



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İMAM MÂTÜRÎDÎ ve KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE HİKMET
KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans

Muhammet BULUT

Çorum - 2023

**İMAM MÂTÜRÎDÎ ve KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE HİKMET
KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Muhammet BULUT

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. İsmail BULUT

Çorum 2023

KABUL VE ONAY SAYFASI

Muhammet BULUT tarafından hazırlanan "İMAM MATURIDI ve KADI ABDULCEBBAR'A GORE HIKMET KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI" adlı yüksek lisans tez çalışması 28/09/2023 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

.....

Prof. Dr. İsmail BULUT

.....

Doç. Dr. Yunus Öztürk

.....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun .../.../..... tarih ve sayılı kararı ile Muhammet BULUT'un Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asif YOLDAŞ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü V.

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Muhammet BULUT



İMAM MÂTÜRÎDÎ ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'A GÖRE HİKMET KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI

Muhammet BULUT

ORCID: 0009-0003-0644-5959

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans

Eylül 2023

ÖZET

Hikmet kavramının Kur'an'da birçok defa kullanılması ve Allah'ın hakîm ismiyle hikmet sıfatının birlikteliği hikmet ve ilâhî fiiller arasındaki ilişkiyi gündeme getirmiştir. Hikmet kavramı yargıda bulunmak, karar vermek anlamında "hüküm" mastarından isimdir. Yine "sakındırmak, engellemek, gem vurmak, alıkoymak" gibi anlamlara gelen "ihkam" masdarıyla anlam ilişkisi vardır. İstilâhî manası genel olarak "sözde ve fiilde isabet etmek, isabet, her şeyin yerli yerince yapılması," demektir.

Hikmetin anlam dünyasının bu denli geniş olması ayrıca kavramın anlamı, kapsamı, çeşidi, gibi hususlar üzerinde geniş şekilde düşünülmesine etki etmiştir. Bu sebeple birinci bölüm hikmet kavramının etimolojik tahlilini ve farklı ilmi disiplinlerde hikmetin; önemini, tarifini, ilmi disiplinlerde kullanımını, benzerlik ve farklılıkları, neyi kapsadığını, araştırdığımız bir niteliğe kavuştu.

İkinci bölüm ise ilk bölümde hikmete dair bulgu ve çıkarımlar tezimizin konusunu oluşturmuştur. Yine ikinci bölümde kelâm ilminde hikmetin kullanımı ve hikmete dair Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile mezheplerinin konuya dair genel yaklaşımları ortaya koyulmuştur. Sonrasında ise tezimizin amacını oluşturan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) hikmete dair görüşlerini alt başlıklar halinde karşılaştırmalı olarak incelemeye, benzerlik ve farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır.

Mâtürîdîler de ilâhî fiillerde hikmetin olduğunu ama hikmetin Allah'ın fiillerine etkisi konusunda Mu'tezile'den ayrılırlar. Mâtürîdîler ilâhî fiillerde bulunan hikmetin veya herhangi bir şeyin Allah'a vâcib olmayacağı görüşündedirler.

Çalışmamızda yöntem olarak veri tarama tekniği olan belgesel kaynak derlemesi tekniği kullanılmış ve konumuza ilişkin literatür incelenmiştir. Tasnif edilen bu bilgiler objektiflik ilkesi çerçevesinde sosyal bilimlerin deskriptif (vasıflandırıcı) metodu kullanılarak yazılmıştır.

Hikmet kavramına dair literatürde pek çok çalışma görülmektedir. Fakat İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın hikmete dair görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen müstakil bir çalışma bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla yoktur. Bu yönüyle tezin alana katkı sunması hedeflenmektedir.

Hikmet kavramının birçok farklı ilmi disipline konu olması ve üzerinde çalışmaların yapılmasının nedeninin hikmet ve ilahi fiiller arasındaki ilişki olduğu düşüncesi olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında ayet ve hadislerde sık sık hikmete dair vurguların olması da bir başka etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, hikmet kavramını vücub aleallah bağlamında ele almış ve Allah'ın fiillerinin mutlaka bir fayda ve maslahat içermesini gerektiğini ifade etmiştir. Bu zorunluluğu tüm konularda geçerli olmadığını yalnızca dini konularla sınırlı olduğunu ifade etmiştir.

Mâtürîdî, Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu, onun hikmetinin her şeyi yerli yerine koymak olduğunu bu nedenle Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olamayacağını savunmuş. Allah'ın fiillerindeki hikmetin asla onu bir şeye mecbur eden dışarıdan bir etki olarak görmeyip aksine bunu bizzat Allah'ın kendi kendine kural olarak koyduğunu ifade etmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Hikmet, Âlem, Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr

Bilim Kodu: 60405

THE CONCEPT OF WISDOM ACCORDING TO KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR AND MÂTURÎDÎ

Muhammet Bulut

ORCID: 0009-0003-0644-5959

HITIT UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL

Master of Science

September 2023

ABSTRACT

The use of the concept of wisdom many times in the Qur'an and the combination of the name of Allah with the attribute of wisdom has brought to the agenda the relationship between wisdom and divine acts. The concept of wisdom is a noun from the infinitive "hukm", meaning to judge and decide. It also has a semantic relationship with the infinitive "ihkam", which means "to prevent, prevent, restrain, detain". Its general meaning is "to be accurate in words and deeds, to be accurate, to do everything in its proper place."

The fact that the world of wisdom's meaning is so wide has also affected the broad consideration of issues such as the meaning, scope, and type of the concept. For this reason, the first chapter examines the etymological analysis of the concept of wisdom and the meaning of wisdom in different scientific disciplines; It has reached a point where we research its importance, its definition, its use in scientific disciplines, its similarities and differences, and what it covers.

In the second part, the findings and inferences about wisdom in the first part constitute the subject of our thesis. Again, in the second chapter, the use of wisdom in the science of kalam and the general approaches of the Ash'ari, Maturidi and Mu'tazila sects on the subject are revealed. Afterwards, the views of Imam Mâtûrîdî (d. 333/944) and Kâdî AbdÛlcebbâr (d. 415/1025), which constitute the aim of our thesis, on wisdom were tried to be examined comparatively under subheadings and their similarities and differences were shown.

Maturidis also argue that there is wisdom in divine acts, but they differ from Mu'tazila regarding the effect of wisdom on God's acts. Maturidis are of the opinion that the wisdom or anything found in divine acts is not obligatory on Allah.

In our study, the documentary source compilation technique, which is a data scanning technique, was used and the literature on our subject was examined. This classified information was written using the descriptive method of social sciences within the framework of the principle of objectivity.

There are many studies in the literature on the concept of wisdom. However, as far as we can find, there is no independent study that comparatively examines the views of Imam Mâtûrîdî and Qâdi Abdülcebâr on wisdom. In this respect, the thesis aims to contribute to the field.

It has been determined that the concept of wisdom is the subject of many different scientific disciplines and the reason why studies are carried out on it is the idea that there is a relationship between wisdom and divine acts. In addition, another factor is the frequent emphasis on wisdom in verses and hadiths.

Qadi Abd al-Jabbar discussed the concept of wisdom in the context of wujub aleallah and stated that Allah's actions must necessarily contain benefit and benefit. He stated that this obligation does not apply to all issues and is limited to religious issues only.

Maturidi argued that there is wisdom in God's actions, that his wisdom is to put everything in its place, therefore God's actions cannot be without wisdom. He stated that the wisdom in God's actions is never seen as an external influence that obliges him to do something, but on the contrary, God himself sets this as a rule for himself.

Key Concept: Kalam, Wisdom, Universe, Ebû Mansur el-Mâtûrîdî , Qadi Abdülcebbar

Science Code: 60405

TEŐEKKÖR

Tezin ilk aŐamasından teslimine kadar gerek yazımda gerekse okuma ve deęerlendirilmesinde destek ve yardımlarını esirgemeyen deęerli danıŐmanım Prof. Dr. İsmail BULUT Hocam'a, bugüne gelmemizde emekleri olan annem Őaziye Hanım'a ve babam Mustafa Bey'e, tezin noktalama ve dűzenine dair desteęi olan deęerli dostum Oktay Bey'e ve Halit Bey'e tezin her anında fikirleriyle ve olumlu eleŐtirileriyle katkıda bulunan, maddi-manevi desteęini esirgemeyen en bűyűk destekçim olan sevgili eŐim AyŐe Hanım'a teŐekkűr ederim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

HİKMET KAVRAMI

1.1. Hikmetin Kavramsal Analizi.....	4
1.2. Kur'an ve Hikmet.....	6
1.3. Nübüvvet ve Hikmet.....	11
1.4. Fıkıh ve Hikmet.....	17
1.5. Felsefe ve Hikmet.....	19
1.6. Kelâm ve Hikmet.....	24
1.6.1. Mu'tezile'nin hikmet anlayışı.....	27
1.6.2. Eş'arîler'in hikmet anlayışı.....	29
1.6.3. Mâtürîdîler'in hikmet anlayışı.....	33

2. BÖLÜM

İMAM MÂTÜRÎDÎ ve KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HİKMET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. İmam Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı.....	38
2.2. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hikmet Anlayışı.....	41

2.3. Âlem ve Hikmet.....	48
2.1.1. Mâtürîdî'ye göre âlem ve hikmet.....	49
2.2.1. Kâdî Abdülcebâr'a göre âlem ve hikmet.....	53
2.4. İnsan ve Hikmet.....	55
2.1.4. Mâtürîdî ve insanın yaratılış hikmeti	55
2.2.4. Kâdî Abdülcebâr ve insanın yaratılış hikmeti.....	58
2.5. Emir ve Yasakların Hikmeti.....	59
2.1.5. Mâtürîdî'ye göre emir ve yasakların hikmeti.....	59
2.2.5. Kâdî Abdülcebâr'a göre emir ve yasakların hikmeti.....	64
2.6. Kötülük Problemi ve Hikmet.....	67
2.1.6. Mâtürîdî'ye kötülük problemi ve hikmet.....	68
2.2.6. Kâdî Abdülcebâr'a göre kötülük problemi ve hikmet.....	70
2.7. Nübüvvet ve Hikmet.....	72
2.1.7. Mâtürîdî'ye göre nübüvvet ve hikmet.....	73
2.2.7. Kâdî Abdülcebâr'a göre nübüvvet ve hikmet.....	76
SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA.....	83

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
b.	Bin, İbn
c.	Cilt
Çev.	Çeviri
Haz.	Hazırlayan
Ed.	Editör
H.	Hicri
M.	Miladi
Md.	Madde
Nşr.	Neşir
Ö.	Ölümü
TDV .	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	ve benzeri
sy.	Sa

GİRİŞ

İnsan hakikatin bilgisine ulaşmak için her daim çalışmıştır. Hakikat bilgisine ulaşmak için Batı dünyasında felsefe ve bilgelik anlamına gelen “sophia” kullanılırken İslâm dünyasında “hikmet” kavramı kullanılmıştır. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan problemlerin çözümü noktasında ortaya konulan hikmet düşüncesi çok geniş bir sahada kullanılagelmiştir. Allah-insan ilişkisinin nasıl olması gerektiğinden, dini hükümlerin nasıl anlaşılması, yorumlanması, karşılaşılan problemlere nasıl uyarlanmasına değin düşünce faaliyetlerinin merkezinde olmuştur.¹

Hikmet kavramı kullanım alanı gibi mana itibarıyla de zengin bir kavramdır. Akli bir yanı olmakla beraber dini, mistik bir yönü de vardır. Yani hikmet sade bir bilme yetisi değil insanın aklıyla temellendirdiğini ameliyle yerine getirmesi, bildiği ile amelinin uyuşması ve bunu bir ahlak kuralına dönüştürmesidir.²

Hikmet kavramının bu denli kuşatıcı olmasının sonucu olarak insanı ahiret hayatında ebedi mutluluğa erişmeye götüren aynı zamanda insanın dünya hayatında önemli olduğu varsayılan etkinliklere girişmeye motive edici bir kavram olmuştur.³ Başlangıçta hikmet deneyimli kişilerin tecrübelerini ifade ettikleri kısa ve etkili özlü söz olarak kullanılırken daha sonraları bütün özel alanları kapsayan derin bilgi veya felsefe, Kur’an’ın gerçek anlamını anlamaktan kaynaklanan bilgiler ve ona uygun yaşam tarzı, her hükmün taşıdığı anlam ve hükümden doğan maslahat olarak kullanıldığı görülmektedir.⁴

İslâm’dan önce hikmet düşüncesi Mısır, Mezopotamya, İsrail, İran ve Çin gibi pek çok medeniyette entelektüel faaliyetlerin odak kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok atasözleri ya da bilgelerin gençlere verdiği öğütler olarak görülen hikmet kavramı, Müslümanların kendi öz kaynaklarında mevcut olan ve diğer medeniyetlerle münasebetiyle içerik olarak daha da zenginlik kazanmıştır.⁵

Eski Mısır’da erken dönemlerinde hikmet kavramı “nasihat ve eğitim” olarak kullanırken son dönemlerinde “dindarlık” olarak kullanılmıştır. Hint medeniyeti hikmeti daha çok içe dönme, kendiyile baş başa kalma, inziva ve nefis terbiyesi olarak kullanırken, Çin medeniyetinde ise dinle alakası zayıf insanın bilgisiyle ya da tabiat bilgisiyle hayatı kontrol etme anlamında beş temel esastan birisi olmuştur. Yunan medeniyetinde hikmet (sophia) ise kendini kuşatan âlemden insanın edindiği pratik bilgi olmaktadır. Hikmet kavramı İslâm felsefesinde felsefe kavramıyla eş

¹ Osman Oral, “Hikmet Merkezli İslâm Anlayışının Küresel Barışa Katkısı”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu I* (2016), 485-486.

² Yalçın Çetin, “Kur’an’da ve Felsefede Hikmet Kavramı = The Concept of Wisdom (Hikmah) in the Qur’an and Philosophy”, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2020), 2.

³ Temel Yeşilyurt, *Söz’ün Anlamı : teolojik dilin paradoksal görünümü üzerine bir çözümleme*. (Avrasya Yayıncılık, 2007), 23.

⁴ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/109.

⁵ Mehmet Önal, “İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2017), 116.

değerde görülmüş ve felsefe denildiği zaman hikmet anlaşılmış, hâkim denildiği zamanda filozof anlaşılmıştır.⁶

Hikmeti deniz gibi düşünürsek insanların kurdukları medeniyetleri, tecrübeleri, fikirleri, sanatları hikmet denizine dökülen bir nehir/kol olarak tasavvur etmek mümkündür. Her toplumun düşüncesinde yer alması hikmetin aynı zamanda toplumlar arasında kültürel bir köprü görevi icra etmesine neden olmuştur.

Hikmet kavramının tarihini insanlık tarihiyle başladığı olgusundan hareketlettiğimizde hikmetin yalnızca beşerî faaliyetlerle elde edilen bilgiler olmayıp ilâhî bir yönünün olduğunu hatta hikmetin kaynağının ilâhî olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İslâmiyet'e göre ilk insan Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir haliyle ilk insana (ilk peygamber) bahşedilen tüm bilgileri hikmet kapsamında değerlendirmek gerekmektedir.

Hikmet sistemi düşünce tarihimizde çeşitli açılardan farklı şekilde değerlendirilmiştir. Mu'tezile ekolünde ilâhî fiillerin hikmete mebnî olması bir zorunluluk olarak görülmektedir. Yüce Allah'ın fiilleri hikmetsiz ve gayesiz olmaktan uzaktır. Allah faydasız, boş, abes, fiil işlemez. Çünkü boş, abes fiil cehaleti, sefihliği gerektirir halbuki Allah bundan uzaktır. Mu'tezile düşüncesine göre hakîm olan üç sebeple fiilini yapar: İlki bu fiilden kendisi yararlanmak, ikincisi kendisinden bir zararı kaldırmak, üçüncüsü bir başkasının o fiilden faydalanması içindir. Allah için fiilden faydalanmak ya da zarardan kurtulmak söz konusu olmadığına göre O'nun fiilinin bir başkasının faydasına yönelik olması gerekir.⁷

Mu'tezile'nin vâcip kavramına yüklemiş olduğu anlam diğer ekoller tarafından şiddetli şekilde eleştirilmiştir. Diğer ekoller bir şeyin vâcip olmasıyla bir vâcip kılıcıyı kabul etmenin eş değer olduğunu böyle bir durumun Allah hakkında uygun olmadığı görüşündeler. Mu'tezile âlimleri de vâcibi Allah hakkında harici bir zorlayıcı olarak kullanmamaktadırlar. Vâcip onlar için dışarıdan herhangi bir zorlayıcı olmadan kendi başına gerekliliktir.⁸

Mu'tezile mezhebi arasında hikmetin hangi alanlarda geçerli olduğu konusunda görüş farklılıkları olmuştur. Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne göre hem dini hem dünyevi alanda Allah'ın fiilinde hikmetin zorunlu olduğundan bahsederken Basra ekolünde ise bu alan yalnızca dini alanda sınırlı tutulmuş ve fiillerde hikmetin zorunlu olması Bağdat ekolündeki gibi keskin tarzda olmayıp daha yumuşatılmış olarak kullanılmıştır. Mesela Basra ekolünden olan Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın bir fiili illersiz/sebepsiz yarattığını söylemenin yanlış olduğunu , çünkü böyle bir durumda Allah'ın boş ve abes bir fiil yaptığını söylemek anlamına geleceğini ileri sürer. Bu

⁶ Bülent Sönmez, *Hakîm ve Peygamber hikmet ve Vahiy Münasebeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1998), 7; Osman Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 40.

⁷ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* (London: Oxford University Press, 1934), 397; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 47; Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsan Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu* II/4, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009), 7.

⁸ Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020), 246.

bağlamda Kâdî'ya göre Allah gelişigüzel fiil işlemez fiilinde mutlaka illet bulunur. Bu illet, Allah'ı herhangi bir varlığı yaratması için zorunlu olan illet değildir.⁹

Eş'arîler ilâhî fiillerde hikmet ve gayenin olması Allah'ın kudret sıfatını sınırlandırılacağı endişesinden hareketle ilâhî fiillerde hikmetin ve gayenin olmasını zorunlu görmezler. Çünkü Eş'arîler, yapılan fiil bir maksat ve amaca göre yapıldığı zaman fiilde bir eksikliğin olduğu kabul edilmiş olacak, amaç ve maksatla fiilde bulunan eksiklik tamamlanmış, fiil olgunlaşmış hale gelmiş olacaktır. Amaç ve faydayla kemâl olan ise öz itibarıyla eksiktir.¹⁰

Eş'arîler'e göre Allah'ın iradesi özgür ve üstün bir iradedir. Onun iradesini harekete geçirecek herhangi bir illet veya garaz olamaz. Bu bağlamda fiillerinin herhangi bir illet veya garazla tahdit edilmesi onun ulûhiyetine yakışmaz. Çünkü fiilin yapılmasında ilk muharrik veya fiilin yapılmasını sağlayan motivasyon Allah'ın iradesi değil fiilde iddia edilen illet, garaz, hikmet olmaktadır. Bu durumda da Allah fâil-i muhtâr değil bir nevi mecburiyet haline alınmış olur.¹¹ Eş'arîler ilahi fiillerde hikmetin varlığına karşı çıkmayıp Allah'a herhangi bir şeyin vâcip/zorunlu olmasına karşı çıkmaktadırlar.

Mâtürîdî'ler de Mu'tezile gibi Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını kabul ederek Mu'tezile'ye yakınlaşırken Eş'arîlerden de farklı bir pozisyon almışlardır. Çünkü Mâtürîdîler, Allah'ın fiilleri hikmete, muallele ve sebeplere bağlanırken Eş'arîler ise Allah'ın fiilleri hikmete dolayısıyla bir sebebe de bağlanamaz. Bu durum Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri arasındaki farklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² İmam Mâtürîdî Allah'ı hakkıyla bilen bir kişinin O'nun fiillerinin hikmet dışına çıkmayacağını bilmesi gerektiğini söyler.¹³

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el Muğnî fî Ebvâbi't- Tevhîd ve'l- Adl* (Kahire: ed- Dârü'l Mısriyye, 1962), 14/91-92; Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsan", 6.

¹⁰ Fahreddin er Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967), 202; Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 224; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l- mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/338; Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", 52.

¹¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 28.

¹² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2018), 114.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 338-339.

1. BÖLÜM

HİKMET KAVRAMI

1.1. Hikmet'in Kavramsal Analizi

Dil, tefsir, fıkıh, kelâm, felsefe vb. alanlarda incelenen hikmet kavramı, kâinatın yaratılması işleyişi, Allah- insan, insan/âlem, insan/insan ilişkisi de dahil olmak üzere birçok alanda kullanılan merkezi kavramdır. İlk dönem hikmet kavramının kullanımına bakıldığında daha çok beşerî alanla sınırlı kalmıştır.¹⁴

Geniş kullanım ve anlam dünyasına sahip olan hikmet kelimesinin ilk olarak dil bilimciler tarafından tanımlanmıştır. Hikmet kavramı ح ك م kökünden türeyen “âdilâne yargıda bulunmak, hüküm vermek, gizli neden, yararlı bilgi, anlamak, sakındırmak, zulümden alıkoymak, bilgelik” anlamlara gelen “hükm” kelimesinden mastar bir isimdir. “Hkm” kökü etimolojik olarak “devenin dizginlerini tutmak, taşkınlığa mâni olmak” anlamındadır.¹⁵

Kur’an’ın hikmet kavramına yüklemiş olduğu yeni anlamlarla zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Böylece hikmet kavramı ilk dönem anlamından farklı olarak Kur’an’a uygun bir yaşam tarzı, felsefe, dini anlamda verilen her hükmün sebebinin olması gibi manalara geldiği ve kullanımının genişlediği görülmektedir.¹⁶

Hikmet kelimesinin aslı olan *hakeme* kelimesi, bir şeyi ıslah etmek, yönlendirmek, kontrol etmek, hayvanın ağzında bulunan gem anlamlarında kullanılmıştır.¹⁷ Hikmet kavramı, “hakemtü ed-dabbete” hayvanı yönlendirmek ve kontrol etmek anlamında kullanıldığı gibi “Ahkemtuhu” hayvana takılan gem manasında da kullanılmıştır. Ayrıca bu anlamı itibariyle kavram, yalnız hayvanlar için değil insanlar için de kullanılmıştır. Mesela “Ey Beni Hanife sefihlerinize sahip olun (uhkimu)” kullanımında olduğu gibi. Bu kullanımda insanlardan cahil olanları yanlış şeyler yapmamaları için onlara sahip olun, onların yanlış yapmalarını engelleyin, haddi aşmamalarını sağlayın, zabtu rapt altında tutun gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸

Ahkemtuhu kelimesinin hem insan hem hayvan için kullanılması dikkat çekicidir. Hayvanlar akıllı varlıklar değildir ve onlar neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmediklerinden dolayı, onları kontrol etmek, yönlendirmek, bir şeyden menetmek gerekir. İnsanı ise diğer canlılardan ayıran en önemli husus onun akıllı bir varlık olmasıdır. İnsan eğer aklını kullanmaz veya kullanılmayacak

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), “hkm”; Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “hkm”; Mütercim Âsım Efendi, *el- Okyânûsu'l- Basît fi Tercemeti'l Kâmûsi'l- Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2014), “hkm”; Emine Ögük, “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 11-38; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Ha”, 89; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: İmaj Yayın, 1993), 16.

¹⁵ İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâli Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 16.

¹⁶ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/401-411.

¹⁷ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/402-403.

¹⁸ Rağîb el İsfehânî, *Müfredât Kur'ân Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “hkm”, 299.

duruma gelirse akli olmayan hayvan seviyesine inmiş olmakta hâliyle bu raddeye gelen insanın hatadan menedilmeye, kontrol edilmeye ihtiyacı vardır.

Bu kökü tek kelimeyle tanımlamak gerekirse de “engellemek” anlamının daha öncelikli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹ حكم aynı zamanda bir konuda leh veya aleyhte karar verme demektir. Mastarı ise حُكْمٌ ve حُكْمٌdür. Sözlük anlamıyla düşünüldüğü zaman yani “menetmek” ile irtibatlandırıldığında kişiyi zulümden engellemek anlamına gelmektedir. Hukuki alanda ise zalimin zulmünü engelleyen görevliye hâkim denmiştir.²⁰ Hikmetin “yargıda bulunmak”, “iyi olana yönlendirmek, çirkin olandan uzaklaştırmak”, “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek”²¹, “sanatların inceliklerini bilip onları sağlamlaştırmak”²², “her şeyi yerli yerine koymak”, “her hak sahibine hakkını vermek” gibi anlamları da mevcuttur.²³

“حَكْمٌ” fiili cümle içerisinde kullanımına göre farklı farklı anlamlara gelmektedir. Fiil eğer Allah için kullanırsa “يُرِيدُ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ إِنَّ”²⁴ Allah’ın kanun, kural koymasısıdır.²⁵ veya “hüküm veren demektir.”²⁶

Cevherî (ö. 400/ 1009) *es-Sihâh’ta* hikmet için iki kişi arasında verilen karar, hakîmin ise yaptığı işi bilgiyle sağlam yapan kimse demek olduğunu aktarır.²⁷ Sâbûnî (ö. 580/1184) dalcilerin hikmeti nasıl tanımladıkları hakkında bilgi verirken söz ve fiilde isabetin bulunması, şeylerin olması gereken yerde olması şeklinde tanım yapmıştır.²⁸

Kelimenin Arapça diline geçişi hakkında, kökü itibariyle İbranice *hokmah* ya da Süryanice *hekhmeth*’ten geldiği ve Arapçaya *hikma* şeklinde geçtiği aktarılmıştır.²⁹

İslâm’dan önceki dönemlerde yaşayan medeniyetlerde hikmet kelimesi “İnsanın gücünün yettiği kadarıyla eşyayı, varlıkta mahiyeti ne ise o olarak bilmeyi bu manada gerçeğin bilgisine ulaşmayı hedefleyen bir ilim” olarak tanımlanmıştır. Araplar hikmet için İslâmiyet öncesinde nefsi uyandıran ahlaki tavsiyeler, özlü ve veciz sözler, mutluga götüren yollar gibi birtakım tecrübeler için kullanmışlardır.³⁰ Bu özlü, veciz, hikmetli sözler mecele³¹ adı verilen şeylerde toplanmıştır. Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/ 1819) hikmeti “adl, ilim, nübüvvet, İncil ve Kur’an” anlamlarına

19 Yakıt, *Kur’an-ı Hak’im*, 17.

20 İbn Manzûr, “hkm”, 2/140.

21 Mübahat Türker-Küyel, “*Fârâbi, Hikmet ve Kutadgu Bilig*”, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi VII/20 (1991), 403.

22 İbn Manzûr, “hkm”, 2/141.

23 *Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el Mâtürîdî, Te’vilâtü’l Kur’an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar, 2015), 2/597.

24 el- Mâide 5/1, ts.

25 Murat Kalkan, *Kur’ân’da “Hikmet” Kavramı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

26 İbn Manzûr, “hkm”, 2/144.

27 *İsmâil b. Hammâd el Cevherî, Tâcü’l-luga Sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dârü’l- İlm li’- Melâyîn, 1984), “hkm”.

28 *Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Kifâye Fi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 240.

29 İlhan Kutluer, “*Hikmet*”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 17/503.

30 Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, 1/402.

31 Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 16.

geldiğini ve Allah'ın hikmeti gereği konulması gereken şeyleri ait oldukları yere koyduğunu söylemiştir.³²

Neseffî (ö. 508/1115) hikmet için eşyayı bulunması gereken yere koymak demek olduğunu ve hikmete ilim anlamı verildiği zaman bunun zıddının bilgisizlik (cehil) olduğunu eğer fiil anlamı verilirse bunun zıddının ise akılsızlık (sefeh) olduğunu söylemiştir. İlim ve fiil anlamların zıtlarını Allah'a nispet etmek ise mümkün değildir. Çünkü bu durumda Allah'ın ulûhiyeti düşmüş olur. Âlim olmayan, gayesiz fiil yapan ilâh düşünülemez. Dolayısıyla Allah'a "hakîm" demek bunlardan uzak olması anlamındadır.³³

Hikmetin önemli bir gayesi de iyiyi ve kötüyü ayırt etmek, kötülüğe engel olup güzel şeylere yönlendirmektir.³⁴ Bu amaca çabucak ulaşabilmek için gerekli olan şey Allah'ın insanlara hikmetleri peygamberler aracılığıyla ulaştırmasıyla gerçekleşir. Bununda en kısa sürede ve hızlı şekilde gerçekleşmesi için kelime anlamında olduğu üzere vahiyle olur.³⁵ Fakat hikmetin oluşması sadece vahye endekli olmayıp vahiyden beslenmeyen birçok medeniyetlerde de hikmetler vardır ama vahiyle ulaşılan hikmetle, vahiyden ulaşılan hikmet arasında hikmetlere ulaşma noktasında hızlı ve süratli olması yönünden farklılık vardır. Vahiy aracılığıyla gelen hikmet daha çabuk ve kolay gerçekleşirken vahiy olmadan gerçekleşen hikmetin insanların çabasıyla daha çok zamana ve tecrübeye, deneme-yanılma yoluyla deneyime ihtiyaç duyan bir yönü vardır.³⁶

Çalışmamızda hikmet kavramının etimolojik kökenini incelemeye gayret ettik. İlk dönemlerden itibaren insanların yabancı olmadığı bir kavram olan hikmet özellikle vahyin inmesi ile birlikte anlam dünyası genişlemiştir. Yine hikmet yalnızca ilâhî alana özel kılınmadığı gibi beşerî alana da has kılınmamıştır. Hikmet kavramı gerek ilâhî fiiller gerekse beşerî fiiller bağlamında kullanılabilir yapılan eylemin amaç ve gaye taşıması vurgusu göze çarpmaktadır.

1.2. Kur'an ve Hikmet

Hikmet kelimesi Kur'an'ı Kerim'de on dokuz ayette yirmi defa geçmektedir. Bu ayetlerde hikmet kavramına tek bir anlam verilmemiştir. Ayetlerde geçen hikmet kavramları Kur'an'ın iç bütünlüğü, ayetlerin siyâk ve sibâkları göz önüne alınarak anlamlar verilmiştir. Kur'an'da geçtiği ayetlere bakıldığında zaman 10 defa "kitap" kavramıyla kullanıldığı, birer defa mev'zia ve hayırla, üç defa da mülk kavramıyla kullanıldığı görülmektedir.³⁷

Hikmet kavramı bazı ayetlerde³⁸ bizzat Kur'an'ın kendisi anlamında olduğu rivayet edilmiştir.³⁹

³² Âsım Efendi, "hkm", 1/4928.

³³ Ebu'l-Muîn en Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille Fi Usulid Din Tenkidli Neşir*, ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/504-505.

³⁴ Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 15.

³⁵ Rağîb el İsfehânî, *Müfredât Kur'ân Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "vhy", 1140.

³⁶ Kalkan, *Kur'ân'da "Hikmet"*, 61.

³⁷ Kutluer, "Hikmet", 17/503; Hakan Uğur, "Kur'an'da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 5.

³⁸ *el Bakara* 2/269., ts.

Muhammed b. Cerir el Taberî (ö.310/923) hikmeti, sözünde ve işinde isabetli olmak olarak da değerlendirmiş ve kime Allah bu tarzda hikmet verirse ona çokça hayır verdiğini söylemiştir. Çünkü isabetli olmak kendisinin aktarmış olduğu tüm rivayetleri içine alan geniş bir manadır.⁴⁰ Hikmetin kitap anlamına geldiği başka ayetler de mevcuttur. Mesela Bakara, 2/231, Âl-i İmran, 3/164, Nisa 4/113 gibi ayetler örnek olarak verilebilir.⁴¹

Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) hikmet kelimesinin beş şekilde tefsir edileceğini söylemiştir.⁴² Hikmet kelimesine verdiği manalar göz önüne alındığı zaman müellif hikmet kelimesine verdiği her anlam için ayetlerden deliller getirmiştir. Buna göre hikmet kelimesinin ilk olarak “emir ve nehiyeler” olduğunu⁴³ eğer el- hükm kelimesiyle kullanılırsa “anlayış ve kavrayış” anlamına geldiğini⁴⁴ üçüncü olarak hikmet ile “peygamberlik”⁴⁵ kastedildiğini, dördüncü olarak hikmet, “Kur’an’ın tefsiri”⁴⁶ beşinci olarak hikmet ile “Kur’an’ın” kendisi kastedilir demiştir⁴⁷.

Hikmetin yeri geldiği zaman ilim manasında kullanan âlimlerde olmuştur.⁴⁸ Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l Berekât Neseî (ö. 710/1310) hikmet ile ilim arasındaki ilişkiyi hareketle hikmet kavramının ilim anlamında kullanılabileceğini ifade eder. Ona göre Hakîm olanın Allah katında ilmiyle amel edendir.⁴⁹ Yine Fahreddin er- Râzî de (ö. 606/1210) hikmeti ilim ve her yönüyle eksiksiz yapılan iş anlamına ifade eder.

Ebü'ssuûd Efendi (ö. 982/1574) Bakara suresi 269. ayette geçen hikmet için Mukâtil b. Süleymân'ın hikmet hakkındaki açıklamasına yer verir. Buna göre ayetteki hikmet “öğüt, sır, yüksek ilim ve anlayış, peygamberlik” anlamlarına gelir. Ebü'ssuûd Efendi en uygun mananın Kur'an'ı Kerim ayetlerin içerdiği hükümler şeklinde açıklar. Hikmet verilmesini ise ilimde ve amelde bütünlük olduğunu bunun da büyük bir zenginlik olacağını söyler.⁵⁰

Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) ayette geçen hikmet kelimesini hikmeti infak etmekle bağdaştırmış ve hikmet verilene birçok hayrın verilmesini, hikmetin Allah'ın en özel sıfatı

³⁹ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l- beyân fi tefsîri'l- kur'ân*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 2/149-150; Beydâvi, *Beydâvî tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil*, çev. Şâdi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1/329; Celâleddîn es Suyûtî, *Hadislerle Kur'ân tefsiri ed-Dürri'l- Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Mensûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2013), 2/252; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar, 2018), 8/241-242; Sabuni, *Safvetü't Tefasir Tefsirlerin Özü*, çev. Nedim Yılmaz - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 6/246.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l- Beyân*, 1996, 2/149-150.

⁴¹ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014), 36.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l Kerim*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 138-140.

⁴³ *el Bakara* 2/231., ts.; *el- Nisâ* 4/113, ts.; *el- Âl-i İmrân* 3/48, ts.; *el Meryem* 19/12., ts.

⁴⁴ *el- Lokmân* 31/12, ts.; *el Enbiyâ* 21/89, ts.; *el En'âm* 6/89, ts.

⁴⁵ *el-Nisâ* 4/54., ts.; *el Sâd* 38/20., ts.; *el Bakara* 2/251., ts.

⁴⁶ *el Bakara* 2/269., 269.

⁴⁷ *el Nahl* 16/125., ts.

⁴⁸ Suyûtî, *Hadislerle Kur'an*, 2/252.

⁴⁹ Beydâvi, *Beydâvî tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil*, 2011, 1/329.

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed el- İmâdi Ebu's Su'ûd, *Ebu's- Su'ûd Tefsiri irşâdül- akli's selîm İlâ mezâyâ el- kur'âni'l- kerîm*, çev. Ali Akın (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2021), 1/339.

olmasından ötürü olduğunu aktarır. Bir kimse infak ederken ihlaslı davrandığı için ve Allah ile beraber olduğu için o kimseye ödül olarak ilâhî hikmetten infak etmesinin de kapısı aralanmış olur.⁵¹ Mâtürîdî ise ayette geçen hikmet kavramını bazı âlimlerce, Kur'an olarak tefsir edildiğini söyler. Bir başka sayfada hikmetin, Kur'an'ın hükümlerini, hakikatini bilmek olup hükümlerin zahiri anlamlarıyla değil hakikat ve mahiyet itibariyle bilinmesine yarayan şey olarak açıklamıştır.⁵²

Hikmet kavramının geçtiği bir başka ayet Nahl suresinde geçen "... Rabbinin yoluna hikmetle davet et..."⁵³ ayetidir. Mâtürîdî, Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) söz konusu ayette geçen hikmet kavramını hikmet ve kitabın aynı isim olduğunu bu yüzden hikmetin Kur'an anlamında olduğunu nakleder.⁵⁴ Taberî ayeti açıklarken Kur'an'ın geçmiş ümmetlerin başlarına gelenlerden haber verdiğini fakat müşriklerin hikmetli olan Kur'an'ı yalanlayıp yüz çevirdiklerini söyler.⁵⁵ Beyzâvi ayette geçen uyarıların dolayısıyla Kur'an'ın kendisinde hiçbir eksiklik olmayan tam bir hikmet olduğunu söyler.⁵⁶

Genel olarak âlimlerin bu ayette de geçen hikmet kavramına dair açıklamaları birbirlerine paralel olmaktadır. Nahl suresi¹²⁵. Bakara 269. ayet gibi "Kur'an ve Kur'an'ı" bilmek anlamının daha ağır bastığı görülmektedir.

Hikmet bazı ayetlerde⁵⁷ ciddiyet, kararlık gibi manalarda yorumlandığı gibi anlama ve kavrama yeteneğinin ilahi olarak bahsedilebileceği şeklinde de tefsir edilmiştir.⁵⁸ Taberî, En'am suresinde geçen hikmet kavramını⁵⁹ kitapları anlamak ve bunlardan hüküm çıkarma kabiliyeti şeklinde açıklar.⁶⁰ Râzî, ayette geçen hikmetin üç manaya geldiğini bunların "kitap, nübüvvet ve hüküm" olduğunu söyler. Ayette yer alan "kendilerine kitap verdiğimiz ifadesi" Allah'ın peygamberlere ilimi çok verdiğini, "hikmet kavramının" peygamberlerin hükümlerinin insanlar üzerine hâkim kılınmasına, peygamberlik ise bu ikisinden farklı üçüncü bir merteye olduğuna işaret olduğunu açıklar. Bir başka yorumunda aynı ayet için Allah'ın peygamberlerine kitabı, kitabın içindeki hükümleri, kitabın sırlarını anlama gücü anlamında bir ilim olmasının da kastedilmiş olabileceğine işaret eder.⁶¹

⁵¹ Muhyiddîn İbnü'l Arabî, *Tefsir-i Kebir Te'vilât*, ed. Şükran Eser Gökner, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008), 1/164.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 2/215.

⁵³ *el Nahl* 16/125.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 8/241-242.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l- beyân fi tefsîrî'l- kur'ân*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 8/68.

⁵⁶ Beydâvi, *Beydâvi tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil*, çev. Şâdi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 4/303.

⁵⁷ *el Meryem* 19/12.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l- beyân fi tefsîrî'l- kur'ân*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 5/400; İbn Kesir, *Tefsîrü'l- kur'âni'l- azîm*, çev. Bedrettin Çetiner - Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998), 10/5121; Bilal Tan, *Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 198.

⁵⁹ *el En'am* 6/89.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l- beyân fi tefsîrî'l- kur'ân*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 3/523-524.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir mefâtihu'l- gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 10/5-6.

Meryem suresi on ikinci ayet için yapılan açıklamalar ön plana çıkan anlamların genelde ilim, bilmek, kavramak, anlayış gibi manaların olduğu görülmektedir. Mesela İbnü'l Cevzî, Meryem suresi 12. ayet için Mücahid'den aktarılan rivayete göre hikmetten kasıt ilimdir dediğini nakleder. İkinci görüşe göre İkrime, hikmetten maksadın saf akıl olduğunu söylemiştir. Üçüncü görüşe göre ise İbn Saib, ayetteki hikmetin ilim masasında olduğunu söylemiş. Dördüncü görüşe göre Ebu Süleyman ed- Dimeşki'nin Tevrat ve Tevrat'ın ezberlenmesi dediğini aktarır.⁶²

Süyûtî farklı olarak İbn Merdûye'nin, İbn Abbas'tan aktardığına rivayete göre hikmetten kasıt anlayış ve kavrama gücü ve ibadetlerin Yahya yedi yaşındayken emredilmesi demek olduğunu aktarır. Ma'mer b. Râşid'in "... Henüz çocukken biz ona hikmet verdik..." ayetinin açıklamasını, Yahya küçükken çocuklar onu oynamaya davet ettiklerinde ben oyun için yaratılmadım demiştir. Ayetteki hikmetten maksadın bu olduğunu söyler.⁶³

Hikmet kavramının bazı ayetlerde evrensel emir ve yasaklarla irtibatlandırıldığı da olmuştur. Mesela İsrâ suresi 22-38 ayetleri arası Allah'ın, Müslümanlardan yapmalarını ve yapmamalarını istediği ayetlerdir. Ayetlerin sonunda Taberî kısa olarak Ey Muhammed sana emrettiğimiz ayetlerdeki güzel ahlak ve sana yasakladığımız davranışlar Allah'ın sana vahyettiği hikmetlerdir. Hitap peygamberdir fakat peygamber Allah'ın yasakladığı bu şeyleri yapmaz o yüzden hitap peygamber üzerinden bütün bir ümmete mesajdır demiştir. Taberî, ayetlerde yer alan emir ve yasakları hikmet olarak adlandırmıştır⁶⁴

Fahredden Râzî, İsrâ suresi 22-38 arasında geçen ayetleri yirmi beş çeşit sorumluluğu bir araya topladığını söyleyerek Taberî gibi ayetlerde geçen emir ve yasakların hikmet olduğu şeklinde değerlendirme yapmıştır. Hükümlerin hikmet olarak açıklamasının nedenlerinden bahseden Râzî, bu hükümler yalnızca Müslümanlara ait olmayıp hangi din, hangi milletten olursa olsun tüm insanlığın bu emir ve yasaklardan mükellef tutulduğunu açıklar. Bu mükellefiyetlerin asla bozulmaması gerektiğini, değiştirilmemesi gerektiğini ya da kaldırılmaması gerektiğini insanlık için önemli olduğunu söyler.⁶⁵ Lokman'ın oğluna vermiş olduğu öğütler yakından incelendiği zaman bütün insanlar için kıyamete kadar geçerli olacak öğüt ve nasihat olarak gözümüze çarpmaktadır.⁶⁶

İbnü'l- Cevzî ve Beyzâvî ayetlerin farz ve sünnete işaret olduğunu, dolaylı da olsa ayetlerin hüküm ihtiva ettiğini söylerler. ⁶⁷ İbn Kesir ayetlerde geçen güzel ve kötü hasletleri Allah'ın Hz. Peygamber aracılığıyla insanları bu konularda uyarması ve bildirmesi gereken hükümler olduğu

⁶² İbnü'l Cevzî, *Zadü'l- mesir fi ilmi't tefsir*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 4/103.

