593 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 67.

üzere bu örnekte, Mu'tezile'nin kabul ettiği aslah prensibi asıl olarak kabul edilmiş ve böylece muarız, kendi prensipleriyle çelişkiye düştüğünü gördüğü için iddiasından vazgeçmeye zorlanmıştır. Diğer taraftan, Ka'bi'nin fiilî sıfatlara ilişkin görüşünün bir başka açıdan da muhale götürdüğü gösterilmiştir. Çünkü Allah'ın zatının "yerme ve sövme" gibi fiilî sıfatlarla nitelendirilmesi mümkün değildir.

Bu yöntemin yararlılığı, Gazzâlî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, ancak muarızın, kendi görüşünün muhale sonuçlandığını kabul etmesi durumunda söz konusudur.⁵⁹⁴ Nitekim özellikle ikinci örnekle ilgili olarak Mu'tezile, prensip olarak Allah'ın çirkin olanı yaratmayıp yalnızca iyi olanı yarattığını kabul ettiğinden⁵⁹⁵, Ka'bi'nin Mâtürîdî'ye itiraz etme hakkı vardır. Çünkü bu prensibe göre, Allah'ın çirkin olanı yaratması söz konusu olmadığından herhangi bir çirkin vasıfla nitelendirilmesi düşünülemez. Dolayısıyla bütün çirkin nitelikler, o niteliklerin bizzat yaratıcısı olan insana aittir. Bu bakımdan bu tartışmanın Mâtürîdî açısından, "insan fiillerinin yaratılması" ile ilgili başka bir tartışma çerçevesinde sonuçlandırılması mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden biz, bu örneklerin hemen ardından, İmâm Mâtürîdî ile Ka'bi arasında, "insan fiillerinin yaratılması" üzerine cereyan eden tartışmaya geçmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2. İnsan Fiillerinin Yaratılmasıyla İlgili Eleştiriler

Mâtürîdî, kulların fiilleri hakkında Mu'tezile'nin görüşünü eleştirirken öncelikle onların düşünmenin temel ilkelerinden saptıklarını göstermeye çalışacağını belirtir. O, Mu'tezile'nin bu konuyla ilgili âyetlerin mâhiyetine nüfuz edemediği kanaatinindedir.

Bu tartışmayla ilgili temel iddialar iki ana grupta toplanır: Mâtürîdî'ye göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılır. Ona göre bu durum, insan hürriyetine asla zarar vermez. Çünkü Allah bizzat fiilin kendisini yaratır, arızı olarak sonradan fiile ilişen nitelikler ise fiilin aslından değil, tamamen insanın niyet ve iradesinden kaynaklanır.⁵⁹⁶ Mu'tezile'ye göre ise durum tamamen bunun tersidir. Eğer insan fiillerini Allah yaratıyorsa, o zaman sorumluluk insana değil, Allah'a ait demektir.⁵⁹⁷ Her iki taraf da bu konuda kendi görüşünü desteklediğini düşündüğü

594 Bkz., al-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 18.

595 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962, XIII, (Lütf), 278; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerîm Osmân, Kahire 1965, 132.

596 Bkz., K. *et-Tevhîd Tercümesi*, 286 vd.

597 Bkz., Kādî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1974, 63; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 344 vd.; a.mlf., *el-Muhît bi'l-Teklîf*, tahkik: es-Seyyid Azmi, Mısır, tarihsiz, 366-379; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kudur fî Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, 249 vd.

âyetleri referans olarak kullanır. İşte Mâtürîdî, bu bağlamda, Mu‘tezile’nin söz konusu âyetleri yorumlarken iddia ettikleri gibi rasyonel bir zeminde hareket etmediklerini göstermeye çalışmaktadır.

Mâtürîdî’nin zikrettiği argümana göre, Mu‘tezile bu konuya ilişkin fikrini temellendirirken, insan fiillerinin bir kısmının emredilip diğer kısmının da yasaklandığı tezinden hareket eder. Eğer söz konusu fiillerin tamamını Allah yaratıyorsa, o zaman Allah, bir anlamda kendisine iyilikleri yaratmayı emretmiş, kötülükleri yaratmayı ise yasaklamış demektir.

Mâtürîdî, böyle düşünen kimseyi eleştirirken aynı yöntemi kullanır. O, yine iki ihtimal üzerinden fikir yürüterek, birincisinde, muarızın görüşünün muhale götürdüğünü ispat etmeye, muarızın birinci ihtimali kabullenmekten kaçınması durumunda, kaçınılmaz olarak gündeme gelen ikinci alternatifte ise, onun bu birinci ihtimali kabullenmeyişi asıl yaparak bizzat kendi iddiasıyla çeliştiğini göstermeye çalışır.

