

# Kelam'da *Adalet, Kudret ve Hikmet* Bağlamında Tanrı Tasavvurları

Mahmut AY\*

**Öz** Bu makalede Kelam ekolleri tarafından oluşturulan Tanrı tasavvurları ele alınmaktadır. Tasavvurların kaynağında insanın tarihsel, sosyal ve kültürel birikimi bulunduğu gibi ilahi metin de vardır. Her türlü tasavvur insan tarafından oluşturulduğundan, tasavvurlar Tanrı'nın kendisi değildir. Mutezilenin Tanrı tasavvuru, adalet ilkesine dayanmaktadır. Mütezile'ye göre ilahi fiillerde amaç ve maslahat esastır. Tanrı, adaletin tanrısıdır. Eşari Tanrı tasavvuru kudret üzerine inşa edilmiştir. Tanrının fiilerinde sebep ve sonuç aranmaz. Tanrı maliktir. Malik, mülkünde istediği tasarrufta bulunabilir. Tanrı, gücün tanrısıdır. Maturidi Tanrı tasavvuru hikmet etrafında şekillenmiştir. Hikmet, ilahi fiilerde kusursuzluğu, gayeliliği ve ahlakiliği ifade eder. Tanrı, hikmetin tanrısıdır.

**Anahtar kelimeler:** Tanrı tasavvurları, adalet, kudret, hikmet, maslahat.

## *The Images of God in the Context of Justice Power and Wisdom in Muslim Theology*

**Abstract** In this article, images of God which formed by schools of Islamic theology are being discussed. There is historical, social and cultural accumulation of human, like divine text, in the source of images. All kinds of images created by humans. Therefore the images are not God himself. Mu'tazila's image of God based on the principle of Justice. According to Mu'tazila, actions of God involves an aim and "maslaha". God is Justice. Asharitian Image of God have been built on divine power. In the actions of God there is no any cause and finality. God is all owner. And the owner can do whatever he wants in his property. God is power. On the other hand, Maturidian God's image centered around on wisdom. Wisdom in the divine actions means perfectness, finality and morality. God is Wisdom.

**Keywords:** Images of God, justice, power, wisdom, maslaha.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

### **Giriş: Tanrı Hakkındaki Tasavvurların Kaynağı**

Kelam'da, bütün ekollerin Tanrı tasavvurlarına ilişkin ortak zemini tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesidir. Kelam'ın bir ilmi faaliyet olarak bu ilkeyle ilgili duyarlılığa göre şekillendiğini söylemek abartılı olmaz. Buna göre Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinde nihai gaye, O'nu yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelermelerden uzak kılmak, eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği ve kusursuzluğu sadece O'nun zatına özgü kılmaktır. Buna göre Tanrı, her şeyi var eden, düzenleyen ve gözetten, varlığı kendinden, zorunlu, öncesiz ve sonrasız, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütün eksikliklerden uzak, bütün güzel isim ve niteliklere sahip, herhangi bir ortağı bulunmayan, eşsiz ve benzersiz, kendisine ibadet edilmesi gereken yeğâne iyi varlıktır. Teizmin Tanrı hakkındaki perspektifini de yansıtan bu yaklaşımın kökleri İhlas suresinde<sup>1</sup> özetlenmiştir. Kelam, sistematik bir düşünce olarak büyük oranda Tanrı merkezli bir faaliyet olarak algılanmıştır. Hatta Kelam'ın, insan ve tabiatı söz konusu ederken bile Tanrı'nın eşsizliğini, benzersizliğini ve yüceliğini amaçladığı görülmektedir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki özgün bir ilim olarak Kelam, sadece Tanrı'yı ve sıfatlarını konu edinmez aynı zamanda var olanın (mevcud) ve bilgiye konu olanın (malum) Mutlak Kaynağı ile ilişkisini anlama ve anlamlandırma çabasını da içerir. Söz konusu çaba, kelimadaki tasavvurların farklılaşmasının zeminini oluşturur.

İnsanın Tanrı ile kurduğu her türlü ilişki, temelde Tanrı'nın bir anlamı ve tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Tanrı'nın herhangi bir biçimde tasavvur edilmesi ve anlaşılması bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulduğu gibi, insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvurların oluşumunda hem Tanrı'nın kendisi hem de insan rol oynamaktadır. Bu konuda insanın rolü kurumsallaşmış yapılar olarak teolojiler aracılığıyla kendini göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki teolojiler tarafından kurulan ve oluşturulan Tanrı tasavvurları vahyin sunduğu otantik tasavvurlardan doğal olarak ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın ve farklılığın temel nedenleri olarak, Tanrı'nın akıl ile kavranabilecek bir nesne olmaması ve insan aklının, sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan bağımsız olmaması gösterilebilir. Öte yandan insan aklının, dönemin kültürel gelişim seviyesine bağlı dil içinde ifadesini bulan bir meleke olması<sup>2</sup> bu ayrışmayı doğal kılmaktadır. Gerçekte insan olarak hiç kimse, yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumları, gelenekleri ve teolojileri olmaksızın Tanrı'ya yönelme olanağı bulamaz. Bu bağlamda Tanrı tasavvurlarında daima tarihin ve tarihte olup biten tecrübenin izlerine hep rastlanılabilir.<sup>3</sup> Zira bizler aşkın olandan söz ederken tecrübemize bütünüyle yabancı olan bir şeyden söz etmiyoruz. Aynı şekilde tarihte yaşanan tecrübelerin Tanrı'nın kendisini bize sunmasıyla doğrudan bir ilişkisi

vardır. Başka bir ifadeyle insanın yaşadığı tecrübenin şekillenmesinde Tanrı'nın kendisini tanıtmaya adına etkisini yadsıyamayız. Tarihin mutlak hakikate katılımı veya mutlak hakikatin tarihe katılımı olarak da değerlendirilebilecek bu etkileşim, yaşamın her alanında olduğu gibi teolojik ve politik sistemlerin oluşmasında da önemli rol oynamıştır.

Tanrı'ya ilişkin tasavvurlar, Tanrı'nın kendisi değildir. Tanrı'ya yönelik tasavvurları belirleyen Tanrı'nın kendisi olduğu kadar, insandır da. İnsanın zihinsel kurgu yeteneği bu tasavvurların oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu Tasavvurların oluşmasında insanın ne derece etkin olduğunu, ilk çağ filozoflarından Ksenophanes'in ifadeleri açık bir şekilde göstermektedir. O, *Homeros-Hesiodosçu* insanbiçimci çoktanrıcılık anlayışına şu eleştirileri getirir: "Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemiştir; Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma... İnsanlar, tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar... Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi... Habeşler, tanrıların kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kıvılcı saçlı olduklarını söylerler."<sup>4</sup> Bu ve benzeri ifadelerle bir filozoftan daha çok din reformcusu gibi gözükken Ksenophanes insanların, tanrıları insan biçiminde tasarlamaktan kendilerini alıkoyamadıklarını, bunun sonucu olarak da tanrılara kendilerine benzeyen nitelikler yüklediklerini vurgulamaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, insanın kendisi hakkında sahip olduğu imajın nesnelleşmesinden başka bir şey değildir.

İnsanın yaşama bakışının, her türlü varlıkla girdiği ilişkideki konumunun, dünya görüşlerinin, beşeri düzlemde oluşturduğu kurumlarının, bunlar gibi daha pek çok insani faaliyetlerin inşasında Tanrı tasavvurlarının belirleyici rolü vardır. Aynı şekilde insan tarafından gerçekleştirilen başta teolojik ve ahlaki olmak üzere sosyal, siyasal ve ekonomik sistemlerin şekillenmesine Tanrı'yı algılama biçimlerinin etkisi yadsınmaz. Bunun tam tersini de söylemek mümkündür. Tanrı'yı anlama ve algılama biçimimizin bu tür ilişkilerden soyutlanması oldukça zor gözükmektedir. Bu durumda Tanrı tasavvurları ile insan tecrübesi arasında diyalojik ilişkiden söz edilebilir. Belki de bu karşılıklı diyalojik ilişkinin temeli, yaratılıştan sadece insan türünün öz benliğine yerleştirilen yetkinliğe dayanmaktadır. Her şeyden önce Tanrı-birey ilişkisinde bireyin inandığı Tanrı'yı nasıl algıladığı ve O'na ne tür nitelikler atfettiği çoğu zaman Tanrı'nın mutlak anlamda çeşitli niteliklere sahip bir varlık olarak algılanmasından pratikte daha fazla bir öneme sahiptir.

Tanrı'yı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme, temelde insan tarafından gerçekleştirilen zihinsel bir girişimdir. İnsanlığın tarihsel tecrübesi de bunu göstermektedir. Tek bir dindarlık türünden söz edilemeyeceği gibi genel geçer tek bir Tanrı tasavvurundan da söz edilemez. Aslında Tanrı kavramının yapısal formu da Onun tek bir şekilde algılanmasını veya anlaşılmasını olanaksız kılmaktadır. Örneğin teologlar Onun hakkında konuşurken, bir yandan Onu belli tanımlanabilir biçimlerde eylemlerde bulunan ve bireylerle ortak niteliklere sahip bir varlık olarak tanımlarlarken, diğer yandan Onu bilgiye hiçbir zaman konu olmayacak biçimde her şeyi bilen, kadir-i mutlak, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olarak sunmaktadırlar. Bu durum tanrı hakkında birbirinden farklı tasarımların doğmasına neden olmaktadır.

Dinlerin Tanrı'yı bizlere sunumu ile felsefecilerin Tanrı hakkındaki anlatıları birbirinden farklıdır. İbrahimi dinler, yaşayan, aktif, insan ve tabiatla sürekli bir ilişki içinde bulunan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, filozoflar Tanrı'nın münezzehe olduğu öğretilerinden hareketle Onun hakkında olumsuz hiçbir yüklem kullanılmamaya özellikle dikkat ederler. Aslında felsefenin aksine tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem, Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklem kullanılabileceğini kabul etmek durumundadır.<sup>5</sup> Kitabî dinler tarafından ortaya konan ve kendisini vahiyle insanoğluna açan Tanrı ile filozofun tasarımıladığı, sadece metafiziksel gereksinimleri karşılayan Tanrı arasında ciddi bir tasavvur farklılığı vardır. Her şeyden önce İbrahim'in Tanrı'sı filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir özelliğe sahiptir. Onun kendine özgü nitelikleri vardır. Bu nitelikler inanan kişilerin kaderini doğrudan doğruya belirler, İnsanlar Tanrı'ya sadece aklın otoritesi ile değil, aynı zamanda tanrısal çağrı ve vahiyle de bağlanırlar.<sup>6</sup>

Filozofların Tanrı'sı, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inandığı vahi Tanrı'sından, erdem, adalet, sevgi ve merhamet Tanrı'sından, göklerin ve yerin, insanın yaratıcısı Tanrı'dan farklıdır.<sup>7</sup> Bütün bunların yanında kitabî dinlerin kendi aralarında ve her bir kitabî dinin kendi içinde birbirinden farklı Tanrı tasavvurunu görmek mümkündür. Örneğin aynı din içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiş her bir teolojik sistemin kendine özgü bir Tanrı algılama biçimi vardır. Mu'tezili Tanrı tasavvuru ile Eş'ari Tanrı tasavvuru pek çok açıdan birbirinden ayrılır. Bir kelamcının Tanrı'yı anlaması ve algılaması ile bir tasavvufçunun Tanrı'yı tasavvur etme biçimi birbirinden çok farklıdır.