⁶³ İbn Kesir, *Tefsîrü'l- kur'âni'l- azîm*, 10/2548.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l- Beyân*, 5/285; Tan, *Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı*, 195.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l- gayb*, 1988, 10/5-6.

⁶⁶ Hüsameddin Erdem, *Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana bilim dalı Din Felsefesi Bilim dalı, Doktora Tezi, 1998), 16.

⁶⁷ İbnü'l Cevzî, *Zadü'l- mesir fi ilmi't tefsir*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 3/500; Beydâvî, *Beydâvî tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil*, çev. Şâdi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 2/647.

kanaatindedir.⁶⁸ Sâbûnî ayette geçen yasakları yapmanın haram olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Kur'an'da hikmet kavramının taşıdığı bir başka manada öğüttür. Öğüt aynı zaman ahlaki bir erdem sayılır. Fakat böyle sayılabilmesi için bu öğüdün içerisinde akıl, bilim ve tartışma ahlaki taşıması gerekir. Bu yönüyle bir davranış metodolojisidir.⁷⁰ Râzî Bakara 231. ayetteki hikmeti öğüt verilen şey olarak açıklar⁷¹ Al-i İmran 161. ayetteki hikmeti ise şeriatın güzellikleri faydaları olarak ifade etmektedir.⁷²

Hikmet kavramı daha önce açıklandığı üzere tek anlamı olan bir kavram değildir. Bu durum Kur'an'da hikmet kavramının geçtiği ayetlerde müfessirler tarafından kavrama verilen manalarda da görülmektedir. Geçtiği her yerde hikmet kavramına tek anlam verilmeyip ayetlerin siyak ve sibakının, Kur'an'ın iç bütünlüğünün göz önünde tutularak anlamlar verildiği anlaşılmaktadır. Bu durum hikmet kavramının anlam zenginliğini göstermesi açısından önemlidir. Buna rağmen Bakara 269. ayetinde olduğu gibi hikmet kavramına âlimlerin büyük çoğunluğunun verdikleri manalardan birisinin Kur'an ve Kur'an'ın tefsiri anlamının hâkim görüş olduğu görülmektedir.

Hikmetin sözlük anlamlarından olan fiilde ve sözde isabet, her şeyi yerli yerine koymak anlamı ilim ve bilmekten geçmektedir. Çünkü neyin nereye ait olduğu hakkında ilim sahibi olmayan kişi hiçbir şeyi kendi yerine koyamaz. Durum böyle olunca hikmet kavramı anlama, kavrayış ve ilimle yakın anlamı olan bir kavrama dönüşmektedir. Şahid âleminde bir kişinin hakîm olarak isimlendirilmesi için yaptıklarının amacı, gayesi olması gerekir ve boş, abes fiillerden uzak durması gerekmektedir. Hangi fiillerin hikmete uygun hangi fiillerin boş ve abes olduğunu ise ancak ilim ile bilinir.

Hikmet kavramı bazen Allah'ın helal ve haramlarını belirtmek, emir ve yasakların maddi veya manevi faydalarını ifade etmek için de kullanılmıştır. Bir başka deyişle yapılan ibadetleri salt şekil olarak görmek yerine ibadetlerin veya yasakların ruhunu ve felsefesini anlamayı ifade etmek için de kullanılmıştır. Oruç ibadetini ele aldığımız zaman oruç zahirine göre değerlendirildiğinde sadece yemeden, içmeden belli saatler arasında uzak durmak olarak gözükmektedir. Fakat oruç aynı zamanda insanlarla paylaşmayı, aç ve susuz hayatını sürdüren insanların halini anlamayı ve onlara karşı sorumluluk sahibi olmayı öğretir. Orucun bu durumu ibadetlerin hikmeti ve felsefesi olarak değerlendirilmiştir.

1.3. Nübüvvet ve Hikmet

Tarihin hemen hemen her döneminde kutsala ve Tanrı'ya yönelik birçok eleştiri olmuştur. Kimi zaman bu eleştiriler Tanrı'yı inkâr boyutuna ulaştırken kimi zaman da Tanrı kabul edilmesine

⁶⁸ Celâleddîn es-Sûyûtî, *Hadislerle kur'an tefsiri ed-dürri'l- mensûr fi't-tefsîr bi'l-mensûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 9/4736.

⁶⁹ Sabuni, *Safvetü't- Tefasir Tefsirlerin Özü*, çev. Nedim Yılmaz - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 3/378.

⁷⁰ Çetin, "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet", 8.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir mefâtihu'l- gayb*, çev. Lütfullah Cebeci, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 5/516.

⁷² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir mefâtihu'l- gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 7/185; Tan, *Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı*, 197.

rağmen onunla ilişkili din ve nübüvvet mefhumu inkâr edilmiştir.⁷³ Müslümanlar Allah'ın göndermiş olduğu mesaja değer verdiği gibi mesajı getirene de hem değer hem de kutsiyet atfetmişlerdir. Çünkü gelen haberin doğruluğu haberi getirenin doğruluğuyla yakından ilişkilidir. Haliyle nübüvvet yok sayıldığı zaman din kurumu yok olur. Bu bağlamda Allah'a imandan sonra peygamberlere imanda önemli inanç esaslarımızdan birisi olmuştur.⁷⁴

Öte yandan peygamberlik makamına farklı yönlerden itirazlar yükselmiştir. Bu itirazlar kimi zaman Berâhime ve Sümeniyye gibi ekol merkezli olabilirken kimi zamanda İbnü'r- Râvendî (ö.301/913), Ebu Îsâ el Verrâk (ö. 247/861), Ebû Bekir er Râzî (ö. 313/925) gibi şahıs merkezli de olmuştur.⁷⁵ Kelâm âlimleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin inanç esaslarına karşı soru, eleştiri ve itirazları cevaplandırmışlar ve inanç esaslarını temellendirme gayretinde olmuşlardır. Nübüvvet konusunu ele alırken de onun kapsamı, mahiyeti, imkânı, gerekliliği, vehbiliği gibi birçok açıdan ele alan çalışmalar yapmışlardır.⁷⁶

Nübüvvetin inkârı bağlamında yapılan itirazlardan birisi ibadetler konusudur. Örneğin Kâbe'yi tavaf etmekle herhangi bir binayı tavaf etmek arasında fark yoktur. Sadece peygamber bunu böyle istediği için özel bir mekâna gitmenin amacı yoktur. Ya da oruç ibadeti neden özel bir zamanla sınırlandırılıyor ve bu zamanı belirleyen peygamber oluyor ve tüm Müslümanlar o ayda oruç tutuyor. Pekâlâ başka bir zamanda da oruç tutulmasında problem yoktur şeklindeki itirazlar için Mu'tezile mezhebinin önemli âlimlerinden sayılan Kâdî Abdülcebâr teklif ve maslahat konularını ön plana çıkararak bu soruları aşmaya çalışmıştır. Kâdî'ya göre İbadetlerden beklenen gaye insana menfaatinin olmasıdır. Kâbe olmuş veya başka bir mekân olmuş ya da oruç için ramazan ayı zaman olarak seçilmesiyle diğer aylarda herhangi bir zamanda olmasının pek önemi yoktur. Kâdî'ya göre önemli olan ibadetlerin şekil ve zamanları değil, ibadetlerden elde edilecek menfaat ve maslahattır. Kâdî'nin bu tarz itirazlara karşı vermiş olduğu cevaba bakınca nübüvvet karşıtlarının itirazları birbirine paralel olduğunu görmekteyiz. Fakat Kâdî'nin cevabıyla nübüvveti inkar edenler arasında şöyle bir fark vardır: Nübüvveti inkâr edenler ibadetlerin gereksiz ve mantıksız olduğundan hareket ederek nübüvvet makamının gereksizliğine iddia etmektedirler. Kâdî Abdülcebâr ise ibadetlerin asla gereksiz olmadığını aksine ibadetlerden beklenenin onların zamanı veya mekânı olmayıp, insana faydasının dokunup dokunmamasıdır. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr'a göre ibadetlerin formu ikinci plandayken onlardan beklenen fayda ise ilk plandadır.⁷⁷

Burada Kâdî Abdülcebâr, ibadetler hakkında yapılan itirazları cevaplarken itiraz sahiplerinin ibadetler hakkında şekil, mekân, zaman gibi yüzeysel sebeplere takılı kalarak ibadetlerin asıl unsurunu görmemelerinden kaynaklandığını düşünmüştür. Kâdî'ya göre ibadetlerde asıl unsurun şekil, mekân, zaman vb. zahiri sebepler olmayıp, ibadetlerin insana dair ortaya çıkardığı gerek

⁷³ Mikail İpek, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu: Kadî Abdülcebâr Örneği", *Tetkik: Türk İslam Kültürü Dergisi: A Journal of Turkish-Islamic Culture* 1 (2022), 88.

⁷⁴ Şüheda Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 29.

⁷⁵ İpek, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu", 60.

⁷⁶ Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği*, 29.

⁷⁷ İpek, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu", 72-73.

ahlaki gerek dini gerekse dünyevi faydalar olduğunu vurgulayarak itirazları aşmaya çalıştığı görünmektedir.

Nübüvvetin varlığına yönelik yapılan başka bir itiraz ise vahiy konusudur. Akıl en önemli bilgi vasıtası olarak kabul edildiği halde ilâhî din mensupları insanın faydasına olan bilgileri peygamberler aracılığıyla insana bildirildiği söyleniyor halbuki bu bilgiler madem faydalı, Allah en önemli bilgi vasıtası olan akla neden bu bilgileri doğrudan ve zorunlu olarak yerleştirmede, yerleştirmedeğine göre demek ki bu bilgiler insanlar için zorunlu, ehemmiyetli veya faydalı değildir. Dolayısıyla peygamberin vahiyle getirdiği tüm bilgiler yanlış ve gereksiz bilgilerdir. Bu itiraza karşı Kâdî Abdülcebbar imtihan ve teklif konularını ön planda tutmuş ve itirazlara o şekilde cevap vermiştir. Kâdî'ya göre eğer tüm bu bilgiler insan aklında zorunlu olarak bulunsaydı o zaman kimsenin teklif altına girmesine dolayısıyla imtihan edilmesine gerek kalmazdı. Çünkü bu bilgiler insan aklında mutlak olarak bildirilseydi o zaman kimse onun dışına çıkmaz kötü ve çirkin fiil işleyen kalmaz yine tövbe diye bağışlanma yoluna ihtiyaç olmazdı. Nübüvveti inkâr edenlerin söylediği gibi olsa yani peygamberlerin getirdiği tüm bilgiler zorunlu olarak insanın aklına yerleştirilmiş olması durumunda insanlardan seçme şansının alınmış olmasına neden olabileceği gibi iradesi yok edilmiş, sadece bir şeyi seçebilen tıpkı yapılan yazılımının dışına çıkamayan robot hâline dönüşmüş olurdu. Bu durum da insanın hayatının tekdüzeliğe inmesine iyi, kötü, güzel, çirkin, adalet, zulüm gibi insanların tercihleri sonucu oluşan durumlar oluşmamasını sebep olurdu. Belki de en önemlisi imtihan gibi bir olgunun anlamsızlaştığı, ahiret hayatının olmadığı her şeyin anlamının buharlaştığı bir duruma sebep olurdu. Tüm âlemin yaratılış amacı kaybolur giderdi. Çünkü Kâdî'ya göre âlemin yaratılış amacı imtihandır fakat peygamberlerin getirdiği bilgiler insanların akıllarına zorunlu olarak bildirilseydi bu olay ne hikmete uygun bir davranış olurdu ne de imtihan diye bir şey gerçekleşebilirdi.⁷⁸

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Kitab'un Nubuvvât* adlı eserinde peygamberleri insanlık için güneşe benzetmiştir. Nasıl güneş hem ısı hem ışık kaynağı ise peygamberlerde insanları doğru yola ulaştırmak için insanın önündeki karanlıkları, gölgeleri aydınlığa çeviren yol gösterici seçkin kullardır. Aynı zamanda insan aklının metafizik âleme dair bulduğu, elde ettiği hiçbir bilgi doğru olarak kabul edilemez. Çünkü insan aklı ancak bu âlem ve içinde olanlarıyla sınırlı bir şeydir. Fakat metafizik âlem insan aklının sınırlarını ötesinde olan bir âlem olup o alana ait bilgileri tespit etmede insan aklı yetersizdir. Bu nedenle insanların metafizik âlemlerle alakalı bilgileri elde edebilmesi için peygamber gereklidir demiştir.⁷⁹

Eş'arîler ise peygamberliğin gerekliliğini açıklarken aklın yetersizliğinden yola çıkarak, aklın eşyanın iyi ve kötü olacağını bilemeyeceğini bu nedenle eşyanın iyi ve kötü olduğunu belirlemek için şeriat ve peygamberin gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda akıl eğer eşyanın iyi ve kötülüğünü kendi başına bilebilseydi ayette Allah "" *Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*"⁸⁰ buyurmazdı. Bu nedenle insanın sorumlu olabilmesi için mutlaka peygamberlere ihtiyaç vardır.

⁷⁸ İpek, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu", 74.

⁷⁹ Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği*, 35.

⁸⁰ *el İsrâ 17/85.*, ts.

Eş'arîler, Allah'ın peygamber göndermesini lütuf olarak görmüşlerdir.⁸¹ Eş'arî âlimlerinden Gazzâlî'ye göre akıl hüküm koyucu değildir akıl olsa olsa anlayıcı ve idrak edicidir. Dolayısıyla akıl kendi başına herhangi bir şeyi faydalı veya zararlı olarak belirleyemez. Eşyada bunları belirlemek için gerekli olan şeriatır ve şeriatı getiren peygamberlerdir.⁸²

Mâtürîdî'ye göre peygamber göndermek lütuftur. Eşyada iyi ve kötünün ya da fayda ve zararının olduğunu kabul eden Mâtürî, bunların insanın sorumluluk alanına girmesini aklın yapabileceği bir şey olarak görmezler. Bu bağlamda yasak olanı belirleyip ondan sakındırmak ya da yapılması gerekeni belirleyip ondan gelecek mükafatın netleşmesi aklın yapacağı iş değildir. Bunların vahyin gelmesiyle sağlanacağını vahiy getirenlerinde peygamber olmasından dolayı bazı Mâtürîdî âlimlerce peygamberliğin gerekliliğini mümkün ve onun hikmeti olarak görmüşlerdir.⁸³ Mâtürîdî'ye göre peygamberliğin gerekliliği sadece bununla sınırlı değildir. Mesela insanlar kendi aralarında herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüklerinde aralarında adaletli şekilde karar verecek kimseye ihtiyaç vardır. İnsanlar kendi aleyhlerine ve lehlerine olan durumlarda adil davranmayabilirler bu nedenle adaleti sağlayacak güvenilir ve adaletli birisine yani peygamberlere ihtiyaç vardır.⁸⁴

Hikmet kavramı Kur'an'da yerine göre peygamberlik olarak tefsir edilmiştir. Şimdi Kur'an'da hikmetin nübüvvet olarak değerlendirildiği ayetlere bakmak ve bunların nübüvvetin gerekliliğinin, anlaşılmasına, temellendirilmesine, savunulmasına katkısı olacağı kanaatindeyiz.

“Sonunda Allah'ın izniyle onları yendiler, Dâvûd da Câlût'u öldürdü ve Allah ona hükümlerlik ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti.”⁸⁵

Taberî ayette geçen hikmet kavramını “Allah, Davud'a hükümdarlık ve peygamberlik verdi” şeklinde açıklarken İbn Kesir ise Davud, Câlût'u öldürmesiyle Talut'un kızıyla evlendiğini böylelikle peygamberliğinin yanında hükümdarlığın verildiğini söyler.⁸⁶ Râzî, ilgili ayette geçen hikmet kelimesini bazı âlimlerce Davud'a peygamberlik ve hükümdarlığın verilmesi olarak açıkladıklarını ifade eder. Râzî bu ayetin tefsirinde Davud, Câlût'u öldürmesine karşılık olarak Allah'ın kendisine bunları (hükümdarlık ve peygamberliği) bahşettiğini söyleyen âlimlerin olduğunu aktarır. Fakat peygamberliğin kazanılacak bir şey olmadığını ancak Allah'ın dilemesiyle olabileceğini de eklemiştir. Fahreddin er Râzî'nin Davud'a verilen hikmetin Calut'u öldürmesiyle olamayacağı söylemesi de dikkat çekicidir. Çünkü kendisi peygamberliğin yapılan işlerle, amellerle kazanılmayacağını yani kesbi olmadığına bilakis Allah'ın takdiri ve seçmesiyle yani vehbi oluşuna dair dikkat çekmesi ve diğer tefsircilerin Davud, Calutu öldürdükten sonra peygamber oldu görüşlerine karşı Râzî bu konuda onlardan ayrılmasıdır. Râzî bu genel görüşün yerine kendi

⁸¹ Ebu Hâmid el Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol el İktisâd fi'l İtikâd*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 258; Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği*, 36.

⁸² Kemal Bahçe, *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kalam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 21.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 223-224; Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği*, 38.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 228-231; Karaburç, *İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliliği*, 38.

⁸⁵ *el Bakara* 2/251.

⁸⁶ Sabuni, *Safvetü't tefsir Tefsirlerin Özü*, çev. Nedim Yılmaz - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 1/293.

görüşü olan Davud'un, Calut'u sapan ve taşla öldürmesinin mucize olduğunu ve mucizenin de ancak peygamberlerin elinde gerçekleşeceğini düşünüp böyle bir durumda Davud'un bu olaydan daha önce peygamber olduğunu göstermeye çalışmasıdır.

Bir başka görüşe hikmete peygamberlik anlamının verilmesi Davud'un, Câlût'u elindeki savaş alanında çok da etkisi olmayan sapan ve taşla öldürmesinin mucize olduğunu mucizenin ancak peygamberler elinde gerçekleşeceğinden hareketle ayette geçen hikmetin verilmesinden kastın peygamberlik olduğunu söyler. Ayette geçen hikmetin nübüvvet manasına gelebileceğini ifade eden müellif bu bağlamda hikmetin işleri yerli yerince yapmak, konulması gerekeni kendi yerine koymak olduğunu belirtir. Bu bağlamda işleri yerli yerince yapmak ve konulması gerekeni yerine koymanın zirvesinin nübüvvet olacağını açıklar.⁸⁷

Kur'an'da on sekiz peygamberin isminin geçmesi ve ismi geçen bu peygamberlere, kitap, nübüvvet ve hikmet⁸⁸ verildiği bilinen bir husustur.⁸⁹ Kur'an'da geçen bütün peygamberlere hikmet verildiği için aynı zamanda tüm peygamberler hakîmdir. Bazı ayetlerdeki hikmet kavramı nübüvvet olarak açıklandığı için peygamberlerin getirdikleri şeylerin tamamı hikmet olarak adlandırılabilir. Yine hikmetin kök anlamında olan engellemek, gem vurmak anlamıyla ilişkili düşünüldüğü zaman peygamberlerin getirdiği şeylerin insanların kötülükten, fuhşiyattan, günahattan alıkoyan şey olarak da değerlendirilir.⁹⁰ Peygamberler insanlara hem kitabı hem de onun doğru yorumunu ve anlamını yani hikmeti öğretirler. İnsanların heva heveslerine uyararak kitabı tahrif etmelerine, insanlık onuruna ve şerefine yakışmayacak fiillere yönelmelerine engel olurlar. Getirdikleri ayetleri sadece teorik olarak bırakmayıp aynı zamanda onu pratik yorumunu da gösterirler.⁹¹ Zira bir başka görüşe göre ise insanın teorik bilgileri öğrendikten sonra hayırlı ve güzel işleri yapması yani bilgilerini pratiğe dökmesi de hikmet olarak adlandırılabilir.⁹² Peygamberler vahiy bilgisi çerçevesinde hayatın tüm yönüne dair pratik bilgileri hikmetli bir şekilde vermişlerdir. İnsanlara rehberlik eden gerek karizmatik liderler gerekse din adamları hikmete dayanarak rehberlik etmişlerdir. Peygamberlerin yürüttüğü hikmetin pratik boyutu insanlık için de miras olmuştur.⁹³ Hikmetin peygamberlik olduğuna dair bir başka ayet Sad suresi 20. ayettir. Söz konusu ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onun hükümdarlığını güçlendirmiş, kendisine hikmet (peygamberlik) ve anlaşmazlıkları halletme yeteneği vermiştik."⁹⁴ Bu ayette geçen hikmetin genel olarak peygamberlik ve peygamberlerin sünneti olarak rivayetlerin geldiği bunun yanı sıra hikmetin ilimle ilişkisinden dolayı da anlama, kavrama, isabet, hak ve batılı birbirinden ayırma gibi

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1988, 5/360.

⁸⁸ *el En'âm* 6/83-89., ts.

⁸⁹ Selman Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002), 230.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 28; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar, 2012), 51.

⁹¹ Erdem, *Hâkim ve Peygamber*, 10.

⁹² Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 41.

⁹³ Erdem, *Hâkim ve Peygamber*, 11.

⁹⁴ *el Sâd* 38/20.

anlamaların aktarıldığı göze çarpmaktadır.⁹⁵ Hikmetin nübüvvet ve peygamberlik anlamında kullanıldığı bir başka ayet ise Al-i İmran 48. ayettir. Burada geçen hikmet kelimesine Taberî, “sünnet”,⁹⁶ İbnü'l- Cevzî, “peygamberlerin hükümleri”,⁹⁷ Sâbûnî, “sözde ve fiilde isabet, peygamber sünneti”⁹⁸ diye açıklamıştır.

Yapılan açıklamalara bakıldığı zaman âlimlerin birçoğunun hikmet kavramını nübüvvetle, sünnetle, isabetle, anlayış, kavrama, hak batılı ayırma isabet gibi manalarla ilişkilendirdikleri görülmektedir. Burada açıklanan sünnet kavramının sözlük anlamı itibariyle düşünüldüğü zaman daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü sünnetin sözlük anlamı itibariyle “izlenen yol, yöntem örf gelenek, örnek alınan uygulama”⁹⁹ olarak tanımlanır. Peygamberler de insanlar için hak ve adalet ışığında insan onur ve şerefine layık yol açan ve gösteren kimselerdir.

Hikmet, nübüvvetin kendisi için kullanılabileceği gibi nebinin davet metodunun da bir yönünü ifade etmektedir. Bütünü yani nübüvveti niteleyeceği gibi bütünün bir parçası olan yani nübüvvet misyonunun davet tarzların birini de nitelemektedir. İslâm'a davet ederken kullanılacak yol, yöntem, hal, davranış, kullanılacak dil gibi hususlarla da yakın ilişkisi olan bir kavramdır. Kuşkusuz peygamberlerin davet metotları hikmet ve sabırla gerçekleşmiştir. Çünkü insanları İslâm'a davet ederken kullanılacak üslup ve dil çok önemlidir. Kullanılacak dilin her şeyden önce sevgi, merhamet dili olmalı ve araya duvarlar ören değil aksine duvarları yıkan bir dil olması gerekir. Davet dilin nasıl olması gerektiğini ayeti kerime açıklamaktadır. “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”¹⁰⁰ şeklinde geçmektedir.

Taberî ayette geçen hikmetten kastın Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söyler. Bu bağlamda ayetin manasının da “Ey Muhammed, sen, rabbinin yoluna, Allah'ın kitabına, hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir” şeklinde olacağını aktarır.¹⁰¹ Bu ayette İslâm'ı tebliğ eden kişi için de uyarı vardır. Davetçinin hikmetle hareket eden olması gerektiğini ayrıca davet etmekten, bıkmadan usanmadan yapması gerektiği vurgulanır.¹⁰²

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l- beyân fi tefsîri'l- kur'ân*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 7/125; İbnü'l Cevzî, *Zadü'l- mesir fi ilmi't tefsir* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 5/252; Celâleddîn es Suyûtî, *Hadislerle Kur'ân tefsiri ed-Dürrü'l- Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Mensûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 12/6787; Kâdı Beydâvi, *Beydâvi tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil*, çev. Şâdi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 3/747-748; Muhammed Ali es Sabuni, *Safvetü't Tefasir Tefsirlerin Özü*, çev. Nedim Yılmaz - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 5/286-287.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l- Beyân*, 1996, 2/264-265.

⁹⁷ İbnü'l Cevzî, *Zadü'l- mesir fi ilmi't tefsir* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 1/380.

⁹⁸ Sabuni, *Safvetü't tefasir Tefsirlerin Özü*, 1/378.

⁹⁹ Bedir Murtaza, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/150.

¹⁰⁰ *el Nahl* 16/125.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l- Beyân*, 5/247-248.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l- Beyân*, 5/249.

Mâtürîdî bu ayette geçen hikmet kavramını “Kur’an’ı hükümleri anlama ve kavrama” olarak açıklamış. İbnü’l Cevzî, ayette geçen hikmet hakkında üç görüşün olduğunu söyler. İlki “Kur’an öğütleridir”. İkincisi “fıkıh” üçüncüsü ise “peygamberlik” olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ Beyzâvî ve İbn Kayyim Cezviyye ise hikmetten muradın delillerle ve şüpheleri yok eden, kesin deliller olduğunu ve bu delillerle davetin yapılması gerektiğini düşünürler.¹⁰⁴ İbn Kayyim Cezviyye söz konusu ayette kastedilenin Allah’ın İslâm’a çağrılacak insanları sınıflara ayırdığını insanların İslâm’a davet edilirken tek düze bir yöntem kullanılmamasının doğru olmayacağını anlatır. Buna göre hakka karşı gelmeyen, bazı şüpheleri olan insanlar, İslâm’a davet edilirken hikmetle (kesin delillerle) çağrılmalıdırlar. Bu sayede şüpheden arınmış olurlar. Zihninde olan şüpheler hikmetle yok edilmiş olur. Bir kısım insan da hakka karşı gelir, inatçıdır, inkarcıdır bu tarz insanları İslâm’a çağırırken ayetin devamında yer alan onları “güzel söz ve öğütlerle” davet etmek gerektiğini belirtir.

İbn Kesîr, ayette yer alan hikmetten maksadın kesin deliller olduğuna katılmıştır. Onun kesin delilleri kim için kullanılacağına dair tespiti ise farklıdır. İbn Kesîr’e göre bu deliller toplumun havas tabakasında bulunanlar için kullanılması gerekir. Bu sayede o insanlar İslam’la şereflenirlerse hem kendileri faydalanmış olmakta hem de toplumun üst tabakasında olmalarından ötürü onlardan gelecek faydalardan havasın da yararlanabileceğini iddia etmektedir.¹⁰⁵ Sâbûnî ise ayette yer alan davet yolların Peygambere has kılmıştır. Buna göre insanları İslâm’a davet ederken yumuşak söz söyleyerek, tatlı dil kullanarak çağırması gerektiğini; bağırma, kızma, sert sözlerden kaçınmanın hikmet olduğunu söyler. Muhaliflere karşı ise tartışma ve münazara yoluyla, kesin deliller, hüccet ile davet etmesi gerektiği yorumunu yapar.¹⁰⁶

1.4. Fıkıh ve Hikmet

Cürcani “*et-Ta’rifât*” adlı eserinde fıkıh, amellerle ilgili şeri hükümleri anlayıp kavramak; fekâheti ise ahkâmı bilmek şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî *Mefâtihu’l-Gayb*’da fıkıh söylenen sözün ne olduğunu ve sözle ne kast edildiğini anlama çabası olarak açıklamıştır.¹⁰⁸ İlk dönem İslam toplumunda fıkıh, Kur’an ve Hadis merkezli anlama faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakih ise bir konunun detaylarına vakıf olan, ince anlayış sahibi olan kişidir. İlerleyen dönemlerde fıkıh İslâm toplumlarının gerek bireysel gerekse toplumsal meselelerini inceleyen bunlara yönelik ameli hükümler koyan ilim dalı haline gelmiştir.¹⁰⁹

İslâm hukukunda illet ve hikmetin eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. İslâm hukukunda illet kavramı üç anlamda kullanılır.

¹⁰³ İbnü’l Cevzî, *Zadü’l- mesir fi ilmi’t tefsir*, 2009, 3/466.

¹⁰⁴ Beydâvi, *Beydâvi Tefsiri Envar*, 2/619.

¹⁰⁵ İbn Kesir, *Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), 9/2227-2228.

¹⁰⁶ Sabuni, *Safvetü’t- Tefasir Tefsirlerin Özü*, 3/354.

¹⁰⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Tarifât Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Fe”, 197.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir mefâtihu’l- gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 13/105-106.

¹⁰⁹ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/1.

- 1- Hükümün konulmasını gösteren uygun durum anlamında kullanılmıştır. Mesela Ramazan ayında sefere çıkan kişi için yolculuk meşakkatli ve zor olduğundan oruç tutmamasına izin verilmesi gibidir. Meşakkat ve zorluk illet olmaktadır.
- 2- Hükümün konulmasındaki elde edilecek sonuç veya korunmak istenen menfaat anlamındadır. Örnek olarak alım-satım böyledir. Bir şeyi alan eksik olan ihtiyacını giderirken yani menfaat kazanırken aynı şekilde satıcı da para kazanmak suretiyle menfaat elde etmiş oluyor. Âlim-satımın caiz kılınmasının hikmeti de hem menfaat sağlanması hem de ihtiyacın giderilmesi suretiyle hükümün illeti olmaktadır. Usulcüler illet ile genellikle bir hükümün konulmasını sağlayan vasfı kastederler.¹¹⁰
- 3- Hükümün konulmasını sağlayan durumu içeren açık, istikrarlı olması bağlamında vasif anlamındadır. Kasten adam öldürme belirtilen hükümlerin illetidir. Olay açık ve istikrarlıdır. Hükümün konulmasını münasip gösterene yani boş yere can kaybı konusunu ihtiva etmektedir.

Bir fıkıh terimi olarak illet bu üç anlamda kullanılabilir. Fakat usulcüler birinci ve ikincisi maddeler için hikmet demişler. Üçüncüsü için ise illet demişlerdir.¹¹¹ Bir başka yoruma göre ise “hikmetin konuluş amacı kişinin canını, malını, aklını, neslini, dinini korumak (makâsıd-ı şâri) ve “bu hükümle sağlanmak istenilen maslahat” (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. İslâm hukukçuların bu tanımlarından hikmetin, hükmü emreden ve bu hükme uyan şekilde iki yönün olduğunu ve bu iki yönün “hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatlarını gidermek” yargısında bulunduğunu görmekteyiz. Hikmette var olan bu iki yönü biraz daha açmak gerekirse “zarûrât-ı hamse” olarak adlandırılan can, mal, akıl, namus, nesil olarak bilinen bu formül hem Allah’ın genel amacını temsil ederken hem de insanın faydasına olmaktadır. Mesela hırsızlık yapan ya da zina edenler için birtakım cezalar konulmuştur. Bu cezalara baktığımız zaman hem Şâri’nin genel amacını temsil etmekte hem de insanın maslahatını temsil etmektedir. Bu cezalarla insanların malları güvende tutulmuş oluyor toplumda hırsızlık oranı düşüyor. Aynı şey zina cezası için de geçerlidir. Zinaya engel olunmak isteniyor, nesep ve nesil karmaşasının olmamasını, insanların namuslarının korunması amaç ediniliyor.¹¹²

Hikmetin “hükümün teşri kılınmasına uygun düşen anlam (münasip mana)¹¹³ olarak tanımlandığı zaman söz konusu kural hikmet-i teşri olmaktadır. Hikmet-i teşri fıkıh ilminin en önemli konularından bir tanesidir. Kısaca bu konuyu özetlemek gerekirse “Allah bir hüküm koyarken bir maslahat, gaye, bir fayda gözetmiş midir?” sorusudur. Bu konunun detaylarına geçmeden önce fıkıhçılara göre gaye, hikmet, illeti gâiyye gibi kavramları açıklamanın konunun anlaşılması için faydalı olacağını düşünmekteyiz. Hikmet, bir şeyi islah etmek gayesiyle menetme, hayvanın sağa sola yönelmesini menettiği için hayvanın ağzına takılan gеме hikmet adı verilmiştir. Bu kavram

¹¹⁰ Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: = (Usûl’ül-fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 148.

¹¹¹ Şâban, *Usûl’ül-fıkh*, 147-148.

¹¹² Ferhat Koca, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/515.

¹¹³ Koca, “Hikmet”, 17/518.

daha sonra anlam genişlemesine uğramış “illet, fayda, maslahat, eşyanın hakikatine vakıf olma, hakkı bulma” manalarında kullanılmıştır. ¹¹⁴

Bir fiilden meydana gelen hikmet ve maslahata dört yönden isim verilir ki bunlar: “gaye, fayda, garaz ve illet-i gâiyye’dir.” ¹¹⁵

- 1- Eğer fiilin hikmeti ve maslahatı işin sonucunda oluşuyorsa buna “gaye” denir.
- 2- Fiilden beklenen hikmet ve ödüle “fayda” denir.
- 3- Fâilin, fiili yapma maksadına “garaz” denir.
- 4- Fâili, fiile sevk eden sebebe “illet-i gâiyye” denir.

İllet, bulunduğu yerde değişikliğe neden olan şeydir. Bu bağlamda fakihler, şer’i hükümlerin konulmasının amacını kulların hikmetine ve maslahatına uygundur derler. Fukahanın ve Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre ilâhî fiillerde ve şer’i hükümlerde hikmet vardır. Çünkü Kur’an’da “Sizin için kısıta hayat vardır.” ¹¹⁶ ayeti gibi şer’i hükümler, hikmet ve maslahat üzerine bina edilmiştir. ¹¹⁷

Hikmet, Şâri’nin hükmü koyarken gözettiği maksattır. Usulcular bunu “celbi menfaat, defi mazarrat” ilkesi ile ifade etmişlerdir. Yani birey ve toplum için faydalı olanı temin etmek, birey ve toplumun zararına olanı ise defetmek demektir. Bu yapılırken de yalnızca aklın faydalı diye hükmettikleri değil dinin faydalı olarak hükmettikleri ön plana çıkar. Örnek vermek gerekirse içki yasağının hikmeti kişinin akıl ve beden sağlığını korumak, toplumun ve ailenin huzurunu muhafaza etmek, israfı önlemektir. Hikmetin oluşmasını sağlayan vasfa illet denmiştir. Örneğimize dönecek olursak içki zararlarının sarhoş etme özelliğinden geldiğini görürüz. Eğer biz içkinin yol açtığı zararları önlemek için yani hikmeti gerçekleştirebilmek için sarhoş edici özelliği bulunan her şeyin yasak hükmünde olduğunu ve sarhoş edici her türlü şey haramdır diyerek yani kıyas yapabiliyorsak kıyas yapmaya yarayan vasıf illet oluyor. Çünkü ölçü alacağımız bir şey oluyor. Bu ölçüye (illet) göre hüküm verdiğimiz zaman hikmetin gerçekleşmesini sağlamış oluyoruz. ¹¹⁸

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere fıkıhçılar, Allah’ın fiillerinin kulların menfaatlerine ve faydalarına yönelik olduğunu dolayısıyla Allah’ın fiillerinde hikmetin olduğu görüşündedirler. Bu durumun fıkıhçıların Allah’ın koymuş olduğu helal ve haramların hikmetini ve insanlara faydasını açıklama noktasında işlerini kolaylaştırdığı da ortadadır. Herhangi bir hükmün konuluş amaçlarını insanlara anlatmadan hükmün insanlar arasında yerleşip yaygınlaşması ve uygulanması kolay değildir. Allah’ın şer’i hükümlerinde kulların menfaati veya bu hükümlerde hikmet yok demek bir nevi şöyle demeye benzer: Allah emir veya yasaklarını sebep ve amaç gözetmeden koymuştur. Bir başka deyişle helaller veya haramlar rastgele buyrulmuştur. Söz gelimi içki içmeyi seven birisine

¹¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), “Hikmet”, 197; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 2002), 287; Mehmed Seyid, *Usûl’ı Fıkıh Medhal*, ed. Zühdü Mercan, çev. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 485.

¹¹⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 285.

¹¹⁶ *el-Bakara* 2/179., ts.

¹¹⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 2002, 289.

¹¹⁸ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2013), 115.

bunu içmemesini söylediğimiz de nedenini kendine açıklarken Allah böyle emretmiştir o yasaklamıştır demekle içkiyi seven insana bunun hem ferdi hem de toplumsal zararlarından bahseder ve bu nedenlerle Allah'ın bunu yasak ettiğini ve bu yasağın hikmetini ve insanlar için faydasını açıklarsak o insana makul bir açıklama yapmış oluruz. Sadece içki yasağı değil diğer tüm yasak olan hükümleri hikmetin en azından “Allah böyle istemiş” deyip kestirmek yerine yasak olmasının hikmetlerini anlatmak bizce daha doğru olanıdır.

1.5. Felsefe ve Hikmet

Felsefe kelimesinin aslı iki kelimedden oluşan philosophiadır. Philo sevgi anlamına gelirken sophia ise bilgelik anlamına gelmektedir. Bir bütün olarak philosophia ise bilgelik sevgisi manasında kullanılmaktadır. Bu kavram tarihi seyri içerisinde ilk olarak Herakleitos'ta görülmüştür. Fakat asıl anlamını Platon ve Aristoteles felsefelerinde kazanmıştır.¹¹⁹

Filozof kavramı da filo-sofos olarak iki kelimedden oluşan bir kavramdır. Filo-sofos “hikmeti seven” anlamında kullanılmıştır. Bu kavram önce çeşitli dillere oradan Arapçaya sonra da Türkçeye geçmiştir. Batı dillerinde filozof şeklinde kullanılan kavram Arapça ve Türkçeye “feylosof” olarak geçmiştir. Hem filozofun hem de feylosofun telaffuzları her ne kadar farklı da olsa mana olarak hikmeti seven anlamına gelmektedir.¹²⁰

İlkçağ düşünürlerine sofos denilirdi yani hikmeti sahibi demektir. Bu kelime her şeyi bilen anlamında kullanıldığı için ilkçağlarda yerine daha mütevazı olması için filozofos kavramı yani hikmeti seven kelimesi kullanılmıştır.¹²¹

İlk İslâm filozoflarından olan el- Kindî (ö. 252/866) felsefe kelimesinin “hikmet sevgisi” manasına geldiğini felsefe kelimesini analizini yaparken değinmiştir. El- Kindî felsefe kelimesinin etimolojisi bakımından ““hubb el-hikme” (hikmet sevgisi), Feylasôf (hikmeti seven) kelimesinin muhib ve hikmet manasındaki sufâ kelimelerinin birleşmesiyle meydana geldiğini söylemiştir.¹²² Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) felsefe kelimesini kökü itibariyle Yunanca bir kavram olduğunu ve felsefenin “philo” ve “sophia” kelimelerinden türediğini söyler. Bu kavramında “hikmet sevgisi” anlamına geldiğini belirtir.¹²³ Birçok ülkede de sofia (bilgelik), buna sahip olan kişi anlamında sofos (bilginler), sonra da filo-sofia ya da filozoflar ortaya çıkmıştır. Daha önce yaşayan bilginlere sofos denilirdir. Sofoslar, tüm bilgiye sahip olanlar anlamında kullanılmıştır. Zamanla bunun doğru olmayacağını yani her bilgiye sahip olmanın pek de mümkün olmadığı fark edilince bu sefer hikmeti seven anlamında “filo-sofos” ismini kullanmışlardır. Bu kelimeyi ilk defa kendisine veren düşünür de Pitagoras (ö. 570/494) olduğu aktarılır. Pitagoras'a

¹¹⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), “F”, 74.

¹²⁰ Nihat Keklik, *Türk -İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 4.

¹²¹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri* (İstanbul: Ensar, 2014), 24.

¹²² Keklik, *Türk -İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 4.