Argümanın kullanılışı şöyledir: “Bu istidlalde bulunan kimseye şöyle bir soru yöneltilir: ‘Allah imanı ve benzeri davranışları yaratmasını kula emretmiş, küfrü ve benzeri kötülükleri yaratmaktan da onu menetmiştir’ tarzındaki bir hükümü kabul ediyor musun? Eğer ‘evet’ derse Allah’ın insanlara yaratıcı olmalarını emrettiğini açıkça belirtmiş olur. Halbuki Müslümanlar Allah’tan başkasının hâlık olmasını kabul etmemiş... (aksine) hâlıkın hem rab hem ilâh olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durumda fiilin hâlık olan her bir kulun da bu konuda tutulması gerekecektir, bu ise bütün Müslümanların reddettiği husustur...”

Açıkça görüldüğü üzere argümanın bu kısmı, muarızın görüşünün muhal olan bir neticeye götürdüğü, dolayısıyla onun da muhal olduğuyla ilgilidir. Muarız ben bunu değil, tamamen başka bir şeyi kastediyorum diye itiraz edecek olursa, o zaman da onun bu itirazı asıl yapıp kendisiyle çeliştiğinin gösterildiği ikinci aşamaya geçilir. Aşağıdaki ifadeler, Mâtürîdî’nin bu ikinci kısmı nasıl uyguladığını göstermektedir:

“Eğer ‘hayır’ derse ona şöyle mukabelede bulunulur: Fiilin emredilmesi veya yasaklanması onun yaratılmasının emredilmesini yahut da yasaklanmasını gerektirmediğine göre neden sen şöyle bir iddia ileri sürüyorsun? Şayet Allah kullara ait fiillerin yaratıcısı olsaydı O’nun da bu fiillerle emredilmesi veya onlardan nehyedilmesi gerekirdi. Halbuki emir ve nehiy yoluyla hiçbir zaman yaratma emri veya yasağı gerçekleşmemektedir”⁵⁹⁸

Bu yöntemin temel sorununun, bu örneklem için de devam ettiği gözükmektedir. Nitekim Mu'tezile, "biz, yaratmayla 'yoktan var etmeyi' değil, insanın verilmiş gücüyle kendi fiilini kendisinin oluşturmasını kastediyoruz. Bu da onun 'yoktan var eden' bir yaratıcı değil, her hangi bir şeyi, hâdis/sonradan olan bir güçle planlayıp takdir ederek gerçekleştiren olduğu anlamına gelir" dediğin de, kendi görüşünün muhal bir sonuca götürdüğü iddiasına haklı bir itirazda bulunmuş olmaktadır.

Mâtürîdî, bu tür konulara ilişkin savunmasında, tündengelimci akıl yürütmeyi kullandığı yerlerde ise, çok daha başarılı ve tutarlı gözükmektedir. Meselâ o, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"⁵⁹⁹ âyetini yorumlarken şöyle söylemektedir:

"Bu ifade, Mu'tezile'nin [fillerin yaratılmasına ilişkin], 'Allah yalnızca bazı şeylerin yaratıcısıdır, filan kimsenin dediği gibi her şeyin yaratıcısı değildir' şeklindeki görüşlerine bir cevap niteliğindedir. Eğer Allah'ın bu sözünü, Onun eşyanın bir kısmını koruyup diğer bir kısmını korumadığından dolayı eşyanın yalnızca bir kısmıyla sınırlamak mümkün olsaydı, o zaman Allah'ın, 'o her şeye vekildir'⁶⁰⁰ sözünü de eşyanın yalnızca bir kısmıyla sınırlamak mümkün olurdu. Halbuki bu, ifade genel olarak geldiği için câiz değildir. Bu nedenle ilk ifade de genellik ifade ettiği için, eşyanın bir kısmıyla sınırlı tutulamaz. 'Eğer insan bu şeyin yaratıcısıdır' demek mümkün olsaydı, 'o her şeyin yaratıcısıdır, ona kâdirdir' demek de mümkün olurdu. Halbuki bunu söylemek, açık bir çirkinliktir. Allah'tan bizi sözde aşırılıktan ve haktan uzaklaşmaktan korumasını niyaz ederiz.'⁶⁰¹

Bu açıdan ona göre, bu tür genel ifadelerin, hususa indirgenmesi mümkün değildir. Zirâ o zaman "Allah her şeyi bilir" şeklindeki genel ifadenin de tahsis edilmesi mümkün olur ki, bu imkânsızdır.⁶⁰²