İslam düşüncesini oluşturan paradigmalardan Tanrı'ya ilişkin tasavvurlarının, onların Tanrı'nın zatı ile isim, sıfat ve fiilleri arasındaki ilişkiyi kurgulama biçimlerine göre şekillendiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle kelami, felsefi ve tasavvufî tasavvurlar, Tanrı ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl tasarlandığına

bağlı olarak gelişmiştir. Tanrı-âlem veya Tanrı-insan ilişkisini belirleyen temel parametreler, tasavvurların farklılaşmasının ve birbirinden ayrılmasının temel gerekçelerini oluşturmaktadır. Aynı gerekçelerin, her paradigmanın kendi içerisindeki tasavvur farklılaşmalarına da temel oluşturduğu varsayılabilir.

### **1. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Ahlâkilik: *Adaletin Tanrısı***

Tanrı'yı birleme konusunda bütün Müslümanların aynı hassasiyeti taşıdıkları ve inançlarının merkezine bu ilkeyi yerleştirdikleri söylenebilir. Ancak İslam düşüncesini oluşturan paradigmanın Tanrı-âlem/insan tasarımları söz konusu olduğunda, ehadiyyetin birbirinden farklı şekillerde temellendirildiği ve anlamlandırıldığı gözlemlenebilir. Örneğin, Kelam'da Tanrı ile âlem arasında her türlü benzerliğin ve ortaklığın reddedilerek, iki varlığın kesin bir biçimde birbirinden ayrılması (tenzih) kaygısı güdülürken, Tasavvuf'ta aynileştirme, yani varlığın birliği (vahdet-i vücud) tezi savunulur. Aynı durum ilahi dinler için de söz konusudur. İlahi dinlerin her biri kendisini monoteist olarak takdim eder. Ancak Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın monoteizmi ile İslam monoteizminin aynı şekilde anlamlandırıldığı veya kurgulandığı söylenemez.

Mu'tezili düşüncede tevhid, Tanrı'yı yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelendirmeden mutlak anlamda tenzih etme amacına yönelik olarak hayati öneme sahiptir. Onların tevhid konusundaki argümanları, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere, Kur'an'ın nazil olduğu coğrafya ve çevresinde yaygın olan antropomorfist tasavvur biçimlerine karşı ve onlara cevap niteliğindedir. Mu'tezile'nin Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikri, Tanrı'nın var olan ve olabilecek her şeyden, insanların düşündüğü, düşlediği ve tasavvur ettiği her şeyden sadece nitelik ve eylemler açısından değil her açıdan kesin ve köklü bir farklılık taşıdığını ifade eden, "Hiçbir şey O'na benzemez"<sup>8</sup> ayetine dayanır. Ayetin farklı anlama ve yorumlama ihtimallerine kapalı olan muhkem ve açık yapısı, Kur'an'da, Tanrı'nın, yaratılmışlara atfedilen niteliklerle nitelendirilmesi gibi bir görünüm yaratan ifadelerin söz konusu ayet ışığında anlamlandırılması ve yorumlanmasını gerekli kılar.

Mu'tezili Tanrı tasavvurunun dayandığı tevhid ve adalet kavramlarının<sup>9</sup> anlamlandırılmasında ve içeriklendirilmesinde iki etkenin belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın bu kavramlara ilişkin ifadeleri ve bu ifadelerden ortaya çıkan duyarlılıktır. İkincisi ise, Mu'tezili düşüncenin ortaya çıkışı esnasında Tanrı hakkında yaygın ve egemen olan mücessime, müşebbihe, haşeviyye, mümessile gibi antropomorfik tasavvur biçimleridir. Mu'tezili literatürde Tanrı'nın ne olmadığına ya da hangi nitelemelerin Tan-

rı'ya atfedilmeyeceğine oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi<sup>10</sup>, dönemin insan biçimci Tanrı tasavvurlarının Mu'tezili düşüncede yarattığı teolojik kaygıyla ilgilidir.

Mu'tezili düşüncede Sıfatların Tanrı'da olumsuzlanması ve zat-sıfat özdeşliği, Tanrı'nın birliğini koruma amaçlıdır. İlk defa Vasil b. Ata tarafından dillendirilen; ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarının Tanrı'da olumsuzlanması fikri, Hıristiyanların üç ezeli ilah (el-ekanimu's-selase) tasavvurlarını reddetme amaçlıdır. Mu'tezili düşüncede Tanrı'nın zatına sıfat atfetmek, birden fazla ezeli varlık ya da Tanrı'nın zatında değişim gibi teolojik riskler yaratmaktadır. Bu durumu ilim sıfatı bağlamında örneklendirecek olursak, ilim sıfatını Tanrı'nın zatına iki şekilde atfedebiliriz. Bunlardan birincisi ilim sıfatının Tanrı'nın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olması, ikincisi ise ilim sıfatının sonradan Zata atfedilmesi şeklinde olacaktır. Birinci durumda birden fazla ezeli varlık söz konusu olacaktır. İkinci durumda ise olmayan bir şeyin(ilmin zatta bulunmama durumu) sonradan Zata eklenmesi(ilmin zatta bulunması durumu) gibi bir vaziyet ortaya çıkaracaktır ki, bu Zatta değişimi gündeme getirecektir. Her iki durum da Tanrı için düşünülemez.

Mu'tezili düşüncede sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülemez. Ancak insanın Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur etme adına kendisi için üretmiş olduğu zihinsel itibarlardır. Tanrı'nın zatının tam anlamıyla kavranamaması ve bilinmemesi, insanı O'na bazı sıfatlar atfetmeye sevk etmiştir. Tanrı, mutlak ve sınırsız, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanı, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeye iten temel etken, insanın sınırlı kapasitesidir. Buna göre Allah, zatına ilim atfetmeksizin âlim, kudret atfetmeksizin kadirdir. Tanrı'nın zatına sıfatlar atfetmek, özellikle Hıristiyan tasavvurunun içine düştüğü birden fazla ezeli varlık kabul etmek gibi tevhide ortadan kaldıran bir durum yaratacaktır. Mu'tezili düşünürlerin sıfatları olumsuzlama ve zat-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Tanrı'nın mahiyeti(zatı) ile her türlü yaratılmış varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir.

Mu'tezili düşüncede ehadiyyet, Tanrı'nın zatının eşsizliğini ve biricikliğini ifade ederken, adalet, Tanrı'nın mutlak anlamda kemalini ve O'nun fiillerinin ahlakiliğini ifade eder. Tevhid Tanrı'nın zatının mutlaklığına işaret ederken, adalet O'nun fiillerinin âlem ve insanla ilişkisini içerir. Tanrı'nın, mutlak anlamda adil oluşu konusunda Mu'tezile tarafından geliştirilen literatür, bir tür metafizik ahlak veya ahlak adına metafizik yapmak şeklinde değerlendirilebilir.<sup>11</sup> Mu'tezili sistemde ahlakın ana teması adalettir. Adalet, teori ile pratiğin, akide ile ahlakın ayrılmaz ilişkisine temel oluşturur. Mu'tezile adalet ilkesini düşünce sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Bu ilkeyle Tanrı'nın mut-

lak anlamda kemalini, kötülüğün ve zulmün hiçbir biçimde O'ndan ortaya çıkmayacağını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira zulüm ve kötülük, cehalet ve yoksunluğu ifade eder. Oysa Tanrı'nın eylemleri bu niteliklemeyle bağdaşmaz.<sup>12</sup> Tanrı ile âlem/insan ilişkisini adalet kapsamında temellendirmeye çalışan Mu'tezile, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olduğunu, O'ndan hiçbir surette kötülüğün ortaya çıkmayacağını ifade eder. Buna göre Tanrı, kötü, çirkin ve zararlı olanı yaratmadığı gibi bunlarla da hükmetmez. Eğer Tanrı, kötü olanı yaratıp bununla hükmederse, ardından da kullarını sorumlu tutarsa bu durum O'nun zalim olmasını gerektirir. Oysa Allah, mutlak anlamda adil olup, zalim olması düşünülemez. Kadı Abdulcabbar, Tanrı'nın mutlak anlamda adil oluşu ile ne kastettiklerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah Teâla'yı adl ve hâkim diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz. Bu hususta Mücbire bize muhalefet ederek her türlü çirkin fiili Allah'a nispet etmiştir. Buna delalet eden hususların açılımı şu şekildedir: Allah Teâla çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnidir ve bundan müstağni olduğunu da bilmektedir. Durumu bu şekilde olanın, hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmesi söz konusu olamaz.”<sup>13</sup> Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, Tanrı tasavvurunu adalet ilkesi bağlamında ahlakilik kaygısına göre inşa etmektedir.

Mu'tezile'nin Adalet ilkesine dayanan görüşlerinden biri de, insan için en yararlı ve en uygun (aslah) olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğudur. Buna “vucub ale'llah” denmektedir. Allah'ın hikmeti, insanların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. O, adil olmasının bir gereği olarak, insanda kötülüğün çıkmasına doğrudan sebep olmaz, bu durum insanın irade ve ihtiyarına bağlıdır.

Mu'tezile'nin Basra Okulu temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/853)'a göre, iyilik ve kötülük işleme potansiyeli(kudreti) Allah'ın zatında vardır. Ancak Allah iyiliği irade ve emreder. Kötülüğü ise yasaklar. Ona göre Allah, kötülüğü ve adaletsizliği yapma gücüne sahiptir, fakat onu yapmaz. Bu durum O'nun iyiliğinden, rahmetinden ve ilminden kaynaklanmaktadır. Allah'ın adaletsizliği ve kötülüğü yaratıp, sonra da insanları sorumlu tuttuğunu savunanlar Allaf'a göre, Allah'ı Akılsız ve zalim olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>14</sup> Allaf'ın bu yaklaşımı benzer ifadelerle Basra ekolüne bağlı Mu'tezili düşünürlerce paylaşılmıştır. Buna göre Tanrı asla kötülük yapmaz. Kötülük işlemesi O'nun mahiyetinin mükemmel oluşuyla çelişir. Ancak bu, Tanrı'nın hiçbir biçimde kötülük yapmaya muktedir olamayacağı anlamına gelmez. Aksi takdirde O'nun kudreti sınırlanmış olur. Tanrı, sınırsız bir varlık olduğuna göre, kötülüğü de kapsar. Ancak insanlar, O'nu kötülük yapabilir

şeklinde tasavvur etmekten sakınmalıdır.<sup>15</sup> Kadı Abdulcabbar, Tanrı'nın adaletsiz olabileceğini düşünmenin mümkün olduğunu, ancak O'nun gerçekte öyle davranmış olmasının caiz olmadığını düşünür. Tanrı'nın adaletsiz davranması hem aklen hem de ahlaken mümkün değildir.<sup>16</sup> Bu yaklaşımı benimseyen Mu'tezili düşünürler, gerçek olan ile mümkün olan arasındaki ayırımı vurgulayarak Tanrı'nın mutlak kudretini bir şekilde korumak istemişlerdir.

Allaf'ın öğrencilerinden biri olan Nazzam (ö.845) ise, bu konuda hocasına muhalefet ederek, Allah'ın hiçbir şekilde zulmetmeyeceğini ve kötü olanı yaratmayacağını, aksi durumda O'nun adaletinden ve ilminden eksiklikler ortaya çıkacağını savunmuştur. Ona göre, Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da bunu yapmazsa, bu onun ilmine aykırılık teşkil eder.<sup>17</sup> Nazzam ve O'nun gibi düşünen bazı Mu'tezililer, mükemmel varlık olarak Tanrı'nın, adaletsiz davranabileceği ve buna ilişkin imkanın, Tanrı'nın mahiyeti ile çelişen bir durum olduğunu göstermeye çalışıyorlar. Tanrı kendisiyle ters düşebilecek eylemlerden münezzehtir. Kendisiyle ters düşme, Tanrı için bile imkansızdır. Bunun böyle olması Tanrı'yı sınırlandırma anlamına gelmez.<sup>18</sup> Mu'tezili düşüncede adalet, hikmet ve maslahat temelinde anlamlandırılmıştır. Buna göre adalet, aklın hikmetli olanı gerektirdiği şey veya maslahat doğuran fiilin ortaya çıkmasıdır.<sup>19</sup> Buna göre Tanrı'nın evren ve insana ilişkin bütün eylemleri hikmet ve maslahat amaçlıdır.