¹²³ Sadi Yılmaz - Mehmet Sami Baga, “Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Eserinde Felsefe”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 979.

göre her bilgiyi bilen yalnızca Allah olduğu, insanın ise ancak “bilgiyi seven” olabileceğini söyler.¹²⁴

Hicri ikinci asırdan itibaren gerek Helenistik felsefe gerekse de dış kaynaklı fikir ve inanç hareketleri hikmet ve hakîm kelimelerinin içeriğinin değişmesine neden olmuştur. Buna göre filozoflar felsefeye hikmet demiş filozoflara da hakîm ismi verilmiştir. Bu tarihten sonra İslâm dünyasında iki başlı bir hikmet anlayışı ortaya çıkmıştır. İlki dini hikmet ikincisi ise felsefi hikmet olmuştur. Felsefeyi tümünden reddeden ve küfür olarak görenlere göre felsefe ilmiyle hikmetin hiçbir alakası yoktur. Dini olan hikmetle yetinmek esas olmalıdır. Felsefeye hikmet demek meseleyi çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Gazzâlî dönemine gelinceye kadar Sünnî âlimlerin ekserisi de bu görüşte olmuşlardır. Gazzâlî ise felsefecilerin metafizik hakkındaki görüşlerini kabul etmemiş fakat felsefedeki aritmetik, geometri, mantık gibi ilimlerin dine muhalif olmadıklarını aksine Müslümanlar için faydalı olduğunu söylemiştir. Hikmet yalnızca teorik yönü değil amelî yönü de olan şeydir. Mücerret bilgilere nazârî hikmet, tatbiki bilgilere ise amelî hikmet denmiştir.¹²⁵

Kadim hikmet geleneğini savunan çağdaş dönem savunucularından olan René Guénon (ö.1886/1951) felsefenin hikmet sevgisi olarak açıklanmasının insanları kadim hikmetten uzaklaşmalarına neden olduğunu söylemiştir. Çünkü bu tanım insanları hikmete ulaşabilmek için felsefe gereklidir şeklinde insanları bir zorunluluğa götürmüştür. Böylelikle insanlar din dışı olan felsefenin yayılmasını sağlarken kadim hikmet geleneği ikinci planda kalmıştır.¹²⁶ Bu nedenle hikmet ile felsefeyi karıştırmamak lazım. Felsefe her şeyden önce teorik bir zihni faaliyettir. Hikmet ise insanlık tarihi içinde felsefeye göre daha kapsayıcı ve önceliklidir. Nitekim tarihte her medeniyette hikmet bulunurken felsefe için aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmemektedir.¹²⁷

Hikmet kavramı İslâm felsefe geleneği içerisinde felsefe kavramıyla aynı anlamda kullanılmıştır. Fakat hikmet ve felsefe arasında bazı farkların olduğu da bir gerçektir. Hikmet güzelliklere ulaşabilmek için her türlü bilgi, erdem ve fazileti arama çabasıdır.¹²⁸ Hikmet, insani olan düşünme ve tavır olarak anılırken hâkim ise bu gayrette olan kişi olarak düşünülmüştür. Hikmet külli bir ilimdir. Yani her şeyi kuşatan, bir ilimdir. Tıpkı çatısından temeline kadar bina gibidir. Bu bina hikmet binasıdır. Bir başka deyişle hikmet ilmi her şeyin kendisinden doğan temel, diğer ilimler de insanlığın gayret ve çalışmaları neticesinde oluşturulan bir odadır. Milletler bu binanın odalarından ne kadar faydalandıysa o ölçüde gelişmişler, medeniyet kurmuşlar, ilerleme kaydetmişlerdir. Bundan faydalanamayan milletler ise yok olup gitmişlerdir.¹²⁹

Hikmet ve felsefe ikilisinin ortak bir noktada buluştukları görülmektedir. Bu ortak nokta felsefenin, Kur’an’ın insanı hak ve adalete, büyük bir öğüde çağrısına karşılık onun üzerinde düşünme, araştırma, ibret alma gibi hususlara önem vermesine Kur’an da birçok ayet insanı

¹²⁴ Keklik, *Türk -İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 5-6.

¹²⁵ Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 9-10.

¹²⁶ Abdülvâhid Yahyâ, “Nefsini Bil”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası X/3* (1981), 58.

¹²⁷ Mehmet Önal, “Dini Yorum Geleneğinde Hikmetin (Bilgelik) Bütünlükçü Yapısı”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar III* (2017), 109.

¹²⁸ Kalkan, *Kur’ân’da “Hikmet”*, 35.

¹²⁹ Keklik, *Türk -İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 52; Oral, *Maturidi’nin Hikmet Anlayışı*, 52.

düşünmeye, evrenden, kendinden, yaratılan her şeyden ibret almaya, akli kullanmaya, sorgulamaya davet eder. Bu bağlamda hem felsefe hem de hikmet akli ön planda tutma, araştırma, sorgulama, düşünme gibi hususlarda benzerlik taşırlar.¹³⁰ Hikmet, İslâm filozoflarına göre dört ahlaki erdemden biridir. Bu erdemler; cesaret, iffet, adalet ve hikmettir. Stoacılara göre ise ahlak felsefesinin üç bölümünden biridir. Hikmet kavramı hem Kur'an'ın çok önem verdiği kavram olması hem de felsefe içerisinde bulunması Kur'an ve felsefe arasında derin bir köprü oluşturmaktadır. Türk ve İslâm filozoflarının felsefe tanımları az çok farklı olsa bile genel olarak benzerdir. Bu benzerlikleri dört başlık altında görmek mümkündür.

- 1) Varlıkların sebebini açıklamak
- 2) Nesnelerin mahiyetlerini ve hakikatlerini bilmek
- 3) İnsanın kendisini tanıması
- 4) İnsan gücü nispetinde Allah'a benzemesidir.¹³¹

İbn Sina (ö. 428/1037) hikmeti "Eşyanın tasavvuru, teorik ve pratik hakikatlerin tasdikiyle insan nefsinin kemâle ermesidir." şeklinde tanımlamaktadır.¹³² Bu tanım hikmetin önce varlığa yönelmesi değil, onu bilmeye, öğrenmeye, anlamaya çalışan kalbe yönelmesi ve insanın özüne yani fitratına dönmesini öncelemesidir.¹³³ İbn Sina'nın açıkladığı bu farka rağmen İslâm filozofları hikmet ve felsefeyi eş görmüşlerdir.¹³⁴ Mesela İbn Rüşd (ö. 598/1198) felsefe ve hikmetin aynı memeden süt içen öz kardeş olduklarını söylemiştir.¹³⁵

İslâm filozofları hem toplumun tepkisini çekmemek hem de felsefeye olan olumsuz bakışı kırmak amacıyla felsefe yerine daha dini olan anlamı ve daha geniş, kapsamlı olan hikmet kavramını kullanmışlardır. Mesela İbn Sina eserinin ismine "*Uyûnu'l-hikmet*" ismini vermiştir. Elbette sadece tek bir nedene bunu bağlamak doğru değildir. Fakat bu tercihi yapmalarının bilinçli olduğunu ve hikmet kelimesini kullanma nedenlerinden birisinin bu olumsuz algıyı kırmak olduğu söylenebilir.¹³⁶ Bir başka örnek de Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabban et-Taberî (ö. 247/861'den sonra) İslâm dünyasında sistematik şekilde ilk defa oluşturduğu eserine "*Firdevsü'l-hikme*" adını vermiştir.¹³⁷ Din ile barışık olmayan felsefe yerine dini terminolojide önemli bir yer tutan "hikmet" tabirini kullanmak, İslâm felsefesine de meşruiyet temeli oluşturmaktadır.¹³⁸

Hikmet kelimesini felsefe yerine kullanan İslâm filozofu Kindî'den daha önce yaşamış ve Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsçadan Arapçaya tercüme eden İbnü'l Mukaffa (ö. 42/759)

¹³⁰ Çetin, "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet", 17.

¹³¹ Nihat Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 16.

¹³² Ö Faruk Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 89.

¹³³ Önal, "Hikmetin Bütünlükçü Yapısı", 7-8.

¹³⁴ Tan, *Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı*, 97.

¹³⁵ İclal Arslan (ed.), *Faslu'l Makâl Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 74.

¹³⁶ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 43.

¹³⁷ Salim Aydüz, "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi ?Ali b. Sehl Rabban Taberi: Hayatı ve Eserleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 11/15 (2013), 17-33.

¹³⁸ Önal, "Hikmetin Bütünlükçü Yapısı", 76.

olmuştur. İbnü'l Mukaffa hikmeti âmeli ve pratik olarak iki kısma ayırmıştır. O, felsefeyi ilmi ve ameli olarak iki kısma ayırmıştır. ¹³⁹ İbnü'l-Mukaffa kendisinin tercümesini yaptığı *Kelîle ve Dimne* adlı eserde hikmeti, felsefi bilgi olarak tanımlar. Hikmetle eğlenceyi birleştirdiğini dolayısıyla her seviyeden insana hitap ettiğini ama asıl fikirlerin ise filozofa yönelik olduğunu söyler.¹⁴⁰

Kindî, hikmetin peygamberlere verildiğini, insanın akli kapasitesi imkanınca elde ettiği bilginin ise felsefe olduğunu söyler.¹⁴¹ Bir başka tanımına göre hikmet “Külli varlıkların hakikatini bilip bu hakikatlerin gerektirdiği şekilde davranmaktır.” Kindî felsefeyi tanımlarken insanın gücü nispetinde Allah’a benzemesi, insanın kendisini tanıması, felsefeyi ise sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti şeklinde tarifler getirmiştir.¹⁴² Fârâbî de hikmet ve felsefeyi aynı görür. Ona göre hem peygamberler hem de filozoflar faal akılla ilişki kurar. ¹⁴³ Bilgi ne kadar vahye yakın olursa hikmet ismini alır, ne kadar uzak olursa felsefe ismini alır. ¹⁴⁴ İbn Sina’nın bu tanımından aynı zamanda insan aklının sınırsız yetkisinin olmadığını ve her şeyi bilemeyeceğini, aklın sınırının olduğunu vurguladığı görülmektedir.¹⁴⁵ Erdeme ulaşabilmek akla en üstün değeri vermekle mümkündür. “Hikmet, insani aklın elde edebileceği kesin ve gerçek delillere dayandırılarak elde edilmesidir.” Hikmetin elde edilebilmesi için aklın mutlaka eğitilmesi, düşünme yollarının öğretilmesi gerekir ki insanın doğru yola erişmesi mümkün olsun.¹⁴⁶

Fârâbî *Kitâbu'l-burhan* adlı eserinde sanatlar ve ilimlerin sınıflandırmasını yaptığında, konularının tümel olan şeylerden birisinin de hikmet olduğunu yani felsefe (metafizik) olduğunu açıklar.¹⁴⁷ Fârâbî felsefenin tanımı için “var olmaları bakımından varlıkların mahiyetini bilmek” olarak açıklar.¹⁴⁸ Fârâbî bir başka eseri olan *Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde hikmeti, akıllı olan insanın eşyayı akıl ederken en üstün bilgiyle akıl etmesi olarak açıklamaktadır.¹⁴⁹ Fârâbî’ düşüncesinde erdemli toplumun önemli olduğu gibi hikmetle de alakası vardır. Bu nedenle kişi eğer yaşadığı dönemde erdemli olan bir toplum varsa mutlaka oraya göç etmelidir. Erdemli toplumda yaşamıyorsa ölmesi onun için daha iyi olur. Erdemsiz toplum gerçek amaç hakkında bilgisizlerdir. (Medine-i câhile) Bunlar ekip biçme gibi gereksinimleri, zenginlik gibi artık ürün devşirmeyi, yeme, içme, üremeyi üstünlüğü, başboşluğu, kargaşayı ya bile bile ya da bilmeden amaç edinmiş toplumlardır. Fârâbî bunların farkında olmayı bunları bilmeyi hikmet olarak adlandırır. Hikmet; gerçek, doğru, iyi ve güzelin aynı oluşudur. Kişi sezîş ve davranışlarını buna göre düzenlemelidir. En yetkin konuyu en yetkin bilgiyle bilmelidir. Allah kendisini en yetkin konuyla bilir. İnsan için de

¹³⁹ Kutluer, “Hikmet”, 17/506.

¹⁴⁰ İbn’ül Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 7; Kutluer, “Hikmet”, 17/506.

¹⁴¹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 5; Oral, *Maturidî’nin Hikmet Anlayışı*, 53.

¹⁴² Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 17.

¹⁴³ Osman Oral, *Mâtürîdî’nin Hikmet Anlayışı*, 51.

¹⁴⁴ Tan, *Kur’an-ı Kerim’de Hikmet Kavramı*, 98.

¹⁴⁵ Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 18.

¹⁴⁶ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1995), 129-130; Tan, *Kur’an-ı Kerim’de Hikmet Kavramı*, 101.

¹⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l- Burhan*, çev. Ömer Türker - Mahir Alp Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

¹⁴⁸ Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 18.

¹⁴⁹ Fârâbî, *El- Medînetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001), 22.

bu geçerlidir. En yetkin konuyu en yetkin bilgiyle bilmesi gerekir ve bu bilgi hikmettir.¹⁵⁰ İhvân-ı Safâ sayılar hakkındaki risalede açıkça felsefeyi, hikmet öğrenmek olarak tarif etmiştir.¹⁵¹ İhvân-ı Safâ 'ya göre felsefe hikmet sevgisidir. Bu nedenle de felsefe sadece varlıklar üzerinde düşünmek, hakikat arayışıyla ya da zihni bir uğraşla sınırlandırılmaz. Aynı zamanda insanın sözlerine ve davranışlarına da değen pratik (ameli) yönü de olan bir uğraştır. Bu nedenle felsefeyi bilgi-davranış bütünlüğü olarak gören İhvân, felsefeyle hikmeti aynı şey olarak görür.¹⁵²

Felsefe ve hikmet kavramları filozofların birçoğuna göre hepsi hikmetle eş anlamlı kavram olarak görülmüştür. Bunun sebebinin hem felsefede hem de hikmet kavramında şeylerin arkasında yatan neden ve amacı sorgulamaya, düşünmeye sevk eden iki kavram olmaları yatmaktadır. İslâm filozofları felsefenin ve filozofların İslâm toplumunda olumsuz çağrı yapmasını aşmak için felsefe yerine hikmet kavramını kullanmaları filozofların içinde yaşadıkları toplumdan ciddi manada etkilendikleri göstermektedir. Yine bu etkilenmeye bir başka durumda hikmetin ilâhî ve beşerî olarak ikiye ayrılmasından da yararlanmışlar ve peygamberlerin ulaştığı bilgileri ilâhî hikmet insanın beşerî faaliyetlerle elde ettikleri hikmete ise felsefe adını vermişlerdir.

1.6. Kelâm ve Hikmet

Kelâm âlimlerinin hepsinin kabul ettikleri bir gerçek vardır ki o da Allah'ın “Hakîm” ve onun fiillerinin hikmetli olduğu gerçeğidir. Bu kabule rağmen Kelâmcıların Allah'ın hakîm olmasından ve fiillerinin hikmetli olmasından tam olarak neyi kastettikleri bilinmemektedir.¹⁵³ Kelâmcılar, dil âlimlerinin tariflerinden etkilenmelerinden dolayı hikmeti Allah'ın fiilleri ve ilmi olarak iki kısımda ele almışlardır. Felsefede olduğu gibi hikmeti ele alırken teorik kısmına “nazari hikmet” pratik kısmına ise “ameli hikmet” adını vermişlerdir. Kelâm âlimleri, Allah'ın “Hakîm” ismini onun fiillerinde hikmetin bulunması şeklinde ifade etmişlerdir. Çünkü hakîm olandan hikmetli fiiller gelir. Ondan amaçsız, gayesiz, sefih fiillerin gelmesi beklenmez. Bu konuda görüş ayrılıkları Allah'ın fiillerinde hikmetin olması konusunda olmayıp daha çok Allah'a bu durumun bir zorunluluk yükleyip yüklediği noktasında olduğu görülmektedir.¹⁵⁴ Hikmet konusuna yaklaşım biçimlerini belirleyen Mu'tezile olduğu bir gerçektir. Çünkü Mu'tezile sistemli ve derli toplu ilk mezheptir. Diğer mezhepler hikmet konusuyla alakalı görüşlerini izah ederken Mu'tezile'nin hikmete dair görüşlerini reddetme ya da onların delillerinin eksik yönlerini geliştirme yönünde olmuştur.¹⁵⁵

Kelâmcıların hikmete dair tartışmalarına bakıldığında ikili bir tasnif yapmak mümkündür. Bu bağlamda Allah'ın fiillerinde hikmet olmadığını söyleyenlere “âshâb-ı meşiyet” yani iradeciler,

¹⁵⁰ Türker-Küyel, “Fârâbi, Hikmet ve Kutadgu Bilig”, 403.

¹⁵¹ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/33.

¹⁵² Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/1-6.

¹⁵³ Ulrich Rudolph, “Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı = Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom”, çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/34 (2018), 778.

¹⁵⁴ M.Sait Özervarlı, “hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/512; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 375.

¹⁵⁵ Hasan Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anadolı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 32-33.

“Allah’ın fiillerinde hikmet vardır.” diyenlere ise “âshâb-ı hikmet” yani hikmetçiler denilmiştir.¹⁵⁶ İradecilerin ilâhî fiillerde hikmetin olmadığını düşünmelerinde “Şüphesiz Allah bir araca ve hikmete gerek duymaksızın iş yapar.” kuralı etkilidir. İradecilere göre Allah herhangi bir şekilde bir şeyi sebepsiz, hikmetsiz ve faydaya dönük olarak yapmaz. Fiiller de yaratma da emir ve yasaklar da gerek şer’i olsun gerekse akli sebepler, sadece alâmet ve soyut işaretlerden ibarettir. İlahi fiiller de böyledir. Allah insanların menfaat elde etmeleri için veya onlardan bir zararı kaldırmak için bir fiil işlemez. Mükellef için faydasına olan bir şeyi yasaklaması ya da yararına olmayan bir şeyi emretmesi Allah için caizdir. Ömrünü helali ve haramı bilerek yaşayan, iman ile ölen bir kişiye Allah’ın azap etmesi ya da ömrünü isyan, şirk, küfür, günah ile geçiren bir kimseyi Allah’ın ödüllendirmesi caizdir. Allah’ın fiillerin de sebep ve hikmet aramak sapıklıktır.¹⁵⁷ Yüce Allah fiilleri herhangi bir illet veya garaz ile meydana getirmez. Onun iradesi tam olarak hür ve sınırsızdır. Gaye ve illetler sonsuz olan bu iradeyi sınırlandırmak demektir. Allah’ın fiillerinde aranacak illet veya garaz onun ulûhiyetine zarar verir. Çünkü fâili harekete geçiren illet ya da garaz olmaktadır ki bu durum Allah’ın iradesinin üstünde bir irade olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu sayede sanki Allah fâil-i muhtâr değil, o fiili yapmaya mecbur olan bir varlık haline gelir ki bu durum hiçbir şekilde ulûhiyetin şanına yakışmaz. Bu nedenle hikmetsizlik en büyük hikmettir.¹⁵⁸ Bir maksat ve gayeye göre iş yapan fâil kendiliğinden mükemmel olmaz. Aksine fiilindeki maslahat veya gaye hasıl olduğu zaman tamamlanmış olur. Bu durumda başkasıyla tamamlanmak demek olup ve fâil için eksiklik demektir. Halbuki Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. O halde Allah’ın fiillerinde böyle şeyler aranması doğru değildir.¹⁵⁹ İrade (meşiyet) taraftarları, Allah’ın yaratmasında benzersiz ve tek olması gerektiği düşüncesinden hareketle fiillerde tek olmayı onun tevhidi için gerekli olduğunu düşünüp sebepleri inkâr etmişlerdir. Bu nedenle “... İşte bu elleriyle kazandıkları şeylerin cezasıdır...”¹⁶⁰ ayetlerin de geçen “bi” harf-i cerine sebeplilik yerine birliktelik anlamını yüklemişlerdir.¹⁶¹ İrade taraftarları gai illet manasında hikmeti “şirk-i esbab” anlamına geldiğini düşünmüşlerdir. Bu durum onların günlük yaşantılarında da etkisini göstermiş, hastaneye gitmeyi, tedavi olmayı veya ilaç kullanmayı istemeyenler çıkmıştır. Çünkü tedavi sonucunda insan doktorla, ilaçla iyileştiğini düşünüp “Şâfi” ismine sahip olan yüce yaratıcıyı unutmakta mecazi olan bu sebepleri Allah’ın yerine koymaktadır ve bu durum şirkdir demişlerdir.¹⁶²

Bu durumda akıllara gelen soru iradecilere göre Allah’ın fiilleri boş, gayesiz, hikmetsiz midir? Böyle bir genelleme yapıp Meşiyet taraftarlarının hikmetin hiçbir türlüsünü kabul etmedikleri sonucunu çıkartabilir miyiz? Yoksa ilâhî fiiller de hikmetin bir yönünü kabul etmişler midir? Bu soruların cevabını esasında ashâbı-Meşiyet taraftarlarının hikmeti anlama ve fiillerde hikmeti nereye konumlandırıdıklarına göre değiştiğini görmekteyiz.

¹⁵⁶ Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 376.

¹⁵⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 376-377.

¹⁵⁸ Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28.

¹⁵⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 377.

¹⁶⁰ *el Hac 22/10.*, ts.

¹⁶¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 377.

¹⁶² Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 31.

Kelâm âlimlerinin kabul ettikleri bir gerçek vardır ki oda Allah'ın “Hakîm” ve onun fiillerinin hikmetli olduğu gerçeğidir. Meşîyyet taraftarları hikmeti, ilâhî fiilin yapılma nedeni olarak kabul etmediklerini ama ilâhî fiillerin sonucu olarak hikmetin varlığının kabul ettiklerini görmekteyiz. Fiili yapmaya sevk eden sebep, Allah'ın kudreti ve iradesini sınırlandırmakta ve onun gücünün üstünde bir gücün varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Çünkü Allah, o sebebe binâen (hikmet) fiilini yapmış oluyor. Onlara göre Allah'ın iradesi mutlak ve bu iradenin kapsamını daraltacak herhangi bir şey olamaz. Bu nedenle de Allah yaptığı hiçbir şeyi hikmet, garaz, illet maslahat için yapmaz. Bunlar söz konusu olmadan fiillerini yapar. Bu kabul fiilin başlangıcı olarak Allah'ın iradesini ve kudretini yönlendiren hiçbir şeyin olamayacağı demektir. Fakat Allah'ın yaptığı fiiller boş ve abestir demek de değildir. Her ne kadar fiillerin başlangıç itibariyle Allah'ın iradesini ve kudretini yönlendiren sebep, gai illet yoksa da bu fiillerin sonucu hikmet ve faydadan münezzeh değildir. Bu yüzden denilebilir ki Allah bir fiili, maslahat veya hikmet bunu icap ediyor diye yapmaz ama Allah bir fiil yaptığı zaman hikmetli ve faydalıdır. Bu durumun tersi düşünüldüğü zaman Allah fiili yapmak için hikmet ve maslahata muhtaç olmakta ve kendi zatiyla tamamîyet ve mükemmelliğe sahip değil de hikmet ve maslahatla o noktaya erişmektedir.¹⁶³

Hikmet taraftarları ise “Şüphesiz Allah bir amaca ve hikmete bağlı iş yapar.” prensibine dayanırlar. Bu prensibe göre Allah bir iş yaptığı zaman sebebe, faydaya ve hikmete göre yapar. İradecilerin fiillerin arkasında sebep aramayı tevhide aykırı olarak görmelerini eleştirirler. Bu durum tevhide aykırı olmadığı gibi Allah'ın maslahat tertibiyle tamamlanması olarak da görülmez. Allah her şeyi sebeplerle yaratır. Örneğin yağmur yağması için gerekli olan bulut, bitkinin yetişmesi için gerekli olan güneş, yağmur, gübre vb. şeyler bir sebebe bağlanmıştır. Hem sebebi hem onun sonucunu iradesi ve kudretiyle yaratan Allah'tır. Dilerse bu sebeplerin, sebep oldukları şeyleri kudretiyle geçersiz kılabilir. Musa, denizden geçerken sudan boğma özelliğinin alınması gibi ya da İbrahim, için ateşten yakma özelliğinin alınması gibi sebepler mevcut kalır fakat sebeplerin tesirleri yok edebilir. Âlem sebepler zinciriyle birbirine bağlıdır. Tüm tabiat kuralları için de bu geçerlidir. Nitekim Kur'an'ın bizzat kendisi sebepliliği ispat eder. ¹⁶⁴ Kur'an'da “... kazancınızdan dolayı...”¹⁶⁵, “... Yahudilerin zulmü sebebiyle”¹⁶⁶ ayetlerde sebeplilik ilkesine dikkat çekilmiştir. Hikmet ehli bu durumun Allah'ın iradesini, tahdit ve takyit ettiğini kabul ederler. Fakat bu kabulleri iradeciler (ehli meşîyyet) gibi değildir. Çünkü fiiller de bulunan hikmet bir kusur olmadığı gibi Allah'ı mecburiyet altına da almaz. Bir sebep fâili etkisi altına alabilmesi için onun dışında olması ve fâili fiile sevk etmesi gerekir. Fakat ilâhî fiillerde bulunan hikmet dışardan bir sebeple değil Yüce Allah'ın kendi iradesini yine kendi hikmetiyle sınırlandırmasıdır. Allah her sonucu bir sebebe bağlamış, illet ile malul arasında ilişki kurmuş bu sayede tabiat olaylarından, sosyal, ekonomik, siyasi olaylara, dini emir ve yasaklara kadar her birisi için ayakları yere basan bir temelin oluşması sağlanmıştır. Bu sayede tesadüfilikten, dağınıklıktan, perişanlıktan çıkılıp intizam, düzen, gayeli, sebep sonuç ilişkisi kurulabilen bir düzen oluşmuştur. Kaldı ki İslâm'ın

¹⁶³ Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 29.

¹⁶⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 378.

¹⁶⁵ *el Araf* 7/39., ts.

¹⁶⁶ *el Nisa* 4/160., ts.

makul ve insan fitratına uygun bir din olmasında hikmetin yani sebepliliğin katkısı olduğu bir gerçektir.¹⁶⁷

Böyle olmayan bir durumda ne insan/Allah ilişkisi ne insan/alem ilişkisi ne de insan/insan ilişkisi düzgün bir şekilde kurulması mümkün değildir. Sebeplilik insanın evrende yaşaması içinde gerekli olan bir ilkedir. İnsanın yaşadığı evrende karşılaştığı problemleri, zorlukları, iyilikleri, kötülükleri açıklamak için bu ilke gereklidir. Örneğin herhangi bir doğal afet karşısında alınacak önlemleri ya da bunlardan korunma ya en az zararla kurtulma için tüm bunların arkasında yatan sebepleri bilip bunlara göre yaşamını şekillendirmesi gerekir. Sadece bu dünya için sınırlandırmamak da gerekir. Dini emir veya yasakların arkasında yatan sebepleri bilmeden bunlara sadece robot gibi itaat etmek yerine arkasında yatan hikmet ve sebebi bilmek arasında çok fark vardır. Söz gelimi oruç ibadetinin hikmeti ve sebeplerini idrak etmeden yapıldığı zaman imsak ve iftar arasında aç, susuz kalmaktan ibarettir. Fakat sebep ve hikmeti bilindiği zaman yılın büyük bölümü gıdaya erişmekte zorlanan temiz suya erişimde sıkıntı yaşayan insanları anlamamız için fırsattır.

1.6.1. Mu'tezile'nin hikmet anlayışı

Mu'tezile'ye göre iyi, kötü, doğru, yanlış, güzel, çirkin vb. fiillerin tespitinde akıl önemli bir araçtır. Akıl fiilleri bu şekilde isimlendirirken veya değerlendirirken herkesi kapsayacak şekilde objektif ve evrensel ölçek de tespit bulur. Tespit edilen objektif ve makul ölçüler yalnızca bu âlem için geçerli olmayıp aynı zamanda uhrevî âlem içinde geçerlidir. Bir başka deyişle tespit edilen bu ölçü ve ilkeler insanların ona uyup uymamasıyla nasıl ki iyi, kötü, doğru, yanlış vb. şekilde isimlendiriliyorsa, aynı şekilde Allah'ın fiilleri de tespit ettikleri bu kurallar ve ölçü bağlamında değerlendirilip isimlendirilmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah kötü, çirkin, zulüm, boş, gayesiz, sefih gibi fiilleri işlemekten münezzehtir. Onun fiilleri güzel, iyi, faydalı olmak zorundadır.¹⁶⁸¹⁶⁹ Mu'tezile'ye göre hikmet ilim manasında kullanılmış ve bu mana Allah'ın zâti bir sıfatı olarak düşünülmüştür. Fiilleri muhkem ve sağlam yapmak da hikmete verdikleri bir başka anlamdır.¹⁷⁰

Mu'tezile'ye göre Allah'ın tüm fiilleri hikmetli ve bu Allah için zorunlu bir durumdur. Allah bir fiil işleyeceği zaman kulunun faydasını gözetmeli, kulu için en faydalı ne ise onu seçmesi ve yapması zorunludur. Gayesiz yapılan iş, boş ve abestir. Allah için abes ve boş fiil düşünülemez.¹⁷¹ Mu'tezile mensupları Allah'ın hasen fiil yaptığını kabih ve faydasız fiilleri işlemesinin düşünülemeyeceğine inanırlar. Hatta mezhep sistemleri açısından önemli yeri olan "adl" ilkesinin tam karşılığı da budur. Şahid âlemde hakîm olandan hikmetli fiiller sâdır olur. Allah hakîm olduğu için ondan ancak hikmetli fiiller beklenir. İlâhi fiillerde hikmetten bahsetmek için de fiilin kullarının faydasına

¹⁶⁷ Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 33-34.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 231; Hasan Cansız, *İlâhi Fiillerde Hikmet* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 69; Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 46.

¹⁶⁹ Rudolph Ulrich, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 779.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tâhâ Hüseyin - İbrahim Medkur (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1962), 5/222.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1962), 11/91-93.

yönelik olması gerekir. Mu'tezile göre hikmet fayda olduğu için şahid alemde faydasını bilmedikleri hiçbir fiili Allah'a nispet etmezler.¹⁷² Bir fiilin Allah'a ait olmasının şartı doğru ve hikmetli olmasıdır. Çünkü Allah, iyi ve hasen fiilleri yapar.¹⁷³

Mu'tezile Allah'ın faydasız ve hikmetsiz bir fiili işlemeyeceğini delillendirirken Allah'ın âlim olmasından yola çıkmaktadır. Çünkü Allah, hikmetsiz fiili olduğu gibi bilir ve böyle bir fiili işlemeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle hikmetsiz fiil Allah'tan beklenmez. Kötü fiiller de böyledir. Allah bunların hem kötü olduğunu bilmektedir hem de bu tarz fiillere ihtiyacı yoktur, bu nedenle onun böyle fiilleri yani hikmetsiz ve kötü fiilleri işlemesi imkân dahilinde değildir.¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, hayrı "fayda ve iyilik" şer'i ise "zarar ve kötülük" şeklinde tanımlamıştır. Allah'ın dünya'daki tüm fiilleri hayır ve iyidir. Allah şer fiilleri işlemekten münezzehtir. Dolayısıyla Kâdî'ya göre dünyada bulunan acı ve elemeler arasında büyük faydalara ulaşmak için bir sebeptir. Fiillerde bulunan acı ve elemeler hakiki anlamda acı ve elem değil büyük faydalara erişmek için gerekli ön şarttır. Bu nedenle Allah'ın fiilleri şer ve fesat değil aksine fayda ve hikmettir. Allah'ın fiilleri hayır olduğu için bu fiiller fayda ve iyiliktir. Şahidden gaibe kıyas yöntemi Mu'tezile içinde çokça başvurulan yöntem olduğundan dolayı şer fiilleri de kıyas ederek şu sonuca ulaşırlar. Eğer Allah, şer dediğimiz fiilleri işleseydi o zaman nasıl ki şahid âlemde biz şer fiilini yapan insanlara şerîr ismini veriyorsak Allah'a da şerîr ismini vermemiz gerekirdi. Halbuki Allah'ı böyle isimlendirmemiz küfürdür. Bu nedenle Allah'ın tüm fiilleri şer veya fesat olmayıp hikmettir.¹⁷⁵ Ebü'l Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) Mu'tezile'nin Allah'ı cömert, gani, kerim olduğunu bu nedenle de Allah'ın kullarının faydasına olan şeyleri yapması gerektiğini, böyle şeye gücü yettiği halde yapmayanın cimri olduğunu Allah için bunun düşünülmemeyeceğini bu nedenle onun fiillerinin kullarının faydasına olması gerektiğini şart olarak gördüklerini söyler. Eğer onlara bir şey vermeden onları cezalandırırsa elem verirse bu sefih ve hikmetsiz bir iş olacaktır. Halbuki Allah hakîmdir fiilleri de hikmetlidir. Bu görüşlerine delil olarak "Yeryüzünde yaşayan tüm canlıların rızıklarını vermek Allah'a mahsustur"¹⁷⁶ ayetini kullandıklarını ayette geçen "ala" kelimesinin icab anlamında kullandıklarını ve Allah'a faydalı fiil yapmayı vacib olarak gördüklerini aktarır.¹⁷⁷

Mu'tezile kelâmında hikmet Allah'ın zatî bir sıfatı olup bununla beraber fâiline yarar sağlayan şeydir. İlim anlamında kullanıldığı zaman Allah'ın yarattıklarına dair yaptığı her türlü faaliyet ve her işi yerli yerinde yapmak anlamında kullanıldığı görülür.¹⁷⁸ Mu'tezile'ye göre kulun yararına olmayan bir fiili Allah'ın işleyeceğini düşünmek muhâldir.¹⁷⁹ Mu'tezile hikmeti fayda olarak anladığı için hakîm ancak fayda sağlayan fiilleri yapar, bu nedenle Allah hiçbir kulunu saptırmaz

¹⁷² Cansız, *İlahi Fiilerde Hikmet*, 33.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü el- Muhtasar fi Usûli'd- Din*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 81.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar*, 93-94.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar*, 94.

¹⁷⁶ "el Hûd 11/6.", ts.

¹⁷⁷ Sadru'l-İslam İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 181.

¹⁷⁸ Abdülcebâr, *Muğni*, 1962, 11/322.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muğni fi ebvâbi't- tevhid ve'l adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed- Dârü'l Mısriyye, 1968), 6/48.

çünkü onların sapıtmasında herhangi bir fayda yoktur. Hatta hayvanları ve çocukları dahi cezalandırmaz böyle bir şeyi olsa dahi bunun geri bırakılmış bir faydadan dolayı olduğuna inanırlar.¹⁸⁰ Bu kabul de Mu'tezile mezhebinin hikmeti "fayda" anlamında anladıklarını net olarak göstermektedir.¹⁸¹

Çocuklara azap etme konusunda Mu'tezile, insanın mükellefiyetini ön planda tutuklarını görmekteyiz. Allah her ne kadar çocuklara azap etmeye gücü yetse dahi böyle bir fiil işlemez. Mükellef olmamış bir çocuğu cezalandırmak zâlimliktir. Allah'ın zâlim olduğunu söylemek veya bunu düşünmek küfürdür. Çocuklar arasında Müslüman veya kafir diye bir ayırım yoktur. Ayırım buluğ çağına erişip mükellef olmaya başlarlar. Mükellef olduktan sonra kişi yapıp etmelerinden sorumlu tutulur. Hz. Peygamber bir hadisi şerifinde üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır hadisi şerifinde sorumluluğun kaldırıldığı kişilerden bir tanesi de "... Buluğa erinceye kadar çocuktan..." olduğunu söylemiştir. Müşrik veya Müslüman çocuğu diye bir ayırım yoktur. Bu bağlamda çocuk olma bakımından tüm çocuklar eşit ve mükellef değiller ve hepsi de günahsızdır. Sırf anne babası inanmıyor diye onların çocukları cezalandırılmaz. Hem ödül olsun hem ceza olsun bireysellik ve teklife muhatap olmak ön plandadır.¹⁸²

1.6.2. Eş'arîlerin hikmet anlayışı

Eş'arî hikmetin varlığını ilim sıfatıyla beraber düşünür ve öyle ele alır. Dokumacılığın incelikleri hakkında ilmi olmayan birisinin güzel desenlerle herhangi bir ürün meydana getirmesi düşünülemez. Aynı şekilde ilmi olmayan varlığın insan vücudunu bölümlerle oluşturması ve birbiriyle ahenkli olmasını sağlayamaz veya ay, güneş, binlerce yıldızın, bir düzen içerisinde, yörüngesinde düzenli şekilde akıp gitmesi ilmi olmayan fâilin yapabileceği fiiller değildir aksine âlim olan bir fâilden gelen hikmettir.¹⁸³

Eş'arîlerin çoğu ilâhî fiillerde hikmetin veya maslahatın olmadığını düşünmüşler ve onun yerine iradeyi ön plana çıkartmışlardır. Onlara göre ilâhî fiillerde aranacak hikmet veya maslahat iradeyi sınırlandırmakta ve determine ettiği için kabul görmemiştir.¹⁸⁴ Fahreddin er- Râzî "*el Muhassal*" isimli eserinde bu konuya değinirken fiilleri var etmeye kadir olan Allah için bir sebebin gerekmediğini söyler. Ayrıca Mu'tezile gibi Allah'ın fiili insanın faydasına yönelik yapmak zorundadır görüşü kabul edildiğinde, Allah'ın irade ve kudretine eksiklik izafe etmiş oluruz. Çünkü bir sebep veya hikmete göre fiil yapıldığı zaman fâil onunla olgunlaşacaktır. Bu durum eksikliğe neden olmaktadır. Böyle bir şeyi Allah için düşünmek imkansızdır.¹⁸⁵ Allah neyi emir veya yasak etmişse hikmet odur. Bu nedenle bir şey hikmetli veya maslahat olduğu için Allah onu emretmez

¹⁸⁰ Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, 185-186.

¹⁸¹ Kâdî Abdücebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1962), 6/48.

¹⁸² Kâdî Abdücebbar, *el Muhtasar*, 108.

¹⁸³ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: el-lûma' fi'r-red alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 47-51.

¹⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/447-455.

¹⁸⁵ Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, 202.

ya da kötü, abes, çirkin vb. olduğu için yasaklamaz. Aksine hikmet Allah'ın emri ve nehyine bağlıdır. Allah'ın emri ve nehyi hikmete bağlı değildir.¹⁸⁶ Eş'arî, ilâhî fiillerde hikmeti, Allah'ın zâtı ve fiili sıfatları bağlamında düşünmüş eğer hikmetten kasıt Allah'ın ilmiyse ya da o fiilin nasıl yapılacağını bilmek ise bu zaten Allah'ın sıfatlarından olan "âlim" ismidir ve ezeldir. Hikmetten kasıt yapıp etme yani fiil kastediliyorsa o zaman bu ezeli değildir. Çünkü Allah bununla ezelde nitelenmez ama "âlim" sıfatıyla nitelenir. Eş'arîler ilâhî fiillerde hikmetin ve maslahatın yerine Allah'ın irade ve fâil-i muhtar oluşunu ön plana çıkarmışlardır.¹⁸⁷ Eş'arîler ilâhî fiillerde hikmetin varlığını fiilin yapılmasına sevk eden neden olarak değil de fiilin yapılmasından sonra ortaya çıkan şey olarak düşünürler." ... Allah dilediğini yapar."¹⁸⁸ ayetinde olduğu gibi ilâhî fiillerde hikmet olabilir ama bu hikmet asla yaratıcının fiillerini sınırlandıramaz. Bu nedenle Allah'ın hikmet sahibi olması bir zorunluluk nedeniyle değil cevaz olarak mevcuttur.¹⁸⁹ Allah her şeyin yaratılmasında hikmet sahibidir, âlemi yaratmasa da veya inanları yaratmayıp kafileri yaratsa ya da müminler yaratılıp kafirler yaratılmasa sadece canlıları yaratmayıp cansızları yaratsa asla hikmetten çıkmaz.¹⁹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Allah'ın fiillerinde mutlak Kâdir ve Hâkim isimlerini ön plana almıştır. Eş'arî, Allah'ın fiillerinde insan zihninin ulaşabileceği makul ve objektif ilkeler fikrini reddetmiştir. Onun yerine neyin objektif olacağını ya da makul olacağını kararını Allah'ın vereceğini ifade etmiştir. Bu nedenle Allah her şeyi yapabilir. Dolayısıyla Allah'ın emir ve yasaklarında herhangi bir ölçü veya makul gerekçe yoktur. Eğer insan emir ve yasaklara tâbi olmak istiyorsa kendi aklına değil vahye uyması gerekir.¹⁹¹

Eş'arîler'in tümü için hikmeti kabul etmediklerini söylemek onlara haksızlık olur. Eş'arî âlimlerinden olan Teftâzânî (ö. 192/1390) Şerhu'l Akâid adlı eserde açıkça hikmetin varlığını kabul eder. Yaptığı açıklamaya göre bir insan dinde yasak olan şarap içme, domuz eti yeme, hırsızlık yapmanın vb. şeyleri helal saysa kişiyi bu durum kafir eder ama bunu cehaletinden yapsa ya da helal kabul etmese bu fiskdır. İnsanı küfre götürmez. Adam öldürme veya zina için keşke bunlar haram olmasa diye temennide bulursa bu temenni kişiyi küfre sokar. Bu ikisinin arasındaki fark adam öldürme ve zina yapma tüm dinlerde yasak ve hikmete uygun olanında bu fiillerin yasak olmasıdır.¹⁹²

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) Allah'ın fiillerini garaz veya hikmete binaen fiil yapmadığının delili olarak iki temellendirme yapar. İlki eğer Allah fiilini bu tarz sebeplerle yaparsa o zaman kendinde bulunan bir eksikliği kapatmış olur. Çünkü bir şeyin fâiline nispetle garaz olabilmesi için onun varlığı yokluğuna göre daha iyi olması gerekir. Böyle olmasının sebebi ise eğer fâile nispetle o fiili yapmakla veya yapmamak arasında bir fark olmasa ya da fiili yapmamak yapmaktan daha iyiye o zaman bu iki durum fâili, fiile sevk etmez. Geriye kalan ihtimal ise o fiilin, fâile nispetle

¹⁸⁶ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l Mevakif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/350; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28-29.