Kādî Abdülcebâr ise bu tür itirazlara şöyle cevap verir:

"Her şeyi O yaratmıştır" ifadesinden maksat, yaratılmış/mahlûk sıfatıyla nitelenen her şeydir. Çünkü bunların hepsi Allah tarafından yaratılmıştır. Bu, "her şeyi yedim" diyen kimsenin sözüne benzer. Kastedilen, yenmesi mümkün olan her şeydir. Dolayısıyla bu âyet, [kulların fiillerini de Allah'ın yarattığını iddia edenlerin] görüşünü desteklemez. Onlara şöyle de cevap verilebilir: "Burada kastedilen, çokluk ve mübalağadır, yoksa [iddia edildiği gibi] gerçekte genellik

599 er-R'ad, 13/16; ez-Zümer, 39/62.

600 el-En'âm, 6/102.

601 Bkz., *Te'vilâtu'l-Kurân*, tahkik: Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut 2004, II, 155. Ra'd Süresi'ndeki âyetin yorumu için ayrıca bkz., II, 625.

602 Bkz., *a.g.e.*, II, 155.

değildir. Nitekim Allah, şöyle demektedir: ‘[Onları katımızdan bir rızık olarak] her şeyin ürününün toplandığı (yucbâ ileyi semerâtu kulli şey) [güvenli ve kutlu bir yere yerleştirmedik mi?]⁶⁰³. O, [Sebe Melikesi hakkında da] şöyle demektedir: ‘ona her şeyden bolca verildiğinden (ve ûtiyet min kulli şey).’⁶⁰⁴

Buna karşın, Mâtürîdîye göre, “her şeyi Allah yaratmıştır” ifadesinin açık delaletiyle “her şeyin yaratıcısının Allah olduğu” tespit edilmiştir. Dolayısıyla burada zımnen yürütülen mantık şöyle olmaktadır:

Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İnsan fiilleri şeylerdir.

O halde Allah insan fiillerinin de yaratıcısıdır.

Ancak bu bağlamda, Mu‘tezile’nin yoktan var etme anlamındaki yaratmay-la, bir şeyi takdir edip planlama, hâdis/sonradan olan bir kudretle gerçekleştirme anlamındaki yaratmayı birbirinden ayırdığını ve “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesindeki yaratmanın yoktan var etme anlamına gelen bir yaratmaya işaret ettiği⁶⁰⁵ kanaatinde olduklarını hatırlamamız gerekir. Dolayısıyla bu örnek, Mâtürîdî ile Mu‘tezile arasındaki tartışmaların pek çoğunun yönemsel farklılıktan ziyade, kavramsal inşa ile ilgili olduğunu göstermektedir.

Bu farklılığın kavramsal inşâya dayandığı, konuyla ilgili bir başka tartışmada daha açık bir biçimde görülür. Nitekim Mâtürîdî, bir başka yerde, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesini yorumlarken şöyle demektedir:

Bu ifade Mu‘tezile’nin bazı görüşlerini geçersiz kılar: Birincisi, onların şu sözüdür: “Eşyânın şeyliği, ontolojik olarak ezeldir”. Onlar yine şöyle demektedirler: “Eşyânın yalnızca icadı Allah’tandır”. Eğer durum onların söyledikleri gibi ise, buna göre, bırakın Allah’ın her şeyin yaratıcısı olmasını, O herhangi bir şeyin yaratıcısı bile değildir. Halbuki O, zatını “her şeyin yaratıcısı” olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla onların bu sözü, netice itibarıyla Dehriyye’nin ve Seneviyye’nin görüşlerine benzemektedir. Nitekim Dehriyye; “eşyânın temel maddesinin/finet, heyulanın vb. ezeli olduğunu” söylemekte ve herhangi bir şeyin hiçlikten/min lâ

603 el-Kasas, 28/57. “Biz biliyoruz ki, orada doğunun ve batının bütün ürünleri toplanmamıştır. O halde ayette kastedilen sadece orada toplanan ürünlerdir.” Bu yorum için bkz., Şerif el-Murtazâ, *İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader*, (Resâilu’l-Adl, Mısır 1971 içinde), I, 292-293.

604 Bkz., *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâ’in*, Beyrut tarihsiz, 134-135.

605 Bkz., Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 162-163; a.mlf., *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâ’in*, 134-135, 201, 364.