Mu'tezili düşüncede insanın kendine özgü hür ve muhtar bir fail olduğuna yönelik tezi, ilahi adaletin bir gereğidir. Tanrı, insana aklın yanında kendi fiillerini gerçekleştirme kudreti vermiştir. Bu bağlamda insan da kendi kapasitesi ve koşulları açısından ahlaki bir faildir. Beşeri düzlemde iyi ve kötüyü bilmek ve tespit edebilmek, doğuştan belirli yetkinliklerin Tanrı tarafından insana bahşedilmesini gerektirir. Akli yetkinlik, hangi eylemlerin iyi hangilerinin kötü olduğunu belirleyebilme kapasitesidir. Bu bağlamda insan, kendine özgü iyiliği aramak için doğuştan bir iştiyaka, eylemlerini gerçekleştirmek için doğuştan bir kudrete ve neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek için doğuştan bir akli yetkinliğe sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı, insanı acı ve mutluluğa duyarlı, fayda ve zarara maruz olan bir varlık olarak yaratmıştır. Bunun yanında O, insana kendi hallerine ilişkin farkındalık, alemleri ve alemde olup biteni algılama, kavrama, ahlaki ilkeleri bilme ve belirleme adına akletme, bunları eylem olarak gerçekleştirme yeteneği bahşetmiştir. İnsan bu yetileriyle ahlaki yükümlülükleri üstlenebilecek kapasiteye sahip bir varlık olarak inşa edilmiştir. Böylece sağlam akıl sahibi her insan, ahlaken iyi ve doğru olan şeyi yapmak kötü ve yanlış olan şeyden kaçınmak gerektiğini bilmelidir/bilir. Bunun yanında insan ahlaken iyi ve doğru olan şeyi yaptığında ödülü, kötü ve yanlış gerçekleştirdiğinde de cezayı hak ettiğinin farkındadır. Tanrı,



zatının gereği, herhangi bir zorunluluk olmaksızın, hür olarak ve belirli gaye, maslahat ve hikmete binaen eylemde bulunur. Tanrı'nın alemi ve insanı belirli yeteneklerle yaratmış olması O'nun eylemlerinin gaye ve hikmete matuf olduğunun göstergesidir. Zira gayesiz ve hikmetsiz bir eylem ahlaken kötüdür. Tanrı ise pür iyi olup sadece iyi olanı yapar. Buradan hareketle ne ilahi fiiller ne de insanın iradi eylemleri nedensel olarak önceden belirlenmiştir.<sup>20</sup> Evrensel ahlaki ilkeler her faili bağlayıcı niteliktedir. İlkesel olarak insanın eylemleri gibi ilahi fiiller de rasyonel ve ahlaki gayeye matuftur. İnsanın ahlaki olanı, iyi ve doğru olanı yapmaya mecbur olduğu gibi, Tanrı da zatı gereği, ahlaki olanı yaptığı ve sorumluluklarını gereği gibi gerçekleştirdiği için insanı ödüllendirmek durumundadır. Zira Tanrı, mutlak anlamda adil olup, O'nun ahlaki anlamda iyi ve doğru olmayan herhangi bir şeyi yapması, teşvik etmesi veya emretmesi imkansızdır. Tanrı, mahiyeti itibarıyla, ahlaken kötü ve yanlış olanı yapmanın ötesinde bir varlıktır.<sup>21</sup>

*el-Va'd ve'l-Vaid (ödül vaadi ve azap tehdidi)*, İyi eylemlerde bulunanların ahirette mükafatlandırılması, kötü eylemlerde bulunanların ise cezalandırılması anlamına gelmektedir. Bu ilke daha önce açıklanan Adalet ilkesinin bir sonucu niteliğindedir. Bu ilke, tarihsel olarak büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilke çerçevesinde asıl tartışma Hariciler ve Mürcii gruplarla yapılmıştır. Kadı Abdulcabbar, Vaad ve Vaid'in her birini sınırlayarak, Vaad'in; gelecekte başkasına bir yararı ulaştırmayı veya onu bir zarardan korumayı içeren her iyilik olduğunu, iyi ya da iyiyi hak etme ile bunun tersi arasında da bir fark olmadığını belirtmektedir. Vaid'in ise, gelecekte başkasına zarar vermeyi veya ona ulaşmasını engel olmayı içeren her haber olduğunu, bunun iyiye müstahak olma veya tersi olması arasında bir fark bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>22</sup>

İyi eylemlerde bulunan bir kimsenin ahirette mükâfat görmemesi ve kötü eylemlerde bulunanın ceza görmemesi Allah'ın adaletine yakışmaz. İnsanların görevi, Allah'ın yapılmasını hoş gördüğü işleri yapmak, buna mukabil Allah'ın beğenmediği fiillerden de kaçınmaktır. Mu'tezile bu ilke ile toplumsal düzenin güvenliğini sağlamaya katkıda bulunmak istemiştir. Bu ilkeye göre her birey, yaptığı iyi veya kötü eylemin karşılığını ahirette mutlaka göreceği için hareketlerini kontrol etmek durumunda kalacaktır. Vaad ve Vaid ilkesinin içerdiği anlamlardan biri de, imanın ve imansızlığın ne olduğu, amelin imana dâhil olup olmadığıdır. Mu'tezile'ye göre, ameli terk eden ve sadece iman sahibi olan bir kimsenin durumu ahirette hiç de iyi olmayacaktır. Zira iman, ikrar, bilgi ve amelden müteşekkildir. Dolayısıyla taklit yoluyla edinilen imanın bir değeri yoktur. Şu halde insan, ancak dil ile ikrar etmek, iyi amellerde bulunmak ve akıl ile İslam'ın temel prensipleri olan Allah ve Peygamber fikrine ulaş-

mak suretiyle gerçek imana ulaşmış olur. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, ezeli olan kelamına uygun olarak iyi hareketlerde bulunanı mükâfatlandırmakta, günah işleyeni ise cezalandırmaktadır. Bu noktada insanın kudreti Tanrının kudreti içinde eriyip yok olmaktadır. Geriye sadece mükâfat ve cezayı önceden takdir eden ilahi kudret kalmaktadır. Olup bitenler hakkında akla en küçük bir imkân verilmemektedir. Oysa Mu'tezile'ye göre, mükâfat ve ceza insanda aklın yönlendirdiği fiillere bağlanmıştır. İnsandaki fiili akıl belirlediğine göre, iyilik ve kötülüğün arasındaki ayırımı da akıl gerçekleştirmektedir. Tanrıyı bilmek, nimete şükretmek gibi hususlar vahiy gelmeden önce de insana zorunludur. İyi ile kötünün akıl yoluyla bilinmesi; iyi ve güzel olanı yapmak, kötü ve çirkin olandan sakınmak insan için zorunludur.

## 2. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Mutlak Kudret: *Gücün/Kudretin Tanrısı*

Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Kalam ekolünün temsilcileri Allah hakkındaki konuşmalarını, O'nun ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden gerçekleştirmektedirler. Başka bir ifadeyle Eş'ari Tanrı tasavvuru, özellikle Tanrı-âlem/insan ilişkisi ilim, irade ve kudret sıfatları üzerine temellendirilmektedir. Buna göre Allah'ın ilim sıfatı, O'nun diğer sıfatlarının dayandığı en temel sıfat konumundadır. Allah'ın yaratması, iradesi ve kudreti, şu veya bu şekilde O'nun bilgisiyle bağlantılıdır.

Eş'ari kalamcılar bilgiyi; kadim ve hadis bilgi olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar.<sup>23</sup> Kadim bilgi, ezeli bilgi anlamına gelmekte ve ilahi bilgiyi ifade etmektedir. İlahi bilginin ezeli oluşu, onun yaratılmış varlıkların her türlü bilme ediminden ve bilgisinden kesin bir biçimde farklı olduğuna delalet eder. Sadece Tanrı'ya özgü olan bu bilme edimi ve bilgi mutlaklık ifade eder. Bilginin mutlaklığı, onun sınırsız, kayıtsız ve şartsız olduğu anlamına gelmektedir. Mutlak bilgi, bilinmesi imkan dahilinde ve bilinebilecek olan her şeyi kapsamaktadır. "Allah'ın her şeyi bilmesi" demek, Onun, olmuş ve olan her şeyi oluşundan önce, gelecekte olacak olan şeyleri de henüz olmadığı halde ezeli ve ebedi olarak bilmesi demektir. Allah'ın bilgisi, var olan her şeyi bütün incelikleriyle kuşatmaktadır.<sup>24</sup> Zira Kur'an'da, ilahi bilginin her şeyi kapsadığı ve kuşattığı bildirilmektedir.<sup>25</sup> Bu durumda "şey"<sup>26</sup> olması dolayısıyla insanın fiilleri, mutlak bilgi bağlamında, bilinmesi imkan dahilinde olan ve Allah tarafından ezeli olarak bilinen şeylerdir. Allah'ın bilgisinin mutlak ve ezeli oluşu, Onun geçmişte, şu anda ve gelecekteki her şeyi bildiği ve bileceği sonucunu zorunlu olarak doğurmaktadır.

Sonradan meydana gelen bilgi oluşa bağlı olduğundan, belirli bir oluş ile ilgili bilgi ancak o oluşun gerçekleşmesinden sonra meydana gelebilir. Oysa ilahi

bilgi oluşa bağlı olmadığından, Allah, meydana gelecek olan oluşu önceden bilir. Allah, varlığı ve yokluğu tek ve ezeli olan bilgisiyle nasıl olacaksa öyle bilir.<sup>27</sup> Eş'ari kelamcılara göre, sonradan olan(hadis) her şey Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. İnsanın fiilleri de sonradan olanlara dahil olduğundan, onlar da Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir.<sup>28</sup> Buna göre ilahi bilginin zorunlu bir sonucu olarak, evrene ve evrendeki şeylere yönelik önceden belirleme ve düzenleme insan fiillerini de içine almaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki Eş'ari kelamcılar, Allah'ın önceden bilmesini, O'nun ön belirlemesi olarak tasavvur etmektedirler. İlahi determinizm şeklinde de ifade edilebilecek bu tasavvur biçimi Tanrı dışındaki her türlü bileni ve bilme edimini nihai anlamda Tanrı'nın bilgisiyle ilişkilendirerek, bu tarz bilen ve bilme edimlerini arızı bir duruma indirgemektedir. İlahi bilginin, her şeyin önceden tayini olarak düşünülmesi bizzat Eş'ari doktrinle de çelişir durumdadır. Zira bu yaklaşım biçimi, Tanrı'nın aleme her an müdahalesini gereksiz ve anlamsız kılmaktadır. Her şey önceden biliniyor ve tayin ediliyorsa Tanrı'nın herhangi bir zaman diliminde oluşa müdahale etmesinin makul izahı yoktur. Bu tasavvur biçimi Kur'an'da Tanrı'nın her an aktif olduğu yönündeki önermelerine de aykırılık teşkil etmektedir. Öte yandan her şeyin ezeli bir ilahi program dahilinde gerçekleştiğine dair yaklaşım, herhangi bir ilahi faaliyete imkan bırakmamakta ve Allah'ı da atıl kılmaktadır.<sup>29</sup> Bu durumda Allah'ın, insanın gerçekleştirdiği eylemleri önceden bilmesi, insanın özgürlüğüne; bunları bilmemesi ise O'nun ilim sıfatına zarar verecektir. Başka bir ifadeyle insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğine, kesin olarak tespit ve tayin edildiğine yönelik öngörü ile insana irade özgürlüğü tanıyan öngörüyle aynı anda savunmak nasıl mümkün olabilir? Eş'ari Tanrı tasavvurundaki bu çelişkinin kaynağı, akıllı, iradeli ve özgür bir varlık olan insanla, bu niteliklerden yoksun olan diğer varlıklar arasında bir ayırım yapılmamasıdır. Eş'ari tasavvurda insan da diğer tabii ve kevnî hadiselerden biridir ve bu anlamda onun diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir tarafı yoktur. Oysa Tanrı, insanı yeryüzünde halife kıldığını ve emaneti ona teklif ettiğini haber vermektedir. İnsanın yeryüzünde halife kılınışı ve emaneti yüklenecek bir tabiata sahip oluşu, onu diğer varlıklardan ayırmakta ve ayrıcalıklı kılmaktadır.