¹⁸⁷ Ebü'l Muîn en Neseî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-temhid li kavâidi't-tevhid*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 60.

¹⁸⁸ *el Bakara* 2/253, ts.

¹⁸⁹ Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", 49.

¹⁹⁰ Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", 47; Cansız, *İlâhî Fiillerde Hikmet*, 25; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 389.

¹⁹¹ Ulrich, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", 779-780.

¹⁹² Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 302.

daha iyi olması gerekir ki fiile sevk etsin. Bu ise fâilin eksik olan durumunu fiilde bulunan sebeple tamamlamış olması demektir. Fakat bu durum Allah için düşünülemez çünkü o bizzat kendi varlığıyla kemâldir, mükemmeldir. Tamamlanmaya ihtiyaç duymaz, o bizzat kendi zatıyla kaimdir. Böyle bir varlık için hikmet, gai illet vs. düşünülemez. İkinci gerekçe ise fiilin garazı fiil ile meydana gelmek de fiile bağlı ve fiilin dışında olan bir şeydir. Bir başka deyişle fiilin, garazın oluşmasında etkisi vardır. Ama bu durum Allah için ve Allah'ın fiilleri için düşünülemez. Çünkü her şeyin fâili olan Allah, fiili yapmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz araca veya aracıya ihtiyaç duymadan fiillerini yapar. Ayrıca onun nezdinde her şey mümkündür birtakım şeyleri diğer birtakım şeylere göre garaz yapmasının da mantığı yoktur. Her şeye gücü yeten bir varlık için bazı şeylerin garaz olması bazılarının olmamasının önemi yoktur. Çünkü hepsi Allah'a eşit ölçüdedir ve hepsi ona dayanmaktadır. O halde fiiller de illet aramak, hikmet aramak anlamsızdır.¹⁹³ Eş'arîler'in çoğu ilâhî fiillerde hikmet, maslahat, illet, sebep garaz vb. şeyler ile sınırlandırılmayacağını yoksa Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu engellenmiş olacağını düşünürler. Bu nedenle de özellikle Mu'tezile'nin ilâhî fiillerde hikmetin olmasını Allah'a vacip görmelerini şiddetli biçimde eleştirmişlerdir. Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi fiillerde görülen hem akli hem de şer'i deliller, görülen sebepler veya illetler fiile yönelik soyut alamet ve işaretlerden ibarettir. Bu yüzden bunlar alamet ve işaret olduğu için sebep değildir. Sebep olmayan bir şey ise nasıl fiil için etken, fâil için vacib olsun? ¹⁹⁴

Teftâzânî Allah'a bir şeyin vacip olmayacağını şöyle söyler:

Bir şeyin vacip olması yapılmadığı zaman kınanmayı ve azarlanmayı gerektirir. Halbuki Allah bir şey yapmadığı için kınanmaz veya azarlanamaz, Allah bunlardan münezzehtir. Buradaki vacip; sefeh, abes, cimrilik veya cehalet gibi şeylerde olamaz çünkü bunlar Allah'ın karşı koyamadığı ve ondan zorunlu olarak ortaya çıkan şeylerde diyemeyiz. Böyle bir düşünce bizi Allah'ın kudretini ve iradesini yok etmek anlamına gelir ki bu durumda doğru değildir. O halde Allah'a bazı şeyleri vacip görmek tutarsız olan felsefeye meyletmekten başka bir şey değildir. ¹⁹⁵

Gazzâlî Allah'ın tüm fiillerinin caiz olduğunu ve hiçbir fiili ona vacip olmayacağını söyler. Gazzâlî de diğer Eş'arî âlimlerinde olduğu gibi Allah'ın irade ve kudretini ön planda tutmuş ve ona göre Allah kullarını herhangi bir teklif ile mükellef tutabileceği gibi tutmayadabilir. Ya da onlara güçlerinin yetmeyeceği bir şeyle mükellef de tutabilir, onların faydasına olan herhangi bir fiili de işlemeyebilir, herhangi bir fayda vermeden onlara sıkıntı, eza veya cefa çektirebilir. İtaat edeni mükafatlandırmayacağı gibi günah işleyeni de cezalandırmaya bilir. Bu mükafat ve cezalandırma onun üzerine vacib olamaz. Gazzâlî insanların özellikle de Allah'a bir şeyi yapmayı vacip görenlerin, bilgi eksiklerinin olduğunu tüm tartışmaların esasında bu eksiklik nedeniyle olduğunu düşünmektedir. Çünkü daha vacibin manası üzerinde ittifak kuramayanların Allah'a bir şeyi zorunlu/vacib kılması doğru değildir. Ayrıca bu konu etrafında oluşan temel kavramların tarifleri

¹⁹³ Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 352.

¹⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 385-386.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 225.

ve bu kavramların taşıdıkları tartışmalar hakkında bilgi sahibi de değildirler. Durum böyle olduğu halde akılla ile bir şeyi Allah'a vacib tutmak nasıl mümkün olur.¹⁹⁶

Gazzâlî; fiilleri menfaatle, faydayla veya zarar ve elem gibi tersi durumlarla nitelenmesini hep izafi olarak görmektedir. Yani bir fâilin amacına ve faydasına yönelik olan bir durum bir başkasının zararına veya yararına olmayabilir. Sonuçları açısından son derece kaygan olan bu kavramlar üzerinden Allah'a herhangi bir şeyi yaratırken fâilin faydasına olmasını vacib görmek tutarlı değildir. Örneğin bir kral öldürüldüğü zaman bu öldürme fiili kralın düşmanları tarafından faydalı bir fiil olarak kabul edilirken kralın dostları tarafından ise kötü kabul edilmektedir. Bu nedenle fiilden umulacak şeyler subjektif olmaktadır. Böyle bir şey ile Allah'ı fiillerinde sorumlu tutmak mümkün değildir.¹⁹⁷ Allah'ın mahlukatı yaratması caizdir. Yaratması ona vacib değildir. Yarattığı zaman yarattıklarını mükellef kılmayabilir. Mükellef kıldığı zamanda mükellef kılması ona vacib olmaz. Gazzâlî 'ye göre Mu'tezile'nin böyle bir yaratma ve mükellef kılma durumunda Allah'ı sorumlu tutmaları ve ona bu durumu vacib kılmaları akıl alacak iş değildir. Çünkü vacip demek yapılmadığı takdirde kişiyi zarara uğratan ve bunun zıddının düşünülmediği şeydir. Allah'ın bir şeyi yapmadığı takdirde zarara uğraması mümkün değil. Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur.¹⁹⁸

Bu bağlamda aktarılan bir rivayete göre Kadı Abdülcebbâr, Sahib İbni Abbad'ın (ö. 385/ 995) yanına girmiş o sırada orada bulunan Eş'arî âlimlerinden İshak el- İsferyânî (ö. 418/1027) çirkin işlerden münezze olan Allah'ın ne yücedir demiş. Buna karşılık Eş'arîlerin genel kabulüne uygun olarak Ebû İshak el-İsferyânî ise mülkünde dilediği gibi hükmeden Allah'ın şanı ne yücedir diye cevap vermiştir.¹⁹⁹ Eş'arîlerin tarifine göre ilâhî fiillerde hikmetin varlığı Mu'tezile'nin kabul ettiği şekliyle yoktur. İlahi fiillerdeki hikmeti Mu'tezile gibi gaye veya illetle sınırlandırmayacağını söyler. Eş'arî mezhebi Mu'tezile'nin hikmete dair görüşlerine itiraz ettikleri önemli nokta hikmetin bir maslahat veya bir zararı defetmeye yönelik olmaması durumunda, Allah'a cimrilik ve sefihlik atfedilmiş olacağı görüşüdür. Oysa Eş'arîlere göre Allah'ın kerim, hikmeti ve işlerin sonu hakkında sonsuz bir bilgisi vardır. Allah'ın men etme hakkı bulunduğu bir şeyi insandan men etmesi, onun adaleti ve hikmetiyle açıklanabilir.²⁰⁰ Sonuç itibarıyla hikmet kavramıyla Allah'ın "Hakîm" oluşu ve ilâhî fiillerde hikmetli oluşu anlaşılır. Mu'tezile'de hikmet, fâiline ya da başkasına yarar sağlayan şeydir. Sefih ise bunun zıddıdır. Eş'arîlere göre ise hikmet fâilin muradına ve iradesine uygun olan fiildir. İlahi fiillerde hikmet vardır. Fakat bu Allah için zorunlu olan bir şey değildir. Allah dilerse hikmetli olmayanı da yapabilir. Mâtürîdîler'de ise hikmet ister yarar olsun isterse yarar olmasın güzel ve iyi olan her iş hikmettir. Sefih ise bunun tam tersidir. Mu'tezile hikmeti gaye ve illet olarak görürken Mâtürîdîler hikmeti lütuf ve ihsan olarak görmüşlerdir. Yine Mâtürîdîlere göre hikmet

¹⁹⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 117.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 120-121.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 127-128.

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 205.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 225.

ister ilim anlamında alınsın isterse amel anlamında alınsın tekvin sıfatına raci olduğundan dolayı Allah'ın zatı ile kaimdir.²⁰¹

1.6.3. Mâtürîdîler'in hikmet anlayışı

İmam Mâtürîdî'nin ilâhî fiillerde hikmet anlayışı yukarıda değindiğimiz Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerinin görüşlerini meczetmeye çalışan ve her iki itikadi ekol arasında bir çeşit orta yoldur. Bu orta yol her iki mezhebin ilâh tasavvurlarının en belirgin özelliklerini bünyesinde bulunduran bir yoldur. Mâtürîdî, Eş'arîlerin ilâh tasavvurlarında vurguladıkları kudret ve azamet sıfatıyla Mu'tezile'nin ilâh tasavvurunda vurguladığı adalet ve hikmeti bir arada bulunduran bir ilâh tasavvuru oluşturmuş ve Allah'ın fiillerinde yalnız kudret sıfatının tecelli etmediğini ya da yalnız adalet sıfatının tecelli etmediğini her iki sıfatında bir arada bulunduğunu söyleyerek her iki görüşü birleştirme yoluna gitmiştir.²⁰² Mâtürîdî hikmeti "Kur'an'ı ve tefsirini bilmek, fıkıh, nübüvvet, isabet, tam uygunluk, her şeyi yerli yerine koyma, her hakkı hak edene verme ve adalet" olarak tanımlamıştır.²⁰³ Mâtürîdî araştırmamızın konusu olduğu için Maturidi'nin hikmet anlayışını ilerleyen sayfalarda daha da detaylandıracağız.

Mâtürîdî mezhebinin önemli âlimlerinden sayılan Ebu'l-Muîn en-Neseff hikmetin iki manası olduğunu söyler. İlki lügat anlamı diğeri ise kelâmcıların tanımıdır. Neseff'e göre lügatçiler hikmetin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Neseff hakîmin bazı dilteler tarafından işleri sağlam kılan (muhkem) anlamında olduğunu, bazılarının da hakîmin nefsinin kötü arzu ve isteklerden koruyan anlamında kullandıklarını söyler. Neseff hikmeti, Mâtürîdî'nin hikmete verdiği anlamlarda birisi olan "eşyanın hakikatını bilmek ve onları olması gereken yere koymak" demek olduğunu aktarır. Bu kabule göre hikmet, ilimi ve fiili kapsamaktadır. Hikmete ilim manası verildiği zaman bunun zıddı cehl (bilgisizlik), fiil anlamında alınırsa zıddının sefih (akılsızlık)'tır.²⁰⁴ Mâtürîdî âlimleri hikmeti nazari ve ameli hikmet şeklinde değerlendirmişlerdir. Hikmeti konumlandırma açısından Mâtürîdî âlimlerinin Allah'ın sıfatlarını kadîm görmelerinden dolayı ister fiilde hikmet olsun isterse ilimde hikmet olsun hikmet Allah'ın ezeli sıfatı olarak kabul edilmektedir.²⁰⁵

Söz konusu mezheplerin hepsi Allah'ı aciz duruma düşürecek, yüceliğine, şanına, uluhiyetine, birliğine uymayacak şeylerle karşı karşıya gelinmemesi ve İslâm'a yöneltilecek soru ve itirazların önünün alınması niyetindedirler. Bu amaca giderken her mezhebin kullandığı yol ve yöntem farklıdır. Nasıl ki herhangi bir dağa tırmanan dağcılarının bazıları serbest stil bazıları ise araç-gereçle tırmanmaya çalışır fakat yaptıkları iş ve sonuç olarak amaçları o dağın zirvesine çıkmak ise söz konusu mezheplerde kullandıkları yöntem veya önceledikleri hususlar birbirlerinde farklı olabilir fakat ulaşmak istedikleri ortak amaç Allah'ı varlığını, birliğini, sıfatlarını, yüceliğini, şanını kanıtlamak ve yüceltmektir. Birisi fiillerde menfaatin ve hikmetin olmasını gerekli görerek Allah'ın

²⁰¹ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 47.

²⁰² Ulrich, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", 780-781.

²⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 2/188; Özervarlı, "hikmet", 1998, 17/51; Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 124.

²⁰⁴ Ebu'l-Muîn Meymün b. Muhammed en Neseffî, *Tebseratü'l-edille fi usulî'd-din Tenkidli Neşir*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/506.

²⁰⁵ Neseffî, *Tebseratü'l-edille*, 1/504.

boş ve faydasız işlerden uzak tutmak istemiş bunun yanında işlenen faydası olmayan kötü olan fiillerin sonucunu Allah'a izafe etmenin ulûhiyetle bağdaşmayacağını ileri sürmüş. Çünkü küfre düşen, zâlim olan, yalan gibi hiçbir faydası olmayan fiiller eğer Allah'a nispet edilirse Allah kötü, zâlim, şerik vb. kötü olan sıfatlarla anılmasına neden olur endişesiyle onu böyle fiillerden tenzih etmişlerdir. Bir diğeri de aynı amaç doğrultusunda Allah'a yakışmayacak sıfatları ona izafe edilmemesini istiyorlar. İlâhi fiillerde aranacak hikmet ve maslahat, Allah'ın kudretini sınırlandırmakta, onun fâil-i muhtâr oluşu engellenmiş ve onu mücbir bırakmış olmaktadır. İlâhi fiillerde hikmetin başka sorun fiillerdeki sebepler, Allah'ın mükemmelliğinin kendi zatıyla değil de fiillerde bulunan sebepler ile tamamladığının kabul edilmesidir.

Eş'arîler, hikmeti fayda ve maslahat olarak anlayıp açıklayan Mu'tezile mezhebine karşı Allah'ın kudret ve kemâline zarar verdiğini düşündüklerinden ilâhî fiillerde hikmetin olduğunu kabul etmemişler ve bu durum tenzih anlayışının aşırıya kaçmalarına sebep olmuştur. Bu anlayış Allah-insan ilişkisi bağlamında olumsuz sonuçların doğmasına neden olmaktadır. Çünkü iman etmek bir yönüyle iman edilen varlığa karşı güvenme(iman) ona dayanma duygusudur. Ne yaptığında ceza ne yaptığında mükafat olduğunu kitap ve peygamber göndererek açıklayan yaratıcıya karşı insanın güvenip dayanmasıdır. Yaşayacağı kısacık hayatını yaratıcısına güvenip ona göre düzenleyen, planlayan, emir ve nehiylere uyararak yaşayan insanın bunların sonuçlarını bilerek yaşamasıyla, emir ve nehiylere uysa dahi azaba uğrama ihtimali, insanın yaratıcısıyla arasındaki görünmez manevi güvenin zedelenmesine hatta yok olmasına neden olur. Eş'arî düşüncesinde insan ömrü boyunca günahattan, isyandan, şirkten kaçınsa dahi ebedi kurtuluşa eremeyebiliyor. Ya da hiç inanmayan bir kişi ebedi kurtuluşa nail olabiliyor. Hikmet gereği itaat eden, isyandan kaçınan, günahlardan kaçınanın kurtuluşu hak etmesi adalet gereğidir. Ama Eş'arî düşüncesinde bunun tersini Allah'ın yapması mümkündür fakat yapmaz. Bu durum insanın ikircikli yapıda olmasına neden olur. Kişinin hem dini hem de dünyevi hayatı etkilenir. İbadet ve taatlerini gönül huzuru ve tam güvenle yapabilen bir insanla böyle olmayan insan arasında kuşkusuz fark vardır. Daha iyi anlaşılması için örnek vermek gerekirse bir öğretmen sınıfa gelip öğrencilere derslerine devam edenin, notunu tutanın, düzenli çalışanın sınıftan geçebileceğini ve bunun tersi durumunda olanın ise sınıfta kalabileceğini açıkladıktan sonra, sene sonunda derse gelen ve çalışan öğrencinin sınıfta kalması, derse gelmeyen çalışmayan öğrencinin sınıftan geçmesi ya da her ikisinin dersten kalması veya her ikisinin dersten geçmesidir. Bu durum öğrencinin öğretmene karşı olan tüm güven duygusunu yok eder ve öğretmenin adaletsiz olduğu sonucuna götürebilir. Çalışkan olan öğrencinin verdiği tüm emeklerin de ziyan olmasına sebep olur ve bunu yapanın adaletli olduğunu iddia etmek doğru değildir. Aynı durum ilâhî fiillerde hikmetin olmaması durumunda da geçerlidir.

Mu'tezile ve Mâtûrîdî mezhepleri arasındaki hikmet konusunda çok ciddi farklılıklar görülmektedir. Mu'tezile mezhebi ilâhî fiillerde hikmetin varlığını kabul etmekle birlikte bunun Allah üzerine vacip olduğunu söylerler. Mâtûrîdîler ise hikmetin varlığını Allah için zorunlu görmeyip bunun Allah'ın fazlı, keremi, lütfu olarak kabul ederler. Mehmed Seyyid (ö. 1873-1925) *Medhal'* adlı eserinde Mu'tezile ve Mâtûrîdî mezhepleri arasındaki bu farkı ciddi bir fark olarak görmez. Ona göre bu fark lafzi bir fark olup gerçek manada bir fark değildir. Çünkü Mu'tezile mezhebi vacip kelimesini Allah'ı o fiili işlemeye mecbur bırakan bir sebep değil yani "vücup

alallah” değildir. Olsa olsa Allah’ın kemaliyetinden ve fazlından sudur eden yani “vücup anillah” demektir.²⁰⁶

Allah’ın fiillerinde hikmet nedensellik konusuyla ilişkilidir. Allah; insan, âlem, toplum ve tarih tasarımlarından söz etmenin yolu genellikle sebeplilik ilkesini kabul etmekten geçmektedir. Bu durum düşünebilen ve fikir üretebilen varlık olan insanın da her daim gündemini meşgul etmiştir. Âlem sürekli değişim içerisindedir. Değişim ise bozulma ve oluşum şeklinde gerçekleşir ve bu durum sürekli bir akış halinde devam eder. Hiçbir şey yokluktan meydana gelmediği gibi hiçbir yok oluş da iz bırakmadan gerçekleşmez; belli şeyler, belli şeyleri modeller ve izler. Meyvelerin oluşması ve olgunlaşması, güneşin ışığına ve yağmura bağlıdır. Nedensellik yasası bir şeyin ya da oluşun kendi dışında bir veya birçoklarının var oluşundan çıkarılmasını sağlayan genel bir önermedir.²⁰⁷ Bir başka deyişle her olayın bir sebebi olduğunu ifade eder. İşte bu ve buna benzer ilişkiler neden sonuç ilişkisi diye tanımlanır. Nedensellik yasasında en net görülen husus veriyle çıkarımın arasındaki bağıntıdır. Verilen şey bilinen olduğu için ve bu bilinen bir zamanda olduğuna göre nedensellik yasasında zamanın da göz önünde tutulması gerekir. Hiçbir şey sabit kalmaz. Haliyle nedensellik konusu hem filozofların hem de mütekellimlerin üzerinde tartıştıkları konu olmuştur.²⁰⁸

Nedensellik konusu, varlıkların var oluşumunu sebebe bağlanması gerektiğini ve bu sebebin nasıllığı ve niteliklerinin keyfiyeti, fiil ile olan ilişkisi hususları içermektedir. Dolayısıyla kelâm düşüncesinde Allah- âlem ilişkisi ve insan- tabiat ilişkisi konularında tartışılan önemli mesele olmuştur. Bu konu hakkında ilk tartışmaların insanın özgürlüğü meselesiyle başlayıp daha sonra tabiat olaylarının izahına doğru genişlediği görülmektedir. Tartışmalar genel olarak Allah’ın kemâli ve aşkınlığını vurgulamak ile insan özgürlüğü ve sorumluluğu arasında denge kurulmak istendiği görülmektedir.²⁰⁹

Klasik İslâm düşüncesinde nedensellik ilkesi “illiyet” kavramıyla tartışılmıştır. Kelâmcılar nesnel dünyasında yaratıcıdan bağımsız olarak gerçekleşen neden- sonuç ilişkisini reddederler. Çünkü onlara göre âlemde meydana gelen görünen veya görünmeyen, dolaylı veya dolaysız her şeyin sebebi Allah’tır. Bu nedenle de nedensellik ilkesini ele alırken tabiat keskin ve değişmez bir yasa olarak ele almamışlardır. Meselenin ilk ne zaman tartışılmaya başlandığını ise insan fiilleri üzerinde yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu konuda Cebriye her şeyin sebebini bu ister insanın fiilleri olsun isterse tabiatın işleyişi olsun bunların sebebini Allah’a bağlamıştır. Buna karşı ilk olarak Kaderiyye ve Mu’tezile insan sorumluluğu ve hür irade konusundaki görüşlerini temellendirebilmek amacıyla insan fiillerinin fâilidir demişler ve Cebriye’ye karşı çıkmışlardır. Nedensellik anlayışı ilk olarak Mu’tezile âlimleri arasında tartışılmıştır. Bu durumun sebebi olarak iki husus göze çarpmaktadır. Bunların ilki Eş’arî inançta olduğu gibi Allah’ın kudretinin her şeye yeter inancı, ikincisi ise dış âlemde gerçekleşen olaylar

²⁰⁶ Seyid, *Usûl’ı Fıkıh Medhal*, 487-490; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 2002, 287-288.

²⁰⁷ Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 21.

²⁰⁸ Kazanç, *Kadı’da Nedensellik Kuramı*, 1-15.

²⁰⁹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 293.

arasında bulunan sebep-sonuç ilişkisidir. Mu'tezilî âlimler Allah'ın kudretinin her şeye yettiğini savunabilmek amacıyla nedensellik konusuyla ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Çünkü özellikle tabiatta gözlemlenen olaylar arasında mutlak sebep-sonuç ilişkisi zorunlu olarak ele alındığında gerçekleşen olgu ve olaylar arasında sabit, değişmez, daimî yasaların olduğunu ve bu yasalarla dış âlemde her şeyin zorunlu olarak gerçekleşen sebep-sonuç zemininde olduğunu kabul etmek demektir. Bu durum her ne kadar Allah'ın varlığı kabul edilmiş olsa bile onun kudreti ve iradesini pasivize etmek demek olacak ve filozofların görüşleri gibi Allah sadece ilk sebep olmanın ötesine geçemeyecektir. Ayrıca nedensellik ilişkisi zorunluk olarak kabul edildiği zaman yanı bir neden zorunlu olarak bir sonucu doğurur şeklinde tıpkı bir makine işleyişi gibi tabiat ele alındığı durumda her ilâhî dinde olan ve peygamberlerin, peygamber olduklarına en büyük delil olan mucize olayı da anlaşılamaz, açıklanamaz duruma gelmiş olacaktır. Çünkü mucize tabiatın işleyişinin değişikliğe uğraması ve insan gücünü aşan olağanüstü bir durum demektir. İşte kelâmcılar hem Allah'ın kudretinin her şeye yettiğini hem de mucizenin de imkân dahilinde olduklarını anlatabilmek ve kanıtlayabilmek amacıyla nedensellik yasasıyla ilgilenmek durumunda kaldıkları görülmektedir.²¹⁰ Mu'tezile 'ye göre insan fiillerinden sorumlu olabilmesi için yaptığı fiillerden sorumlu tutulması gerekir. Bu durum Mu'tezile'nin tabiat teorisinde de nedensellik ilkesine yer verdiklerini ve tabiatta gerçekleşen bazı fiillerin zorunlu olarak sonuçlar doğurduğunu kabule yöneltmiştir.²¹¹

Eş'arîlik ise tabiatta zorunlu nedensellik yasasının olmadığını Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunu ön plana çıkararak onun âleme doğrudan ve sürekli müdahalesi olduğu bu nedenle âlemde gözlenen neden-sonuç şeklinde ortaya çıkan olayları âdet ilişkisi şeklinde açıklamışlardır.²¹² Gazzâlî dış âlemde determinizm ve zorunluk fikrini reddetmiş ve sürekli yeniden yaratılan nesnelere arasındaki bağın sabit ve değişmez olmasının düşünülmemeyeceğini vurgulamıştır. Gazzâlî'ye göre sürekli ve yeniden yaratılan bir başka ifadeyle sürekli bozulan ve tekrar yaratılan şeyler arasında zorunlu, sabit ve değişmeyen bir yasanın olduğunu düşünmek gereksizdir.²¹³

Kâdî Abdülcebâr âlemde nedensellik anlayışının varlığını kabul etmiştir. Fakat onun nedensellik anlayışı katı determinizm gibi değildir. Olgular arasında var olan sabit ve düzenlilikleri Allah'ın daha başta kendisinin yerleştirdiğini ve bu yasaların devamı içinde belli yasal düzenliliğin olduğunu ifade eder. Kâdî doğada bulunan yasaların akla uygun olduğunu ve yasaların belli bir amaç doğrultusunda işlediğini iddia etmiştir. Bu nedenle onun nedensellik anlayışı daha çok katı determinizm yerine daha yumuşak bir nedensellik anlayışı olduğu söylenebilir. Çünkü onun düşünce sisteminde cihet/vecih kullanımı neden ve sebeplilik meselesini çözmede açıklayıcı role sahiptir.²¹⁴

Buraya kadar anlattıklarımız ışığında şunları söyleyebiliriz. Eş'arîler Allah'ın kudretini daha fazla ön plana çıkarmışlar, istikrarlı ve zorunlu bir nedeni temelde reddetmişlerdir. Bunun yerine

²¹⁰ Kazanç, *Kadı'da Nedensellik Kuramı*, 46.

²¹¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 17.

²¹² Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 18.

²¹³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 30.

²¹⁴ Kazanç, *Kadı'da Nedensellik Kuramı*, 39.

evrende oluşan her Şeyi doğrudan ve s¼rekli olarak ilâhî bir m¼dahale ile olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise nedensellik ilkesini ""adalet, salah ve hikmet ""anlayışları ışığında incelemişler ve bu meseleyi açıklarken bu kavramlardan faydalanarak açıklamalar yapmışlardır. Onlara evrende doğal bir s¼reklilik ve tekd¼zelikten yola ęıkar âlemde nedensellik ilkesini kabul etmişlerdir.



2. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ve MÂTÜRİDÎ'NİN HİKMET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. İmam Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı

Hikmet kavramının anlam dünyasının geniş ve zengin olması bu kavramın ontolojik anlamda Allah, insan, varlık, âlem, değerler gibi birçok alanda kullanılan ortak bir kavram olmasını sağlamıştır.²¹⁵ Mâtürîdî, hikmeti ele alırken yaratıcının tüm fiillerini, yarattığı her şeyi, fayda ve illetleri, hikmet olarak ele alır ve buna göre yorumlar.²¹⁶ Mâtürîdî'ye göre ilâhî hikmet kendisini iki şekilde ortaya çıkarır. Bunlardan ilki Allah'ın cömertliği ve fazlı ikincisi ise adaletidir. İlahi fiillerde bu iki tezahürden cömertliği insan sınırlı bir varlık olmasından dolayı tam manasıyla kuşatıp anlayamazken, adalet için ise insanın bir kriteri vardır. Fakat bu kriter neyin tam olarak âdil olduğunu tespit edebilmek için yeterli değildir. İnsan için âdil ve hikmetli olan Allah'ın fiillerini faydaya ve iyiliğe yönelik olması değil aksine doğru ve uygun olmasıdır.²¹⁷

Mâtürîdî'nin hikmet anlayışını, muarızlarının görüşleri sebebiyle yapmış olduğu eleştirilerde ve onlara karşı verdiği cevaplarda görülmektedir. Bunlardan biri olan “Kümûn Nazariyesi”ne göre, varlıklar birbiri içinde bulunan gizli bir tohum gibidir. Zamanı gelince birbirlerinin içinden çıkar veya birincisi telef olur ikincisi oluşur. Mesela insanın, nutfede ağacın, tohumda gizli olması gibidir. Mâtürîdî tüm bunları hem yaratılış hem de hikmet açısından yanlış olarak görmüş ve eleştirmiştir. Dehriyye'nin tabiatın, yaratılmışlara katkısı olduğu şeklindeki görüşlerini ise hikmet sahibi olan Allah'tan hikmetsiz fiil gelmeyeceğini, kâinatı yaratanın herhangi bir ortağı veya yardımcısı olmayacağından eleştirmiştir. Ona göre âlemin yaratılışı, nübüvvet, zararlı hayvanların varlığı, ilâhî fiillerin tamamı hikmetli ve faydalıdır. Bu bağlamda ilâhî fiillerde sefihlik, gayesizlik asla düşünülemez.²¹⁸

Mâtürîdî ulûhiyet düşüncesini hikmet kavramıyla temellendirmiş ve bu düşüncesini âlem, ilim, adalet, illet, gaye gibi kavramlarla işlemiştir. Tüm bu kavramlar arasında anahtar kavram hikmettir.²¹⁹ Mâtürîdî hikmet kavramının geçtiği ayetlerde bazen kendinden önceki dönemlerde yaşayan âlimlerin tariflerini rivayet etmiş bazen de bunlara ilave olarak kendi yorumunu veya tercih ettiği manayı belirtmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî hikmet kavramı için şu tarifleri yapmaktadır. “Kur'an, ²²⁰ Nübüvvet, ²²¹ Sünnet, ²²² Kitap, ²²³ Helal ve Haramlar, ²²⁴ Kur'an

²¹⁵ Ögük, “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı”, 125-126.

²¹⁶ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 81.

²¹⁷ Ulrich, “Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı”, 785.

²¹⁸ Ebu Mansur Muhammed el Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 73-85-151-210-288; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 82.

²¹⁹ Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsan”, 73; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 82.

²²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar, 2015), 1/274.

²²¹ Ebu Mansur Muhammed b. el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2015), 2/168,215.

²²² Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/301.

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2016), 4/374; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 8/241.

ve onun tefsirini bilmek,²²⁵ Kur'an'ı anlamak,²²⁶ Fıkıh,²²⁷ Dinde fakih olma,²²⁸ İnsanlar arasında hüküm vermek,²²⁹ Zekâ,²³⁰ Fiilde ve sözde isabet, bir şeyi yerli yerine koyma,²³¹ Nübüvvet olmaksızın söz ve fiilde isabet etme,²³² İncil,²³³ Hüccet ve Kesin deliller,²³⁴ hudut ve sınırları anlamak,²³⁵ öğrenim görmeksizin insana verilen doğru bilgi,²³⁶ şeklinde sıralanabilir.

Mâtürîdî'nin hikmet kavramına yönelik kendisinin tercih ettiği manalar da vardır. En çok kullandığı ve tercih ettiği anlamın "fiilde ve sözde isabet", olduğunu görmekteyiz. Mesela Lokman suresi 12. ayette geçen "Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik..." hikmeti açıklarken insana nübüvvet verilmeden önce sözde ve fiilde "isabet etmek" anlamını kullanmış ve hikmet kavramına "“ilk defa” bu ayetle açıklama getirmiştir. İsbet anlamını kullandığı bir başka yer ise "Siz evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır."²³⁷ ayetindeki hikmetin anlamını verirken isabet anlamının da olduğunu bunun da "bir şeyi kendi yerine koymak" demek olduğunu açıklamıştır.²³⁸

Mâtürîdî hikmet kavramına yeri geldiği zaman dâimîlerin kullandığı anlam olan kavrayış, anlama, bilgi sahibi olma gibi manaları da verdiği görülmektedir. Bu durum Mâtürîdî'nin hikmet kavramını incelerken dâimîlerin yorumlarını dikkate aldığını göstermektedir. Bu duruma güzel bir örnek Ahzab suresi otuz dördüncü ayette gözüktür. Ayette "Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara ayetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."²³⁹ ayetinde geçen hikmetin fıkıh anlamında kullanıldığını fakat bu fıkıhın bir ilim dalı olan fıkıh anlamında değil daha çok anlama ve kavrama maksatlı (fehm) kullanıldığını açıklamıştır. Ayrıca "Kur'an'da geçen helal ve haramlar, isabetin kendisi, sünnet" anlamlarına da gelebileceğini aktarmıştır. Fakat Mâtürîdî bu manalardan herhangi birisini doğrudan seçmemiştir.²⁴⁰ Bir başka ayette. "...Dâvûd da Câlût'u öldürdü ve Allah ona hükümdarlık ve hikmet verdi..."²⁴¹ ayetindeki hikmetin nübüvvet olduğunu söylemiştir.²⁴² "O

²²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/272; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 2/215.

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/274; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 2/215.

²²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an*, 2/215-217.

²²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/301.

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an*, 2/215-217.

²²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an*, 2/340-341.

²³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ensar, 2018), 11/264.

²³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/272; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 2/97; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 8/305; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 11/385.

²³² Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 11/264.

²³³ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2018), 13/288.

²³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 8/241.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an*, 2/215.

²³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2016, 4/374.

²³⁷ *el Ahzâb 33/34.*, ts.

²³⁸ İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı* (İstanbul Üniversitesi Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 44-45.

²³⁹ *el-Bakara 2/129.*, ts.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/272.

²⁴¹ *el-Bakara 2/251.*

dilediğine hikmet verir kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olur...”²⁴³ ayetinde geçen hikmet kelimesiyle alakalı kendinden önceki rivayetleri aktarmış daha sonrada kendi yorumunu ekleyerek hikmetin, doğruya isabet etmek manasına geldiğini bu anlamda ayet tefsir edildiği zaman bilinmeyen hükümler için içtihadta bulunabileceğine ve müçtehidin içtihadında isabet edeceğine delil olarak kullanabileceğini söyler.²⁴⁴

Mâtürîdî bazen kendinden öncekilerin hikmet kavramına vermiş oldukları manaları harmanlayarak farklı, özgün manalar verdiği de olmuştur. Mesela Mâide 110.ayette geçen hikmet kelimesiyle alakalı ayette geçen kitap kelimesinin “bilgi ile yazılan şey” olduğunu, hikmet kavramını ise normal şekilde insanların öğrenme süreçlerinden geçerek kazandığı ilimden farklı bir boyutunun olabileceğini ve hikmetin öğrenme süreci yaşamadan insana doğrudan ilâhî bir vasıta ile verilen bir ilim (hikmet) olduğunu söyler.²⁴⁵ Tüm bu açıklamalardan anlayabildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî hikmet kavramına anlam verirken sabit ve tekdüze anlam yerine ayetin geçtiği yere göre, ayetin siyâk ve sibâkına göre, Kur’an’ın bütünlüğünü gözeten bir yaklaşımla anlamlar verdiği görülmektedir. Özellikle kendisinin tercih ettiği “sözde ve fiilde isabet” manasının Mâtürîdî sistemde önemli olan Allah’ın ilim sıfatıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü ancak bilen birisi her şeyi isabetle yapar. Bu gerek fiilinde gerekse sözünde olsun ilim sahibi olmayan, bilmeyen birisi sözde ve fiilde isabet etmesi mümkün değildir. Mâtürîdî’nin bu kabulünün sorunların çözümünde kendisine ciddi katkısı olmuştur. Zira insanların anlamakta zorluk çektikleri veya çekecekleri olayları veya anlamlandıramadıkları canlılar için Allah’ın ilim sahibi olduğunu onun boş, abes bir şey yapmayacağını vurgulayarak sorunları çözüme kavuşturmuştur. Mâtürîdî’nin yukarıda geçen hikmete bilgi süreçlerinden geçmeden verilen ilim anlamındaki açıklamasının yansımaları Hz. Peygambere verildiği de bilinen bir gerçektir. Çünkü kendisi okuma yazma bilmeyen bir insan olmasına rağmen söylemiş oldukları hiç de okuma yazma bilmeyen bir insanın söyleyebileceği şeyler değildir. Örnek vermek gerekirse “*Göğü kudretimizle biz kurduk ve biz onu genişletmekteyiz.*”²⁴⁶ veya Ad kavmi, Lut kavmi, Hz. Musa’nın yaşamı hakkında verilen bilgiler, Hz. İsa hakkında verilen bilgiler o dönem şartlarında bu bilgileri doğru, eksiksiz şekilde okuma yazma bilmeyen birisinin bilmesi mümkün değildir. Hatta okuma yazma bilen dahi bu konular hakkında peygamber efendimiz kadar detaylara hâkim olması dönemin şartları göz önüne alındığı zaman oldukça zordur.

2.2. Kâdî Abdülcebâr’ın Hikmet Anlayışı

Mu’tezile’ye göre hikmet ilim anlamına gelmektedir. Allah’ın zâti sıfatlarından birisidir. Allah’ın yaptığı eylem olarak düşünüldüğünde hikmet Allah’ın yarattıklarıyla alakalı eylemleri olarak her şeyi yerli yerinde yaptığı anlamına gelir.²⁴⁷ Mu’tezile Allah’ın fiillerinde hikmetin olması gerektiğini

²⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât’ül kur’an*, 2015, 1/170.

²⁴³ *el Bakara* 2/269.

²⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül Kur’ân*, 2/215.

²⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül kur’an*, 2016, 4/374.

²⁴⁶ *el-Zariyat* 51/47, ts.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el Muğnî fî ebvâbi’t- tevhid ve’l adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed- Dârü’l Mısriyye, 1965), 15/91-93; Osman Oral, “Mâtürîdî’ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/2 (2015), 45.

fiilinde hikmet olmayana ilâh denilemeyeceği söyler.²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, fiilin tanımına irade ve bilgiyi değil kudreti dahil ettiği için hem bilinçli hem de bilinçsiz yapılan fiilleri, fiil tanımına dahil eder. Ona göre fiilin yokluktan varlığa çıkabilmesi için kudrete ihtiyaç vardır.²⁴⁹ Bu tanıma uygun olarak da fiili, kudret sahibinden meydana gelen eylem olarak tanımlamıştır.²⁵⁰ Kâdî ilâhî fiil ile insani fiil arasında temelde iki ayırım yapmaktadır. Bu ayırımın ilkinde bakıldığı zaman temelde kudret yönünden bir ayırım gözükmemektedir. Bu ayırma göre eğer fiil, insanın gücü nispetinde yapılabiliyorsa bu fiilin fâili insandır. İnsanın gücünü aşan fiilin fâili ise Allah'tır. İkinci farklılık fiilin ahlaki bakımından ayırt edilmesidir. Bu ayırım fiilin ahlaki sonucuna bakılarak yapılmıştır. Buna göre eğer fiil kötüyse insana izafe edilmişken Allah'a izafe edilen fiiller mutlak manada iyi ve hikmetlidir.²⁵¹

Allah'ın fiilleri, doğru(sahih) ve fayda (salâh) amacıyla, adalet ve tedbir kavramları temelinde bahsedilen meseledir. Bu temel üzerinde duran Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat sınırları içerisinde olması gerektiğini, yapılan fiilin faydasının olması ve Allah'ın çirkin olanı, hikmetsiz ve faydasız olanı yapmayacağı hâkim görüş olmuştur.²⁵² Mezhep sistemleri içerisinde önemli yeri olan "adl" bu anlamda kullanılmıştır. Ebû Ali el Cübbâî (ö. 303/916) adaletin "hasen olan her şeyi kapsadığını" söylerken Kâdî Abdülcebbâr ise bu tanımın eksik olduğunu Allah'ın âdil oluşunu onun tüm fiillerinin güzel oluşunu ve zülüm ve kabih fiilleri asla işlememesidir.²⁵³ Kâdî adl'in fiil anlamında kullanımı olduğu gibi fâil olarak kullanımında olduğunu söyler. Eğer adl fâil olarak Allah hakkında kullanılırsa Allah'ın çirkin bir fiil işlemediğini, çirkin fiili tercih etmediğini, üzerine vacip olan şeyleri yapmaktan asla geri durmadığını ve her ne yaparsa yapsın fiillerinin tamamının hasen olduğunu görüşündedir.²⁵⁴ İnsanların işlemiş oldukları zulüm ve haksızlıkları Allah'a nispet etmek ona zalimliği ve haksızlığın izafesidir. Bu ise Allah'ın adalet sıfatına ters bir durumdur. Allah hiçbir kafiri küfre zorlamaz, kafir çocuklarını babalarından ötürü cezalandırmaz, insanın gücünün yetmeyeceği şeylerden onu mükellef tutmaz.²⁵⁵

Mu'tezile, hikmetini bilmedikleri, anlamadıkları şeyleri Allah'a nispet etmeyi doğru kabul etmezler.²⁵⁶ Allah'ın kabih bir fiili tercih etmesini onun şanına yakıştıramayan Mu'tezile, Allah'ın bir fiilin çirkin olduğunu bilir ve bu bildiği fiilden müstağnidir. Ayrıca Allah müstağni olduğu fiili de bilmesi onun kabih fiili işlemeyeceği anlamındadır. Bu durumu temellendirirken Kâdî Abdülcebbâr

²⁴⁸ Hüseyin Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Matüridiyye'ye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 20.

²⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- usûli'l- hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mû'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/412; Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 56.

²⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/324; Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil- İnsânî Fiil Ayrımı", 56.

²⁵¹ Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil- İnsânî Fiil Ayrımı", 59.

²⁵² Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlâhî Fiillerin Değer Analizi", *Kader* 18/1 (2020), 89-90.

²⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/32-132.

²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- usûli'l- hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mû'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/8.

²⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/33-69.

²⁵⁶ Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 33.

şöyle bir örnek verir: Şahid âlemde bir insan kabih fiilden müstağni ve bunu biliyorsa o fiili işlemez tercih etmez. Mesela yalan söyleme ve doğru söyleme konusunda muhayyer bırakılan bir insanın söz konusu her iki tercihinde de bir dinar alacağı kendisine söylene o kişi yalan olanı tercih etmez. Doğru olanı tercih eder. Çünkü kabihden müstağni olan ve o fiilin kabih olduğunu bilen kimse onu tercih etmez. Bu durum şahidde böyleyken gaip âlemde de geçerlidir.²⁵⁷ Bu kabul Allah'ın tüm kötü fiillerden uzak olduğunu ve onun bütün fillerinin adl ve hikmetli olduğunu kabulü demektir.²⁵⁸ Mu'tezile mezhebinin bu sonuca ulaşmasında Allah'ın âlim olduğunu bu nedenle kötü olan fiillerin kötülüğünü bildiğini ve kötülüğünü bildiği fiile muhtaç olmadığını ve bunu bildiği için kötü fiilleri işlemeyeceği sonucuna ulaşmalarını sağlamıştır²⁵⁹

Mu'tezile âlimleri Allah'ın yaratmasında illeti kabul ederken bu illetin neliği konusunda görüş farklılığı içindedirler. Ebü'l-Huzeyl el- Allâf (ö. 235/849-50) yaratmadaki illeti "irade ve sözle gerçekleşen yaratma" şeklinde açıklarken Nazzâm (ö. 231/845) fayda, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) birbiriyle bağlantılı sebepler şeklinde izah etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ise "illeti fiili yapmaya sevk eden gerekçe" anlamına geldiğini bazı kelâmcıların kelimeye zorunluluk anlamında kullandıkları için kavrama olumsuz gözle bakıldığını fakat yaratmanın hikmet yönünü kastederek Allah'ın yaratması bir illet nedeniyle olduğunu söylemekte mahsurun olmadığını aktarmıştır. Yaratma illetsiz yani hikmetsiz olarak kabul edildiği zaman rastgele, tesadüfilik, amaçsızlık söz konusu olur. Dolayısıyla asıl bu durum Allah'ın şanına yaraşmaz.²⁶⁰

Mu'tezile için önemli olan ve ilâhî fiillerin hikmetini açıklamak için kullandıkları aslah anlayışına değinmek konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Aslah terimi sülasi kökten gelen salâhadan gelmektedir. Salâh fesadın zıddı demektir.²⁶¹ Zararı defetmek anlamındadır.²⁶² Aslah, ise" en iyi ve en faydalı olan şey" anlamındadır.²⁶³ Salâh iyi ve faydalı olma aslah ise en iyisi demektir.²⁶⁴ Lügat anlamı bakımından "en uygun en yararlı anlamında" olduğu ve Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın kulu için en yararlı ve en faydalı olan şeyi ona yapmasının vacip olmasıdır.²⁶⁵ Çünkü kul için en faydalı olan hikmete en uygun olandır. Dolayısıyla hakîm olan hikmetli ve faydalı fiil işler. Abes, boş, kabih fiiller ahmaklıktır.²⁶⁶

Mu'tezile geleneğinde, aslah görüşünün temellerini Ebü'l-Huzeyl, Nazzâm, ²⁶⁷ Ali el- Esvâri (ö. 240/854), Ebû Hâşim Cübbâi'nin attığı aktarılır.²⁶⁸ Nazzâm'ın Allah'ın hem dini hem de dünyevi

²⁵⁷ Kâdî Abdücebbâr, *el Muhtasar*, 84-85.

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 1968, 6/51.

²⁵⁹ Abdulkâhir el Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidî -Kitâbu Usûli'd- Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 116; Özervarlı, "hikmet", 1998, 17/513.

²⁶⁰ M. Sait Özervarlı, "hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/511-514.

²⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), "Salah", 2/516.

²⁶² Abdülcebbâr, *el Muğnî fî Ebvâbi't- Tevhîd ve'l- Adl*, 14/35.

²⁶³ Erdoğan, "Hikmet", 275.

²⁶⁴ İbn Manzûr, "Salah", 2/348; Avni İlhan, "Salah", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/495.

²⁶⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Aslah", 40.

²⁶⁶ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 93.

²⁶⁷ Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 241.

âlemde en iyisi yaratmasının zorunlu olduğu görüşünün sıkı bir savunucusu olmasını şu şekilde özetlemek mümkündür. Daha iyi ve yararlı bir fiil varken Allah'ın bunu tercih etmemesi cimrilik alameti veya Allah'ın yaptığı fiilden daha iyisini yapmaya kâdir olmadığını iddia etmektir. Allah için böyle bir durum düşünülemez.²⁶⁹ Kul için hayırlı olanı tercih etmek Allah için vaciptir.²⁷⁰ Salâh/Aslah teorisi Mu'tezile'nin adalet ve tevhit ilkelerinin ve akla duydukları yüksek güvenin sonucudur.²⁷¹ Mu'tezile'nin aslah/salâh teorisi ile fayda arasında ciddi bir anlamdaşlık söz konusudur. Çünkü faydalı olan her şey salâh, faydası olmayan şeylerin yaratılmaması ise aslah olarak bilinir. Salâh ve fayda aynı anlama gelen kelimelerdir.²⁷² Bir başka deyişle fiilin iyi veya kötü oluşunu fayda ve zarar açısından değerlendiren Mu'tezile'ye göre iyi fiil fayda sağlayan, kötü fiil ise zarar doğurandır. Hiçbir amacı olmayan bir fiil yapmak boş ve abestir. Allah'ın fiilleri ise gayesiz ve abes olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla Allah'ın tüm fiilleri bir gaye ve amaca dönüktür. Bu nedenle de Allah'ın tüm fiilleri iyidir. Çünkü Allah'ın zarar verecek veya gayesiz boş bir fiil yapması düşünülemez. Allah'ın bir amaca ve faydaya yönelik yapmış olduğu fiil elbette kendisi için de olamaz. Çünkü Allah'ın herhangi bir şekilde fiilden faydalanması veya ondan bir zararın giderilmesi mümkün değildir. Allah her türlü eksik sıfattan münezzehe kâmil bir varlıktır. Öyleyse Allah'ın fiillerinden yararlanacak olan insandır.²⁷³

Adalet ilkesini mezhebi sistemleri içerisinde önemli bir yere koyan Mu'tezile diğer taraftan akla iyi ve kötüyü bilme yetkisi vermişlerdir. Bu yetki aklın; kötü, boş, abes kabul edilen fiilleri Allah'ın yapmayacağını aklın iyi ve güzel gördüklerini ise yapacağını ve bunu ihlal etmeyeceği görüşündedirler.²⁷⁴ Böyle bir kabul Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandırma, yarattığı veya yaptığı fiilleri tekdüzeleştirme anlamına gelir. Yapılmadığı zaman kınanmayı hak etme durumunu (vücub 'ala'llah) adalet kavramı altında incelemektedirler.²⁷⁵ Vücub 'alal'llah yani yapılmadığı zaman kınanmayı hak etme ²⁷⁶ fiillerini tespiti içinde akıl karar merci olmaktadır. ²⁷⁷

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kulları için faydalı ve en iyi yaratmak zorunda olmadığı düşüncesi, Allah'ın adaletinin olmadığını ve zulmettiğini söylemektir.²⁷⁸ Çünkü Allah kerimdir, cömerttir. İkrâm ve cömertliğinin ise bir sonu yoktur. Bu nedenle de kullarına aslah olanı en iyi ve en faydalıyı vermezse bunu onlardan mahrum etmiş olur ve bu cimrilik demektir. Allah hakkında ise

²⁶⁸ Fatma Bayraktar Karahan, "Kelâm İlminde Maslahata Salâh/Aslah Teorisi Bağlamında Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, (2017), 222.

²⁶⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2019), 790.

²⁷⁰ Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye akaidi el bidâye fi usûli'd- din tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 2021), 129.

²⁷¹ Hülya Alper, "Matürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (İlmî Toplantı)*, (2012), 19.

²⁷² Abdülcebbar, *el Muğni fî Ebvâbi't- Tevhîd ve'l- Adl*, 14/35.

²⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/30.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/132.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/133.

²⁷⁶ Abdülcebbar, *Muğni*, 1962, 6/43.

²⁷⁷ Alper, "Matürîdî'nin Mutezile Eleştirisi", 19.

²⁷⁸ İlhan, "Salah", 3/496.

böyle bir şey kesinlikle düşünülemez.²⁷⁹ Allah adildir ve ondan zulmün gelmesi imkân dahilinde değildir.²⁸⁰ Buna karşı verilen delillerden bir tanesi “Yeryüzünde yaşayan tüm canlıların rızıklarını vermek Allah’a mahsustur.”²⁸¹ Ayette geçen “ala’llah” ifadesi Allah’ın rızıkları vermeyi kendi üzerine vacip kıldığına göstergesidir. Çünkü “ala” kelimesi zorunluk anlamındadır.²⁸² Yine Ebu’l Huzeyl el Allafa göre Allah’ın zulüm ve zorbalığa güç yetirmesini ve bunu yapmasına dair gelen soruya bunun muhal olduğunu böyle bir şey gerçekleşmesi durumunda ise ancak noksanlıktan dolayı gerçekleşebileceğine, noksanlığın da Allah’ta olmayacağını söyler.²⁸³ O, kullarının iyiliğini ister ve yapacağı iyilikten daha aşağıda bir iyiliği ise tercih etmez.²⁸⁴

Mu’tezile mezhebinin tamamı için bu görüşte ittifak ettiklerini söylemek doğru değildir. Özellikle aslah fikri konusunda Bağdat ve Basra ekolleri arasında fark vardır. Mu’tezile kul için salâh olanı yapmanın Allah için zorunlu olduğunu kabul etmekte ama aslah olanı yapma konusunda farklı düşünmektedirler. Bişr b. el-Mu’temir (ö. 210/825) aslah olanın Allah’a gerekmediğini çünkü her aslah olanın daha da aslah olanı olması mümkün olduğundan ve bu durumun sonsuza kadar devam edeceğinden bunu şart olarak görmez. Ca’fer b. Harb (ö. 236/850-51) de aslah olanı kabul etmemiştir. Çünkü Allah’ın katında birçok lütuf var ve bu lütuflardan birisiyle inanmayanları lütfuyla doğru yola iletse bu durum lütufsuz bir şekilde kendi akıl ve iradelerini kullanarak Allah’a inanmalarından daha aslah bir durum değildir. Bu nedenle de aslah görüşüne katılmaz.²⁸⁵ Buna rağmen Mu’tezile’nin cumhuru ise aslah olanı yaratmanın Allah’a vacip olduğu konusunda hemfikirlerdir. Ayrıldıkları nokta ise bu aslahın kapsam ve sınırlarıdır. Dini veya dünyevi konuların tamamında aslahı yapmanın Allah için gerekli olduğu düşüncesi Bağdat Mu’tezilesi’nin görüşüdür. Basra Mu’tezilesi ise aslah konusunu teklif ile beraber düşündükleri için aslahı dini konularda gerekli görmüşlerdir. Ayrıca Bağdat Mu’tezilesini dini ve dünyevi konularda aslahı genelleştirdiklerinden dolayı eleştirmişlerdir.²⁸⁶ Mesela Bağdat Mu’tezilesinin aslahı-teklifle beraber olarak düşünmelerini gösteren örneklerden bir tanesi âlemin yaratılışıdır. Bağdat Mu’tezilesine göre Allah’ın âlemi yaratması onun üzerine vaciptir. Bunu ihmal etmesi de düşünülemez. Çünkü insanlar için bu dünyanın yaratılması faydalıdır. Dünyayı ahiret için bir tarla şeklinde düşünülür ve ne ekirse ahirette tüm bunlara karşılık sınırsız nimete ve sonsuz mutluluğa ulaşabilir. Bu nedenle de Bağdat Mu’tezilesi Allah’ın âlemi yaratmasını zorunlu olarak görmektedirler.²⁸⁷

Mu’tezile insan fiilleri konusunda, fiilleri zatî ve izafi bakımdan ayırmalarını, Allah’ın fiilleri konusunda da yapmaktadırlar. Mu’tezile’ye göre yaratıcının tüm fiilleri yaratılanların aklıyla ulaşabileceği değerlere uygun tecelli eder. Mu’tezile’nin ilk dönem kelâmcılarına göre insan

²⁷⁹ Ebü’l Muîn en Nesefî, *Bahrü’l Kelam*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 111.

²⁸⁰ Maraz, “Mu’tezile’de Yaratılışın Gayesi”, 89; Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, 180.

²⁸¹ “el Hûd 11/6.”

²⁸² Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, 182.

²⁸³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 296.

²⁸⁴ Brunschvig, “Mutezile ve Aslah”, 2.

²⁸⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 360-362.

²⁸⁶ Alper, “Matüridi’nin Mutezile Eleştirisi”, 20.

²⁸⁷ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Ragbet Yayınları, 2012), 294-295.

fiillerinin taşımış olduğu iyilik veya kötülük vasıfları harici bir özellikten dolayı bu isimlendirmeyi almaz. Bizzat fiilin kendisinin taşımış olduğu özünde bulunan şeyle iyi, kötü, hikmetsiz, hikmetli, gayeli, abes vb. isimlerini aldığı bunların ise akıl ile tespit edilebileceğini söylemişlerdir. Bu çerçevede iyi ve kötü fiiller daima aynı vasfı taşırlar çünkü bu özellikler onlardan ayrılmadığı gibi değişme de uğramamaktadırlar.²⁸⁸ İlk dönem Mu'tezili âlimlerinden olan İskâfî (ö. 240/854) fiillerde bulunan iyi ve kötü vasıflarının değişmediğine dair şöyle söyler. "Taatlardan hasen (güzel) olan, zatından dolayı hasendir. Aynı şekilde kabîh (çirkin) olan da bir illetten dolayı değil, zâtından dolayı kabîhtir."²⁸⁹ Ebû Hâşim el- Cübbâi, Ebû Alî el- Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr başta olmak üzere Basra Mu'tezilesine göre fiilleri zatı ve özü gereği iyi veya kötü değil taşıdıkları özellikler nedeniyle iyi ve kötü diye isimlendirilir. Fiillerde bulunan bu vecihler değişkendir. Örneğin; sıdk, adalet, iyilik, taat, şükretmek gibi vecihler fiilin iyi olmasını sağlarken zulüm, kötülük, nankörlük, adaletsizlik gibi vecihler ise fiilin kötü olmasını sağlamaktadır. İnsan zihni değişken olan bu vecihleri algıladığı için fiiller de ona göre iyi ve kötü olarak değerlendirilmektedir. Mu'tezile'de bu "vucûh nazariyesidir."²⁹⁰

Yukarıda geçtiği üzere Mu'tezile ilâhî fiillerin tamamını iyi olarak görmektedir. Bu durumun en önemli sebebi ise ilâhî fiillerin kötü olarak görmenin aklen imkânsız olduğuna dair görüşleridir. Yüce yaratıcının aklın kötü gördüğü bir fiili yapmasını imkânsız olduğu gibi üzerine vacib olan bir şeyi yapmamasını da aklen imkânsız düşünmektedirler. Bu duruma göre ilâhî fiillerde zatî ve ilâhî birtakım ölçütlere göre değerlendirilir.²⁹¹ Hikmeti anlarken şahidde fâiline fayda sağlayan fiil hikmetli kabul edildiği için ilâhî fiillerdeki hikmeti de fayda bağlamında düşünmektedirler.²⁹² Kâdî'nın Allah'ın fiillerindeki hikmeti anlatırken faydalandığı bir başka örnek ise ayetlerde geçen müteşabih ayetlerin varlığıdır. Kâdî bunların hikmetini açıklarken Allah'ın insanlara akıl verdiğini ve müteşabih ayetler üzerinde düşünmeye, araştırma yapmaya, taklitten sakınıp, aciz ve cehaletten kurtulmamız için Kur'an'da müteşabihin olduğunu söyler.²⁹³

Hikmet-fayda arasında kurulan bağlantıya karşılık şöyle bir itiraz getirebilir. Şahitte bir fiili işlemek için gerekli olan sebep fâile o fiili yapma motivasyonu oluşturmaktadır. Allah içinde aynı şey düşünülemez mi? Kâdî'nın buna cevabı; kemâl olarak isimlendirilen bir varlık her şeyi ile kemâldir. Fiilleri de buna dahildir. Bir fiili sebebe dayalı olarak yapmak fâil açısından herhangi bir eksiklik oluşturmaz bilakis olgunluk delilidir. Kâmil olanın fiilleri hikmetlidir. Allah'ta mutlak kâmidir. O halde onun tüm fiilleri hikmetli olmak durumundadır.²⁹⁴ Yine Mu'tezile mezhebine göre şahitte insanların akıllarıyla bilmiş oldukları hüsün ve kubuh bilgisi, Allah için de aynen geçerlidir. Şahitte hakîm olan insanın fiilleri ya hemen fayda vermesi ya da yakın bir gelecekte

²⁸⁸ Tefâtânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 309-310; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 492; İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 15.

²⁸⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 492.

²⁹⁰ Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh", 16.

²⁹¹ Abdülcebbâr, *Muğni*, 1962, 6/122-123.

²⁹² Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 32.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/478.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/188.

bunu sağlaması gerekir. Allah da hâkim olduğundan onun fiilleri hikmetli olabilmesinin şartı bir menfaat sağlamasıdır²⁹⁵

Tüm bu anlatılanlardan hareketle Mu'tezile'de Allah'ın fiillerinde hikmet konusunun temelini fayda oluşturmaktadır. Faydası olmayan fiiller hikmetli olmadığından dolayı, Allah için böyle bir fiil düşünülemez.²⁹⁶ Eğer abes, hikmetsiz, faydasız fiil yapılmışsa veya vacip olan bir fiil yapılmamışsa bunun sebebi unutkanlık veya uyku halinde olabilir. Her iki durum Allah için söz konusu olmadığına göre onun tüm fiilleri hikmetli ve iyidir²⁹⁷ Onun yaptığından daha iyi bir şey de yoktur.²⁹⁸ Binâenaleyh ilâhî fiillerde hikmet, ilâhî adaleti gerekli hâle getirirken ilâhî adalet de, tüm fiillerde hikmeti gerekli hâle getirir. Bu da yüce yaratıcının kötü olanı yapmaması, kendisine vacip olanı ihlal etmemesidir.²⁹⁹

Basra Mu'tezilesi, Allah'ın tüm fiilleri iyi kabul etmekle beraber onun fiillerini kısımlara ayırmıştır. Fiil ilâhî olduktan sonra her zaman iyi niteliğini taşır. Fiillerin kısımlarına gelince ilki iyi olarak adlandırılan fiillerdir ki bu fiilleri iyinin dışından başka bir şeye eklemeye gerek yoktur. Çünkü fiil tam olarak zirvesindedir. Artık onun daha iyisi veya daha üstünü yoktur. Allah'ın suçluları cezalandırması bu tarz fiiller için örnek verilebilir. İkinci kısımdaki fiiller ise kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki, yapıldığında övülen ama yapılmadığında kınanmayan fiillerdir. İkincisi ise yapılmadığı zaman kınamayı gerektiren fiillerdir. İşte Basra Mu'tezilesine göre Allah'ın yapılmadığı zaman kınanmayı gerektiren fiilleri asla yapmaması gerekir. Yani eğer fiil yapılmadığı zaman fâil kınanıyorsa böyle fiilleri Allah'ın mutlaka yapmaması gerekir. Bunların Allah'a vacip olması Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh anlayışlarıyla ilişkilidir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanlara dünyada elem ve acı vermesi, ahirette bir ivazın olmasını gerektirmekte, babalarının işledikleri günahlar sebebiyle müşrik çocuklarına zülüm etmemesi de gereklidir. Bu bağlamda hüsün ve kubuh meselesine bakışları Allah'a bir fiili vacip olmasına verdikleri kararları etkilemektedir. Çünkü eğer bunu yapmazsa Allah, vacip olanı terk etmiş olmaktadır.³⁰⁰

Bağdat Mu'tezilesine göre Allah'ın âlemi yaratması zorunluydu çünkü âlemde insanın faydasına olan şeyler var. Aynı örnek Basra Mu'tezilesine göre zorunlu değildir. Çünkü Allah'ın âlemi yaratması iyi bir şeyken yani yapıldığı zaman övülen bir fiil iken yapılmadığı zaman kınanmayı gerektirecek bir fiil değildir. Ez cümle Basra ekolüne göre Allah âlemi yarattığı için iyi bir fiil işlemiş denir. Ama âlemi yaratmamış olsaydı bile bunun için kınanmayı hak etmiş olmazdı. Basra Mu'tezilesi'nin aslahı dini konularda sınırlandırmasına örnek olarak Kâdî Abdulcebbâr'ın yorumu örnek gösterilebilir. Kâdî'ya göre Allah'a vacip olan şeyler teklifin vacip kıldığı şeylerdir. Mesela insana emredilen şeyi yapabilecek imkânın verilmesi yani imkânı olan kişiye bir şeyler

²⁹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/33; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/8-10.

²⁹⁶ Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 35.

²⁹⁷ Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh", 26.

²⁹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 364.

²⁹⁹ Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh", 26-27.

³⁰⁰ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbâr*, 89.

emredilmesi, dünyada çekilen acı ve ıstırapların karşılığının olması, keyfi olarak insana faydası olmadığı bir halde ona elem ve azap edilmemesi gibi konulardır.³⁰¹

Kâdî Abdülcebbar'ın hikmete dair görüşleri yapılan fiilin faydasıyla doğru orantılıdır. Dolayısıyla ona göre ilâhî bir fiil amaçsız, hikmetsiz olamaz, olması dahi düşünülemez. Kâdî'ya göre nasıl şu an ki yaşadığımız dünyada amaçsız, boş fiil işleyen kişi için hikmetsiz bir iş yapmıştır şeklinde konuşuyorsak bu durum aynı şekilde gaib âlem içinde geçerlidir. Çünkü biz bu dünyaya göre gaib âlemi anlamamız mümkündür. Eğer bu dünyadaki kötü ya da iyi şeyler gaib âlem için geçerli değilse insanın bu dünyada anlam arayışının ya da bir şeyleri anlamlandırmasının amacı yoktur. Bir başka deyişle bizim bu âlemde gördüğümüz kötü bir olgunun öbür âlemde de kötü olmaması durumu insanın bu dünyadaki tüm bilgilerinin gerçekliğinin olmadığı sonucuna götürür. Dolayısıyla Kâdî, Eş'arîler'in irade ve kudret sıfatına tanıdıkları genişliği, insanın zararına ve hikmet dışı olarak gördüğü için burada geçerli olan iyi ve kötünün ahiret içinde geçerli olacağı fikrindedir. Bundan dolayı da tüm ilâhî fiillere dair taksim ve sınıflamayı bu çerçeveye oturtmak istemiştir. Kâdî'nin hikmete dair görüşlerine bakıldığı zaman dikkat çeken bir başka özellik de onun Allah'ı kötü şeylerden tenzih etmek fikrinin yattığı da görülmektedir. Allah'ın daha iyisi varken onu yapmaması, Allah'ın cimri olarak isimlendirileceği veya diğer tüm olumsuz sıfatlarla isimlendirilmesinin önüne geçmek istediği ortadadır. Fakat böyle bir hikmet anlayışı başka problemlerde neden olmaktadır. Mesela Mu'tezile, Allah'ın daha iyisi varken o fiili yaratmaması onun cimri olduğunu, zulmettiğini kabul etmekle aynı şey olduğunu düşünmektedir. Böyle bir düşünce Allah'ı sınırlandırma konusunda açmaza neden olur. Çünkü Allah'ın yaptığı her fiilin en iyisi olduğunu kabul etmek, o fiilden daha iyisini Allah'ın yaratamayacağını iddia etmektir. Bu durumda Allah'ın her şeye kadrinin ve kudretinin olmadığını onun da yaratmasının veya gücünün bir sınırı olması anlamına gelmektedir. Çünkü bu âlemi en iyisi olarak düşündüğümüzde bunun dışında daha iyi bir âlemi Allah'ın yaratamayacağını söylemek demektir.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında aklın, yaratıcısını denetleyecek ve onun fiillerini değerlendirme altında tutacak hâkim pozisyona geçmiş olmaktadır. Sanki akli yaratan üstün değil de üstünlük onun yarattığı (akla) şeye geçmiş oluyor. Allah'ın fiillerini iyi, kötü olarak sınıflandırmak ve buna karar vermek ve karar vericiyi karar verene göre üstün tutmak demektir. Basralıların, Bağdatlıları eleştirmesi de ilgi çekici durumdur. Çünkü her iki ekolde esasında Allah'ın kudretine bir sınırlandırma getirmekte eşittirler. Bu ister dini alanda olsun ister dünyevi alanda olsun sonuçta yapılan işin sonucu değişmemektedir. Her iki ekol de Allah'ın yaratmasını, kudretini sınırlandırmakta ve ona bazı şeyleri zorunlu kılmak noktasında eşittirler.

2.3. Âlem ve Hikmet

Âlem; "alâmet ve nişan koymak, büyük dağ, eser, iz, anlamındaki a-l-m veya bilmek anlamındaki i-l-m kökünden türetilmiş olup, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun varlığının bilinmesini sağlayan belirti" anlamında kullanılmıştır. İnsan, cin ve melek gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için "âlemün âlemîn" diğer varlıkları ifade etmek için ise "'âvâlim" kavramı

³⁰¹ Abdülcebbar, *el Muğnî fî Ebvâbi't- Tevhîd ve'l- Adl*, 14/53.

kullanılır.³⁰² Âlem kelimesi Kur'an'ı Kerim'de yetmiş üç defa kullanılmış ve bu kullanım biçimlerinde evren ve özel olarak insan topluluğu manasında kullanılmıştır. Ayrıca âlem kavramının kullanıldığı kırk iki ayet de "" rabbü'l- âlemin" terkibi ile gelmiştir. Âlem kelimesinin kimi yerde muhatap kitleye sizden önce yaşayan insanlar şeklinde dikkat çekerken kimi zamanda da zaman olarak geçmiş değil şu anda var olan insan topluluğunu ifade etmek içinde kullanıldığını görmekteyiz.³⁰³

Kelâm âlimleri âleme ve yasalarına özel bir önem vermişlerdir. Çünkü âlem ve onda bulunan her türlü şey Allah'ın varlığına, yaratmadaki engin gücüne ve kemâline delil oluşturan adeta bir laboratuvarıdır. Bazı âlimler bu durumun bidat olduğunu iddia etseler de Kelâm âlimlerin çoğu bu metottan vazgeçmemişlerdir.³⁰⁴ Çünkü âlemde meydana gelen; mikro organizma, evrenin oluşumu, yıldız, galaksi, bulutların oluşumu, yağmurun yağması, rüzgârın oluşumu vb. tüm bu canlılığın ve tâbi oldukları tabiat kanunlarının kelâm âlimleri tesadüfen oluşmayacağını veya ilâhî olmayan bir irade ve güçle gerçekleşmeyeceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bu olguların oluşumunda, düzeninde; Allah'ın yaratıcılığının, sıfatlarının, zatının, isimlerinin tecellisi olduğunu düşünmüşler ve buna göre yorumlamışlardır.³⁰⁵ Kelâm âlimlerinin âlem kozmolojisi atomcu görüşe dayanmaktadır. Atomcu görüş: âlemin dolayısıyla Allah'tan başka her şeyin sonradan yaratılması esasına dayanmaktadır. Kelâmcıların bu görüşe sahip olmasına sebep olan etmenin yaşadıkları dönemde Allah ve tabiatı her yönüyle bir ve aynı olarak gören görüşlerin olmasıdır. Kelâmcılar atomcu görüşleriyle Allah ve tabiatı aynı, bir olarak gören görüşe karşı yaratıcı ve yaratılanın arasını ayırmak istemeleri olmuştur.³⁰⁶ Bu etkenin yanı sıra İslâm fetihlerinin genişlemesiyle başka din ve görüş sahiplerine karşı tevhid inancını savunmak ve âlemden hareketle hakikati bulma anlayışına dönmüştür.³⁰⁷

İslâm'a göre Allah dışındaki her şey sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan her şeyinde bir yaratıcısı olmak durumundadır.³⁰⁸ Âlem bu şekilde hadis olduğu ortaya çıkınca tabiat kanunları da hadis olmaktadır. Kelâmcılar bu durumu Allah'ın tek yaratıcı olduğunu³⁰⁹, yaratılan her şeyin onun ""ol" demesiyle olduğu³¹⁰ Ondan başka Tanrıların olması durumunda yer ve gökte düzenin bozulacağı³¹¹ şeklindeki naslara dayandırmışlardır.³¹²

³⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), "a-l-m", 12/420-421; Rağîb el İsfehânî, *Müfredât Kur'an Terimler Sözlüğü*, thk. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "A-l-m", 719; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 357.

³⁰³ İsfehânî, "A-l-m", 719-720; Bolay, "Âlem", 358.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/192; Hasan Tefik Marulcu, "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Ocak 2006), 77-88.

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/192; Marulcu, "Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", 1.

³⁰⁶ Marulcu, "Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", 82.

³⁰⁷ Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 41-42.

³⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/192.

³⁰⁹ *el Ra'd* 13/16., ts.

³¹⁰ *el Bakara* 2/118, ts.

³¹¹ *el Bakara* 2/22, ts.

³¹² Marulcu, "Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", 83.

Mâtürîdî ve Mu'tezile mezhepleri ve bu mezhepler içinde özel olarak iki büyük âlim olan Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar hikmetin âlemle olan ilişkisini, Allah'ın yarattığı her şeyde amacın olduğunu, onun abes, boş, gayesiz fiil işlemeyeceğini bu nedenle âlemin yaratılışının da bu gayeye uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Eş'arî mezhebi ise Allah'ın fiillerinin hikmete mebni olmasını kabul etmemişlerdir. Hem Kâdî hem de Mâtürîdî Allah'ın sadece yok etmek ve yıkmak için bir şey yapmayacağı çerçevesinden âlemi düşünüp buna göre yorumlamışlardır.

2.1.3. Mâtürîdî'ye göre âlem ve hikmet

Mâtürîdî *Kitâb'üttevhid* adlı eserinin giriş bölümünde bilgi kaynaklarını duyular, haber ve akıl olarak belirlemiş ve âlem anlayışını da bu doğrultuda inşa etmiştir. Mâtürîdî, yaratmanın kıdem ve hâdisliği konularında semantik açıklamalarıyla hem kendi döneminde özgünlüğü yönünden hem de âlemin kıdemine yönelik görüşleri reddederken kurguladığı başarılı yöntemle kendinden sonraki gelen âlimlere olumlu bir örnek olmuştur.³¹³ Mâtürîdî'nin âlem tasavvuru tevhid inancına zıt olan görüşlerin eleştirilmesi ve bu tarz düşünce sahiplerine âlemin hâdisliğini kanıtlamak ve yaratıcıyı öne çıkarmak bir başka deyişle yaratıcı ve yaratılan eksenli, tevhid merkezli açıklamalardan oluştuğu görülmektedir.³¹⁴ Mâtürîdî'ye göre âlem Allah'tan başka canlılar demektir. Âlem cevher (a'yân) ve arazdan oluşmaktadır.³¹⁵ Mâtürîdî'nin a'yân dediği cevherler kendi başlarına yer tutan ve herhangi bir taşıyıcıya ve mahalle ihtiyaç duymayan şeylerdir. Arazlarsa kendi başlarına var olamayan var olmak için cevhere ihtiyaç duyan ilintisel şeylerdir. Âlem de bu ikisinden oluştuğu için ve cevher ve araz her ikisi de hadis olmasından dolayı âlem de hadistir.³¹⁶

Mâtürîdî âlemin hadis olduğunu üç bilgi kaynağının üçüyle de ortaya koymaya çalışmıştır.³¹⁷ Bu bilgi kaynaklarından ilki bilgi sistemi içerisinde diğer iki haber kaynağı olan haber ve duyuların üstünde gelen bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığına nihai noktada karar veren akıldır. Aklın âlemin hadis olduğuna dair delaleti ise şu şekilde Mâtürîdî tarafından açıklanmaktadır: Ona göre cisim şu iki şeyden kurtulamaz bunlar hareket ve sükündür. Ayrıca hareket ve sükûn aynı anda cisimde beraberce bulunamaz. Yani bir şey aynı anda hem hareket ederken hem de hareketsiz olamaz. Birisi varken diğeri kaybolur. Yine hareket ve sükûnun ezelde beraber olmaları da mümkün değil o halde bu ikisinden birisinin sonradan olması gerekir. Sonradan var olanın ezelde olmasının imkansızlığıyla diğerrinin de aynı statüde olmasını sağlar. Hareket ve sükûnun bu durumları o ikisinden uzak olmayan cisimde yaratılmış olmasını nedeni olur.³¹⁸ Mâtürîdî bu açıklamalarıyla

³¹³ Tahir Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozofların Âlemin Kıdemi Görüşünü Eleştirisi", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 427; İsmail Bulut, "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı", *Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar Geleneğinin İnkişafından Geleceğinin İnşasına*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 173.

³¹⁴ İsmail Bulut, "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar Geleneğinin İnkişafından Geleceğinin İnşasına* (Ankara: İlahiyat Yayın, 2021), 174.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 58; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 55.

³¹⁶ Muammer Esen, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 50.

³¹⁷ Bulut, "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı", 2021, 175; Esen, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı", 49-50; Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozoflara Eleştirisi", 55.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 58; Esen, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı", 50.

âlemin yaratılmış olduğunu ve sonradan oluştuğunu kanıtlamak istemiş ve böylece hâdis olan bir şeyin oluşabilmesi için yaratılmaya ihtiyacı olduğunu ortaya koymak istemiştir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre yaratan varlığın hiçbir şekilde hâdis olan varlığa benzememesi gerekir. Bu varlık ezeli, ebedi, kendi başına kaim olan bir varlık olmalıdır ki şüphesiz bu varlık Allah'tır.³¹⁹ Âlemin hâdis olduğuna dair akli bir başka delilde şudur: Âlemde bulunan hareket-sükun, ayrılma-birleşme, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi özellikler hâdistir. Çünkü bu özellikler dönüşümlü ve peşi sıra çıkan özelliklerdir. Âlem de bunlardan kendini kurtaramadığı için âlemde hadis olmaktadır. Mâtürîdî bu açıklamasıyla esasında âlemin tek bir maddeden oluştuğunu düşünenlere de mesaj vermektedir. Eğer âlem tek bir maddeden (asl) bile oluşmuş olsa sürekli yukarıda saydığımız özellikleri yaşadığı için ilk baştaki halıyla şu an ki hâlî bir değildir. Bahsettiğimiz özellikler ilk maddede ortaya çıkan özelliklerdir. Dolayısıyla ilk asl değişime uğramıştır. Değişime uğrayan da yaratılmıştır.³²⁰ Mâtürîdî'nin ikinci olarak âlemin hadis olduğunu temellendirmeye çalıştığı bilgi kaynağı haberdır. Ona göre Yüce Allah hiç kimsenin birine karşı kullanamayacak şekilde âlemin yaratıcısı olduğunu "göklerin ve yer³²¹ dahil olmak üzere her şeyin³²² yaratıcısı olduğunu naklen (haber) bildirmektedir. Haber yoluyla gelen bilgide kabul edilmesi gerekir zira insanlardan hiçbiri ne kendisin kadîm olduğunu iddia etmiş ne de kıdemine dair delil getirmiştir.³²³ Haber deliline bir başka örnek de Bakara 60 ve A'râf suresi 160. Ayetlerdir. Mâtürîdî âlemin hâdisliğini vurgularken bu ve benzeri delillerinde yoktan var etmeyi öne çıkarmaya çalışmıştır. Söz konusu ayetlerde Musa peygamberin kavmiyle çölde oldukları bir esnada kavminin susuzluktan dolayı kendisinden su istemişler ve Allah Musa peygambere elindeki asâ ile taşa vurmasını emrettiği olaydır. Bu olay Mâtürîdî için yoktan var etmedir. Çünkü Musa peygamber taşa asâsı ile vurduğu zaman taştan orada bulunan binlerce insana yetecek kadar suyun fışkırdığı, her kavme gelecek şekilde 12 nehrin o taştan çıktığı bilinmektedir. O taştan bu kadar suyun çıkması normal şartlarda mümkün değildir ki çünkü taşın cevheri ve suyun cevherinden farklıdır. Fakat Allah o taşın içersin de suyu yaratmış ve insanlar susuzluğunu gidermiştir. Allah buna kâdir olduğuna göre âlemi de önceden var olmayan bir şey veya asl olmaksızın yaratmaya kâdirdir.³²⁴

Yine Musa peygamberin asâsının yılanı dönüşmesi³²⁵ ile diğer büyücülerin asâsını yutması da yoktan var etmeye bir örnektir. Kuşkusuz asânın cevherinde yılan olma özelliği, taştan su çıkma örneğinde olduğu gibi yoktur. Fakat Allah bunu asâ da yoktan var etmiştir bu haberler âlemin hâdis olduğuna delalet eder.³²⁶ Duyulara gelince insan hangi döneminde olursa olsun kendi varlığını bilemez ayrıca gerek fiziksel gerekse akli yönden kemâle erse dahi vücudunda olan bozulmaları düzeltmeye gücü yetmez. Cansız varlıklara da canlılar hükmeder. Bu durum da canlı ve cansız varlıkların kendileri dışında başka sebeple var olduklarını gösterir ve başkasıyla var olan

³¹⁹ Bulut, "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı", 2021, 174.

³²⁰ Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozoflara Eleştirisi", 66-67.

³²¹ *el Bakara* 2/117, ts.

³²² *En'âm* 6/102., ts.

³²³ Bulut, "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı", 2021, 175.

³²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/166; Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozoflara Eleştirisi", 56-57.

³²⁵ *el Şuarâ* 26/32., ts.

³²⁶ Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozoflara Eleştirisi", 57.

hâdistir. Kıdem sahibi olmak kendi zatıyla olmak demektir. Mâtürîdî bu açıklamalarıyla insanın acizliğini ve zayıflığını gösterir ve zayıflığın hâdislik belirtisi olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Cansızlar hakkında ayrıca bir açıklama yapmaması ise cansızların canlıların hükmü altındadır ve onlara göre daha zayıftırlar.³²⁷

Mâtürîdî âlemin yaratılış hikmeti için şunları aktarır.