şey meydana gelişini inkâr etmektedir. Kezâ Seneviyye de, “nûr ve zulmetin ezeli olduğunu, sonra her cinsin kendi cinsinde ve her şeyin kendi aslından türediğini” söylemektedir. Bu bakımdan, Mu‘tezile’nin “ma‘dûm şeydir” sözü, netice itibarıyla onların [yukarıda] aktardığımız görüşlerine benzemektedir.⁶⁰⁶

Halbuki Mu‘tezile’nin “ma‘dûmun şeyliği” ile kastettiği ontolojik anlamla Seneviyye’nin ve Dehriyye’nin ezeli maddeleri birbirinden çok farklıdır. Onlar, “madum şeydir” derken asla Allah’ın varlığı dışında var olan ezeli bir maddeyi ya da cismi kastetmemektedirler. Tam aksine, onlar mudumun şeyliği ile “henüz mevcut olmayan malumu/bilineni”, yani eşyanın Allah’ın ezeli bilgisindeki ontolojik konumunu kastetmektedirler. Bu bakımdan onlara göre, meselâ, Allah’ın bir ortağı olması, madum kategorisine girmez. Çünkü bu bilinen bir şey değildir.⁶⁰⁷ Dolayısıyla Mâtürîdî, onlarla ilgili eleştirilerini, şey kavramına bizzat kendisinin yüklediği anlamdan hareketle yapmış gözükmektedir. Bu nedenle onun bu bağlamda, Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerinde haklı olduğu söylenemez.

Kaza ve kader konusuna gelince, Mâtürîdî ile Kâ’bî arasında cereyan eden tartışmalarda ciddi bir yöntem değişikliği gözlemlenmektedir. Kaza ve kader konusunda Mâtürîdî, yukarıdaki örneklerde gözlemlendiği gibi, muâırızı, kendi görüşlerinin belli açılardan yanlış olduğunu kabul etmeye zorlayan diyalektik bir yaklaşımdan ziyade, daha ilkesel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda o, ezeli ilâhî bilginin mahiyeti ve değişmezliği gibi temel prensiplerden hareket etmektedir. Aşağıda bu konunun detayları ele alınacaktır.

3. Kaza ve Kader Hakkındaki Tartışmalar

Mâtürîdî, Allah’ın kaderi belirlemesini, irade etmesini ve yaratmasını ilâhî bilgiye bağlar. Allah insan fiillerini niçin şöyle değil de böyle takdir etti? diye sorulduğunda, cevap açıktır: “Bunların seçilip tercih edileceğini bildiği için. O’nun irade, halk ve kazâsı sayesinde insanlar seçtiklerine ulaşır, tercih ettiklerini gerçekleştirirler.”⁶⁰⁸

Bu bakış açısına göre, Allah’ın insan fiillerini önceden bilmesi demek, onları zorunlu kılması anlamına gelmez. Aksine Onun bunları, insanın irade ve ihtiyarına bağlı olarak nasıl olacaklarsa o şekilde bilmesi demektir. Dolayısıyla bu temel

606 Bkz., *Te’vîlâtü’l-Kurân*, IV, 320. Mâdûma şey denilemeyeceği prensibi ile ilgili bkz., *Akaid Risâlesi*, 16; *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 110-111.

607 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 176-177.

608 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi*, 395.

ilkeden hareketle, insan fiillerine ilişkin kader, zorunlu bir belirlemeyi değil, kesin bir öngörünün tespit edilip kayda geçirilmesini ifade eder. Daha açıkçası bu tespit yapılmasaydı bile insan yine yapacağı şeyleri yapacak, bu itibarla sonuçta herhangi bir değişiklik olmayacaktı.

Bu durum, insanın fiillerinde, kaderden dolayı bir cebir bulunmadığını, onun işlediği fiillerin aksini de işleme imkânına sahip olduğunu gösterir. Ayrıca psikolojik olarak da insan kendisinin “hür, tercihler yapabilen, hem fâil hem de terke muktedir” olduğunun bilincindedir. Kader konusunda bu tür bir teorik zeminden hareket eden Mâtürîdî, Kâ’bî ile yaptığı tartışmayı şöyle sonuçlandırmaya çalışır: “Bu durumda kader sadece diğer cevher ve arazları yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekânları belirlemek gibi bir fonksiyon icra etmektedir. Sözü edilen bu faktörlerin bulunuşu onlar için bir mazeret veya bahane teşkil etmiyorsa, tartışmakta olduğumuz kazâ ve kader de aynı şekilde herhangi bir bahane ve mazeret teşkil etmez.”⁶⁰⁹

Kısacası, bu bağlamda Mâtürîdî, iki temel ilkeden hareket eder. Birincisi, olayları önceden nasıl olacaklarsa o şekilde kesin olarak öngören ilâhî ilim, diğeri de insanda, kendisinin hür bir fâil olduğuna dair var olan bilinçtir.