Her şeyden önce Tanrının varlığını kabul eden hiçbir felsefi ve kelami sistemde ilahi bilginin yok sayılması veya göz ardı edilmesi mümkün değildir. Zira evrenin ve evrendeki varlıkların yaratılması, bunlar arasındaki ilişkilerin belli kanunlara göre düzenlenmesi, Tanrının mükemmel anlamda bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Öte yandan sahip olduğu akıl ve irade sayesinde, değişen ve değiştiren, iyilik ve kötülük işlemede tercihte bulunabilen bir yapıda yaratılan insanın, sorumlu bir varlık oluşu da bir gerçeklik olarak karşımızda

durmaktadır. Evrende var olan insanın dışındaki canlı ve cansız varlıklar için mutlak anlamda ilahi bilgiye ve yaratmaya dayalı önceden belirleme ve düzenleme bir sorun teşkil etmemektedir. Zira insanın dışındaki canlı ve cansız varlıkların sorumluluklarını gerektirecek irade ve özgürlükleri yoktur. Burada temel sorun, insanın fiillerinin ilahi bilgi ve yaratmaya göre böyle önceden bir belirleme ve düzenlemeye tabi kılınması, insanın da bu önceden belirleme ve düzenlemenin dışına çıkamamasıdır. Eğer böyle bir önceden belirleme ve düzenleme varsa, insan da bunun dışına çıkamıyorsa, değiştirme imkanına sahip olamadığı bu durumdan nasıl sorumlu tutulabilir?

Eş'ari kelimciler Tanrı'yı, klasik teizmin algıladığı şekliyle; ezeli, mutlak, her şeyi bilen ve programlayan statik bir varlık olarak tasavvur etmektedirler. Bu tasavvur şekli her ne kadar Tanrı'yı her türlü sınırlamaya karşı korumak adına yapılsa da, gerçekte bu yaklaşım tarzı, Tanrı'ya başka sınırlamalar getirmekte, O'nu boş ve fonksiyonu olmayan soyut bir varlık durumuna sokmaktadır.<sup>30</sup> Eş'ari kelimciler, "Allah her şeyi bilir" ifadesiyle, Allah'ın geçmişi ve geleceği, olmuş bitmiş veya gerçeklik kazanmış haliyle bildiğini kastetmektedirler. Oysa gelecek, gerçekte ihtimaller ve imkanlar sahasıdır. Bilgi ise, sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa, bilinecek olan şey de yoktur demektir. Olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmek yanlıştır. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, nasıl ise öylece bilmektir.<sup>31</sup> Eş'ari kelimcilerinde, Tanrı tasavvurunun merkezini oluşturan ilahi bilgi anlayışı, Allah'ın geleceği gerçeklik kazanmış gibi bildiği ve belirlediği, her şeyin-ki buna insan fiilleri de dahildir- en küçük ayrıntısına kadar O'nun bilgisine göre gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Böyle bir yaklaşım tarzı, Allah'ı yüceltmek, bütün eksikliklerden ve olumsuzluklardan uzak kılmak bir yana, O'nu sınırlamak, fonksiyonsuz, soyut ve mekanik bir varlık şekline dönüştürmek anlamına gelmektedir.

Eş'ari Tanrı tasavvurunun temel parametrelerinden biri olan İlahi irade, ilahi bilgide olduğu gibi mutlak ve ezeli olma özelliği taşır. Eş'ari, kaleme aldığı "*el-İbane an Usuli'd-Diyane*" ve "*el-Luma' fi Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*" adlı eserlerinde iradenin gerçek anlamda sadece Tanrı'ya özgü olduğunu vurgulayarak insana ait olan bir iradeden söz etmez. İlim sıfatı ile irade sıfatını birbiriyle bağlantılı olarak ele alan Eş'ari, Allah'ın zati sıfatlarından olan ezeli iradesinin<sup>32</sup> her şeyin üstünde ve her şeyi kapsadığını ifade eder. Ona göre, yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiş olması, Allah'ın irade sıfatının bir gereğidir. Dolayısıyla O'nun iradesi insanın fiilleriyle ilintili olduğu gibi, özel fiillerden irade edilenlerin tümüyle de ilintilidir. İyilik-kötülük, yarar-zarar gibi şeylerin tümü Allah tarafından irade edilmektedir.<sup>33</sup> Eş'ari'ye göre, Allah'ın irade etmediğini yaratması düşünülemez. O'nun dilemediğinin gerçek-

leşmesi mümkün değildir. Onun irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi durumunda, bu, ya unutmaya ve gafflet veya acizlik ve zaafı dolaylı olur. Hâlbuki her iki durum da Allah için imkansızdır. Allah'ın dilemediğinin gerçekleşmesi imkansız olduğuna göre, O'nun dilemediği bir şeyin başkası tarafından gerçekleştirilmesi de imkansızdır.<sup>34</sup>

Eş'ari kelamcılardan biri olan el-Bakillani, Allah'ın iradesinin kapsayıcılığını ortaya koyarken, oldukça titiz davranmaya çalışır. Ona göre, Allah'ın iradesi her şeyi kapsamaktadır. Bu sınırsız kapsama alanına insan fiilleri de dahildir.<sup>35</sup> Eş'ari kelamcılara göre, meydana gelen her şey Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.<sup>36</sup> Allah'ın irade ettiğinin gerçekleşmemesi, ya da irade etmediğinin gerçekleşmesi, O'na zaaf ve unutmaya gibi eksiklikler izafe etmek olur ki, her iki durum da Allah için düşünülemez.<sup>37</sup>

Eş'ari kelamında irade, mutlak ve her şeyi kapsayıcı bir nitelik taşıdığı için, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeylerin tümü Allah'ın iradesiyle olmaktadır. Örneğin inanan bir kimsenin imanı Allah'ın iradesiyle olduğu gibi, inkarcının küfrü de O'nun iradesiyle olmaktadır.<sup>38</sup> Eş'ari kelamcılara göre, Allah'ın kötü şeyleri irade etmesi, O'nun için olumsuz bir durum yaratmaz. Zira Allah'ın iradesiyle emretmesi aynı şeyler değildir. Allah'ın bir şeyi dilemesi, aynı zamanda o şeyi emretmesi anlamına gelmemektedir. Örneğin Allah, inkarcının küfrünü dilediği halde, onu emretmemiştir.<sup>39</sup> İyiliğin ve kötülüğün sebebinin vahye dayandırılan ve tam bir ilahi(divine) subjektivizmle<sup>40</sup> hareket eden Eş'ari kelamcılarının bu türden yaklaşımları, ilahi iradenin keyfilikliğini ve gelişigüzelliğini doğurmaktadır. Örneğin hırsızlık yapmak, yalan söylemek, cinayet işlemek gibi fiiller ilahi irade istediği için ahlaken kötüdür. Aksi durumda bu tür fiiller iyi olurdu. “İyiliği bir kenara iten ve Tanrı'yı sadece kendisinden korkulan ve boyun eğilen bir varlık olarak ele alan bu anlayışın, dini ve ahlaki bir değeri olmasa gerek. Sözü gelişi Tanrı, niçin a'yı değil de b'eyi buyuruyor? Eğer bu sorunun cevabı sadece ‘çünkü Tanrı öyle istiyor’dan ibaret ise, bu takdirde Tanrı'nın iradesi gerçekten gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkıyor anlamına gelir.”<sup>41</sup> Gerçekten de Eş'arilik, her şeyden önce bir iman felsefesidir. Bu ekol için esas olan, rasyonalizmi inkar etmek, aklın yerine ilahi iradeyi koymaktır.<sup>42</sup>

Eş'ari kelam sisteminde bilgi ve irade de olduğu gibi esas olan insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir. Nitekim Eş'ari yukarıda adı geçen eserlerinde özellikle Allah'ın kudreti üzerinde ısrarla durmaktadır.<sup>43</sup> Eş'ari kelamcılar kudreti, ezeli(kadim) ve sonradan meydana gelme(hadis) şeklinde iki kısma ayırarak kadim kudretin mutlaklığını ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre esas olan kadim kudrettir. Sonradan yaratılmış kudret hiçbir şey yaratamaz. İnsan-

nın, fiili gerçekleştirebilmek için sahip olduğu güç, öz benliğinde var olmayıp, Allah tarafından sonradan yaratılan bir arazdır.<sup>44</sup> Eş'ari kelimciler insan için geçerli olan gücü "*istitaat*" kavramı ile ifade etmişlerdir. İnsanın eylemleri üzerinde hiçbir etkinliği olmayan bu güç, insana Allah tarafından bir nimet ve ihsan olarak verilmiştir.<sup>45</sup>

Eş'ari Tanrı tasavvuruna temel oluşturan ve Tanrı alem/insan ilişkisinin temel dayanağı konumundaki İlahi Kudret, özellikle Mu'tezili tezle karşıtlık içerir. Mu'tezili kelimciler kudret kavramını hem Tanrı hem de insan ile ilgili bir kavram olarak kullanmışlardır. Bundan dolayı kudret kavramını "*acz*" kavramının zıddı olarak,<sup>46</sup> ele almışlardır. Eş'ari ise, kudret kavramını sadece Tanrıya özgü bir kavram olarak görür. O, "*acz*" kavramını "*istitaat*"ın zıddı olarak ele alır. Ona göre bir şeyi yapmaktan aciz olmak, hem o şeyi yapmaktan hem de terk etmekten aciz olmak demektir.<sup>47</sup> Oysa bu durum Tanrıya özgü olan kudret kavramı için söz konusu edilemez. Kudret ile aczi birbirinin zıddı olarak ele alabilmek için ortak bir illetin olması gerekir. Halbuki böyle bir ortak illet bulunmamaktadır. Öyleyse bu iki kavramı kıyaslamak mümkün değildir.<sup>48</sup>

Eş'ari ve Eş'ari kelimciler Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını korumak, Tanrı'nın mutlaklığına her hangi bir eksiklik ve zarar vermemek adına, insanı iradesi, kudreti ve eylem yapma yetisi olmayan bir varlık, Tanrıyı ise, mutlak anlamda otokrat bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu tasavvur şekli, ilahi dinler dikkate alındığında, hiç de yabancı olmadığımız bir figürdür. Tanrının aşkınlığını savunmak adına teologlar tarafından geliştirilen bu figür, ilişkisel bağlamda Tanrıyı dünyadan soyutladığı gibi, insanı da hiçbir değeri olmayan, her türlü amaç için kullanılabilen bir araç haline dönüştürmüştür. Nitekim Eş'ari anlayış, otoriter yönetimler elinde siyasal iktidarın güvenliğini ve sürekliliğini sağlamaya yarayan kullanışlı bir meşruiyet aracı olmuştur.