Buna göre bazı kişiler âlem niye yaratıldı diye bir soru sormayı yanlış gereksiz olarak görmektedir. Allah hikmetli olduğu için onun filleri de hikmetlidir. Boş, abes ve gayesiz olmaktan uzaktır. Bu bağlamda niçin gibi sorular anlamsız olmaktadır. Bu görüşteki insanlar ilâhî fiillerdeki hikmeti sorgulamadan kabul etmeyi daha uygun olan davranış olarak görmektedirler. İkinci gruptakilerin görüşleri ise Mu'tezile mezhebinin aslah görüşüdür. Buna göre Allah insanlar için en faydalı olanı yaratır. İnsanın faydasına olan bir fiilin nedeni sorulmaz. Üçüncü görüş olarak, Allah'ın lütuf ve fazlı geniştir. Bu lütuf ve fazlını verebilmesi için de âlemin yaratılması gereklidir. Bu sayede Allah lütfunu yayabilsin ve lütuf sahibi olduğunu gösterebilir. Âlemin yaratılma hikmetinin bu olduğunu düşünmüşlerdir. Dördüncü görüş olarak, böyle bir soru sormaya gerek olmadığını Allah âlemi yarattığı için hikmetlidir. Yeniden bunu irdeleyerek sebep bulmaya gerek yoktur. Allah'ın yaratma fiilini lizâtihi olarak gerçekleştiğine iman etmek gerekir demişlerdir. Beşinci görüş olarak Allah'ın evreni yaratması insan ve cinler içindir. Öyle ki bu iki varlık türü dışında kalan varlıklar, insan ve cinlerin faydalanması için vardır. Bu nedenle âlemin yaratılış hikmeti, insan ve cinler hem imtihan edilsin hem de faydalansınlar amacıyla oluşmuştur. Altıncı görüş olarak Allah bütün varlıkları külli bir sebep için yaratmamıştır. Çünkü küllün üstünde bir sebep yoktur. Yani Allah bazı şeyleri, başka şeyler için yaratmış ve bunu sebep kılmıştır. Yedinci görüş Neccariye imamı olan Hüseyin Neccar'ın görüşüdür. Bu görüşe göre Allah'ın âlemi yaratma hikmetini tek bir nedenle sınırlandırmaya gerek yoktur.³²⁸

Mâtürîdî, âlemin yaratılması hakkında kendinden önceki görüşlerin tamamını kapsayan bir görüş ortaya koymuştur. Bu görüşe göre Allah'ın âlemi yaratmasının hikmeti; Allah'ın varlığına ve birliğine delil olması, insanların ibret, nasihat, öğüt alması, ihtiyaçların giderilmesine vesilesi olması gibi sebeplerin olacağını söyler.³²⁹ Mâtürîdî âlemin yaratılış hikmeti açısından Âraf suresi 54. ayetin tefsirinde insanın sadece yok olması için bu evren ve içindekilerin yaratılmadığını sadece yok etmek için yaratmanın sefihlik olduğunu aktarmış ve âlemin yaratılış hikmetinin, mükelleflerin imtihan edilecekleri mekân olduğunu açıklamıştır. Mâtürîdî insanın; Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını, isimlerini, lütfunu, cömertliğinin delillerini anlaması ve yapıp ettiklerinin karşılığını alabilmesi için imtihan edilmesi gerektiğini bunun için de imtihana uygun mekânın yani âlemin olması gerektiğini belirtmiştir.³³⁰

Ona göre bir şeyin herhangi bir amaç, fayda güdülmeden yaratılması veya sırf yok olması için yaratılması abes bir şeydir. Mâtürîdî'ye göre âlemin yaratılış hikmetinin dünyaya ve ahirete bakan iki yönü vardır. Öncelikle dünyaya bakan yönü tabiatın insanın yaşam şartlarına uygun olmasıdır. Ahirete bakan yönü ise tüm bu tasarımı ortaya koyan varlığa, insanın şükredip ona itaat etmesi ve

³²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 58; Uluç, "Mâtürîdî'nin Filozoflara Eleştirisi", 59.

³²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 420-430.

³²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 211.

³³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2018), 5/396.

âlemin insan için ebedi kurtuluşa vesile olmasıdır.³³¹ Yer ve göğün hak ile yaratıldığından bahseden ayetlerin tefsirinde Mâtürîdî bunların boş yere yaratılmadığını bir hikmetle yaratıldığından bahseder. Bu hikmetin, insanlar tarafından keşfedilmeye ihtiyaç duyduğunu, insanın kendisi dışında yaratılan bu tarz şeyleri gözlemleyerek yaratıcının varlığına ve birliğine dair delilleri idrak etmesi ve ona iman etmesinin bu sayede kolaylaşacağından önemli olduğunu düşünmüştür.³³² Bu durumu Mâtürîdî şöyle açıklar: “Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına dair sanatkârane işaretler bulunmaktadır.”³³³

Allah, insanı kendisini tanımasını, şükretmesini ve itaat etmesinden sorumlu tutmuştur. Bu nedenle kendi varlığına ve birliğine delalet eden bir âlem yaratmış. Yarattığı bu âleme kendi varlığı ve birliğine dair deliller, ipuçları yerleştirmiştir. İnsanın da bu delilleri tespit etmelerini bu deliller üzerinde tefekkür etmelerini ve bu delilleri kullanarak kendisine ulaşmalarını istemiştir. Allah’ın insanı bu ipuçları ve delillerden mahrum bırakması düşünülemez. Çünkü âlemi yaratan Allah, kendi varlığına dair deliller koymamış olsaydı o zaman ne yaratmış olduğu bunca güzelliklerin hikmeti kalırdı ne de insanları kendisini tanımaya, inanmaya davet etmesinin hikmeti kalırdı. Varlığı hakkında deliller olmadığı zaman insanın, Allah’ın varlığını tespit edebilmesi veya etrafına hikmet gözüyle bakabilmesi mümkün olmazdı. Bu bağlamda sadece yok etmek amacıyla yapıp kurmanın da hikmetsiz olacağı açıktır.³³⁴ Mâtürîdî âlem yaratılmamış olsaydı insanın hiçbir şekilde Allah’ın varlığına ulaşmasının mümkün olmadığını düşünür. Çünkü âlemdeki her şeye Allah kendi varlığına delil olabilecek ipuçları serpiştirmiştir. Mâtürîdî insanın âleme ibret gözüyle bakarak bu ipuçlarını takip ettiği zaman Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşabileceğini düşünmüştür.³³⁵ Allah’a inanan kimselerin âlemin yaratılışını hikmetsiz görmesi mümkün değildir. Âlemin yaratılmasının boş ve gayesiz olmadığını aksine hikmetli ve faydalı olduğunu anlamamızı sağlayacak bazı ayetler şunlardır.³³⁶ “Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize vermiştir. Bütün bunlarda düşünenler için işaretler vardır.”³³⁷ “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”³³⁸

Bizim anlayabildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî’nin âleme bakışı iki yönlü bir bakış açısıdır. İlk bakış açısı yaratıcıya yönelik, ikincisi ise insan yöneliktir. Yaratıcıya yönelik olan bakış açısı âlemden ve çevresindeki varlıklardan insanın faydalanarak Allah’ın varlığına iman etmeleri ve bu kadar nimeti veren yaratıcıya şükretmeleridir. İnsana bakan yönü ise âlemden Allah’ın yeryüzüne serpiştirdiği ipuçlarından faydalanarak onun varlığını, birliğini ve sıfatlarını aklı ölçüsünde keşfetmesi ve ebedi hayata hazırlık yapması ayrıca âlem insanın yetenek ve kabiliyetine göre yaratılmış, onun

³³¹ Hulusi Arslan, “Mâtürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu* II/4, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009), 80.

³³² Arslan, “Mâtürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, 79.

³³³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 87.

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 217.

³³⁵ Hulusi Arslan, “Mâtürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, 2/4 (2009), 78.

³³⁶ Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, 60.

³³⁷ *el Câsiye* 45/13., ts.

³³⁸ *el Enbiya* 21/16., ts.

faydalanacağı sistemde düzenlenmiş ve tüm bu nimetlere karşı imtihan edilecek biçimde oluşmuştur. Mâtürîdî, âlemi ibret nazarıyla okumuştur. Çünkü o âlemin yalnızca yok edilmek üzere yaratılmasının abeslik olduğunu düşünmüştür. Mâtürîdî' âlemin yaratılmış olması ve içindeki her şeyin insanın istifadesine sunulması Allah'ın insana verdiği değeri ve onun önemli isimlerinden olan er Rahîm sıfatının tecellisi olarak düşünmüştür.

2.2.3. Kâdî Abdülcebâr'a göre âlem ve hikmet

Nazzâm'a göre Allah yarattığı varlıkları bir illetten dolayı yaratmıştır. Bu illet insana dönük olan faydadır. Âlem de yaratılmıştır dolayısıyla âlemin yaratılışı insana dönük olan faydasıdır.³³⁹ Kâdî Abdülcebâr da âlemin yaratılışı bu bağlamda değerlendirmiştir.³⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr'ın âlemin yaratılmasının hikmetli olmasını ve bu hikmetin tespitini iki açıdan önemli görmüştür. Kâdî bu tespitleri, fiili yapan fâile göre değerlendirmiştir. Kâdî'ya göre âlemi yaratan ve yaratma fiilinin, fâili Allah olduğuna göre onun hikmetsiz, boş, abes fiil iş yapmayacağı ortadadır. Hikmetsiz, boş, sefih fiil yapmayan fâilin, tüm fiilleri hikmetli ve insanın faydasına yöneliktir. Diğer tespiti ise insanın şahid alemde kabih zannettiği fiillerin aslında kötü olmadığınıdır. Çünkü fiili yapan fâilinin kötü, hikmetsiz, boş fiil yapmaktan uzaktır. Bazı insanlar fiillerin hasen yönünü tespit edemedikleri den dolayı fiiller için olumsuz yargıda bulanabiliyorlar. Bu tarz insanlara fiillerde bulunan hasen yönü göstermek için âlemin yaratıldığını ifade etmiştir. Kâdî Abdülcebâr Allah'ın varlıkları yaratmasında üç gayesinin olduğunu açıklar. İlk gayenin yaratılan varlığın faydalandırılması, ikinci gayenin başkalarının kendisinden faydalanması, üçüncü gaye ise bu iki amacın hem faydalanmak hem de kendisinden faydalanılması olayının gerçekleşmesidir.³⁴¹

Kâdî Abdülcebâr canlı veya cansız olsun tüm varlıkların aynı anda yaratılması gerektiğini düşünmüştür. Çünkü ona göre yararlanan olmadan yararlanılanın yaratılmasının önceliği yoktur. Bir başka deyişle canlı- cansız varlıkların birinin öncesinde yaratılmasının makul bir sebebi yoktur. Bu nedenle Allah'ın önce cansız yarattığını söylemek sonra da canlıyı yarattığını söylemek doğru değildir.³⁴² Dolayısıyla âlem, insanın kendisinden faydalanacağı şey olmasından ötürü insandan önce yaratılması düşünülemez. Ona göre âlem ve insan aynı anda yaratılmıştır. Bu sayede yaratılan şeylerin abes olmaktan çıkıp hasen niteliğine ulaşması mümkün olmuştur.³⁴³ Kâdî başka yerde âlemi Allah'ın lütuf için yarattığından bahsetmiştir.³⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr âlemin yaratılışı ile insanın yaratılışının birbiriyle çok yakından ilişkisinin olduğunu düşünür. Ona göre illet ve gayeyle yaratmak, illetsiz ve gayesiz yaratmaktan daha üstün ve daha yüce bir şeydir. Kâdî'ya göre illetsiz ve gayesiz yaratmak eksiklikler bu nedenle mutlaka yaratmanın fayda ve hikmet üzere olması gerekir. Bu bağlamda Allah'ın insanı yaratması kendisine dönük fayda olmayıp bilakis insanın kendisine yönelik faydadır. İnsanın bu fayda erişebilmesi için de faydaya

³³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 368.

³⁴⁰ Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/2 (2016), 350.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muğnî fî ebvâbi't- tevhid ve'l adl*, thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed- Dârü'l Mısriyye, 1968), 11/100.

³⁴² Arslan, "Mutezilenin Fayda Teorisi", 352.

³⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 1968, 11/72; Arslan, "Mutezilenin Fayda Teorisi", 352.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/214.

ulaşabileceği düzenin olması gerektiğini bunun için de âlemi yaratılması gerektiğini söylemiştir. Âlemin yaratılması da insanın faydaya erişebileceği şekilde tasarlanması gerektiğini Allah'ın da âlemi bu şekilde dizayn ettiğini belirtmiştir.³⁴⁵ Söz konusu faydalandırma Kâdî Abdülcebbâr için o kadar önemlidir ki Allah'ın eğer faydalandırma amacı olmamış olsa yaratmaya asla yapmamış olacağını düşünmektedir. İnsan için âlemin yaratılmasının hikmeti de insanın faydalanabileceği mekân olmasından dolayı hikmetlidir.³⁴⁶

Kâdî Abdülcebbâr'ın âlemin yaratılışına yönelik açıklamalarına bakıldığı zaman Mâtürîdî'nin açıklamalarıyla benzer yönde olduğu görülmektedir. Kâdî âlemin yaratılışını ele alırken mezhebi sistemlerinde önemli yer tutan faydacılık anlayışının tesirlerini görmek mümkündür. Bu anlayışın gereği olarak âlem yaratılmıştır dolayısıyla mutlaka bir faydası olmak zorundadır. Daha önce de geçtiği gibi Kâdî, fiilleri fâiline göre değerlendiren bir yaklaşım içerisindedir. Buna bağlı olarak da âlemi yaratan fâilin Allah olması onun fiillerinin hikmetsiz olmayacağını en büyük delildir. Bu nedenle âlemin yaratılışı hikmetli bir fiildir. Kâdî'ya göre âlemin yaratılmasında Allah'ın en ufak bir faydası yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılmasının faydası insana dönük olması gerekir şeklinde düşünmüştür. Aynı zamanda Mâtürîdî gibi âlemin insanın yetenek ve kabiliyetlerine yönelik olduğunu da açıklar. Kâdî'nin âlemin yaratılışıyla ilgili olarak farklı görüşü hem canlı hem de cansız varlıkların aynı anda yaratılacağı görüşüdür. Onun Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih edebilmek için böyle bir yoruma başvurduğunu düşünmekteyiz. Çünkü açıklamalarına bakıldığı zaman bir şeyin önceliği ve sonralığını belirleyen şeylerin duygular olduğu açıktır. Allah'ı duygulardan tenzih edilmek amacıyla böyle bir yorum yapmıştır.

2.4. İnsan ve Hikmet

İnsanın yaratılışı ve hikmet arasındaki ilişkiye bakıldığında insanın sadece yok edilmek için yaratılmadığını aksine Kur'an, insana büyük bir sorumluluk³⁴⁷ verildiğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla kendisine hem büyük bir sorumluluk verilip hem de sadece yok edilmek üzere insanın yaratılması hikmetle bağdaşır bir tarafı yoktur. İnsanın diğer varlıklardan üstün yaratılması, Allah'ın yeryüzünde halifesi olması, tüm varlığın insanın hizmetine ve istifadesine sunulması, canlı cansız varlıkların sebebi olarak bilinmesi insanın yaratılış hikmetinin olduğunu gösteren delillerdir. Bu durumun insanın yaratılışının anlamsız olduğu, insanın kendi haline bırakıldığı, yaratılıp yeryüzüne terk edilen mahluk olduğu şeklindeki hikmetsizliğe ait düşüncelere karşı itiraz etmemizi sağlayan sebepler olmuştur. Şimdi insanın yaratılış hikmetini her iki âlimizin açıklamalarından takip edelim.

2.1.4. Mâtürîdî ve insanın yaratılış hikmeti

Mâtürîdî düşünce sisteminde âlemin yaratılışı ile insanın yaratılışı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Evrenin yaratılış hikmetinden bahseden "yeryüzünde her şeyi sizin için yaratmıştır"³⁴⁸

³⁴⁵ Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 47.

³⁴⁶ Maraz, *Mu'tezile'de Mükafat ve Ceza*, 50.

³⁴⁷ *Ahzâb* 33/73, ts.

³⁴⁸ *el Bakara* 2/29., ts.

ayetini Mâtürîdî yeryüzünde yarattığı her şeyi insanın imtihan edilmesine vesile olması için yaratılmıştır diye yorumlamıştır. Bu nedenle de evrende var olan her şey insanın emrine ve istifadesine verilmiş ve bunca verilen nimete karşılık insanın yaratıcısına karşı sorumlu kılınmıştır.³⁴⁹

Mâtürîdî'nin insanın yaratılış hikmetine dair görüşlerinden bazılarını Mü'minûn 115. ayetinde dile getirir. Söz konusu ayette Allah şöyle buyurmaktadır: "Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"³⁵⁰ Bu ayete göre Allah insanları ölümden sonra dirilme olmadan veya ahirette kendisine döndürülmemeleri olmadan yaratmasının abesle iştilal olacağını açıklar. Çünkü Allah'ın insanı sırf helak etmek veya beklenen bir fayda olmaksızın yok etmesi yaratmak için anlamsızdır. Bu tıpkı dünya hayatında herhangi bir fayda ve maksat beklemeden bir kişinin özenerek yapmış olduğu evi ondan faydalanmadan tekrar yıkması gibidir. Böyle bir fiili yapan dünya hayatında cahillikle, sefihlikle nitelendirilmektedir. İnsanın da sırf yok edilmek için dünya hayatına yollanması saçma ve anlamsız olmaktadır.³⁵¹

Mâtürîdî kendisine bu kadar önem verilen ve kendisi dışında tüm yaratılanların hizmetine ve istifadesine sunulan varlığın değerli ve önemsenen bir varlık olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle ona göre böyle bir varlık sadece yok edilmek için yaratılmış olamaz. Kendisine verilen bu denli öneme, verilen nimetlere karşı insan ne yapıyor. Tüm bu nimetlere karşı şükrediyor mu? Yoksa nankörlük mü ediyor? Kendisini yaratan varlığın emir veya yasaklarına gerekli önemi veriyor mu? Bütün bu nimetler kendisi için yaratılmış insanın bu nimetlere karşılık hesabını versin, iyilik yapanlar iyiliklerini görsün kötülük yapanlar cezasını çeksün insanın yaratılış hikmetidir. Zira akılda dost ile düşmanı iyi ile kötüyü ayrılmasına hükmeder.³⁵²

Bir başka ayette "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım"³⁵³ buyurulmaktadır. Bu ayetin yorumunda Mâtürîdî ibadetin hakiki anlamı kastedildiğinde insanın veya cinlerin ibadet maksadıyla yaratılmadığını veya bununla imtihan edilmediğini kabul edenlere karşı bir cevap niteliğinde olduğunu söyler. Devamında Allah'ın insanlara temyiz gücü bahsettiğini bilgi vasıtalarıyla onları donattığını ve insanları tüm bunlarla donattıktan sonra başıboş bırakmadığını hikmete uygun olanın bu nimetlere insanın şükür görevini yerine getirip getirmediğini imtihan etmek olduğunu ve insanın da bu maksatla yaratıldığını söyler.³⁵⁴

İnsanın yaratılış hikmeti şükretmektir. İnsan hayatının her anında ister darlık zamanı ister bolluk zamanı olsun her an şükretmelidir. Özellikle de yaratıcısından kendine ulaşan bir nimet olduğu zaman yaratıcısına bol bol şükretmelidir. Çünkü dünya imtihan hikmetiyle yaratılmıştır. Diğer varlıklar değil de insanın halife olarak seçilmesi ona apayrı bir önemin de verildiğini gösterir. İnsan, halife misyonu ile âlemde Allah'ın varlığına, birliğine ulaşacak delilleri, onun eserlerini ve

³⁴⁹ Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 81.

³⁵⁰ *el Mü'minûn 23/115.*, ts.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar, 2018), 10/97.

³⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 10/98.

³⁵³ *el-Zariyât 51/56.*, ts.

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2018), 14/178; Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 82.

hikmetlerini anlamalı, anladığı bu hikmetlere karşı şükretmeli, kulluk vazifesini yerine getirmeli, diğer insanlara Allah'ın varlığına ve birliğine dair tespit ettiği delilleri göstermelidir.³⁵⁵

İnsan hem halife olarak tayin edilmesi hem de aklını kullanan tek varlık olması hasebiyle yaratıcısının sanatkâre yarattığı âlemde mevcut bulunan hikmetleri araştırmakla görevlidir. Bu araştırma bir yönüyle evrende oluşan metafizik olgu ve olaylar üzerine yoğunlaşmakken bir başka yönüyle de bunların insana ve insanlığa faydasının nasıl olacağı noktasında olması gerekir.³⁵⁶ Mâtürîdî Âl-i İmrân suresi 190. ayetinin “ Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.” tefsirini yaparken gök ve yerin ya da gece ile gündüz bizzat kendileri fayda görsün diye yaratmadığını aksine tüm bunların insanın faydasına yönelik olarak yaratıldığından bahseder.³⁵⁷

Mâtürîdî içinde yaşadığımız dünyanın imtihan olduğunu, insanın yaratılışının hikmetinin de bu imtihanı başarıyla geçmek olduğunu düşünmüş ve hatta insanın olmadığı zaman insanın dışında kalan herhangi bir şeyin yaratılmasının amacının olmadığını düşünmüştür. Ona göre insanın dışında yaratılan varlıklar hikmetlerini, insanın varlığına borçlu olduğunu açıklar.³⁵⁸

Mâtürîdî düşüncesinde insanın özel bir yeri ve değeri vardır. Bunun nedenlerinden en önemlisi ona göre Allah'ın insanı yeryüzünde halife seçmesi ve diğer varlıkların kabul etmediği emaneti insanın yüklenmesidir. Mâtürîdî' insandan fiziksel ve ruhsal açıdan daha güçlü varlıkların olmasına rağmen onun seçilmesinin Allah'ın insana verdiği değeri ve bu emaneti yüklenebilecek yetenek ve kabiliyetle donatıldığı için olduğunu düşünür. Dolayısıyla insanın bilgi üretecek kabiliyet ve yetenekte yaratılması Allah'ın insanı önemsediyini gösterir.

Mâtürîdî insanın yeryüzünde sadece nefsanî duygularıyla yaşayıp ölmesini hikmete uygun bulmaz. Ona göre insan kendisine verilen yeteneklerle beraber Allah'a kulluk görevini yerine getirmeli ve bu dünyada Allah'ın varlığına götüren ipuçlarını ve delilleri tespit etmesi gerekir. Yine Mâtürîdî'ye göre insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğundan dolayı kendisine diğer varlıklardan daha farklı misyonda yüklenmiş oluyor. Bu misyona göre bir yerde adaletsizlik, açlık, zulüm, savaş, insan onurunu zedeleyen kötü olaylar varsa bunu yeryüzüne Allah'ın inip düzeltmesini beklemeyecek. Aksine Allah'ın insanı bu dünyada halife kıldığına göre insan aç olanı doyuracak haksızlığa uğrayanın hakkını arayacak adaletsizliği engelleyip adaleti dünyaya hâkim kılmak için çalışacak.

Mâtürîdî düşüncesinde insan pasif değil aksine aktif varlıktır ve bu aktifliğiyle de imtihan olmaktadır. Zengin olan bir kişi malını nasıl kazanıp nereye harcadığı ile imtihan olurken fakir olan bir kişi ise fakirliğe karşı sabrıyla imtihan olmaktadır. Hasta olan şükürle imtihan olurken sağlıklı olanda sağlığını nereye tükettiği ile imtihan olmaktadır. Bu nedenle insanın yaratılış hikmeti bu imtihandan yaratıcısının gönderdiği emir ve yasaklara uyararak ebedi saadete ulaştıracak ahiret hayatında yüzünü ak edecek davranışlarla imtihan âlemini geçmesidir.

³⁵⁵ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 226-227.

³⁵⁶ Arslan, “Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, 19.

³⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/567.

³⁵⁸ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 105.

2.2.4. Kâdî Abdülcebbar ve insanın yaratılış hikmeti

Allah'ın yaratmasında bir illet aranıp aranmayacağı konusu hakkında Eş'arî, Mu'tezile içerisinde dört ayrı görüşün olduğunu aktarır.³⁵⁹ Buna göre ilk görüş Ebu'l Huzeyl'e aittir. Ona göre Allah, yarattıklarını bir illet sebebiyle yaratandır. İkinci görüş ise Nazzâm'a aittir. Ona göre de Allah mahlukatı bir illete göre yaratmış ve illetinde menfaat olduğunu kabul etmiştir. Üçüncü görüş Ma'mer'e aittir ona göre Allah yaratıklarını bir illete göre yaratır ve bu illetin başka illeti vardır. İletlerin toplamı ve sonu yoktur. Dördüncü görüş ise Abbâd'a ait ve o, yaratılanların illetsiz yaratıldığını kabul etmiştir.³⁶⁰

Kâdî Abdülcebbar Allah'ın illetsiz yarattığını söylemenin insanın zihninde mahlukatı abes olarak yarattığı fikrini oluşmasına neden olacağını bu nedenle ona göre Allah'ın mahlukatı bir illet sebebiyle yarattığını söylemenin daha doğru olacağını söylemiştir. Çünkü bu sözden kastedilen yaratmanın, Allah için iyi olan hikmet yönüdür.³⁶¹

Yukarıda aktardığımız gibi Mu'tezile'nin genel görüşü Allah'ın yaratmasının rastgele ve gayesiz olarak değil illetle olacağı yönündedir.³⁶² Mu'tezile Allah'ın insanı yaratılmasının hikmetini kullarına zarar vermek değil onların faydalanması amacıyla olduğu konusunda ittifak halindedir.³⁶³ Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın canlıları yaratması iyi olduğu gibi onlar için yarattığı hayat ve akılda iyidir. Çünkü hem akıl hem de hayat onlara fayda sağlayan şeylerdir. Yine bu bağlamda Allah'ın insanların faydalanması için yaratmış olduğu cansız varlıklarda iyi olduğu gibi Allah'ın insanı sorumlu tutması ve buna bağlı olarak elem ve meşakkate maruz bırakması da iyidir. Çünkü insanlara bunlar elem ve ızdırap verse de sonuç olarak karşılığını alacaklarından dolayı faydaya götürmektedir.³⁶⁴

Kâdî'ya göre Allah'ın insanı yaratmasındaki hikmet teklifle insanları hem bu dünyadaki nimetlerden hem de ahiret hayatındaki nimetlerden faydalandırmasıdır.³⁶⁵ Yine Kâdî Abdülcebbar Allah'ın insanı yaratmasındaki hikmeti tefaddulen faydalandırma ve mükafatlandırma imkânı vermesinden dolayı hikmetli bir şey olarak düşünmüştür.³⁶⁶ Burada geçen tefaddul kavramı önemli hâle gelmekte zira Allah'ın insanı yaratmasının iyi olarak nitelenebilmesi için anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶⁷ Tefaddul, yapılması zorunlu olmadığı halde yapılan fiildir. Bu fiili yapan fâil övgüye hak kazanmıştır. Bu tarz fiiller yapıldığında övgüye hak kazanmış olsa da yapılmadığı zaman fâilin kınanması gerektirmez.³⁶⁸ Bu kavramın anlamından hareketle insanın yaratılmasında hikmet ve gayenin Allah'ın yapmak zorunda olmadığı halde insanı yaratmasının

³⁵⁹ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 123.

³⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 368.

³⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/92.

³⁶² Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, 125.

³⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 368.

³⁶⁴ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, 127.

³⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 1968, 11/138; Arslan, "Mutezilenin Fayda Teorisi", 354.

³⁶⁶ Abdülcebbar, *Muğni*, 1962, 11/134.

³⁶⁷ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, 128.

³⁶⁸ Abdülcebbar, *Muğni*, 1962, 6/36.

onu faydalandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr da insanın bu faydaya erişebilmesinin yolunun teklifle gerçekleşeceğini belirtir.³⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr insanın yaratılış hikmetini teklif konusuyla açıklama gayretinde olmuştur. Bunu yaparken de çokça zaman kullandığı üzere gaibi şâhide kıyasla yapmıştır. Kâdî'ya göre nasıl ki şahid âlemde insan yüksek mertebelere çıksın ve faydalansın diye ona imkanlar açmak güzel bir şey oluyorsa Allah'ın insanı yaratma hikmeti de böyle bir şeydir. Çünkü insan burada bulunan nimetlerden faydalanırken hem de ileride kurtuluşa ermek için kendisine fırsat tanıyor. Bu fırsatı insanın kullanmasıyla insan hem dünyada hem de ahirette faydalandırılmış oluyor. Esasında insanın yaratılışı da Kâdî Abdülcebbâr'a göre fayda temeli bir anlayıştır. İnsanın bu faydaya erişebilmesi için yaratılması gerekiyor ve teklifle yükümlü tutulması gerekiyor dolayısıyla insanın yaratılma Kâdî'ya göre hikmeti durumdur.³⁷⁰ Kâdî insan yaratılışını ilâhî fiiller kapsamına alarak anlatmaktadır. Çünkü insanın yaratılması tamamen Allah'ın yapmak zorunda olmadığı bir şeydir. Dolayısıyla Allah yapmak zorunda olmadığı halde eğer yarattıysa bu durum yaratılan şey için fayda ve güzelliştir. Bu bağlamda insanın yaratılması da ona faydadan başka bir şey değildir.

2.5. Emir ve Yasakların Hikmeti

İslâm akıl sahibi insanlara hitap etmesi ve toplumun dirlik ve düzeni için bazı emir ve yasaklar koymuştur. Akıl insana bahşedilen en büyük nimetlerden birisidir. Yeryüzüne halife olarak gönderilen insanın kendisine bahşedilen akıl ile emir ve yasakların hikmetini anlaması önemlidir. Çünkü aklıyla bu emir ve yasakların hikmetini kavrayan insan bunları yerine getirişe başkalarını taklit eden bir insan olmaktan çıkar. Emir ve yasakların nedeni, amacını gayesini bilerek hareket etmesi ona bunları yaparken bilinçli olmasına da yaramış olur. Emir ve yasaklar yalnızca dini alanda gelmeyip aynı zamanda sosyal ve ahlak vb. alanlarda da gelmiştir. Gelen emir ve yasaklar inananları ilgilendirdiği gibi bütün insanları ve hatta mahlukatı kapsayıcı kurallar da olmuştur. Dolayısıyla emir ve yasaklar değerlendirilirken insanın özgürlüğünü ve iradesini kısıtlayan şeyler olarak görülmeyip aksine inansın veya inanmasın sadece insan olduğu için onun hakkını ve hukukunu tecavüzlere karşı koruyan insan dışındaki canlı cansız tüm varlıklarında haklarını kurallar olarak görülmelidir.

2.1.5. Mâtürîdî'ye göre emir ve yasakların hikmeti

Mâtürîdî emir ve nehyin hikmetini bunların sahibini bilip tanımak şeklinde açıklamıştır. Bu tanıma ve bilme görevinden sorumlu tutulan varlık ise insan olmuştur. Çünkü insan en güzel biçimde yaratılmış ve yerde ve gökte yaratılan her şey onun hizmetine ve istifadesine sunulmuştur. Bu nimetleri vereni tanıma görevi de elbette insana aittir. İnsan yaratılış kabiliyeti olarak da emir ve nehyin sahibi anlayacak, tanıyacak kapasitede ve yetenekte yaratılmıştır.³⁷¹ Mâtürîdî'ye göre insan aklını kullanabilen, eğitim kabul eden, zarar ve faydayı bilen, muhakeme yeteneği, hissetmesi olan, duyular âleminden hareketle duyu ötesi âleme yönelik çıkarımlarda bulanabilen bir varlıktır. Fakat

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 1968, 11/134; Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, 128.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 1968, 11/134; Arslan, "Mutezilenin Fayda Teorisi", 355.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 217; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 8/323; Nesefî, *Bahrü'l Kelam*, 93; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 163.

bu varlık aynı zamanda nefesine uyan, bilgiye ilgi göstermeyen, doğru şekilde düşünmesine engel olabilecek sebeplerle çevrili bu sebeple cahillik gösterebilecek, yalan söyleyebilecek ve kınanmaya neden olacak fiilleri de yapabilecek bir varlıktır. Allah, emir ve nehiylerle hem insanın kınanacak fiilleri yapmasını engellemek hem de kendisine verilen nimetlere şükredebilmesini sağlamak için kurallar koymuştur.³⁷² Mâtürîdî peygamberler aracılığıyla gelen emir ve yasaklarla düzenin sağlandığını düşünür. Ona göre eğer emir ve yasaklar olmasaydı insanlar arasında düzenin kaybolacağını bu durumun haliyle toplum arasında da düzenin kaybolmasına sebep olacağını bu durum insanların helakine kadar gidebilecek boyuta ulaşabileceği için Mâtürîdî emir ve nehiyler insan ilişkilerini düzene sokan ve toplumda huzur ikliminin kaybolmamasını sağlayan etmenler olarak görülmüştür.³⁷³

Emir ve yasakların ilk hedefi Allah'ı tanımak diğer amacıysa insanların emir ve yasaklarla hak ve sorumluluklarını bilerek haklarının tecavüzünden emin olarak hayatlarını korumalarıdır.³⁷⁴ Emir ve nehiyler insanı yaratıcısının zâtını yüceltmesine teşvik ederken onu hafife alınmasından uzaklaştırmayı sağlar.³⁷⁵ Mâtürîdî'ye göre emir ve nehyin hikmetli olabilmesi içinde va'd ve vaîdin olmasını gereklidir. Va'd ve vaîd olmamış olsa o zaman emre karşı çıkmanın getireceği zararlar emre itaat etmenin getireceği fayda ortadan kalkmış olur ve itaat eden ve isyan eden arasında hiçbir fark kalmamış olacaktır. Bu durumda emir ve nehyin herhangi bir hikmetinden bahsetmekte mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda va'd ve vaîd hikmet açısından gerekli olmuştur.³⁷⁶ Neseffî Allah insanı yaratıp emir ve yasaklar koyduğunu ve bunların sonucunda bazı şeylerle ödüllendireceğini bazı şeylerde onları cezalandıracağını açıklamıştır. Fakat lezzet ve acının ne olduğunu bilmeyen için ne teşvik etme etkili olabilir ne de korkutma etkili olabilirdi. Bu bağlamda Allah lezzet ve acıyı, zararlar faydayı yaratmıştır. İnsanlar bunu bilsin ve korkutma da teşvik de anlamlı hâle gelsin. Böylelikle Allah, insanın ahirette karşılaşacağı elem ve acının nasıllığını anlansın diye benzerini dünyada yaratmış ve insanların emir ve yasaklara uyma konusunda daha duyarlı olmalarını istemiştir.³⁷⁷ Allah hakîm olduğuna göre emir ve yasakların sonucunda ceza ve mükafat vermesi gerekir. Bu sayede insan yaptığı işin karşılığını bilsin ve ona göre fiillerini yapsın.³⁷⁸

Mâtürîdî, insanın şükretmesini isteyen ayetlerde kastedilen anlamı üç yönden ele almıştır. Buna göre ilki, insanın kendisine gelen bu nimetlerin sahibini bilmesi ve ona şükretmesidir. İkincisi insana verilen nimetlerin sayamayacağı kadar fazla olduğunu fark edip şükretmede ne kadar eksik ve âciz olduğunu bilmesidir. Üçüncüsü verilen nimetleri insanın yaratıcısına şükür, taat etmek için

³⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 216.

³⁷³ Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2006), 106.

³⁷⁴ Arslan, "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 561.

³⁷⁵ Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 134.

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 217.

³⁷⁷ Neseffî, *Tefsiratü'l-edille*, 1/129; Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan, "Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 50.

³⁷⁸ Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 61.

kullanmasıdır. Bu noktada insan vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyar.³⁷⁹ Allah emir ve nehiylerle bunların sahibinin tanınmasını istemektedir. Kendisini tanımakla mükellef tuttuğu insanı onu tanımaktan uzak tutması düşünülemez. Böyle bir durumda âlemin yaratılması boş bir fiil haline gelir. Emir ve yasaklarla mükellef tutulan insan emir ve nehiyler sayesinde yaratıcısını bilir, onu tanır, şükreder, itaat eder ve nehiyelerinden kaçınır.³⁸⁰

Mâtürîdî insanın yaratılış hikmetini tek bir nedenle açıklamamakta bunun yerine dünyadan ahirete uzanan hikmetler dizisi şeklinde açıklamalar yapmaktadır.³⁸¹ Kur'an'da yüzden fazla terim ve deyim kullanılarak ahiret hayatı işlenir. Kur'an'da bu kadar çok geçmesi konunun önemine, insanlara ahiret hayatının varlığını zihinlerine ve kalplerine yerleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir.³⁸² Mâtürîdî de bu konu üzerinde çokça durmuştur. Mâtürîdî 'ye göre insanın imtihan edilmek için yaratıldığını ve bu durumun insan için yakın bir amaç olduğunu asıl amacın ise insanın ahiret hayatında ebedi mutluluğa ulaşması olduğunu söyler. Hatta Allah'ın peygamber gönderme amaçları arasından birisinin de ahiret hayatı olduğunu açıklar.³⁸³ Bu bağlamda ebedi mutluluğa ulaşabilmek ve sonsuz bir saadet için yeniden dirilmenin olması gerekir.³⁸⁴

Mâtürîdî Bakara suresi 28. ayeti yorumlarken de bu hususa dikkat çekmiştir. Söz konusu ayette şöyle buyrulmaktadır: "Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz."³⁸⁵ Mâtürîdî 'ye göre Allah sadece yok etmek için herhangi bir şey yapmaz. Bir başka deyişle herhangi bir sonuç beklemeden herhangi bir varlığı yaratıp yok etmez. Sadece yok etmek için bir şeyi yapmak abes iş yapmak demektir. Dünyada nasıl ki bir insan yapmış olduğu binayı sadece yok etmek için yapmazsa Allah'ta bu dünyayı sadece yok olması için yaratmamıştır. Eğer insanların ceza ve mükafat alacakları, hesap verecekleri bir dünya olmasa Allah ilkin insanı yaratması abes, sefihlik olacaktır. Allah tüm bu olumsuz isimlendirmeden münezzehtir.³⁸⁶

Ahiret hayatı olmasa Mâtürîdî 'ye göre evrende yaratılan tüm her şey iki sebepten ötürü anlamsız, hikmetsiz ve boş olurdu.

- 1.) Öldükten sonra dirilme olmasa Allah tüm yarattığı varlıkları sadece yok etmek için yaratmış olacaktı. Böyle bir yaratma ise abes ve sefihliktir.
- 2.) Eğer öldükten sonra dirilme olmasaydı Allah'ın adalet sıfatını anlamak ve anlatmakta bir o kadar abes olurdu. Çünkü Allah yarattığı tüm insanlar bu dünya lezzetlerinden faydalanma bakımından eşit derecede yaratmamıştır. Allah'a inan ile inanmayan bu lezzetleri elde etme bakımından eşit değildir. Bunların arasının ayırt edilebilmesi için

³⁷⁹ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 163.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 218; Hasan Nas, "Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı", *Marifetname Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2021), 678.

³⁸¹ Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 9.

³⁸² Cafer Karadaş, "İslâm'da Ahiret İnancı", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 16 (2012), 68.

³⁸³ Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri", 226-227.

³⁸⁴ Arslan, "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 82-83.

³⁸⁵ *el Bakara* 2/28., ts.

³⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/98; Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 82; Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri", 227.

yeniden dirilme dolayısıyla ahiret hayatı olması gerekir. İnsanlar dahi dost ve düşmanlarına eşit muamelede bulunmaz. Hatta hem dostuna hem düşmanına iyilik ve karşılık bakımından eşit bir şekilde davranan kişi sefihlikle nitelendirilir.³⁸⁷

İnsanların bazıları vardır ki dünya nimetlerine gerektiğinden fazla tamah göstermez, her işinde ve halinde Allah'ın rızasını gözetir. Bu nedenle hak yemez, nankörlük yapmaz, haksız yere cana kıymaz, haram lokma kursağından geçirmez. Bazı insanlarda vardır ki ne emir tanır ne yasak tanır ne kul hakkı bilir ne kamu hakkı bilir. Dünyada her türlü kötülüğü işlemekten geri durmaz. Akıl, böyle olan insanların birbirlerinden ayrılması gerektiğini kabul eder. Normal hukukta bile adalet sağlanırken suçlu ve suçsuz ayrımı gözetilir. İnsanları farklı kabiliyetlerde yaratan Allah her insana farklı lezzetler vermiş, onları farklı farklı sebeplerle imtihan etmiş. Kimini zenginlikle kimini fakirlikle kimini evladıyla, kimini anne babasıyla imtihan olmuş. Bu imtihanların sonucunda kimi insan bu duruma sabretmiş kimisi ise nankörlük etmiş, isyan etmiş. Eğer ahiret hayatı olmasa zorluklara sabreden verilen nimetlere şükür eden ile nankörlük edip isyan eden birbirlerinden nasıl ayrılacak. Ya da sıkıntılarla imtihan edilenin bu duruma karşı sabır ve şükrünün karşılığı yoksa neden bir başkası değil de o bununla imtihan edilmiştir. Tüm bunların bir anlam bulabilmesi için Mâtürîdî 'ye göre öldükten sonra dirilmenin olması ve bunların sınanması için emir ve yasakların olması gerekir. Bu durum Allah'ın adaletine de uygun olandır.³⁸⁸

Mâtürîdî'ye göre dünya imtihan yurdu olmasından dolayı dost ve düşman arasında, nimet kazanan ile kazanmayan arasında ayırım yapmaya özen gösterilecek yer değildir. Bu ayırımın yapılacağı yer imtihan yeri olmayıp ödül veya ceza yeri olan ahiret dünyasıdır. Mâtürîdî'ye göre öldükten sonra dirilmeye inanmayanlar için yaratılışın anlamı kaybolmaktadır. Böyle düşünen insanlar için yerin ve göğün yaratılması boş ve anlamsız olmaktadır. İnkâr edenler kendi varlıklarının amacını lüzumsuz, boş olarak gördükleri gibi kendileri dışındaki varlıkların da aynı şekilde varlık amaçlarını boş, eğlence olarak görmüş olmaktadır.³⁸⁹

Mâtürîdî ""Sizi boş yere yarattığımı mı sandınız."³⁹⁰ ayetini tefsir ederken insanlar yaratıldıktan sonra tekrar Allah'a dönmeyecek olursalar o zaman boş yere yaratılmış olacaklarını bizzat Allah'ın haber verdiğini açıklar. Bu hayatın sonunda hesap verme, ödül ve ceza için yeniden dirilmenin olmaması dünya hayatını oyun ve eğlenceden ibaret yapmaktadır. Bu ise Allah'ın hikmetine ters bir durumdur. Akıbeti bilinmeden yapılan bir iş abestir. Böyle bir şeyin Allah için geçerli olması düşünülemez. Çünkü Allah her işin akıbetini bilerek yapar ve abes fiil yapmaktan uzaktır.³⁹¹ Ahiret hayatını idrak eden kişi bu dünyada misafir olduğunun farkına varır asıl evi olan ahiret yurduna hazırlık yapar. Nefsin dört aşaması vardır. Birincisi hepsinden dar olan ana rahmidir. İkincisi dünyadır. Üçüncü evi ise berzah âlemidir. Dördüncü ev ise ruhlar âlemidir. Bu aşamaların her birinin hikmeti ayrı olduğu gibi yaşayışı da farklıdır. Bir çocuk ana rahminden dünyaya gelmek

³⁸⁷ Arslan, "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 84.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2015, 1/262; Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Ahiretin Yaratılış Hikmeti", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* X/2 (2017), 46-47.