Bu arada o, bu konuya ilişkin görüşlerini temellendirmeye çalışırken müşahedeye dayanmayı da ihmal etmez. Ona göre insan, fiillerini yaparken her zamanki iş görme gücünde bir azalma olmadığı halde, beklentisinin üstünde bir yorgunluk ve sıkıntı ile karşı karşıya kalabilir. Dahası fiilini, planladığı mekân ve zamanın dışında gerçekleştirmek durumuna da düşebilir. Bütün bunlar, onun fiilinin bütün yönlerden kendisine ait olmadığına, dolayısıyla da kendisi tarafından yaratılıp gerçekleştirilmediğine ilişkin açık duyu verileridir.⁶¹⁰

Kısaca söylemek gerekirse, bu bağlamda Mâtürîdî, şerrin Allah’a nispetinin yaratma ve takdir cinsinden olduğunu, bunun da asla şerrin kendisiyle aynı anlama gelmediğini vurgular. Yani fiil, kulun iradesine uygun olarak Allah tarafından yaratılıp takdir edildiğinden, onun şer oluşu, yaratma ve takdirden değil, onlara sebep olan insan iradesinden kaynaklanır. Bu teori, yaratma kavramının kullara nispeti durumunda farklı bir anlam taşıdığını iddia edenler açısından itiraz edilebilir görülse de kendi içinde tutarlı ve sistematiktir. Bu bakımdan Mâtürîdî’nin, özellikle bu konuda, Mu‘tezile karşısında, kendi perspektifinden son derece tutarlı bir savunma örneği sergilediği görülmektedir.

609 el-Mâtürîdî, a.g.y.

610 el-Mâtürîdî, a.g.e., 396.

Sonuç

Mâtürîdî'nin, özellikle diyalektik bir yöntemle yazdığı *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden hareketle, Mu'tezile'ye karşı yaptığı savunmaların epistemolojik temellerini belirlemeye çalışığımızda, kısaca şunları söylememiz mümkündür:

O, çoğu kez, muâzırın fikrinin muhâl/kabul edilmesi imkânsız bir sonuca götürdüğünü ve muâzırın kabul ettiği bir fikri asıl yaparak onun bizzat kendi fikriyle çeliştiğini gösterme şeklinde özetleyebileceğimiz iki yöntem izler. Onun, bazen bu iki yöntemi bir arada kullandığı da görülür. Fakat birinci yöntemin muarızı susturabilecek ölçüde etkili olabilmesi için, bizzat onun tarafından itiraz edilemeyecek güçte olması gerekir. Halbuki Mâtürîdî'nin bu bağlamda kullandığı çoğu örneklerin itiraz edilebilir nitelikte oldukları görülmektedir. Bu bakımdan onların, İmâm Mâtürîdî'nin kendisine özgü diyalektiğinin en zayıf noktaları oldukları söylenebilir.

Bununla birlikte o, bazen kendi fikrini, kazâ ve kader konusunda olduğu gibi muarızların da itiraz edemeyeceği bazı genel prensiplerden hareket ederek temellendirmeye çalışır. Mâtürîdî'nin özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, bu tutumun onu muârırları karşısında çok daha güçlü ve etkili gösterdiğine ilişkin pek çok örnek bulmak mümkündür.

Buna karşın Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki tartışmaların, sistem ve yöntem farklılıklarından daha çok, kavramsal inşa faaliyetinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü başta insan fiilleri, kaza ve kader gibi mes'eleler olmak üzere pek çok konuda, her iki taraf da kullandıkları kavramlara farklı ve yeni anlamlar yüklemektedirler. Bu farklılık, doğal olarak farklı sonuçlara götürmekte, dolayısıyla pek çok durumda her iki tarafın kendi perspektifinden bakıldığında haklı ve tutarlı olduğu gibi bir durumla karşılaşmaktadır.

Sonuçta Mâtürîdî, bazı açıklamalarında diyalektik yöntemin zaaflarından kaynaklanan itirazlara maruz görünse de, pek çok konuda muârırlarının çelişkilerini göstermeye çalışırken diyalektiği ustaca kullanma başarısını göstermiştir. Özellikle Eş'arîlerle kıyaslandığında, Mu'tezile karşısında çok daha etkin ve başarılı bir savunma verdiği söylenebilir. Çünkü o, nassın gücünü ortaya koymaya gayret ederken yalnızca teorik aklın verileriyle hareket etmemiş, gözleme ve tecrübi bilgiye dayalı argümanları da kullanmaya özen göstermiştir.