Tanrı karşısında insana hiçbir irade ve güç tanımayan, insana hiçbir etkinlik alanı vermeyen cebir eğilimli Monoteist tanrı tasavvurunda, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, bütün gücü ve yetkiyi kendi elinde toplayan kral ile bu güce kayıtsız şartsız itaat etmek durumunda olan tebaa arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Tanrı'nın mutlak anlamda iradesini, kudretini ve egemenliğini ön plana çıkaran bu tasavvur biçiminde, Tanrı, mutlak iradesi ve gücüyle, doğrudan ya da kozal sebeplere bağlı olarak evrende etkindir. Bu tasavvur biçiminde Tanrı'nın fiilleri hiçbir gayeye, akla ve ahlaki nedene bağlı olmak durumunda değildir. O'nun yaptıkları hiçbir şekilde sorgulamaya konu olamayacağı gibi, meydana gelen her şey O'nun iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Evrenle olan ilişkisi tek yönlü olup, mutlak bir asimetri söz konusudur. Tanrı, ev-

reni ve evrendeki varlıkları istediği gibi etkilediği halde, kendisi bundan hiçbir surette etkilenmez. Ontolojik düzlemde mutlak bir monark gibi algılanan bu Tanrı, epistemolojik düzlemde aşkın gerçeklik şeklinde karşılık bulmaktadır.<sup>49</sup>

Semavi veya kitabi dinler olarak da bilinen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Tanrı hakkındaki tasavvurları temelde antropomorfik bir dile dayalı mono-teist bir algılama ve anlamadır. Sözelimi Yahudi monoteizmi, yoğun bir antropomorfik karakter taşıyan, Hıristiyanlık monoteizmi, çok tanrıcılıkla karışmış bir karakter taşır. İslam monoteizmi ise, zaman zaman antropomorfik bir dil kullanılsa da tevhid odaklıdır. Bu üç dinin monoteizm algılaması birbirinden farklı olduğu gibi, bu üç dinden herhangi birinin kendi içerisindeki algılama biçimleri de farklılık gösterir. Sözelimi İslam düşüncesinde, Kur'an kaynaklı olmak üzere, oluşturulan tasavvur biçimleri, teşbih, tenzih ve yarı teşbih olmak üzere çeşitlilik gösterir. Açıkça belirtmek gerekirse Kur'an'ın kendisi Tanrı'dan söz ederken teşbihe dayalı bir dil kullanmaktadır. Kelam biliminde Tanrı ve O'nun nitelikleri söz konusu edildiğinde benzetme yöntemine başvurmak alışkanlık haline gelmiştir. Tanrı insan ilişkisinin asimetrik bir biçimde ezeli bilgi, mutlak irade ve mutlak kudrete dayandırıldığı Eş'ari tasavvurunda, görünürde her türlü benzerlikten kaçınılsa da, farkında olmadan teşbihin farklı bir türü yaratılmıştır.

Eş'ariler, Tanrı'nın hikmet ve amaçtan yoksun fiillerini, halklarına karşı zalimce ve despotça davranan hükümdarların fiillerine benzetmişlerdir. Tanrı'nın mutlak irade ve gücünü, maslahat ve hikmeti dikkate almayan, gayesiz olarak egemenlik kuran, kendi iradesinin geçerliliğinin ve arzularının yerine getirilmesinin dışında başka bir şey önemsemeyen siyasi istibdat dönemlerindeki hükümdarların uygulamalarına benzetmişlerdir. Örneğin Tanrı'nın fiillerinin çirkinlikle nitelenemeyeceği yönündeki Eş'ari yaklaşımın temelinde, Tanrı'nın kendisinin üzerinde bir hukuka boyun eğmeyeceği ilkesiyle kanıtlanmaktaydı. Tanrı'nın fiillerinin zulüm özelliği taşımadığı yönündeki yaklaşım, O'nun kendi mülkünde istediği tasarrufta bulunduğu yolundaki ilkeyle kanıtlanmaktaydı. Bu yaklaşım, tebaası üzerinde istediğini öldürme istediğini sağ bırakma hakkına sahip mutlak hükümdarların kendilerini yasanın üzerinde görmeleri veya yasaları kendileri koyduğu için bunlara boyun eğmeme tutumuna benzemektedir.<sup>50</sup>

Tanrı-birey ilişkisinin adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulduğu monotesit tanrı tasavvurlarında toplumsal düzlemde bu tasavvura uygun siyasal yapılar oluşmuştur. Mono-teist tasavvur biçiminde toplumsal kurumlara nihai olarak ontolojik bir statü verilir, başka bir ifadeyle her türlü toplumsal kurum, kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirilir. Böylece insan aktivitesinin tarihsel oluşumları, üstün bir noktadan, hem tarihi

hem de insanı aşan bir noktadan değerlendirilir. Bu tür tasavvur biçiminde mikrokozmoz ile makrokozmoz arasında var olan ilişkinin toplum ile kainat arasında da var olduğu tasarlanır. Aşağıda olan her şeyin yukarıda da bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal sisteme katılmakla ilahi kozmosa da katılmış olurlar. Örneğin bu tasavvur biçimindeki siyasal yapılar, *“ilahi kozmosun gücünü yalnızca bir şekilde beşeri alana uzatır. Siyasal otorite tanrıların bir aracı(agent) veya ideal olarak ilahi bir inkarnasyonu(tecessümü) olarak bile tasarlanır. Beşeri güç, hükümet ve ceza böylece kutsal birer olgu daha doğrusu, ilahi güçlerin insanların hayatlarına müdahale ettirildiği kanallar olurlar. Yönetici tanrılar adına konuşur veya tanrıdır ve ona itaat etmek demek tanrılar dünyası ile iyi bir ilişki içerisinde olmak demektir.”*<sup>51</sup> Ontolojik ve kozmolojik sistemin düzenli işleyişi tek bir Tanrı ile sağlandığı gibi, sadece güçlü bir devlet ve hiç kimseye ve hiçbir şeye bağlı ve bağımlı olmayan mutlak bir kral halkın birliğini koruyarak sürdürebilir ve onları anarşiden sakındırabilir. Ontolojik ve kozmolojik düzlemde tanrısızlık ne anlam ifade ediyorsa, anarşi ve toplumsal bölünme de siyasal düzlemde o anlama gelmektedir. Bu yüzden zorba bile olsa yetkeyi elinde bulunduran herhangi bir mutlak kraliyet, anarşiye yeğlenebilir bir şeydir. Ne kadar güçlü olursa olsun bir hurafe, her zaman tanrısızlıktan daha fazla bir değere sahip olduğu gibi, ne kadar kötü olursa olsun bir mutlak kraliyet, her zaman anarşiden ve toplumsal karışıklıktan daha fazla bir değer taşımaktadır.<sup>52</sup> Bu yaklaşım, Müslüman siyasal kültüründe, “sultanın kırk yıllık despotluğu, tebaasını bir saatlik terkenden daha evladır” veya “zalim bir imamla geçen altmış yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir”<sup>53</sup> şeklindeki ilkesel ifadelerle formüle edilmiş ve herhangi bir otoritenin kaosa tercih edilebileceği öngörülmüştür.

### 3. Tanrı-Âlem/İnsan İlişkisinde Gayelilik: *Hikmetin Tanrısı*

Maturidi Kelamında Tanrı tasavvuruna dayanak teşkil eden zeminlerden biri Tanrı'nın zatına ilişkin olup, Onun mutlak anlamda eşsiz ve benzersizliğini temellendirme amaçlı iken, diğeri Tanrı'nın fiillerine, O'nun evren ve insanla ilişkisine yönelik olup, ilahi fiillerin akliliğini, hukukiliğini, ahlakiliğini ve estetikliğini temellendirme amaçlıdır. Maturidi tasavvura temel teşkil eden her iki husus, Kitabu't-Tevhid'in dua ve temennilerle başlayan ilk cümlelerinde konu edilmektedir.<sup>54</sup> Her türlü şükran ve övgüye layık olan yegâne varlığın Allah olduğunu ifade ederken, Tanrı'nın birliğini ima etmekte, Hz. Muhammed ve arkadaşlarına rahmet diledikten sonra kendisine isabetli söz ve davranış lütfetmesini dilerken de Tanrı'nın fiillerindeki hikmeti hatırlatmaktadır. Zira hikmetin dildeki anlamlarından biri de sözde ve davranışta isabet etmektir.



Maturidi, söz konusu eserinin henüz başında kanıtlara dayalı olarak bilmenin gerekliliğini vurgulamakta ve eserine taklit eleştirisi ile başlamaktadır. Dinin öğrenilmesinde başvurulacak kaynakların akıl ve nakil olduğunu belirlemektedir. Bu kaynaklar aynı zamanda onun Tanrı tasavvuruna da kaynaklık etmektedir. Dinin öğrenilmesinde ve Yaratıcının tanınmasında başvurulacak kaynaklardan akıl ile hikmet kavramı arasında ilişki kuran Maturidi, evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmadığını ve evrenin isabetsiz, yararsız ve amaçsız yaratılmış olma ihtimalinin söz konusu olmadığını aklı başında herkesin kavrayabileceğini ifade etmektedir. Evrenin sadece yok olmak için var olmasının akla ve hikmete uygun olmadığını savunmaktadır. Evrenin ve insanın doğasındaki farklılığa ve çeşitliliğe dikkat çeken Maturidi, bu durumun akılla kavranabileceğini ve bunun hikmete ve gayeye matuf olduğunu vurgulamaktadır.<sup>55</sup> Buradan hareketle Maturidi Tanrı tasavvuruna kaynaklık eden kavramların akıl, vahiy, bilgi ve hikmet olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle evrenin ve insanın doğasındaki farklılık ve çeşitlilikteki kusursuz harmoni bizleri hikmet kavramına ulaştırmaktadır.

Mu'tezili ve Eş'ari tasavvurun duyarlılık gösterdiği tenzihe dayalı tevhid düşüncesinin Maturidi kelamında da paylaşıldığını söyleyebiliriz. Evrenin yaratıcısının Bir olduğuna, aklın, naklin ve evrenin doğal yapısal özelliklerinin tanıklık ettiğini ifade eden Maturidi, vahid isminin, azamet, hükümlerlik, yücelik ve üstünlük anlamlarında kullanıldığını vurgulayarak, Tanrı hakkında kullanılan Bir'in sayısal bir içerik taşımadığını ifade etmektedir. Zira sayılar söz konusu olduğunda burada ekleme, eksiltme ve ortaklık kaçınılmazdır. Oysa Tanrı bu niteliklerden uzaktır.<sup>56</sup> Tanrı'nın birliği konusunda klasik kelam ilminde söz konusu olan temanu delilinin farklı versiyonlarından hareketle Maturidi, birden fazla ilah varsayılması durumunda ortaya çıkabilecek ihtimaller üzerinde durarak, anlaşma, rekabet, cehalet ve acizyet gibi niteliklerin Tanrılıkla bağdaşmayacağını vurgulamaktadır. Evrenin ve evrendeki varlıkların her birinin kendine özgü yapısının belirli bir yönetimi ve sistemi gerekli kıldığına dikkat çeken Maturidi, tabiatı oluşturan varlık gruplarının birbirinden farklı olmalarına rağmen karşılıklı ilişki kuracak şekilde düzenlendiğini, her varlığın kendine özgü statüsü bulunmasına rağmen belirli bir sistem dahilinde işlediğini yinelemektedir. O, bütün bunların tek bir varlık tarafından yönetilmeyi gerektirdiğinin altını çizmektedir. Tabiatı oluşturan varlıklar yapısal karakterlerinin çelişkili ve birbirine ters bir durum arz etmesine rağmen bir uyum ve ahenk içinde bulunmaktadır. Söz konusu varlıklar adeta birbirini desteklemekte, varlıklarını sürdürme uğrunda birbirine yardımcı olmak için benzer işlevler görmektedir. İşte bu yapısal zıtlıklara rağmen nihai bir bütünlük ve uyumdan söz etmek gerekir ki bu da ancak işleri yerli yerinde yapan (Hakim/Hikmet), her şeyi bilen (Alim), her türlü ihtiyacı en ince noktasına kadar bilip

çeşitli yollarla karşılayan (Latif), yönetimine rekabet edilemeyen ve tasarruflarına karşı çıkılmayan yegane bir Varlık ile mümkündür.<sup>57</sup>

Kelam'da Tanrı tasavvurlarına temel oluşturan kavramlardan hikmet, Maturidi ve takipçilerince özel bir önem atfettikleri kavramdır. Tanrı-Alem/insan ilişkisine yönelik literatürde Tanrı'nın Hakim ismi ve fiillerinin hikmet ve gaye taşıdığı tezi Maturidi sistemde özel bir yer işgal eder. Gerçekte Tanrı'nın eylemlerinin hikmetli olduğu konusunda bütün kelamcıların uzlaşması içerisinde oldukları söylenebilir. Ancak bu ilahi fiilin içeriklendirilmesinde ve Tanrı'nın zatiyle ilişkisinde farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Tanrı-alem/insan ilişkisinde Mu'tezile, Tanrı'ya dair tasavvurunu adalet ilkesi üzerinden inşa ederek, ilahi fiillerde yönleri (vücut) ön plana çıkararak ahlakiliği ve maslahatı gözetmektedir. Eş'ari tasavvur, mutlak kudret üzerinden inşa edilmektedir. Bu bağlamda ister teklifi ister tekvini alan olsun ilahi kudretin her türlü varlığı ve oluşu kapsadığı savunulmaktadır. Maturidi tasavvur ise hikmet üzerinden kurgulanmaktadır. İlahi fiil ve sıfatlarda hikmete uygunluk teması ön plandadır.