³⁸⁹ Murtaza Korlaelçi, "Maturidi'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1987), 86.

³⁹⁰ *el Mü'minûn* 23/115.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül kur'an*, 2018, 5/63-64.

istemediği gibi insan da dünyayı bırakıp ahiret hayatını istemez. Çocuk zamanla anne sütünün lezzetini aldığı anda ise tekrar geldiği yere ana rahmine dönmek istemez. İnsanoğlu da ölümle Allah'a kavuştuğunda dünya hayatını unuttur ahiret hayatından dönmek istemez.³⁹²

Görünen âlemde her şey dirlik, düzen ve kanun içerisindedir. Hiçbir şey dengesiz, hikmetsiz, adaletsiz değildir. Fakat dünya hayatında adalet tam manasıyla gerçekleşmediği de açıktır. Bu nedenle herkesin eşit yargılanacağı, haklının hakkını alacağı, haksızın da ceza alacağı bir âleme ihtiyaç vardır. İşte bu âlem insanın ruhunun gideceği ebedi yer olan ahiret âlemidir. Bu sayede emir ve yasaklarda hikmetli olmuş olmaktadır.³⁹³ Ayrıca ölümle vahyin bildirdiği gerçekler bir bir ortaya çıkar. Ecel ve ölümle gerçekleşen ahiret hayatı aynı zamanda Allah'ın rububiyetinin de destekleyen delillerdir.³⁹⁴

Mâtürîdî'ye göre emir ve yasakların hikmeti hem bu dünyada hem de ahiret hayatında refah ve huzurlu hayat sürmek için geçerli olan şeydir. Dolayısıyla emir ve yasakların hikmeti dünya için düşünüldüğü zaman insanların ve toplumun huzurlu ve haklarını korumak olurken aynı zamanda ahiret yurduna da hazırlıktır. Mâtürîdî'ye göre insanların haklarının güvende olduğuna emin olmalarını sağlayan şey emir ve yasaklardır. Eğer emir ve yasaklar konulmamış olsa dünyada kaosun, düzensizliğin, başıboşluğun olmasını neden olurdu. Bu durumda insanlar arasında çatışmaya dönüp yaşadığımız âlemin dahi yok olmasına götürecek sonuçları doğururdu. İşte Mâtürîdî'ye göre emir ve yasaklar bunların olmamasını sağlayan etmenlerdir. Çünkü emir ve yasaklar hem insanın bireysel olarak hem de toplumsal olarak kendilerini korumalarına, geliştirmelerine, güven içerisinde yaşamalarına katkı sağlamaktadır.

Ahiret hayatı içinse kişinin ebedi mutluluğa mı yoksa cezaya mı uğrayacağını adaletle sağlamak için gereklidir. Emir ve yasakların hikmetlerinden biriside hiç kimseyi ayırt etmemesidir. Çünkü bazen insanların koyduğu beşerî emir ve yasaklar kişiye göre değişebiliyor. Fakat ilâhî emir ve yasaklar insanın rengi, dili, cinsiyeti, nereli olduğu, kabilesi vb. şeyler ilgilenmeyip emir ve yasaklara uyup uymamasıyla ilgilenir. Mâtürîdî'ye göre emir ve yasaklar işte toplumsal hayatın birlik ve düzeni için gücünün yanında değil haklının yanında olmuştur. Allah insanı en mükemmel biçimde yaratmış, mükemmel şekilde yarattığı bu varlığı dünyaya halife tayin etmiş, kendisine değer vermiş, yeryüzünde halife tayin edilmiş ve emaneti yüklenen insanı elbette ki başıboş, emir ve yasakların olmadığı şekilde Dünya'ya adeta terk edilip gidilmesi beklenilemez zira böyle bir şey hikmetsiz bir iş olacaktır.

2.2.5. Kâdî Abdülcebâr'a göre emir ve yasakların hikmeti

Kâdî Abdülcebâr'a göre bu konuda temel prensip fayda ve lezzete götüren yol eziyet ve acılı dahi olsa gerçekte faydadır aynı şekilde zarar ve acıya götüren yol her ne kadar lezzet verse dahi gerçekte zarardır. Bu bağlamda emir ve yasaklar insanlara şu an her ne kadar acı ve zor gelse dahi insanı mükafat ve faydaya götüren yol olması dolayısıyla hikmetli bir şeydir.³⁹⁵

³⁹² İsmail Hakkı Erzurumlu, *Mârifetnâme* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2023), 443.

³⁹³ Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Ahiretin Yaratılış Hikmeti", 47.

³⁹⁴ Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Ahiretin Yaratılış Hikmeti", 54.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 1968, 6/85.

Bu anlamda insanın sorumluluklarını yerine getirmek için katlandığı zorluk ve sıkıntılar ileride kavuşacağı daha büyük fayda nedeniyle hikmetli olarak değerlendirilmelidir. Akıllı bir varlığı her ne kadar sonunda mükafat da olsa bile böyle bir teklifle (emir ve nehiyeler) sorumlu tutmak ve rızasını almadan bunu yapmak iyi (hikmetli) olabilir mi?³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr böyle bir soruyu anlamsız bulur ve şahid âlemden örnekle bu durumu temellendirmeye çalışır. Ona göre bir kişi diğer bir kimsenin rızasını almadan görevini yerine getirmesini talep edebilir ya da bu durumu hatırlatabilir. Mesela bir kimse diğer kimseyi borcunu ödemesi gerektiğini veya yükümlü olduğu emaneti iade etmesini hatırlatabilir. Bu hatırlatmada şayet hatırlatan kimse için bir fayda bulunmuyor, hatırlatılan kimse için faydası bulunuyorsa bu durum kötü olmadığı gibi faydalı ve hikmetlidir. Tıpkı bunun gibi Allah'ın kullarını kavuşacakları büyük mükafat için onları emir ve yasaklarla sorumlu tutması hikmetlidir.³⁹⁷

Kâdî'nın kullandığı örnekte olduğu gibi Allah için (hatırlatan) herhangi bir fayda yoktur. Aksine insan (hatırlatılan) için fayda mevcuttur. Çünkü mükafata kavuşacak olan veya elem ve acıdan kurtulacak olan insandır. Allah bu durumlardan münezzehtir. Haliyle emir ve yasaklarla Allah'ın insanın faydası için bazı şeyleri vacip kılması iyidir.³⁹⁸ Akıl ve hikmetin gereği olarak itaat edenin ödüllendirilmesi, isyan edenin cezalandırılması hâkim olan Allah'a zorunludur.³⁹⁹

Emir ve yasaklara uyulmadığı takdirde insan devamlı olarak cezalandırmayı hak etmektedir. Cezalandırmanın iyi olabilmesi için iki şekilde olabilir. Ya ceza, cezaya uğrayan kimseye fayda sağlayacak ya da ondan bir zararı def edecek şekilde olmalı fakat insan sorumluluğunu yerine getirmediği her anında zarara uğramaktadır. Devamlı cezalandırma, devamlı ceza demektir. Haliyle emir ve yasağın herhangi bir hikmeti olmadığı gibi insanı ileride kavuşturacağı fayda da olmamaktadır. Bu durumda insanın emir ve yasaklar sonucunda alacağı mükafat iyi iken bunun sonucunda alacağı ceza ise hem zarar olmakta hem de faydası olmayan bir şey olmaktadır şeklindeki itiraza Kâdî Abdülcebbâr emir ve nehyin sonucunda cezaya uğramayı adalet açısından düşünerek insanın cezayı hak etmesinden dolayı cezalandırılması iyi olarak değerlendirmiş. Her ne kadar cezalandırılanın faydasına olmasa dahi hak ettiğinden dolayı o kişinin cezalandırılması hikmetli ve adaletli olmaktadır demiştir.⁴⁰⁰

Emir ve nehyin hikmet açısından bir başka problemi de mademki Allah insanı faydalandırmak istiyor o zaman neden insanları emir ve yasaklarla sorumlu tutmuş. Çünkü emir ve yasakların sonucunda insan cezalandırma ile bitebilecek bir sonuçla karşı karşıya kalabilir, emir ve nehiyle sorumlu tutacağına doğrudan ihsanda bulursa yani hiç sorumlu tutmadan cennete koysa daha faydalı ve iyi bir fiil olmaz mıydı? Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu durum bir yanılgıdan ibarettir. Mesela insan tedavi olmak ya da ticareti sonucunda gelecek sağlık veya paradan dolayı daha meşakkatli şeylere katlanabilir. Bir başka deyişle insan sağlığı için acı ve meşakkatli dahi olsa

³⁹⁶ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, 129.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 1968, 11/139.

³⁹⁸ Abdülcebbâr, *Muğni*, 1962, 11/142.

³⁹⁹ Abdülkerim eş-Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi; el-Minel ve'n Nihal*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 83.

⁴⁰⁰ Abdülcebbâr, *Muğni*, 1962, 11/144.

ameliyat da olabiliyor veya tadı çok acı olan ilaç da içebiliyor. Çünkü bu sayede gelecekte daha fazla faydaya ulaşacağını umuyor. Nasıl ki bu dünyada durum buysa aynı şey Allah için de geçerlidir. Çünkü Allah, insanlara her ne kadar emir ve yasaklar zor gelse de emir ve yasakların onların faydasına olduğunu ve gelecekte büyük mükafata ermek için bunların gerekli olduğunu bildiği için emir ve nehiy ile sorumlu tutmuştur.⁴⁰¹

Ayrıca faydalandırarak kimse eğer faydanın geleceğinden emin ise faydalanacak kimsenin şüphesi yersizdir. Allah emir ve nehyin insanın faydasına ve hikmetine olduğunu âlim ismiyle bilmektedir. Haliyle faydalanacak olanın bu tarz tereddütleri yersiz olmaktadır. Bunun için onun şüphesi dikkate alınmaz. Bir başka ifadeyle ameliyat olması gereken hastaya doktorun, ameliyat olduğu takdirde sağlığına kavuşacağını bilmesinden dolayı ona ameliyatı gerekli görürken hastanın ameliyatın zorluklarından ve acısından korkup ameliyat olup olmama konusunda tereddüt yaşaması ve bunları öne sürerek ameliyata karşı çıkması durumunda ameliyat olması onun faydasına olduğu için yaşadığı tereddüt ve şüphenin doktor tarafından önemsenmemesi gibidir. Bu durumda emir ve nehiylerin hikmeti böylece ortaya çıkmış olmaktadır

Kâdî Abdülcebbar, mükafat ve cezanın varlığını tıpkı âlemin varlığında olduğu gibi farklı bir sebebe bağlı olarak var olduğunu düşünmüştür. Mükafat ve cezaya layık varlık olmadan bunların kendi başlarına olmalarının bir hikmeti ve faydası yoktur. Bu nedenle mükafat ve cezadan önce teklife muhatap olacak varlık gereklidir. Teklife muhatap olacak bu varlıkta akıllı ve hayat sahibi bir varlık olmalıdır. Bu gerçekleşikten sonra ceza ve mükafat anlamlı olabilir.⁴⁰²

Kâdî, Allah'ın fillerinin hasen yönüne vurgu yapar ve hasen olmasının nedenini, Allah'ın adaletli ve hikmetli olmasına bağlar.⁴⁰³ Çünkü Allah, adaleti gereği kabih fiilleri değil hikmetli fiilleri tercih etmesi gerekir.⁴⁰⁴ Haliyle hikmeti anlayabilmek için önce Allah'ın kabih fiil yapmamasıyla hikmet arasında bağlantı kurmak gerekir.⁴⁰⁵

Kâdî, fiilin bir zahiri yönünün olduğunu bir de zahiren kötü olmasına rağmen sonucu itibariyle onu hikmetli yapan yönü olduğunu vurgular. Emir ve yasakların hikmetini de bu şekilde değerlendirmiştir. Kâdî dış görünüş itibariyle emir ve yasaklar insanlar tarafından zor, meşakkatli dolayısıyla da kötü olarak görülür fakat Kâdî'ya göre fiilleri sonuçları itibariyle iyi, anlamlı, faydalı yapan sonuçlara göre değerlendirmeni hem kötü olan fiilleri açıklamak hem de bu konudaki itiraz ve eleştirilere cevap vermek için önemli bir husustur. Buna göre bir Müslümanı gammazlamak için salına salına yürüyerek sultana giden kişinin fiili güzel olsa dahi taşımış olduğu amaç açısından kabîhtir. Ya da bir mahpusu kurtarmak için birisi görüntü ve fiil açısından topallayarak yürümesi

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 1968, 6/148; Yalçın - Arslan, "Nesefî'de Hikmet ve Kötülük", 131-132.

⁴⁰² Maraz, *Mu'tezile'de Mükafat ve Ceza*, 53.

⁴⁰³ Abdülcebbar, *Muğni*, 1962, 6/48.

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 1968, 6/50-51; Kâdî Abdülcebbar, *el Muhtasar*, 8.

⁴⁰⁵ Cansız, *İlahi Fiilerde Hikmet*, 33.

her ne kadarda kötü olsa bile hikmeti açısından güzel bir fiildir.⁴⁰⁶ Bu açıdan hikmeti, fiili hasen yapan yön olarak kabul etmek mümkün olmaktadır.⁴⁰⁷

Kulların hasta olmasını, elem ve acı çekmeleri düşündüğümüz zaman bu fiillerin herhangi bir şekilde ne görünüş neden amaç açısından bir faydası yoktur. Söz gelimi savaşlarda yaşanan ölümler, ölenlerin arkasında bıraktığı eşler, çocuklar acı çekmektedirler. Ya da hastane köşelerinde tedavisi olmayan hasatlıklarla boğuşan insanlar ne görünüş ne de fiil açısından hasen olarak gözükmemektedir. Ya da insanların nefesine ağır gelse dahi sadece yasak olduğu için bazı şeylerden kaçması ya da emirleri yerine getirirken karşılaştığı meşakkat ve zorluklar hasen, hikmetli olarak gözükmemektedir. Kâdî bu durumları açıklarken Allah'ın böyle insanlara ahiret hayatında mükafat vereceğini söylemiştir ve verilen mükafat açısından düşünüldüğü zaman fiil hasen niteliğine ve hikmetli olma sıfatına kavuşmuş olacaktır. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu durumun zıddı asla düşünülmez. Dolayısıyla ona göre elem ve hastalık verilme sebebi kişinin mutlaka salâh ve menfaatine yöneliktir. Bu olmazsa Allah üzerine düşeni yapmamış olur. Vacip olanı yerine getirmemiş ve ihmal etmiş olur.

İnsanın bazen başına gelenleri anlamlandıramasa bile yani acı çekmesini, üzülmesini, hasta olmasını vb. adl gereği olarak şunu unutmaması gerekir ki Allah insanı kendisinden dahi iyi gözetir onun menfaatine ve salâhına olanı ondan daha iyi bilir. Bunu bilmek adl için çok önemlidir. Özellikle teklif ve din konusunda açıklama yapabilmek için önemli argüman olmaktadır. Söz gelimi Allah bir insana uzun bir ömür verse verdiği bu ömürüm yaşamadan insanın canını alsa nasıl olur? İnsan için düşünüldüğü zaman elbette yaşaması gereken ömür eksik kaldığı için iyi bir fiil olmamakta kabih fiil olmaktadır. Ama az önce bahsettiğimiz görüş neticesinde konu düşünülürse aslında hiç de insanın düşündüğü gibi değildir. Çünkü insan uzun süre yaşamış olsa ve ömrü öyle sona erse yaşamış olduğu ömürde elde ettiği günahlar hasebiyle cehennem ehli olmuş olma ihtimali olabilir. Halbuki insana bu durum anlatılsa ömrünün sonuna kadar yaşadığın takdirde cehennemlik olacaksın fakat ömrünün sonuna gelmeden önce vefat edersen o ana kadar yapmış olduklarından cennet ehli olabilmen mümkün gözükmektedir. Hangisini seçersin denilse elbette ki ömrünün tamamını yaşamak değil, cennete gidecek kadar yaşamış olduğu kısmını seçer. İşte bu durumda insanın bilgisinin sınırlı olduğunu ve kendi iyiliğini her zaman tespit edemediğini bu nedenle de başımıza bir şey geldiği zaman adl'in şartlarından olan Allah'ın bizi daha çok gözettiği fikrine inanıp ona göre yorumlar yapmalıyız.⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr emir ve nehiylerin hikmetini anlatırken yine mezhebi sistemlerinde önemli yeri olan Allah'ın adaletli olma sıfatına dayanarak temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre insan adl sıfatına tam bir şekilde inanır ve teslim olursa eğer emir ve nehiylerin hikmeti de ortaya çıkmış olur. Çünkü Kâdî'ya göre Allah'ın adaletli olması demek onun fiillerinin insan için iyi ve faydalı olanı bilmesi ve bunu yapması demektir. Her ne kadar insan emir ve yasaklardaki bu durumu anlamlandıramasa ve hikmetsiz olduğunu söylese bile onun yaratıcısı onun iyiliğine ve menfaatine olanı ondan çok daha iyi bildiği için insanın teslim

⁴⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/215.

⁴⁰⁷ Cansız, *İlahi Fiilerde Hikmet*, 34.

⁴⁰⁸ Abdülcebâr Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mû'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/216.

olması yeterlidir. Çünkü yaratan onun faydasına olan şeyleri bilir ve ona göre fiil yapar. Dolayısıyla Kâdî'ya göre emir ve yasaklar Allah'ın fiili olduğu için hikmetli olmaktadır. Kâdî'ya göre insanın bu dünyada emir ve nehiyeler nedeniyle yaşadığı zorluklar, sıkıntılar insanı hem dünyada geliştirmeye yönelik hem de ahirette karşılığını alacakları bir şeydir. Haliyle Kâdî'ya göre insan emir ve yasakların hikmetini hem dünyada hem de ahirette alacaktır.

2.6. Kötülük Problemi ve Hikmet

Kötülük problemi tarih boyunca insanın aklını kurcalayan önemli problemlerden birisidir. İrade, kudret ve rahmet sahibi olan Allah'ın neden içinde kötülüklerin ve insana zarar veren mahlukatın olduğu âlemi yaratma sebebi sorgulanmış. Bu durum onun yokluğuna delil olarak sayılmıştır.⁴⁰⁹ Kötülük problemine dair yorumlar geçmişten günümüze kadar cevap aranmaya çalışılan konulardan olmuştur. Bu cevap arama süreci gerek Batı dünyasında gerek Doğu dünyasında birçok âlim tarafından gündem yapılmış ve cevap aranmaya çalışılmıştır. İslâm filozofları ve kelâmcılar tarafından çeşitli açılardan tartışılmıştır. Kötülüğün varlığı, nasıl tanımlandığı gibi çeşitli açılardan problem ele alınmış ve bu yönde açıklamalar yapılmıştır.

2.1.6. Mâtürîdî ve kötülük problemi

Mâtürîdî, kötülük problemini ele alırken âlemde ilk bakışta herhangi bir anlam verilemeyen hatta faydası yokmuş gibi görünen şeyler için ilâhî fiillerde bulunan hikmet anlayışına göre açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre yaratılan bu tarz şeylerde insan için çeşitli faydalar mevcuttur. Bu faydalardan ilki insanın âlemde bulunan lezzet ve acılarla imtihan edilmesidir. İkincisi ise bu imtihan neticesinde insanın ahiret hayatında itaat etmesinin karşılığında alacağı lezzeti, isyan ederse alacağı acıyı öğretmektir.⁴¹⁰ Ahiret hayatında karşılaşılabilecek nimetler veya cezalar soyut kavramlardır. Bu konuları insana öğretebilmek nasıl olduğu hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamak, zihinlerine bu mevzuları yakınlaştırmak için zararlı nesnelere yaratıldığını düşünmektedir. Bu sayede insana; acı, lezzet, menfaat, elem gibi kavramlar öğretilmiş olmaktadır. Ayetlerde isyankarlığının veya itaatinin karşılığında neler kazanacağını ya da ne kaybedeceğini bilmeyen insan için bu kavramlar bir şey ifade etmez. Fakat bu kavramları âlemde bir şekilde tecrübe eden insan için lezzet, mükafat, nimet veya acı, elem, azap gibi kavramlar anlamlı hâle gelir ve bu sayede insanın ahiret hayatını anlaması kolay hâle gelmiş olur.⁴¹¹

Mâtürîdî'ye göre zararlı nesnelere yaratılış hikmetlerinden bir diğeri ise Allah'ın varlığına, birliğine ve rubûbiyetine delil olmasıdır. Çünkü fayda ve zarar öz yapıları itibarıyla birbirinden farklı yapıdadırlar. Buna rağmen zıtlık içinde ahenkli bir uyum söz konusudur. Halbuki birbirine zıt iki şeyin birbirinden uzaklaşması gerekirdi. Buna rağmen âlemde yer alan zıtlıklar birbirinden uzaklaşmak şöyle dursun birbirlerinin devamı için gerekli hâle getirilmiştir. Bu bağlamda Allah kendi varlığına delil olabilmesi için birbirine zıt olan bu şeyleri iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı

⁴⁰⁹ Öğük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 116.

⁴¹⁰ Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 782-783.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 230; Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 131; Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 69.

tek bir varlık haline getirmiştir. Bu bağlamda zarar içeren cevherler bazıları için faydalı kılınmıştır. Bu sayede insanlar fayda ve zararın yaratıcısının tek olduğunu anlayabilsinler ve iman etsinler.⁴¹²

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bir başka yorumu zarar ve faydayı metafor olarak kullanmasıdır. Ona göre zararlı olan şeyler Allah'ın düşmanı gibidir. Nasıl insan günlük yaşamında kendine zarar verecek şeylere karşı tedbirler alıyorsa Allah'ın düşmanlarına karşıda korunmak için gerekli tedbirleri almalıdır. Ayrıca fayda ve zarar özelliğine bağlı olarak nesnelere yaratılması, Allah'ın varlığına delildir. Çünkü kendisine hiçbir şekilde bir şeyin faydası da zararı da dokunamaz. Allah her türlü ihtiyaç duymadan münezzehtir ve her şeyden müstağnidir. Eğer böyle müstağni ve münezzehtir o zaman kendisine zararı olacak bir şeyi yaratması abes bir iş olacaktır. Kimse kendisine zararı dokunacak şeyi tercih etmez. Aksine kendisine yararı dokunacak şeyleri tercih eder. Bu nedenle de Allah'ın yalnızca kendisine faydası olan şeyleri yaratması gerekli olurdu.⁴¹³

Mâtürîdî, yaratılan hiçbir varlığın insana sadece zararı olsun diye yaratılmadığını aksine tüm nesnelere faydalı yönünün mutlaka olduğunu söyler. Örnek olarak ateşin varlığını gösterir. Çünkü ateş insanın kullandığı gıdaları hazır hâle getirebildiği gibi bir yangın sonucunda insanın hem canına hem de malına zarar vermesi de mümkündür. Su da böyle özelliğe sahiptir. Tüm varlıklar için elzem bir şeydir. Su sayesinde tüm canlıları besinleri büyütmekte ve olgunlaşmaktadır. Ama aynı zaman sellerle ile birçok insan ölmekte yine topraktaki ürünlerde aşırı sudan dolayı çürüyüp gitmektedir. Mâtürîdî, tüm bunlarla ilgilenen birisinin hiçbir nesne için sadece faydalı veya sadece zararlı olarak hükmetmesinin yanlış olduğunu her nesnenin faydası ve zararının olduğunu bilmesi gerektiğini söyler. Bu durumun Allah'ın engin kudretini göstermesi açısından da önemli bir delil olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah hem faydalı olana hem zararı olan nesneye hükmünü geçirmeye muktedirdir. Buna sahip olmayan varlığın ulûhiyet fonksiyonu yetersiz olur. Bu sayede insanlar bunu iyice anlayıp bu engin kudrete teslim olup ona inanıp ve güvensinler.⁴¹⁴

Mâtürîdî'nin özellikle zıt şeylerin bir ahenk içerisinde olduğunu ve bunu Allah'ın varlığının delili olarak sayması ve âlemin kendi başına yaratılmış olduğu görüşünü benimseyenlerin görüşlerinin yanlışlığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü ona göre eğer âlem kendiliğinden oluşan bir yapıda olmuş olsaydı kendine zarar verip onu yok olmaya sürükleyecek varlıkların olmasına engel olurdu.⁴¹⁵

Mâtürîdî, insanın sınırlı aklıyla varlıklarda bulunan hikmetleri tüm yönüyle anlaması ve tespit etmesinin mümkün olmadığını belirtir. İnsan şunu bilmelidir ki hakîm olan yaratıcıdan asla hikmetsiz bir fiil meydana gelmez. Duyulur âlemde fillerin hikmetsiz olmasını sağlayan iki neden

⁴¹² Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 200; Cansız, *İlâhi Fiillerde Hikmet*, 46.

⁴¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 231; Cansız, *İlahi Fiillerde Hikmet*, 69; Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, 132.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 232; Hasan Can, Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Maturidiyye'ye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 46; Cansız, *İlâhi Fiillerde Hikmet*, 67-90; Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 202; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 133.

⁴¹⁵ Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı", 202.

vardır. Bunlardan ilki o fiilin kontrolünü elinde bulunduran varlığın izni olmaksızın bu hakka tecavüz edilmesi diğeri ise emri ve nehiy yetkisini elinde bulunduran zatın yasağının çiğnenmesidir. Bu durumlar Allah için asla düşünülebilecek şeyler değildir.⁴¹⁶

Hikmetsiz fiillerin oluşmasını sağlayan nedenler bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanır. Allah için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü böyle bir durum Allah'ın rubûbiyetine düşürüp kâinata olan tasarrufunu ortadan kaldıran sebepler olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir şey Allah için düşünülemez o tüm eksikliklerden münezzehtir.⁴¹⁷

Bir insanın ilâhî fiil hakkında” Hikmete uygun düşmemiştir” veya “Şu vasıfları taşımamaktadır.” yolunda bir iddiada bulunması anlamsızdır. Çünkü insan çoğu nesne hakkında bilgisiz ve ihtiyaçlarla çevrili olan bir varlık olduğu için acz içindedir. Böyle bir durumda olan bir varlığın ilâhî fiillerdeki hikmetin olmadığını söylemesinin tutarlı olmadığı ortadadır. İnsan duyulur âlemdeki hakîm kişilerle Allah'ın fiillerini karşılaştırmamalıdır. Çünkü duyulur âlemdeki hiçbir hakîm “ilim, kudret, azamet ve hayat” sıfatların kâmil haliyle vasıflanamaz ve bu sıfatların zıddı insan için düşünülebilir. Fakat Allah için bu sıfatların zıddı asla düşünülemez gibi bu sıfatların erginlik haliyle Allah'ın sahip olduğu da bilinen bir husustur. Duyulur âlemdeki hakîm bir konu hakkında bilgi sahibi olmayabilir veya bilgisi eksikken daha sonra tamamlanmış olabilir. Böyle bir varlığın fiillerinin tamamı için hikmetli olduğu söylemek hiçbir koşulda doğru olmamaktadır. Çünkü böyle bir hakîm bir konu hakkında bilgisiz olabilir veya bilgisi yokken sonradan öğrenip cahilliğini giderebilir. Ama Allah için herhangi bir şey hakkında bilgisinin olmadığını veya eksikken bilâhare eksik bilgisinin tamamlandığını söylemek mümkün değildir.⁴¹⁸

Bu açıklamalarla Mâtürîdî insanın kötü olarak gördüğü varlık veya olayların zamanla Allah tarafından kötü olduğu anlaşılan bir şey olmadığını bilakis Allah bunların oldukları hal üzere bildiğini söyler. O yüzden herhangi bir varlığı veya olayı insan sınırlı ve ihtiyaçlarla çevrili aklıyla bunla kötüdür dememelidir. Çünkü Allah âlim ve hakîmdir dolayısıyla insana sadece zararı dokunsun diye bir şey yapmaz. İnsan bunları değerlendirirken sadece kötü ya da iyi olarak değerlendirmemelidir. Çünkü öyle bir konumda değildir.

Mâtürîdî'ye göre kötü, zararlı olarak görünen şeyler içinde insan için mutlaka fayda vardır. Mâtürîdî zararlı ve kötü gibi görünen şeyleri mantıklı bir zemine oturtabilmek için bunların insanın ahiret hayatlarında karşılaşacağı cezaları öğretmek için bile olabileceğini söyler. Bu durum Mâtürîdî'nin zararlı veya kötü nesnenin olmadığını insanın anlamasının ve kavramasının acizliğinin olduğunu vurgulamıştır. Tüm bunlar bize göstermektedir ki Mâtürîdî'ye göre salt olarak sadece kötülük veya zarar veren ya da sadece faydası bulunan bir varlık yoktur. Bunun yerine konumuna ve insana göre bir varlığın faydası ve zararı değişmektedir. Bir konumda olan nesne bir insan için zararlı olurken başka bir konumdaki insan içinse faydalı olabilmektedir. Günümüzde bu durum örnekleriyle karşılaşmaktayız. Kanser hastalarının tedavileri için kullanılan ilaçlar ve

⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 426; Can, *Eş'ari ve Mâtürîdiyye'ye Göre Allah'ın Fiili*, 47; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 133-134.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 426; Can, *Eş'ari ve Mâtürîdiyye'ye Göre Allah'ın Fiili*, 47; Ögük, “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahı”, 203; Oral, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, 109.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 429-430.

tedaviler hastalar eziyet ve acı çekmektedir. Saçları dökülmekte, halsizlik yaşamakta maddi ve manevi acıdan zarar görmektedirler. Fakat hastalar ulaşacakları büyük şifa için bu zararlara katlanabilmektedir. Başka bir hususta âlemde zehirli olan birçok hayvanlar varken bunların sadece zarar veren bir varlık olarak görmek doğru değildir. Çünkü geçmişte hikmeti anlayamayan birçok varlık teknoloji ve bilim gelişmesiyle faydasının olduğu anlaşılmıştır. Mesela yılanlar insana zarar veren varlıklar olarak görülürken zamanla yılanlardan alınan zehirlerden ilaçlar yapılmış ve tıp dünyasında kullanılır hâle gelmiştir. Hikmete uygun olanında sırf zarar vermek veya yok etmek için bir şeyin yaratılmayacağını bilmektir. Bu nedenle kötü, faydasız, boş, hikmetsiz olarak gördüğü varlık veya olaylar hakkında bu şekilde yorumlar yapmamalı onun yerine onlarda hikmetli yönleri aramalıdır.

2.2.6. Kâdî Abdülcebâr ve kötülük problemi

Zararlı ve kötü nesnelere varlığından hareketle Allah'ın olmadığını iddia edenlere göre; eğer evrende hikmetli bir yaratıcısı olmuş olsaydı insanlara zarar veren kurt, kaplan, çıyan, akrep vb. varlıkları ya da pis hayvanları, yılan, akrep, çıyan vb. tiksindirici, öldürücü hayvanların olmaması gerekirdi. Söz konusu hayvanlar olduğuna göre hikmet sahibi bir yaratıcı yoktur. Kâdî Abdülcebâr'a göre böyle bir itiraz gereksizdir. Kâdî'ya göre bir şeyin zararlı kabul edilmesi için objektif değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Bu nedenle insanların kendi duygu dünyalarına göre bir şeyden hoşlanması veya hoşlanmaması varlıkları zararlı ve kötü diye nitelendirilmeye yeterli değildir. Çünkü insanın hoşlanması ve hoşlanmaması objektif bir değerlendirme olmayıp subjektif bir değerlendirme olmaktadır. Söylediklerini temellendirmek için "Yalan ve zulüm" örneğini gösterir. Kâdî Abdülcebâr'a göre tüm insanlar üzerinde ittifak etmiştir ki yalan ve zulüm kötü ve zararlı bir şeydir. Bu ikisinin durumları hakkında akıl sahibi olan kimsenin şüphesi olmadığını belirtir. Fakat mühlitlerin zararlı nesne olarak kabul ettikleri şeylerin hiçbiri yalan ve zulüm örneğinde olduğu gibi tüm akıl sahiplerin üzerinde zararlı olduğu konusunda ittifak ettikleri bir şey değildir.⁴¹⁹

Dolayısıyla kurt, aslan, çıyan, kaplan vb. varlıkların zararlı olduğu noktasında da böyle bir ittifak yerine insanın subjektif, duygusal değerlendirmesi yatmaktadır. Bir şeyden bireysel olarak hoşlanılması veya hoşlanılmaması onu zararlı ve kötü yapmaz. Çünkü duygular objektiflikten ve üzerinde ittifak edilmekten uzak şeylerdir. Bir kimsenin hoşuna giden bir başka kimse için hoşlanmayacağı bir durum olabilir. Kişinin güzel olarak gördüğü şey esasında kötüdür veya kötü olarak adlandırdığı şey onun özü itibarıyla iyi ve güzel olabilir. Bu varlıklar görüntü açısından kötü ve çirkin olabilir fakat bu onların zararlı varlık olduklarını söyleme yetecek bir şey değildir. Bu tarz varlıklar çirkin gözükmeyle beraber birçok hikmet ve yarar sağlayacak özellikleri de taşırlar. Kâdî'ya göre bu hikmet ve faydaları görebilmek için insanın adalet ve insafı olmasına bağlıdır

Kâdî Abdülcebâr zararlı varlıkların yaratılmasını tek yönlü olarak düşünmemiştir. Aksine bu tarz varlıkların hem kendilerine yönelik faydalarının olduğunu hem de insana yönelik faydalarının olduğunu ifade eder. Bu varlıkların kendilerine yönelik faydaların hayat sahibi olmaları, güçlerinin bir şeye yetmesi veya kendilerinden faydalanmadır. İnsana yönelik bu varlıkların yaratılmasının

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/332.

faydasını ise kendi içerisinde iki şekilde olabileceğini düşünmüştür. Bunlar dünyevi ve uhrevi faydalardır. Dünyevi faydalardan bahsederken özellikle vurgulamış olduğu husus bu varlıkların her birisinde bulunan faydanın bunların dışında herhangi bir varlıkta olmadığıdır. Yani ona göre insanların zararlı ve kötü olarak gördüğü bu varlıklarda mevcut olan etkin madde ya da panzehri Allah'ın sadece bu varlığa has kılmasıdır. Uhrevi faydasına yönelik olarak ise Kur'an'da Allah'ın birçok ayetinde isyankâr olan kullarına yönelik olarak vereceği azaplardan bahsetmektedir. Fakat bu bahsedişler soyut olarak insan zihninde olduğu için insanın bunların gerçekliğini kavramada ya da ciddiyetini idrak etmekte eksik kalabilir. İnsan bu varlıkların dış görünüşlerinden hareketle onlardan tiksindir ve uzaklaşır. Tam bu noktadan hareketle Allah'a isyan eden ve onun emrine muhalefet edenlerin ahirette karşılaşacakları cezalarla bu varlıklar arasında insanın ilişki kurması gerektiğini anlatır.⁴²⁰

Kâdî Abdülcebbar bu varlıkların tüm yönleriyle zarar verici varlıklar olduğunu söylemeyeceğimizi düşünmüştür. Bu varlıkların sırf eziyet ve zarar verici olduklarından hareketle varlıklarının hikmetsiz olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü böyle bir durum geçerli olsa âleme insanın bu zararlı olarak adlandırılan varlıklardan daha fazla zarar verdiği de görülmektedir. Eğer zarar verici olduklarından hareketle bu varlıkların tüm yönüyle hikmetsiz olduğunu söyleyeceksek işe insanın kendisinden başlamamız gerekir. İnsanın kendisine, başka bir insana, hayvana, bitkiye, doğaya hasılıkelam âleme zararı bu varlıkların verdiği zarardan kat be kat daha fazladır. Tüm bu hususları her yönüyle bilen Allah'ın insanı hiç yaratmaması gerekirdi. Fakat gerçek durum ise böyle değildir. Bu bağlamda zarar ve eziyet verici olmalarından dolayı tüm yönleriyle bu varlıkların varlığını zararlı ve hikmetsiz görenlerin itirazlarının bâtil olduğu görüşündedir.⁴²¹ Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar kötülüğü tanımlama ve olgusal nitelikte kabul etmeme noktasında benzer düşünceye sahiptir. Her iki âlim de zararlı ve kötü olarak değerlendirilen varlıkların insan için faydalar barındırdığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî kötü bilinen varlıktaki faydaları insan aklının sınırlı olması hasebiyle ilk başta keşfedemeyeceği söylerken, Kâdî Abdülcebbar ise insanın değerlendirmelerinin objektif şekilde değil subjektif şekilde olduğu yönünde olmuştur. Kâdî Abdülcebbar yalnızca kötü, zararlı, faydasız olan bir şey düşünmemektedir. Mutlaka bu tarz şeylerde faydanın da bulunduğu inanır. Bu düşünceye sahip olmasında etkili olduğunu düşündüğümüz fikri alt yapı daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ın kötülük yapmaya ihtiyacı olmadığı ve ihtiyacı olmadığını da bilmesidir. Dolayısıyla onun sırf kötülük olarak yaptığı bir fiil olamaz. Yine Kâdî'ya göre insana kötü olarak görülen şeylerde esasında nice hikmet vardır. Ona göre Allah bazı kötü adlandırılan varlıkların içerisine yalnızca onlarda olabilecek şekilde bazı hastalıkların şifasını vermiştir. Yine bu varlıklar insanın ahiret hayatı hakkında geçen mükafat ve cezayı anlamasını sağlayan hikmetler olarak değerlendirilmelidir.

2.7. Nübüvvet ve Hikmet

Hikmet beşerî ve ilâhî olarak iki kısımda değerlendirilmiştir. İslâm'a göre vahiy kaynaklı hikmet, en kâmil mertebesini peygamberlikte bulmuştur. İnsanoğlu ne zaman yaratılışın dışına çıksa,

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/333; Kâdî Abdücebbar, *el Muhtasar*, 116.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/334.

yaratılışındaki saflığı kaybetse, yeryüzünde ahlaksızlık, çirkinlik, adaletsizlik çoğalsa, insanın onurunun ayaklar altına alındığı vb. anlarda Allah insana hem uyarıcı hem de müjdeleyici olsun diye peygamber göndermiştir. Dolayısıyla insanlar hiçbir dönemde peygamberler sayesinde hikmetsiz kalmamıştır.⁴²² Peygamberlik dinin doğruluğu için çok önemlidir. Çünkü haberin doğruluğu haberi getirene bağlıdır. Bu nedenle peygamberlik makamı ve onun hikmeti doğru bir şekilde açıklanamaz, temellendirilemez ise din temelden sarsılmış olacaktır. Bu yüzden kelâm âlimleri bu konuyu hikmet bağlamında değerlendirmişler ve açıklamaları bu yönde yapmışlardır.

2.1.7.Mâtürîdî'ye göre nübüvvet ve hikmet

İnsan ve Allah arasındaki halkayı oluşturan şeyler; Peygamber, vahiy ve akıl olmuştur. Peygamberler adeta insan için imdat çekici olmuşlar ve insanın fitratına uygun olmayan durumlarda onlara çıkış kapısı olmuşlardır. Ne zaman ki insan, Allah ile arasındaki ilişkisini unutmaya başlamış, dünyanın geçici nimetlerine dalıp asıl yurdu olan ahiret hayatını unutmuş, ahlaktan, adaletten, doğruluk ve dürüstlükten sapmaya başlamış veya bu durumlar insanlar için normalleşmeye başlamış Allah peygamberleri uyarıcı ve müjdeleyici olarak görevlendirmiştir. Bu zincir halkısının başlangıcı Hz. Âdem olmuş sonuncusu ise Hz. Muhammed olmuştur. Bu bağlamda diyebiliriz ki insanlık asla hiçbir dönemde peygambersiz bir başka deyişle hikmetsiz kalmamıştır.⁴²³

Mâtürîdî 'ye göre hakîm olan Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi gerekir. Peygamber göndermemesi onun şanına aykırı olurdu.⁴²⁴ Allah peygamberleri insanlara doğru yolu bulmaları, hakkı gösterip batıldan uzaklaşmaları, uyarıcı ve müjdeleyici olmaları için göndermiştir.⁴²⁵ Berâhime, nübüvveti kabul etmeyip inkâr ederek bazı kavimlerin peygambere itaat etmeyip isyan etmelerine rağmen ya da kendisine gönderilen peygamberi öldüren kavimlere peygamber göndermenin hikmetsiz bir fiil olarak görmüşler. Sümeniyye ise "peygamber göndermek aklen caiz değildir." demişlerdir.⁴²⁶ Mâtürîdî, Berâhime'nin hikmetsiz olarak adlandırdığı fiili onların gördükleri şekilde olmadıklarını her ne kadar peygamberin gönderildiği kavim ona iman etmese veya peygamberlerini öldürseler dahi yine bu iş hikmetlidir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanların dünyadayken herhangi bir bahanelerin kalmaması ve ahirette herhangi bir özrü dile getirmesinler diye onlara bu kötü fiilleri yapmalarına rağmen peygamberler gönderdiğini söylemiştir. Yine insan aklıyla Allah'ın bazı fiillerinin hikmetsiz olacağını düşünebilir. Çünkü insanın aklının bir idrak sınırı ve fiilleri belli bir noktaya kadar kavrama kapasitesi vardır. Bu durumda olan insan için yapması gereken yaratıcısının "hakîm ve âlim" olduğunu bilip bu sıfatlara sahip olan varlıktan hikmetsiz veya bilgisiz bir fiil gelmeyeceğine iman etmesi gerekir diye açıklamaktadır.⁴²⁷

⁴²² Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri", 227.