Hikmet kelime anlamı itibariyle, adil yargılama, varlığın gerçekliğini olduğu gibi bilme ve buna göre davranma, söz, bilgi ve davranışta güven ve kararlılık, söz ve davranışlarda isabet, akıl ve bilgiye dayalı olarak gerçekliğe ulaşmak gibi anlamlara gelir. Örneğin Arapça'da hayvanın ağzına takılan gem için de hikmet kelimesi kullanılır. Bununla hayvan istenmeyen yönleri saptandıktan alıkonulur. Hikmet, Tanrı hakkında kullanıldığında en genel anlamda, O'nun Hakim isminin gereği olarak, varlığı bilme ve bir amaca uygun olarak var etme kastedilmektedir. İnsan hakkında kullanıldığında ise bilme edimi ve buna uygun bir biçimde ahlakı gözeterek davranma kastedilir.<sup>58</sup> Maturidi literatürde Allah Hakim'dir. Hikmet de O'nun zati sıfatı olduğu gibi fiilidir de. Maturidi düşüncede Tanrı tasavvuruna temel oluşturan hikmet kavramı, birbirinden farklı ancak birbiriyle ilişkili kavramlar çerçevesinde işlenir. Adalet, zulüm, cevr, sefeh, akıl, bilgi, fıkıh, isabet, fazl, ihsan vb. kavramlarla ilişkili olarak ele alınan hikmetin, ahlaka, gerçekliğe ve amaçlılığa yönelik içeriğine işaret edilir. Maturidi, Bakara suresi 269. Ayetten hareketle hikmete ilişkin çeşitli anlamları aktararak, kendi yorumunu açık hale getirmeye çalışır.

“(Allah) Dilediğine hikmet bağışlar ve her kime hikmet bağışlanmışsa doğrusu ona en büyük servet verilmiş demektir. Ama derin kavrayış sahipleri dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz.”<sup>59</sup>

Ayette söz konusu edilen hikmetin, Kur'an'la ilişkilendirildiğini vurgulayan Maturidi, onun Kur'an bilgisi ve tefsiri, Kur'an hakkında derin kavrayış sahibi olmak (fıkıh), nübüvvet ve delile dayalı doğru hüküm verme yeteneği(isa-

bet) şeklinde anlamlandırıldığını belirtmektedir. Hikmetin te'vili konusunda görüş ayrılı olduğunun altını çizen Maturidi, kimilerinin hikmeti, “nur”, “huda”, “ruh” ve “şifa” olarak tanımladıklarını ve bununla da Kur'an'ı kastetiklerini vurgulamaktadır. Kur'an, varlığın hakikatlerini gözler önüne serdiği için nur (ışık); her türlü zarardan korunmaya ve her türlü hayrı idrak etmeye vesile olduğu için hüda (hidayet); her insana hayat verdiği için ruh(can); her türlü afeti ortadan kaldırdığı ve hastalıklara deva olduğu için şifa olarak nitelendirilmiştir. Bütün bu sıfatlar hayra matuftur. kimilerine göre hikmet, her şeyin gerçekliğinde isabet etmektir ki, onunla her türlü kötülük önlenir, her türlü iyiliğe nail olunur. Bu ise başlı başına iyiliktir. Bazılarına göre ise hikmet, Allah'ın elçisini onurlandırdığı sünnettir, peygambere uyan ve sünnete teslim olanlar kurtulmuşlardır.<sup>60</sup>

Hikmetin gerçekte, bir şeyi yerli yerine koymak ve bir şeyi hak sahibine vermek olduğunu ifade eden Maturidi, buradan hareketle filozofların onu, bilgi ve bununla emel etmek şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Onlara göre bu da bir şeyi yerli yerine koymak yönünden bilgiye, bir şeyi hak sahibine ulaştırmak açısından amele karşılık gelmektedir. Bu felsefi bakış açısına göre bir şeyi gereğince ve dosdoğru şekilde yapmak bir tür hikmettir. Maturidi'ye göre bazıları Kur'an'da hikmeti, sınırların ve sınırların anlaşılması şeklinde yorumladıklarını, bunun da zahiri yollardan değil, hakikatler yolundan muhalefet ve muvafakatin idrak edilmesi şeklinde değerlendirdiklerini belirtmektedir. Hikmeti fıkıh, yani derin kavrayış sahibi olmak şeklinde yorumlayanlara dikkat çeken Maturidi, fıkıhın, bir şeyin anlamını, delalet ettiği benzeriyle birlikte bilmek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre gayb, şahid aracılığıyla, kapalı olan açık olan vasıtasıyla, fer de asıl olanla bilinebilmektedir.<sup>61</sup>

Maturidi'de hikmet, bilgi/akıl, adalet, sağlamlık ve isabet çerçevesinde değerlendirilmektedir. Onun hikmet kavramına ilişkin açıklamaları söz konusu kavramlar etrafında örülmektedir. Örneğin hikmet, söz ve fiillerde isabet etmek olup, Hakim de isabet edendir. Hikmet kavramının adaletle ilişkisini ön plana çıkaran Maturidi, onu “her şeyi kendi yerine koymak ve her hakkı sahibine ulaştırmak” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre Allah, her şeyi yerli yerine koyduğundan, tedbirlerinde ve fiillerinde hatadan uzak olan Hakim'dir. Maturidi hikmeti, “her şeyi bulunduğu hal üzere yapmak ve her şeyde en uygun olana isabet etmek, başka bir ifadeyle bir şeyi; ister iyi ister kötü, ister güzel isterse çirkin olsun bulunduğu hal üzere kılmak” şeklinde de anlamlandırmaktadır. Maturidi bu tanımlarla hikmeti, Yaratılıştaki Allah'ın her varlık için takdir etmiş olduğu düzen ve sistemle irtibatlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle o, hikmetle kader arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

Maturidi'de hikmetin bilgisel içeriği güçlü bir şekilde vurgulanır. Buna göre

hikmet, her şeyi olduğu şekilde ve olduğu hal üzere bilmektir. Bilgide isabet ve hakikate uygunluk hikmetin bilişsel temelini yansıtır. Bu durumda ilahi fiillerde mükemmellik (itkan), sağlamlık (ihkam) ve güzellik (ihvan) esastır. Alemde yaratılmış varlıklardaki iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi zıtlıklar, ilahi fiillerde mükemmelliğe, sağlamlılığa ve estetikliğe zarar vermeyeceği gibi, bunların Tanrı tarafından yaratılmadığı anlamını da doğurmaz. Zira Tanrı her şeyi olduğu hal üzere bilir ve o şekilde yaratır. Bir şeyi olduğu hal üzere bilmek ve o hal üzere yaratmak, bir şeyi yerli yerine koymak, mükemmelliği, sağlamlılığı ve estetikliği doğurur. Bu durum ilahi fiillerdeki hikmete ve Tanrı'nın da Hakim oluşunun gereğidir. Tanrı'nın zatı gereği Hakim olduğu düşünüldüğünde, O'nun fiillerinin hikmetten ve adaletten uzak olamayacağı ortaya çıkar. Bu durumda ilahi fiillerde zulüm/cevr ve sefeh aranmaz. İlkesel olarak zulüm (cevr) ve hikmetsizliğin (sefeh) çirkin adalet ve hikmetin ise güzel olduğunu belirten Maturidi, bir şeyin bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm diğer konumda adalet olabileceğini savunur. İlkesel olarak hikmet ve adaletin güzelliği, sefeh ve zulmün de çirkinliği kabul edilirse, ilahi fiillerin hikmet, adalet, lütuf ve ihvanla nitelendirilmesi gerektiği anlaşılır. Zira O'nun cömert, lütufkar, gani ve alim olduğu bilinmektedir. Bilgisizliğe ve ihtiyaca dayalı olarak meydana gelen zulüm ve sefeh niteliklerinin O'na atfedilmesi söz konusu olamaz. Bütün bunlardan dolayı bir şeyin hem zulüm hem de adil, hem hikmet hem de sefeh şeklinde nitelendirilmesi mümkün olur.<sup>63</sup> Maturidi'ye göre söz konusu bir şey hakkında iki zıt nitelenmenin ayırt edilmesinde karşılaşılabilecek temel problem beşeri düzeydeki bilgisizliktir. İster akli açıdan çıkarımda bulunabilsin isterse duyuşsal istidalde bulunsun hakikatin açığa çıkmaması mümkündür. Bu nedenle kişinin kendi düşünce sistemi içerisinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adalet ve zulüm konumunda bulunduğuna hükmetmesi her zaman mümkün olmayabilir.<sup>64</sup>

Mu'tezili Tanrı tasavvurunda söz konusu edilen, ilahi fiillerde maslahatsızlık ve sebepsizliğin olamayacağına ilişkin argümanlarını gündemine alan Maturidi, onların Tanrı'ya zorunluluk (vucubiyet) atfeden yaklaşımlarını eleştiriye tabi tutmaktadır. Bilindiği üzere bazı Mu'tezili düşünürler akli yerinde olup da faydasız iş yapan hiç kimseye hakim denemeyeceğini, sebepsiz eylemde bulunan herkesin de abesle iştigal ettiğini savunmuşlardır. Bu düşünürlere göre, Allah'ın birine zarar getirecek bir fiili başlatıp devam ettirmesi mümkün değildir. Zira bu durum, Allah'tan hikmet niteliğini kaldıracaktır. Bu nedenle söz konusu düşünürler, yapacağı her işte, dini açıdan, başkası için en iyi olana (aslah) riayet etmesini Allah için vacip görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Allah, kendisine fayda sağlayacak fiilden veya zarar verecek her şeyden münezzehtir. Maturidi, Allah'ın gerçekleştireceği fiillerin başkasına fayda sağlamasını ya da ondan bir zararı bertaraf etmesini zorunlu gören Mu'tezili düşünürleri, ilahi

fillerle insanın fiillerini kıyaslamak ve Allah ile insan arasında benzeşme yaratmakla eleştirmektedir. Her ilahi fiilin bir sebebinin bulunması gerektiğini, Allah'ın sebepsiz hiçbir fiilin bulunmadığını düşünen Mu'tezili savunuyu söz konusu eden Maturidi, bu savunuda tanrısal alanla duyusal alanın kıyaslanarak yanlış yapıldığını belirtmektedir.<sup>65</sup>

Maturidi'ye göre, Tanrı'yı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümlerliğini, kudretini, yaratma ve emretmenin de O'na ait oluşunu kavrar. Tanrı'nın hükümlerliğini takdir eden bir kimse, O'nun fiillerinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını da bilir. Tanrı, zatı itibarıyla hakim, gani ve alimdir. Duyulur alemde veya beşeri düzlemde hikmetsizliğe yol açan ve kişiyi hikmetsiz iş yapmaya sevk eden nedenler bilgisizlik ve ihtiyaçtır. Oysa bunların her ikisi de Allah için düşünülemez. Bu durumda Tanrı'nın fiillerinin hikmetten yoksun olamayacağı ortaya çıkar. Duyularla algılanan ve beşeri bilgiye konu olan bütün ihtiyaçlar evrenin gereğince tanınıp hakimiyet altına alınmayışının göstergesidir. Tanrı'nın ise evreni bilen, ona güç yetiren gani bir varlık olduğu herkesçe bilinmektedir. Şu halde ihtiyaç konumunun istighnası, kudret, hikmet ve bilgisi herkesçe kabul edilen Tanrı'ya nispet edilmesi makul değildir. Beşeri düzlemde herhangi bir fiili sefeh konumuna düşüren iki etken olduğunu düşünen Maturidi, bunlardan birincisinin, bir fiili kontrol edenin izni olmaksızın buna tecavüz edilmesi, ikincisinin ise, emretme ve nehyetme yetkisine sahip bulunan kişinin yasağının çiğnenip emrine muhalefet edilmesi olduğunu belirtmektedir. Her iki durum veya ihtimalin de Tanrı hakkında düşünülemeyeceğinin altını çizmektedir.<sup>66</sup> Hikmet kavramını bilgi, adalet ve amaçlılık çerçevesinde içeriklendiren ve bunu ahlakiliğe temel oluşturacak tarzda işleyen Maturidi, Tanrı-alem/insan ilişkisini de buna uygun tasarlamaktadır. İlahi fiillerde, bilgi, adalet, kudret ve isabet özelliklerine dikkat çeken Maturidi, Tanrı'ya ilişkin tasavvurda bir yandan keyfiligi ve gelişigüzeği yaratan anlayışı ret ederken diğer yandan Tanrı'nın mutlaklığını gölgeleyecek O'na vucubiyet atfeden yaklaşımları geçersiz kılmaktadır. Tanrı tasavvurunda ilahi olanla beşeri olanın kesin bir biçimde ayrılması gerektiğini, ilahi düzlemdeki fiillerin ve yasaların kendine özgü işleyişini ön plana çıkaran Maturidi, beşeri düzlemdeki sınırlılığa, eksikliğe ve koşullu oluşa dikkat çekmektedir.

## Sonuç

Kelam ekolleri tarafından geliştirilen ve kendi sistematik düşünce yapılarıyla uygunluk arz eden Tanrı'ya ilişkin telakkiler, söz konusu ekollerin kurumsal-laştığı dönemin tarihsel, sosyal, politik, psikolojik, kültürel ve zihinsel koşullarından bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda adalet, kudret ve hikmet olgu-

larına dayalı olarak inşa edilen veya tasarlanan tasavvurları, belirli bir tarihsel süreç ve pratiğin teorileri olarak değerlendirmek olanaklıdır. Her şeyden önce İslam düşüncesini oluşturan temel paradigmalardan biri olan Kelam İlmi ve buna ilişkin literatürün Tanrı merkezli olarak işlediğini ve örüldüğünü söylemek mümkündür. Bu işleyiş ve örüntüde temel kaygı, Kur'an'ın Tanrı hakkındaki önermeleri ve duyarlılığına paralel olarak, Tanrı'nın her türlü noksanlıktan, kusurdan, eksiklikten, benzerlikten tenzih edilmesidir. Kur'an'ın kök ilkesi tevhid, Kelami literatürün omurgasını teşkil eder. Bu noktada bütün kelam ekollerinin, Allah'ın biricikliği ve eşsizliği konusunda ortak bir duyarlılığa sahip olduğu görülmektedir. Bir bütün olarak Kelam ilminin varlık nedenini, tevhid ve bu ilkeye ilişkin duyarlılık olarak belirlemek abartılı bir yaklaşım olmaz.

Kelam ekollerince oluşturulan tasavvurların tarihsel koşullardan bağımsız olarak düşünülmemeyeceği bir gerçektir. Her bir mütekellim içinde bulunduğu düşünce sistematığına büyük oranda ters düşmeyerek, kendi zihinsel ve kültürel kapasitesi ile dinin ana kaynağı durumundaki ilahi metni de dikkate alarak Tanrı hakkında konuşmuştur. Burada Tanrı hakkında serdedilen her bir argümanın ve fikrin belirli bir muhatabı söz konusudur. Bu bağlamda söz konusu argüman ve düşünceler içeriye ve dışarıya karşı dillendirilmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin amentüsünde de yer alan tevhid ve adalet, içerdeki ve dışardaki çeşitli zümrelere ve onların Tanrı tasavvurlarına cevap olacak bir biçimde tasarlanmıştır. Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunun merkezinde bulunan Tevhid, başta diğer monoteist dinler olmak üzere, çevre inanç ve kültürlerde var olan antropomorfik her türlü tasavvura karşı işlenmiştir. Tanrı-âlem/insan ilişkisinde adalet kavramına dayalı olarak ve ilahi fiillerde ahlakılığı gözetilen bir biçimde kurgulanan tasavvur, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ahlakılığı göz ardı eden ve her türlü keyfiliği Tanrı hakkında meşru gören, Tanrı'yı sebepsiz, amaçsız iş gören bir varlık konumuna indirgeyen, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ön belirlenmişliği veya determinizmi savunan zümrelere karşı oluşturulmuştur. Tasavvurların tarihsel pratiğe bağlı olarak geliştiği, Eş'ari ve Maturidi tasavvur biçimleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Eş'ari düşüncede Tanrı-âlem/insan ilişkisinin, Tanrı'nın mutlak bilgisi, iradesi ve kudreti bağlamında şekillenmesi dönemin Tanrı'yı algılama biçimleriyle doğrudan bağlantısı vardır. İlahi metinde söz konusu edilen ve Tanrı'nın mutlak kudretini vurgulayan ifadeler söz konusu Eş'ari tasavvura dayanak oluşturan etkenlerden sadece birisidir. Tanrı-âlem/insan ilişkisinde Maturidi'nin hikmet vurgusu ve hikmete dayalı olarak oluşan tasavvur biçimi, bir yönüyle ilahi fiillerde amaçsızlık ve keyfilik ön gören tasavvur biçimlerine, diğer yönüyle Mu'tezili tasavvurda olduğu gibi ilahi fiiller hakkında illet ve zorunluluk düşünen felsefi ve teolojik öğretilere cevap oluşturacak bir tarzda kurgulanmıştır.

## Notlar

- <sup>1</sup> Tanrı'nın zati ve niteliklerini içermesinden dolayı "ihlas" şeklinde adlandırılan bu surenin, Peygamber tarafından Kur'an'ın üçte birine eşdeğer görüldüğü varsayılır: "De ki: O Allah Bir'dir. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şey kendisine muhtaç olandır, doğurmamış ve doğmamıştır, hiçbir şey O'nun dengi değildir." 112 İhlas, 1-4.
- <sup>2</sup> Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?"; Çev: M. Sait Yazıcıoğlu, AÜİF Derg., XXII/507.; Güler, İlhami, *Allah'ın Ablakiliği Sorunu*, Ankara, 2000, s.11.
- <sup>3</sup> Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s.34.
- <sup>4</sup> Ksenophanes, eleştiri getirdiği bu mitolojik, popüler insanbiçimci Tanrı anlayışı yerine daha mantıksal ve daha ahlaki olduğunu düşündüğü bir Tanrı anlayışını önermektedir: "Tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, ne biçim ne düşünce bakımından insanlara benzer olmayan tek bir Tanrı... O, tümüyle göz, tümüyle düşünce, tümüyle kulaktır... Hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi zihninin gücüyle yönetir... En ufak bir hareket yapmaksızın her zaman aynı yerde durur ve ona bazen bir tarafa bazen de başka bir tarafa gitmek yakışmaz." Bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995, s.87.
- <sup>5</sup> Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s.62, 63.
- <sup>6</sup> Gusdorf, İnsan ve Tanrı, s.20.
- <sup>7</sup> Rosenthal, I. J. Ervin, *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge At The University Pres, 1958, p.16.
- <sup>8</sup> 42 Şura 11. Ayette, yaratılmış varlıktaki çokluğa ve çift kutupluluğa vurgu yapılarak, bu özelliğin Tanrı tarafından verildiği, Kendisi'nin ise insanın düşünebileceği her türlü beşeri kategorinin, tahayyülün ötesinde, kuşatılmayan bir varlık olduğu ima edilir. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İstanbul, 2002, s.985.
- <sup>9</sup> Mu'tezili amentü olarak da adlandırılabilir beş esasın ilk ikisi tevhid ve adalettir. Bir bütün olarak Mu'tezili düşüncenin bu iki temel esas üzerine inşa edildiğini söylersek abartmış olmayız. Bunun yanında Mu'tezili düşünürler her zaman kendilerini bu iki ilkeyle tanımlamayı tercih etmişlerdir. Kendileri için, "ehlu'l adl", "ehlu't-tevhid" veya ehlu'l adl ve't tevhid" şeklindeki adlandırma bir övünç kaynağı olmuştur.
- <sup>10</sup> Mu'tezili düşüncede Tanrı'nın, cisim, suret, şahıs, cevher, araz, et, kan, renk, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, uzunluk, kısalık, derinlik, birleşme, ayrılma, hareket, sükun, doğu, batı, kuzey, güney, sağ, sol, ön, arka, üst, alt, hulul, birleşme, parçalanma, doğmak, doğurulmak, vb. olmadığına ilişkin ifadeler Hıristiyanların, Yahudilerin ve Tanrı'ya cismaniyet atfeden çevrelere yöneliktir.
- <sup>11</sup> Suphi, Ahmed Mahmud, *Fi İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, Beyrut, 1985, I/s.141.
- <sup>12</sup> el-Hayyat, el-İntisar, s.44.; Kadı Abdulcabbar, kötülüğün ortaya çıkışını cehalet ve ihtiyaç şeklinde iki nedene bağlar. Tanrı, mutlak anlamda yetkin olduğundan hiçbir şeye gereksinim duymaz. Kötülük de O'nun için bir gereksinim değildir. Tanrı zati gereği âlim olduğundan neyin kötü olduğunu bildiği gibi ona gereksinim duymadığını da bilir. Dolayısıyla kötülüğü irade etmez. Tanrı'nın bir an için veya spesifik anlamda bir kötülüğü irade ettiğini veya yaptığını varsaydığımızda, her bir kötü eylemi irade etme veya yapma ihtimali doğacaktır. Örneğin insanlara bildirdiği haberlerde yalan söylemiş olma, kötü olanı emredip iyi olanı yasaklama, ödül vaadi ve azap tehdidinden vaz geçme, iyilik yapanları cezalandırma kötülük yapanları ödüllendirme ihtimalini gündeme getirecektir ki Tanrı, bütün bunlardan münezzehtir. Bkz. Kadı Abdulcabbar, Şerhu *Usuli'l Hamse*, s.302, 459-463; *el-Muğni*, VI/I-s.177., VIII/s.196,202-203.
- <sup>13</sup> Kadı Abdulcabbar, Şerhu *Usuli'l Hamse*, s.301.; *el-Muğni*, XIV/s.53.
- <sup>14</sup> Eş'ari, Makalat.
- <sup>15</sup> el-Hayyat, *el-İntisar*, s. 15,53.
- <sup>16</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, XIV/s.15,61,67,78 vd.
- <sup>17</sup> Nazzam'ın bu savunusu, Sadece İslam düşüncesi içerisinde var olan ve Tanrı'nın mutlak kudre-