⁴²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 271.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 275.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi* (İstanbul: Ensar, 2018), 6/153.

⁴²⁶ Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, 129.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*, 13/305.

Mâtürîdî ekolünde peygamberliğin hikmeti daha çok akli gerekçeler ön plana alınarak açıklanmıştır. Buna göre insanlar arasında bir düzen sağlayacak, tartışmaların önünü alacak insanların itirazlarını engelleyecek kanun koyucuya ihtiyaç vardır ki bunlar da peygamberlerdir.⁴²⁸ Mâtürîdî'ye göre Peygamber gönderilmesi muhal, abes olmayıp hikmet gereğidir. Allah, yaratmış olduğu cevherlerin tamamını faydalı veya tamamını zararlı olarak yaratmamıştır. Bu cevherlerden bedene faydası olanın olduğu gibi zararı olan da vardır. Mesela gıdalar hem bedene faydalıyken aşırı tüketim sonucunda kişiye zarar verebilir. Bir başka durumda bir ilacın birden fazla aynı anda alınması kişiye zarar verir hatta ölüme dahi götürebilir. Yine zehirler de böyledir çünkü bunların içilmesi neticesinde insanın hızlıca helakine neden olur. İnsanların tüm bunları deneme yanılma yoluyla tecrübe edilecek olsa insan için hangisinin zararlı hangisinin faydalı olduğunu tespit edebilmesi hem zaman açısından uzun sürer hem de insan nesli için tehlike oluşturur. Bu nedenle insanların bu gıdaların iç yüzünü bilen faydalı olandan faydalanmamızı, zararlı olandan ise kaçınmamızı sağlayacak açıklayıcı birisine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı peygamberler kapatılabilir. Dolayısıyla peygamber ve dinlerin gönderilmesinde insanları helak edecek zararlı olan şeylerin öğrenilmesi, faydalı olanın tespiti için peygamber göndermek hikmet gereğidir.⁴²⁹

Mâtürîdî, insanların huzurlu, mutlu, refah, adaletli bir şekilde yaşamaları için Allah'ın hikmeti gereği peygamberler göndermesi gerektiğini düşünür. Mâtürîdî'ye göre insanlar kendi aralarında tartışmalarında her biri kendisini haklı görür. Akıllı insanların aralarındaki bu tartışmalarda onlara hakemlik yapacak bir akla ihtiyaç olduğunu ve bu aklın diğer akıllar tarafından kabul edilecek, itiraz edilmeyecek, verdiği karara uyulacak bir akıl olması gerektiğini söylemiştir. Kuşkusuz böyle bir akılda peygamberlerdir. Dolayısıyla insanlar arasındaki bu tartışma ve kavgaların onları yok etmeye götürecek seviyeye gelmeden aralarında hakemlik görevini yapacak barış ve esenlik ortamını sağlayacak birisine ihtiyaç vardır ki bu görevi üstlenecek olanların peygamberler olduğunu söylemiştir⁴³⁰

Mâtürîdî'ye göre peygamber göndermenin bir başka hikmeti de âlimler, dini ve dünyevi âlemde insanın faydasına olanı tespit etmekte birbirinden farklılık arz eder. Çünkü her âlimin yetiştiği çevre, kültürü, yaşadığı olaylar, kendisine ulaşan bilgiler gibi kişinin görüşlerini etkileyen bir çok parametre bulunmaktadır. Bu yüzden âlimler insanın faydasına olan hususları tespit ederken birbirlerinden farklı farklı görüşleri söyleyebilirler. Kimi âlim bir mesele için insanın faydasına olduğunu söylerken kimisi de aynı meselenin insanın zararına olduğunu söyler. Bu yüzden bu hususların tespitinde peygamber göndermenin hikmeti ortaya çıkmaktadır. Çünkü peygamber insanı helak edecek ve onun düzenini bozacak şeyleri emretmez ve görüş olarak bildirmez. Ayrıca insanın faydasına olup fakat kulların yanında olmayan Allah nezdinde mevcut bulunan bilginin kullarına ulaşması için de peygambere ihtiyaç vardır. Çünkü bu bilgiyi alabilecek kul yalnızca peygamberlerdir.⁴³¹

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 356.

⁴²⁹ Neseî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-temhid li kavâidi't-tevhid*, 68.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 358.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 357.

Bir başka husus da kişi şükretmeyi aklıyla bulabilir fakat bu şükrü nasıl gerçekleştireceğini bir öğretici ve yol gösterici olmadan aklıyla bulamaz. Zekât verilecek hayvanın özelliklerini, kime vereceğini, oranını, hac görevleri, namaz kılmanın saati, rekâtı, nasıl kılınacağı gibi birçok konuda insana peygamberler yol göstermiştir. Bunları insanların tespit etmesi veya tespit edilen şeyler üzerinde tüm inanların birlik içinde olmaları mümkün değildir. Bu konular insan nefesine ve aklına kalsa her akıl kendine göre hüküm koyar ve onu uygulardı. Bu durumda birlik ve cemaat olma ruhunu yok ederdi. Söz gelimi çoban olan bir kişi koyunda 40/1 oranında zekât vermek yerine kendi aklına bırakılsaydı bu oranı 1000/1 olarak fazlalştırabilirdi. Namaz içinde hangi vakit ve kaç rekât olacağı gibi birçok mevzu insan aklına bırakılsaydı birlik ruhu yok olur giderdi. Kimi üç rekât namaz kılar, kimisi yedi rekât kılardı. İşte tüm bunları engellemek insanların aralarında çıkacak çatışma ve tartışmalardan insanları korumak için tartışılmayacak öndere yani peygamberlere ihtiyaç vardır.⁴³²

Nesefî insanın dünyanın güzelliklerine meyli olduğunu ve aceleci bir yapıya sahip olduğunu ve bu güzelliklere bir an önce sahip olmak istediğini söyler.⁴³³ Güzel bir eş, güzel çocuklar, güzel bir ev, bahçeler gibi din insanın mülk edinmesini sağlamasaydı o zaman insanlar ruhlarında olan aceleciliklerinden dolayı bunlara sahip olanlardan, olmayanların bu şeylere haksız yere sahip olmak isteyebileceklerini ve bunun için mücadele edeceklerini, bu mücadele de insanlar arasında kavga, çatışma ve kaosu beraberinde getirebileceğini böylelikle bu durum insanların yok olmasına neden olabileceğini söylemiştir. Bu yok oluş ise ilâhî hikmete uygun olmayan bir eylemdir. Çünkü Allah sadece yok olması için bir şey yaratmaz. İnsanlara başkalarının haklarına saygılı olmayı, kul hakkı, kamu hakkı gibi şeyleri açıklamak ve dünyadaki nimetlerden helal yolla nasıl faydalanacaklarını açıklamak için peygambere ihtiyaç duyulur.⁴³⁴ Bu durum peygamber göndermenin hikmetli bir iş olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî, peygamber göndermenin hikmetine dair bir başka yorumu insana rehberlik edecek, kılavuz olacak birinin varlığını önemli görmektedir. Çünkü insan, doğası gereği zıtlıkları içerisinde bulunduran, birçok iç ve dış etkenlerden etkilenebilen bir varlıktır. Bu etkenler, dünya nimetlerine meyletme, yaşadığı olumsuz durumlar, keder, üzüntü vb. birçok etken insan aklının sağlıklı çalışmasını etkileyen ve doğru karar almasının önünde engel olan nedenlerdir. Bu denli insanın aklını örten ve sağlıklı düşünmesini engelleyen etkenlerin varlığında onlara doğru ve güvenli yolu gösterecek, onları delaletten hidayete yönlendirecek bu sayede onların hem dünya hem ahiret hayatlarını kurabilecek, rehber, kılavuz, öndere ihtiyaç olduğu ortadır. Bunu sağlayacak olanların ise peygamberler olduğunu düşünür.⁴³⁵

Mâtürîdî'nin peygamber göndermenin hikmetine dair bir başka yorumu da zaman ve mekâna bağlı olarak insanların yaşadığı dönemde hangi meslek ve sanatların insana lazımsa onun öğretilmesi

⁴³² Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 355; Pezdevî, *ehl-i Sünnet Akaidi*, 131.

⁴³³ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/456.

⁴³⁴ Alim Çakır, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Peygamberlik ve Mucize* (Bursa Uludağ Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 24.

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 258; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/449; Nesefî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-tevhid li kavâidi't-tevhid*, 69.

için peygamber gönderildiğini söylemiştir. İnsanların soğuk ve sıcaktan korunmak için ihtiyaç duydukları mekanın yapılmasından, ulaşım aracı olarak kullanacağı hayvandan, insanların ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri ve faydasına olan gıdaların dünyanın birçok yerine dağıtılmış bir vaziyette olduğundan dolayı ticaret hayatının nasıl olması gerektiğinden, insanlar arasında iletişim kurabilmek için gerekli olan lisan eğitimi, çocuk eğitimi, üreme yöntemleri, tıp, eczacılık, isimler, sanat gibi hususlar akılların çıkarabileceği ilkelerden değil nebevi öğretim ve yol göstermeleri sayesinde olduğu kanaatinde. Tüm bunlar Peygamber göndermenin hikmetleri arasındadır.⁴³⁶

Mâtürîdî'ye göre insan oğlu tarihin hiçbir döneminde kendi haline bırakılıp terkedilen bir varlık olmamıştır. İnsanın ihtiyaç duyduğu her konuda peygamberlerle, kitaplarla desteklenmiştir. Bu sayede yaratıp ve dünyaya gönderilerek imtihana tâbi tutulmamış aksine her devir ve zamanda ihtiyaç duyduğu şeyler için bizzat Allah tarafından gerek peygamberler gerekse kitaplarla insana destek olunmuştur. İnsanın sanatta, bilimde, tıpta, eczacılıkta, eğitimde, ekonomide velhasıl tüm gelişmelerde peygamberler aracılığıyla yapılan ilâhî desteğin büyük katkısını görmekteyiz. Tüm bunların, Allah'ın insana verdiği değeri ve rahmetinin tecellisi açısından son derecede önemli olduğunu görülmektedir.

2.2.7. Kâdî Abdülcebâr'a göre nübüvvet ve hikmet

Mu'tezile, diğer İslâm mezhepleri gibi nübüvvet makamının gerekliliğine inanmış ve peygamberlik makamının gerekliliğini insanların anlamaları için açıklanmasını, sistemleştirilmesini ve temellendirilmesini gerekli görmüştür. Peygamberlik makamına karşı eleştirilerin, itirazların veya soruların cevaplandırılması gerekliliğine inanmışlar ve buna göre çalışmalar yapmışlardır. Örneğin Câhiz'in "*Kitabu'l-hücceti ve'n nübüvve*" Kâdî Abdülcebâr'ın ise "*Tesbitu delailin-nübüvve*" isimli eserler konuya yönelik çalışmalarını göstermektedir.⁴³⁷ Mu'tezile'nin nübüvvet meselesine yaklaşımı adalet prensipleriyle yakından alakalıdır.⁴³⁸ Yani Allah'ın adil ve hikmet sahibi olmasından dolayı her türlü kötülükten, sevap ve fayda vermeyen şeylerden, maslahata aykırı fiillerden uzak olması demektir.⁴³⁹

Nübüvveti reddedenlere göre mademki vahyin getirdiği mesajlar insan için faydalıdır o zaman Allah'ın bunu insanın en iyi bilgi kaynağı olan akılla bildirmesi mümkündür. Fakat buna rağmen akılla bildirilmemiştir. Allah bu bilgiyi aklımızda yaratmadığına göre peygambere gerek yoktur. Eğer Allah bunları bilerek yaratmadıysa bu kötü bir şeydir, yok peygamber göndermek için yarattıysa o zamanda insan aklında bu bilgiyi yaratacak gücü yoktur demektir diyerek peygamberliği reddedenler olmuştur.⁴⁴⁰

Kâdî Abdülcebâr bu soruya teklif ve mükellef bağlamında ele almış ve bu bağlamda açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre akıl denilen bilgi vasıtasının ilâhî malumata ait bilgilerin hepsini bilmesinin

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 354; Teftâzânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 263.

⁴³⁷ Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi : Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 269.

⁴³⁸ Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/1 (2015), 74.

⁴³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/264; Ünverdi, "Peygamberlerin İsmeti", 75.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 15/124-125; Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* V/1 (2007), 74.

imkânı yoktur. Fakat bu bilgiler insanın maslahatı için olmasından dolayı bilinmesi ve bildirilmesi de gerekiyor. Bu bilgileri Allah'ın insanın aklına yerleştirmesine elbette gücü yeter fakat böyle bir durumda teklif ortadan kalkar. Çünkü her selim akıl sahibi dine ait bu bilgileri bildikten sonra isyan etmesi veya inkâr etmesi söz konusu olmaz. Bu bilgiler akılda zorunlu bir şekilde var olduğu içinde teklif ve imtihan lüzumsuz hâle gelmiş olacaktır. Zira teklif de kabul edenler olduğu gibi reddedenler de vardır ki tam burada imtihan devreye girmektedir. Bir başka deyişle insanlar su ihtiyaçları ortaya çıktıklarında bu ihtiyaçlarını gidermesi gerektiğini zorunlu olarak bilir aksi takdirde yok olup gideceğinin farkındadır. Eğer ilâhî malumat da peygamberler vasıtasıyla değil de akla zorunlu olarak yerleştirilmiş olsaydı su içmeyince helak olacağını zorunlu olarak bilen kişi de olduğu gibi herkes ibadet, şükür, iyilik gibi fiilleri yaparlar ve Allah'a inanırlardı.⁴⁴¹

Mu'tezile 'ye göre şeriatın bildirmesinden önce akıl fiillerde bulunan iyi ve kötü yönleri kendi başına bilmesi mümkün olsa da fiilleri tüm yönleriyle bilebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle insan fiillerdeki bilemediği yönler için vahye ihtiyaç duyar.⁴⁴²

Kâdî Abdülcebbâr nübüvvetin gerekliliği konusunda aklın emaneti geri vermeyi, şükürün gerekliliği, adaletin iyi olması vb. gibi şeyleri bilebileceğini ama namazın insanı kötülüklerden alıkoyacağını ya da içkinin insanlar arasında düşmanlık ve azgınlığa neden olabileceği gibi şeyleri aklın bilebilmesi imkânsız olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın, insanlara akıllarıyla bilemeyecekleri bu hususları bildirmesi için peygamber göndermesi gerekir.⁴⁴³

Adil ve hikmetli olan Allah insanın maslahatına yönelik fiiller yapacağı için insanın akılla fiillerdeki tüm yönleri kavrayamamasından dolayı onun önündeki bu engeli kaldırması gerekir. Bu engelin kaldırılması peygamber vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dini ahkam hem insanın bu dünyada hem de ahirette faydasına olan hususları içermektedir. Nebevi veya ilâhî hitap olmadan insanın dini ahkamları akılla kavrayabilmesi pek mümkün değildir. Bu durum aklın kemâli ile alakalı bir durumda olmayıp aklın acizliği ve imkansızlığı ile alakalı olgudur. Buradaki acizlik bizzat aklın kendisinden kaynaklanan problemdir. Bu nedenle insanın aklının aciz kaldığı ve tüm yönlerini anlayamadığı fiilleri anlatmak ve bunları öğretmek için peygambere ihtiyaç duymuştur.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesinin hikmeti insanın maslahatına yöneliktir.⁴⁴⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah nasıl ki insandan vacibe uymasını istiyor ve emrediyorsa o zaman Allah'ın insana vacibe davet edecek bir uyarıcı ve yol göstericiyi de göndermesi gerekir. Dolayısıyla vacibi seçebilmek nasıl gerekliyse vacibe davet edende gereklidir. İnsan bu vacip olan şeyleri akılla tespit edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Allah'ın aklın etkisinin olmadığı bu alanları bilen ve insanları bu konuda uyaran ve yönlendiren birilerini (peygamberleri) göndermesi hikmetli ve vaciptir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/139-140; Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 125-126.

⁴⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 1/426.

⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/49-50.

⁴⁴⁴ Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 57.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/36; Ünverdi, "Peygamberlerin İsmeti", 75.

⁴⁴⁶ Kâdî Abdücebbâr, *el Muhtasar*, 128.

Kâdî Abdülcebbâr peygamber gönderilecek veya peygamber gönderilmeyecek mükelleflerin sınıflarından bahseder. Ona göre insanlar birçok özellik bakımından birbirinden farklılık gösterir. Dolayısıyla bu farklılık onlara gönderilecek peygamberler içinde geçerlidir. Kendisine peygamber gönderilmesine gerek olmayan mükellef sınıfı iki kısımdır. İlki peygamber gelse de gelmese de itaat edeceği kesin olarak bilinen sınıftır ve bu sınıfa peygamber gönderilmesi gerekmez demıştır. İkinci sınıfta yer alan mükellef grubu ise peygamber gelmesi halinde itaat edeceği, günahlardan uzak olacağı bilinenlerdir. Bu mükellef sınıfındaki insanlar için peygamber gereklidir. Bu mükellef sınıfı da kendi arasında iki kısma ayrılır. İlki peygamberin gönderildiği zamanda yaşaması gereken veya peygamberi gördükleri zaman kabulde maslahatları bulunanlardır. Bu durumda olanların peygamber zamanında yaşamaları gerekir. İkinci kısımda olanlar ise peygamberin zamanında olmasalar dahi onların maslahat ve amelleri, peygamberlerin dini kuralları olanlardır. Bunlar için bu hükümleri haber yoluyla ulaşması caizdir.⁴⁴⁷

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın insanlara peygamber göndermesini iki şekilde değerlendirir. İlki Allah'ın inanan insanlar için peygamber göndermesidir. İnananlar için peygamber göndermesi onların yararına ve faydalarını gözetmesinden dolayıdır. İkincisi iman etmeyecekleri bilindiği halde böylelerine peygamber gönderilmesidir. Bunun hikmeti ise inanmayanların kıyamet günü herhangi bir bahaneleri ve özürleri kalmasın diyedir.⁴⁴⁸ Kâdî, Allah'ın peygamber göndermesini şahid âlemden örnekle temellendirmeye çalışır. Ona göre Allah'ın peygamber göndermesi mükellefe maslahat gereği hastalık göndermesine benzer. Mükellef olan bu hastalığa maslahatı gereği olduğunu bilir ve inanırsa bu durum akla ters bir şey olmadığı gibi akılla örtüşen bir şeydir. Çünkü Allah, insanın faydasına fiil yapar ona zarar verecek fillerden uzaktır. Karşılığı olmadan zarar vermek zulümdür. Allah ise zulümden uzaktır. Dolayısıyla mükellef kendisini yakalayan hastalığı bu şekilde bilir ve inanırsa hastalık onun maslahatına olur. Böylelikle akıllara bunun maslahat olduğu fikri yerleştirilmiş olur. Peygamber göndermenin hikmeti de tıpkı böyle olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ın hocaları olarak bilinen Ebu Ali el Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim el Cübbâî Allah'ın peygamber göndermesinin Allah'ın lütfu olarak görmüşlerdir.⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın peygamber göndermesini lütuf olarak ele almıştır. Lütfun tanımını için "Kişinin vacibi seçmesini ve kabihden sakınmasını yahut da insanın vacibi ihtiyâra veya kabihî terke daha yakın olmasını sağlayan şey" demek şeklinde açıklama yapmıştır.⁴⁵¹ Dolayısıyla lütfun gerçekleşmesini sağlayan şart, sebep neyse o şart da lütuf olmalıdır. Bundan dolayı Kâdî'ya göre Allah'ın peygamber göndermesi de lütuftur. İnsanı mükellef kılan Allah'ın bu mükellefiyeti mükemmel hâle getirmesi ve mükellefiyette herhangi bir noksanlık ve anlaşılmayan yerin olmaması gerekir. Bu noksanlık ve kapalılığın oluşmaması için insana bu fiillerin bildirilmesi gerekmektedir. Söz konusu bildirim

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar*, 129.

⁴⁴⁸ Aydın, *Akalcı Din Söylemi*, 259-270.

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/112; Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 126.

⁴⁵⁰ Şehristânî, *el- Minel ve'n nihâl*, 83.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/354.

gerçekleşmesi peygamber göndermekle sağlanabilir. Böylelikle peygamber göndermek lütuf olmuş olur.⁴⁵²

Kâdî'ya göre peygamber göndermek insanların faydasına olduğu için hikmet gereği Allah'ın göndermesi gerekir. Akıl evrensel olan bazı hususları tespit edebilir adaletin iyi zulmün kötü olması gibi ama şariat konularında yetersiz kalmaları onların faydalarına yönelik bir durum değildir. Allah'ın hem insanı mükellef kılıp hem de anlamadığı şeyden sorumlu tutacak olması hikmete aykırı bir durumdur. Dolayısıyla dini anlamdaki kapaklıkları açmak için peygamber gerekmektedir. Böylelikle peygamberle beraber hikmet gerçekleşmiş olsun. Lütfun anlamı da düşünüldüğünde Kâdî'ya göre peygamber göndermek hayrı kolaylaştırmaktır. Bu yüzden peygamber göndermek hikmetli iştir.



⁴⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/436.

SONUÇ

Kur'an'da hikmet kavramının geçtiği ayetlere tek bir mana verilmemiş yerine Kur'an'ın bütünlüğü ve ayetlerin siyâk ve sibâkları dikkate alarak farklı farklı anlamlar verilmiştir. Mesela “Kur'an, Kur'an'ın tefsiri, nübüvvet, emir yasak, derin kavrayış, akıl, davet” gibidir. Fıkıh ilminde hikmet genel itibariyle emir ve yasakların illeti ve Şâri'nin bunlardaki amacını ifade etmek için kullanılmıştır. İslâmi literatürde “zarûrât-ı hamse” olarak bilinen “can, mal, akıl, nesil, dinin muhafazası” olarak formüle edilen hususlar düşünüldüğü zaman bunların hem Şâri'nin genel amaçlarına uygun olduğu hem de insanın faydasına yönelik olduğu görülmektedir.

Felsefe kavramının toplumda oluşturduğu olumsuz izlenimi aşmak için filozofların hikmet kavramını kullandıkları görülmektedir. Özellikle hikmet ve felsefe arasında hicri ikinci asırda kırılmanın yaşandığı ve bunun sonucunda hikmet kavramı için dini (ilâhî) hikmet, beşerî faaliyetlerle ulaşılan hikmete ise felsefi hikmet denildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kelâm ilminde ilahi fiillerde hikmetin varlığı kabul edilmiştir. Görüş farklılıklarının ise hikmetin tanımından kaynaklandığı saptanmıştır. Her ne kadar görüş farklılığı olsa dahi ortak amacın Allah'ın şanını ve ulûhiyetini korumak ve buna zarar verecek şeylerden onu tenzih etme amacıdır. Hikmet ile bağlantılı olan nedensellik konusunda da düşünürlerin bu ortak amacı taşıdıkları fark edilmektedir. Her ne kadar kullandıkları yöntem ve görüşler birbirlerinden farklı olsa dahi nedenselliği kabul edenlerde, etmeyenlerde Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih etme amacı taşımış oldukları tespit edilmiştir.

Mâtürîdî hikmet kavramının tanımını yaparken bazen kendinden öncekilerin tanımlarını bazen de kendi tercih ettiği “sözde ve fiilde isabet” tanımını kullanmıştır. Mâtürîdî, tefsirci olmasının etkisiyle de hikmet kavramına mana verirken ayetlerin siyâk ve sibâkına, Kuran'ın bütünlüğü gibi şartları gözeterek anlam vermiştir. Mâtürîdî hikmet kavramına dair kendisinin tercih ettiği görüşler ise “isabet”, “sözde ve fiilde isabet” gibi anlamlar olmuştur.

Mâtürîdî'nin yaratılan her şeye hikmet gözüyle baktığı fark edilmektedir. Bu nedenle âlemin yaratılması ve diğer alt başlıkları paralel olarak tasavvur etmiştir. Âlemin yaratılmış olmasının hikmetini Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını temellendirmek için delil olarak kullanmıştır. Çünkü insan âlemin varlığı sayesinde Allah'ın yeryüzüne serpiştirdiği ayetlerini (işaretlerini, ipuçlarını) bulmalı, keşfetmeli ve bu sayede iman etmelidir.

Mâtürîdî'nin insanın yaratılış hikmetini âlemin yaratılış hikmetiyle beraber neden-sonuç olarak tasavvur ettiği göze çarpmaktadır Bu nedenle insan mükellef kılındıysa onun imtihan edilmesi, yaptıklarının karşılığını göreceği bir mekanın yani âlemin gerekliliğini ifade etmiştir. Emir ve yasakları da bu bağlamda düşünen Mâtürîdî bunların hem insanın bireysel gelişimine fayda sağladığını hem de toplumsal düzenin korunması ve devamı için kritik olduğunu düşünmüştür..

Mâtürîdî'ye göre Allah insana sırf zarar versin diye herhangi bir şey yarattığı düşünülemez. Bu düşüncesinin temelinde yatan fikrin Allah'ın hakîm ismidir. Bu tarz varlıkları bu isme göre değerlendirdiği ve bunları hem Allah'ın varlığına hem de insanın faydasına yönelik olacak şekilde delil olarak sunmuştur. Mâtürîdî peygamber göndermenin hikmetine dair tespiti bu durumun

insan için büyük bir nimet olduğu yönündedir. Bu nimeti dini ve dünyevi olarak iki kısımda değerlendirmiştir. Dünyevi yönünün bilgi, teknoloji, bilim, sağlık, mimarı vb. her gelişmeyi insanlığın peygamberlere borçlu olduğunu ifade etmiştir.. Dini olarak ise insanın sınırlı bilgi kaynağıyla dini olan hususları bilmesinin mümkün olmadığını peygamberin açıklaması gerekliliğine inanır.

Kâdî Abdülcebâr'ın değerlendirmelerinin mensubu bulunduğu mezhebin sisteminde önemli bir yer tutan adl ilkesinin etkileri görülmektedir. Bu ilkenin sonucu olarak Allah'ın faydasız, boş bir fiil işlemeyeceğini ve boş, faydasız fiilin neden-sonuç ile faydalı hale geleceğini bir başka deyişle hikmetli olacağı düşünülmektedir. Kâdî, Mâtürîdî gibi âlemin yaratılışının insana yönelik faydasının olduğunu ve bu yönüyle âlemi insan için lütf olduğu görüşündedir. Çünkü âlem ve içindekileri insanın faydalanabileceği şekilde düzenlenmiş ve istifadesine sunulmuştur. Yine ona göre insanın karşılaştığı tüm sıkıntı, eziyet, hastalık vb. şeylerde illet ve gaye ilişkisinden hareketle değerlendirmiş ve insanlara bunun karşılığının ahirette verilmesinin faydasına yönelik olduğunu söylemiştir.

Kâdî, Mâtürîdî'den farklı olarak insanın yaratılmasının hikmetini tefaddul kavramı ile açıklamaya çalıştığı görülmüştür. Buna göre yapılması zorunlu olmayan şeyi yapmak kınanılacak ya da eleştirilecek bir fiil olmayıp aksine övülecek bir fiildir. Allah'ın insanı yaratmasını da bu bağlamda değerlendirmesi gerektiğine inanır.

Kâdî Abdülcebâr, insanların emir ve yasaklar konusunda çok yüzeysel düşündükleri bir başka deyişle nasıl bir mükafatın beklediğini idrak edemediklerini ifade etmiştir. Emir ve yasakların hikmetini sağlığına ulaşmak için acı da olsa ilaç içen hastaya veya meşakkatli de olsa sınavı geçmek için çaba harcayan öğrenciye benzetir. Her ne kadar bu şeyleri yaparken zorlanılsa da ileri ulaşılabilecek fayda veya lezzet daha büyük olduğu için bu sıkıntılara katlanılabileceğini inandığı görülmektedir.. Bu bağlamda ona göre emir ve yasaklara uyan kişinin kavuşacağı büyük mükafat cennettir.

Kâdî Abdülcebâr kötülük problemi hakkındaki açıklamalarına baktığımızda Mâtürîdî'nin açıklamalarıyla paralel olduğu görülmektedir. Her iki düşünürün de tüm insanların üzerinde ittifak edecekleri faydasız veya kötü olan herhangi bir şey yoktur. Her iki âlimde insanların faydasız veya kötü olarak isimlendirdikleri şeyler öznel görüşlerden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Kâdî kötü veya zararlı görünen şeyleri Mâtürîdî gibi hakîm sıfatına sahip olan varlıktan gelmeyeceğine inanmıştır. Dolayısıyla o, Mâtürîdî gibi zararlı ve kötü görünen bu nesnelere Allah'ın yokluğu için kullanılan delili tam tersi olacak şekilde Allah'ın varlığı ve birliğine dair karşıt delil olarak kullanmıştır.

Kâdî peygamber göndermenin Allah için zorunluluk olduğunu düşünmekle Mâtürîdî'den farklı bir tutum sergilediği sonucu görülmüştür. Çünkü Mâtürîdî peygamber göndermenin Allah için zorunluk değil bir lutuf olduğunu düşünür. Kâdî'nın bu görüşünde yine faydacılık ve faydalandırma esasının etkisini ve Allah'ı zalim olmaktan tenzih etme amacının olduğu çok açıktır. Kâdî'ya göre insanın yaratılmasından ve teklifle muhatap kılınmasından sonra Allah'ın artık onlara peygamber göndermesi gerekir. Dolayısıyla insanın teklife muhatap olması ve şeriat konularında

aklının yetersiz kalmasından dolayı mutlaka bunları kendisine açıklayacak peygambere ihtiyaç vardır. Yoksa teklif eksik kalmakta insan bilmediği şeylerden sorumlu tutulmakta bu durumun sonucu olarak Allah'ın insana zulmetmesine sebep olmaktadır. Böyle bir durumun yaşanmaması ve insanın muhatap olduğu teklife dair aklının yetersiz kaldığı ve buğulu ve sisli alanın dağıtılması için peygamber göndermek gerekir.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kâdî. el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl. thk. İbrahim Medkur - Tâhâ Hüseyin. 22 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıryye, 1962.
- Akarsu, Bedia. Felsefe Terimler Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Alper, Hülya. "Matüridi'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?" Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik (İlmî Toplantı), 207-214.
- Altıparmak, Ö Faruk. "Hikmet ve Felsefe İlişkisi". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/5 (2003), 86-118.
- Arabî, Muhyiddîn İbnü'l. Tefsir-i Kebir Te'vilât. ed. Şükran Eser Gökner. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.
- Arslan, Hulusi. "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". Hikmet Yurdu, İmam Matüridî ve Matürîdilik Özel Sayısı, 2/4 (2009), 71-90.
- Arslan, Hulusi. Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Arslan, Hulusi. "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri" Dini Araştırmalar Dergisi 6/16 (2003).
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". Kelâm Araştırmaları Dergisi XIV/2 (2016), 343-360.
- Arslan, İclal (ed.). Faslu'l Makâl Felsefe ve Din Uyumunu. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Âsım Efendi, Mütercim. el- Okyânûsü'l- Basît fi Tercemeti'l Kâmûsi'l- Muhîf. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul,: Marma Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Aydınlı, Osman. Akılcı Din Söylemi : Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- Aydüz, Salim. "İslam Dünyasının İlk Tıp Ansiklopedisi Firdevsü'l-Hikme ve Müellifi ?Ali b. Sehl Rabban Taberi: Hayatı ve Eserleri". Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı 11/15 (2013), 17-33.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el. Ehl-i Sünnet Akâidî -Kitâbu Usûli'd- Dîn. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bahçe, Kemal. İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı. Konya: Selçuk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bayraktar, Mehmet. İslam Felsefesine Giriş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Beydâvi, Kâdî. Beydâvî tefsîri envârut- tenzil ve esrârüt- tevil. çev. Şâdi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Brunschvig, Robert. "Mutezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II/4 (2002), 235-249.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. el-Kifâye Fî'l-Hidâye. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". İslâm Araştırmaları Dergisi 33 (2015), 39-72.

Bulut, İsmail. "Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı". Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına. ed. Emine Ögük. 171-183. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.

Can, Hüseyin. Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Matüridiyye'ye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Cansız, Hasan. İlahi Fiilerde Hikmet. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anadalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd el. Tâcü'l-luga Sıhâhu'l-'Arabiyye. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l- İlm li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1984.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. Tarifât Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l- mevâkıf. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çakır, Alim. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Peygamberlik ve Mucize. Bursa Uludağ Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çelebi, İlyas. İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr. İstanbul: Ragbet Yayınları, 2012.

Çetin, Yalçın. "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı = The Concept of Wisdom (Hikmah) in the Qur'an and Philosophy". Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/1 (2020), 1-23.

Demir, Osman. Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Dodurgalı, Abdurrahman. İbn Sina Felsefesinde Eğitim. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1995.

Ebu's Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el- Imâdi. Ebu's- Su'ûd Tefsiri irşâdül- akli's selîm İlâ mezâyâ el- kur'âni'l- kerîm. çev. Ali Akın. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2021.

Erdem, Hüsameddin. Hâkim ve Peygamber Hikmet ve Vahiy Münasebeti. Konya: Selçuk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana bilim dalı Din Felsefesi Bilim dalı, Doktora Tezi, 1998.

Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar, 2010.

Erzurumlu, İsmail Hakkı. Mârifetnâme. İstanbul: Ataç Yayınları, 2023.

Esen, Muammer. "Matürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/2 (2008), 45-56.

Eş'arî, Ebu'l Hasan el-. Eş'arî Kelâmı: el-lûma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî. El- Medînetü'l Fâzıla. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 4. Basım, 2001.
- Fârâbî. Kitâbu'l- Burhan. çev. Ömer Türker - Mahir Alp Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el. İtikad'da Orta Yol el İktisâd fi'l İtikâd. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Goldziher, Ignace. Klasik Arap Literatürü. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: İmaj Yayın, 1993.
- Günaydın, İbrahim. Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı. İstanbul Üniversitesi Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. Kur'ân'da Allah ve İnsan. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar, 2012.
- İbn Hazm. el-Fasl. çev. İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kesir. Tefsîrü'l- kur'ânî'l- azîm. çev. Bedrettin Çetiner - Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998.
- İbn Manzûr. Lisânü'l Arab. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbnü'l Cevzî. Zadü'l- mesir fi ilmi't tefsir. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İlhan, Avni. "Salah". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- İpek, Mikail. "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu: Kadî Abdülcebbar Örneği". Tetkik: Türk İslam Kültürü Dergisi: A Journal of Turkish-Islamic Culture 1 (2022), 59-94.
- İsfehânî, Rağîb el. Müfredât Kur'ân Terimler Sözlüğü. thk. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Yeni İlmi Kelam. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2., 2018.
- Kâdî Abdücebbar. Mu'tezile'de Din Usûlü el- Muhtasar fi Usûli'd- Din. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kâdî, Abdülcebbar. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mû'tezile'nin Beş Esasının Açılımı). ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kahraman, Abdullah (ed.). İhvân-ı Safâ Risâleleri. çev. Abdullah Kahraman vd. 3 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kalkan, Murat. Kur'ân'da "Hikmet" Kavramı. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karaburç, Şüheda. İnanç Bağlamında Nübüvvetin Gerekliği. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karadaş, Cafer. "İslâm'da Ahiret İnanç". Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi 16 (2012), 8-11.
- Karahan, Fatma Bayraktar. "Kelâm İlminde Maslahata Salâh/Aslah Teorisi Bağlamında Bir Bakış" İslâmî İlimlerde Maslahat, 215-242.
- Karaman, Hayreddin. Ana Hatlarıyla İslam Hukuku. İstanbul: Ensar, 2013.

Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kaya, Sibel. Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.

Kazanç, Fethi Kerim. Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Keklik, Nihat. Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Kesir, İbn. Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Kindî Felsefî Risâleler. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Koca, Ferhat. "Hikmet". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Koçar, Musa. "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti". Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), 103-116.

Korlaelçi, Murtaza. "Maturidi'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi I/1 (1987), 129-147.

Kur'an-ı Kerim .

Kutluer, İlhan. "Hikmet". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 17. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Kuzu, Selman. Kur'ân'a Göre Hikmet Kavramı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.

Maraz, Hüseyin. Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi". Kader 18/1 (2020).

Marulcu, Hasan Tevfik. "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (Ocak 2006), 77-88.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. el. Te'vilâtül Kur'ân. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar, 2015.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muḥammed el. Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 14. basım., 2019.

Mukaffa, İbn'ül. Kelile ve Dimne. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Mukâtil b. Süleyman. Kur'ân Terimleri Sözlüğü El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qurâni'l Kerim. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Murtaza, Bedir. "Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Nas, Hasan. "Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı". Marifetname Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/2 (2021), 671-699.

Nesefî, Ebu'l-Muîn en. Tebsiratü'l-edille Fi Usulid Din Tenkidli Neşir. ed. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebü'l Muîn en. Bahrü'l Kalam. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Nesefî, Ebü'l Muîn en. Tevhidin Esasları: Kitâbü't-temhid li kavâidi't-tevhid. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Oral, Osman. "Hikmet Merkezli İslâm Anlayışının Küresel Barışa Katkısı". II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu I (2016), 485-501.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Ahiretin Yaratılış Hikmeti". Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi X/2 (2017), 39-64.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/2 (2015), 225-251.

Osman Oral. Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014.

Ögük, Emine. "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2015), 11-38.

Önal, Mehmet. "Dini Yorum Geleneğinde Hikmetin (Bilgelik) Bütünlükçü Yapısı". İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar III (2017), 105-112.

Önal, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi.

Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta'lîl". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2019), 11-35.

Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". Kelâm Araştırmaları Dergisi V/1 (2007), 47-64.

Özervarlı, M. Sait. "hikmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Pezdevî, Sadru'l-İslam İmam Ebû Yusr Muhammed. ehl-i Sünnet Akaidî. çev. Şerafeeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.

Râzî, Fahreddin er. Kelâm'a Giriş el-Muhassal. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967.

Râzî, Fahreddin er-. Tefsir-i kebir mefâtihu'l- gayb. çev. Lütfullah Cebeci vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. İmam Mâtürîdî ve Mâturidilik. haz. Sönmez Kutlu. 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı = Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom". çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı. Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/34 (2018), 777-786.

Sabuni. Safvetü't Tefasir Tefsirlerin Özü. çev. Nedim Yılmaz - Sadreddin Gümüş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Sâbûnî, Nûreddin. Mâtürîdiyye akaidi el bidâye fi usûli'd- din tercümesi. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 2021.

Seyid, Mehmed. Usûl'ı Fıkıh Medhal. ed. Zühdü Mercan. çev. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

- Sönmez, Bülent. Hakîm ve Peygamber hikmet ve Vahiy Münasebeti. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı,
- Suyûtî, Celâleddîn es. Hadislerle Kur'ân tefsiri ed-Dürrü'l- Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Mensûr. çev. Zekeriya Yıldız. 15 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Şâban, Zekiyüddin. İslâm Hukuk İlminin Esasları: = (Usûl'ül-fikh). çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Abdülkerim eş-. Dinler ve Mezhepler Tarihi; el-Minel ve'n Nihal. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth eş-. Nihâyetü'l-ikdâm. London: Oxford University Press, 1934.
- Taberî. Câmi'u'l- beyân fi tefsîrî'l- kur'ân. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tan, Bilal. Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Taylan, Necip. Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri. İstanbul: Ensar, 2014.
- Teftâzânî. Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Tehânevî. Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Fârâbi, Hikmet ve Kutadgu Bilig". İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi VII/20 (1991), 375-470.
- Uğur, Hakan. "Kur'an'da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 10/3 (2010), 135-158.
- Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı". çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34 (2018), 777-786.
- Uluç, Tahir. "Mâtürîdî'nin Filozofların Âlemin Kıdemi Görüşünü Eleştirisi". Uluslararası ŞeyhŞa'bân-ı Velî Sempozyumu I (2017), 426-438.
- Uludağ, Süleyman. İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi XV/1 (2015), 71-111.
- Yahyâ, Abdülvâhid. "Nefsini Bil". çev. Mustafa Tahralı. Kubbealtı Akademi Mecmuası X/3 (1981), 55-65.
- Yakıt, İsmail. Kur'an-ı Hakîm Meâli Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Yalçın, Ebubekir - Arslan, Hulusi. "Ebu'l-Muîn en-Neseff'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi". Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 10/1 (2019), 35-55.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Yeşilyurt, Temel. Sözü'n Anlamı : teolojik dilin paradoksal görünümü üzerine bir çözümleme. Avrasya Yayıncılık, 2007.

Yılmaz, Sadi - Baga, Mehmet Sami. "Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Eserinde Felsefe". Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/2 (2019), 975-992.

Yüksel, Emrullah. "İlâhî Fiillerde Hikmet". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1988), 43-76.