- tinin iyi ve kötü olanı yaratmaya uygun olduğunu düşünen çevrelere karşı değil aynı zamanda Maniheistler gibi düalist teolojiyi benimseyen zümrelere karşı da söz konusu edilmiştir. Maniheistler, ışık ve karanlığın, iyilik ve kötülüğün başlangıçta ayrışan sonra da birbirine karışan iki ebedi ilkedden olduğunu varsaymaktaydılar. Onların bu görüşlerini Nazzam şu ifadelerle reddetmektedir: “Kötülük, ya bir kusur veya ihtiyaç nedeniyle, onu yapmaya teşvik edilen birinden ya da onun kötülük olduğunu bilmeyen birinden sadır olur. Ne var ki cehalet ve ihtiyaç, kendisine bunların atfedildiği kimsenin, koşullu olduğu gerçeğine işaret eder; Tanrı, bunun çok üzerinde yücedir. Beni Tanrı'nın kötü herhangi bir şey yapmadığına ikna eden şey kendisine bunların(-bilgisizlik ve ihtiyaç) atfedildiği kişinin koşulluluğuna işaret eden bu şeylerin, Tanrı'nın bir sıfatı olamayacağıdır. Aksine Maniheistler, ışığın faydayı aldığını ve zararını engellediğini iddia ettiklerinden, benim yaptığım gibi savunma yapamazlar. (Çünkü böyle bir durumda) o, (Işık) kusurlardan sorumlu ve her şeyden habersiz hale gelecek ölçüde, Karanlık tarafından alt edilmiş olur. Bu durumda onlar, kötülük ve suçun ondan sadır olamayacağını kanıtlayamazlar. Eğer onlar, Işığın irade gücüne sahip olduğunu iddia ediyorlarsa...” bkz. el-Hayyat, *el-İntisar*, s.39.; Ess, Josef Van, “*Ebu İshak en-Nazzam'ın Teolojisinde Kötülük ve İlahi Kudret*”, çev. Maide Öztosun, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, İstanbul, 2014, II/s.260-261 vd.
- <sup>18</sup> Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, s.313.; *el-Muğni*, VI-1/s.127; el-Hayyat, *el-İntisar*, s.22,26.
- <sup>19</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/s.52.
- <sup>20</sup> İnsan fiillerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiği veya Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilecek olursa, kötü eylemleri- ki insan iyi eylemlerde bulunduğu gibi kötü eylemlerde de bulunabilme kapasitesine sahiptir- belirlemesi veya yaratması nedeniyle Kendi'sinin yerilmesine sebebiyet verecektir. Başka bir ifadeyle zulüm ve haksızlığı yarattığı için O'nun zalim olarak nitelendirilmesi, dolayısıyla yergi ve küçümsenme gibi hükümlere maruz kalacağı şeklinde bir durum ortaya çıkacaktır ki, Tanrı'nın mahiyeti bu tür nitelermelerin ve hükümlerin ötesindedir. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.345; *el-Muğni*, VIII/s.196.
- <sup>21</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VIII/s.53.; ayrıca bkz. Frank, Richard M., “*Klasik İslam Kelamında Ahlaki Yükümlülük*”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i İçerisinde*, İstanbul, 2014, II/s.105-106.
- <sup>22</sup> Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, s.223.
- <sup>23</sup> el-Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhidil-Evail ve Telhisu'd-Delail*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1414/1993, s.26; el-Bağdadi, Ebi Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, s.8
- <sup>24</sup> İbn. Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1990, XII, s.416
- <sup>25</sup> 3/Al-i İmran, 5, 6
- <sup>26</sup> Ehl-i Sünnet temsilcilerinden bazıları, Kur'an'ın pek çok yerinde geçen, “her şeyin yaratıcısı Allah'tır.” (6/En'am, 102; 13/Ra'd, 16; 39/Zümer,62) ifadesinde yer alan “her şey” kapsamına insan fiillerini de dahil ederek, insan fiilini “şey” olarak adlandırmışlardır. Bkz. el-Pezdevi, *Usulu'd-Din*, s. 101.; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, s.153-154.;
- <sup>27</sup> el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-İbane An Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 1994, s.112.; Suphi, Ahmed Mahmud, *Fi İlmi'l-Kelam-el-Eş'aira*, Beyrut, 1985, II/64.
- <sup>28</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24 vd.; Bakillani, *et-Temhid*, s.44-45.; el-İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trsz., s.311.; el-Cuveyni, İmamul-Hameyn Ebu'l-Meali Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1405/1985, s.173.; Gurabe, Hamude, *Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Kahire, 1973, s.96.
- <sup>29</sup> Akbulut, Ahmet, “*Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*”, A.Ü.İ.F. Derg., Ankara, 1992, XXXIII/130.
- <sup>30</sup> Schilpp, Paul Arthur, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Michigan, 1998, II/515-525.; Leclerc, Ivor, *The Relevance of Whitehead*, Bristol-England, 1993, s.354. vd.
- <sup>31</sup> Schilpp, a.g.e., s.529.
- <sup>32</sup> el-Eş'ari Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Luma' fi'r- Reddi Ala Ehliz-Zeygi ve'l-Bida'*, Beyrut,



1952, s.24.

<sup>33</sup> el-Eş'ari, *el-İbane*, s.117. vd.; *el-Luma'*, s.24.

<sup>34</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.27-29.

<sup>35</sup> el-Bakillani, *el-İnsaf*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Mısır, 1963, s.157.

<sup>36</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24.; el-Bakillani, *el-İnsaf*, s.157.; Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s.80.

<sup>37</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.24,25.; el-Eş'ari, *el-İbane*, s.119,120.; el-Bakillani, a.g.e., s.161.; Gazali, a.g.e., s.80.

<sup>38</sup> el-Eş'ari, *el-İbane*, s.124-125.; Gazali, a.g.e., s.80.; el-Cuveyni, *Luma' Edille*, s.188-190.

<sup>39</sup> el-Eş'ari, *el-İbane*, s.124-125.; *el-Luma'*, s.27.; el-Bakillani, *et-Tevhid*, s.319.

<sup>40</sup> Objektif bir değer teorisini reddeden, ahlaki değerlerin sadece ilahi irade tarafından belirlendiğini savunan ahlak teorilerine Teistik(theistic) veya ilahi(divine) subjektivizm adı verilmektedir. Bkz. Hourani, F. George, *Islamic Rationalism-The Ethics of Abd al-Jabbar*, London, 1971, s.55; *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985, s.24 vd.

<sup>41</sup> Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1981, s.108.

<sup>42</sup> Eş'ariliği bir çeşit irade felsefesi olarak nitelendiren Ülken, batılı filozoflardan biri olan Guillaume d'Occam'ın Eş'ari iradeciliğinden etkilendiğini ifade etmektedir. Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1946, s.41.

<sup>43</sup> el-Eş'ari, *el-İbane*, s.129.; *el-Luma'*, s.55-56 vd.

<sup>44</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.54-55; el-Bakillani, *et-Tevhid*, s.325.

<sup>45</sup> el-Eş'ari, *el-İbane*, s.129.

<sup>46</sup> Mu'tezile'ye göre, insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç(İstitaat), başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan, sahip olduğu bu gücü istediği şekilde kullanabilir. Bu güçle insan, dilerse inanır, dilerse inkar eder. İnsana yöneltilen teklifin sıhhati için, gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması ise, kötü bir şeydir. Oysa Allah adildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkarim Osman, Kahire, 1996, s.390-405.; Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kudur Fi Fikri'l-Mutezileti*, Beyrut, 1992, s.213 vd.

<sup>47</sup> el-Eş'ari, *el-Luma'*, s.59.

<sup>48</sup> el-Eş'ari, a.g.e., s.59.

<sup>49</sup> Bkz. Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarib*, s.156-157.

<sup>50</sup> Cüleynd, M. Seyyid, *Kadıyyetü'l-Hayr veş-Şerr fi Fikri'l İslami*, Kahire, 1981, s.226.

<sup>51</sup> Berger, L. Peter, *Elements of A Sociological Theory*, p.34.

<sup>52</sup> Barbier, a.g.e, s.63.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-Şer'iyye*, Kahire, 1951, s.173.

<sup>54</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s.3.

<sup>55</sup> Maturidi, a.g.e., s.4-5.

<sup>56</sup> Birer ilahi fiil olarak mucizelerin de Tanrı'nın birliğine kanıt oluşturduğunu savunan Maturidi, birden fazla ilah varsayılması durumunda mucizenin gerçekleşme imkanının ortadan kalkacağını, ortakların olağanüstü olaya engel olacağını, böylece peygamberlerin mucize göstere-meyeceğini iddia etmektedir. Peygamberlere itiraz edip direnç gösterenlerin benzer bir olay sergileyemediklerini ifade eden Maturidi, bu tür olayların peygamberlere özgü olduğunu ve bunun failinin de Bir olan Allah olduğunu belirtmektedir. Maturidi, a.g.e., s.31-32.

<sup>57</sup> Maturidi, a.g.e., s.32-36.

<sup>58</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1968, XII/s.140; Isfahani, Rağıb, *el-Müfredat Fi Garibi'l Kur'an*, Beyrut, trz, s.126-127.; Yüksel, Emrullah, *"İlahi Fiillerde Hikmet"*, Atatürk Üniv.

İlahiyat Fak. Derg., Sayı: 8, Erzurum, 1988, s.43 vd.

<sup>59</sup> 2 Bakara, 269.

<sup>60</sup> Maturidi, Ebu Mansur, *Tevîlatu'l Kur'an*, İstanbul, 2005, II/s.188-189.

<sup>61</sup> Maturidi, *Tevîlat*, II/s.189.

<sup>62</sup> Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre Hikmet Terimi", *İslami Araştırmalar Derg.*, Cilt: 2 Sayı: 6, Ankara, 1988, s.43.

<sup>63</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.277.; Özcan, a.g.m., s.43.

<sup>64</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s.278.

<sup>65</sup> Bazı Mu'tezili alimlerin ilahi fiillerde sebepsizlik olamayacağı yönündeki iddialarını ve buna dayanak oluşturacak ilahi-beşeri karşılaştırmayı ele alan Maturidi, buna şu argümanlarla cevap vermektedir: "duyulur alemde her bir hakim, hikmetsiz iş yapmaya adaydır, bunun gibi ihtiyaçtan müstağni, bilgili ve kudretli olan kişi bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenmiş olabilir. Daha doğrusu kişi önceleri bu eksik sıfatlara sahip bulunuyorken bilahare kendisine zıtları olan ergin sıfatlar verilmiş olabilir. Dolayısıyla kişi ergin sıfatlardan kendisine verildiği kadarına maliktir. İnsan bir şeyde hikmete aykırı bir durum müşahade edince sürekli olarak iki alternatif arasında yer değiştirir. Ya o konudaki isabetli davranışın bilgisine sahip bulunmakta veya bulunmamakta, bilgisi konunun hikmetini anlama seviyesine ya ulaşmakta ya da ulaşmamaktadır, ya da eski ve eksik sıfatından arta kalan kısım onu meseleyi idrak etmekten alıkoymaktadır. Bu sebeple kulun ilahi bir fiil hakkında 'hikmete uygun düşmemiştir' veya 'şu vasıfları taşımamaktadır' yolunda bir iddiada bulunması anlamsızdır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturan bir husus da kulun nesnelere çoğu hakkındaki cehaletini bilmesi, ihtiyaçlarla çevrili olduğunun ve çoğu konularda acz içinde bulunduğu şuurunu taşıması ve bir de çoğu zaman hikmetsiz davrandığının farkında olmasıdır...-Allah, şöyle buyurmuştur: Allah yaptığından sorumlu tutulmaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir(21Enbiya23)- sonuçta insanların fiilleri hikmetli olmaya da olmamaya da uygundur, Allah'ın fiili ise hikmetsizlikten münezzehtir." Maturidi, *a.g.e.*, s.275-276, 280-281.

<sup>66</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s.277-278.