

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI**

## **İLÂHÎ FİİLLERDE HİKMET**



(Yüksek Lisans Tezi)

**Hasan CANSIZ**

Danışman

**Prof. Dr. Süleyman TOPRAK**


**KONYA - 2014**

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ
	Numarası	108106071011
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
	Tezin Adı	İlahi Fiillerde Hikmet

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **İlahi Fiillerde Hikmet** başlıklı bu çalışma 14/01/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
3	Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

### BİLİMSEL ETİK SAYFASI

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ		
	Numarası	108106071011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İlahi Fiillerde Hikmet			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hasan CANSIZ



 KONYA	T.C. NECMEETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMEETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	--

## ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ		
	Numarası	108106071011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Tezin Adı	İlahi Fiillerde Hikmet			

**Bu çalışmada, Kelam ilminin en önemli konularından biri olan hikmet ve ilâhî fiillerle ilişkisi ele alınmıştır.**

**Kur'an'da hikmet kelimesinin birçok defa kullanılması ve Allah'a nispet edilen fiillerden sonra hakîm lafzının kullanılarak Allah'a bu fiiller nedeniyle hikmet izafe edilmesi, ilâhî fiillerin hikmetliliğinin kabul edilmesini gerektirmektedir. Ancak, var olduğu ele aldığımız mezheplerin (Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) tamamı tarafından kabul edilen bu hikmetin ne olduğu ve teorik düzlemde açıklanma biçimi, farklı yaklaşımlara sahne olmuştur.**

**Çalışmanın ilk bölümünde hikmetin insan ile ilgili boyutu ele alınmıştır. Bu bağlamda hikmetin etimolojik yapısı ve Kelam ilminde kazandığı anlam incelenmekte, çalışma fiillerdeki hikmetle sınırlandığı için mezheplere göre ilâhî fiillerin kapsamı ele alınmaktadır. Hikmetin insan bilgisine konu olması bölümde ele alınan son konudur. İkinci bölüm, hikmetin Allah ve fiilleri ile ilgili boyutuna ayrılmıştır. Bu bağlamda öncelikle mezheplerin ilâhî fiillerdeki hikmeti açıklama biçimleri ve hikmet kavramının sistemlerindeki işlevselliği, sonra, kötülük probleminin hikmet düşüncesi ile aşılma çabaları incelenmiş, son olarak da mezheplerin ilâhî fiillerin hikmetsiz olmasının imkansızlığı konusunu açıklama yöntemleri değerlendirilmiştir.**

**Mu'tezile'nin hikmeti fayda ile özdeşleştirdiği ve salah-aslah teorisi çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. Eş'ariyye, bu yaklaşıma bir tepki olarak Allah'ın fiillerinin akılla açıklanamaması sebebiyle sınırlanamayacağını savunmuş ve ilâhî hikmeti failin kastına uygunluk/irade olarak yorumlamayı tercih etmiştir. Mâtürîdiyye ise, Allah'ın insana verdiği aklın, onun fiillerini kavrama imkanına sahip olduğu düşüncesini benimseyerek Mu'tezile'ye yakın bir kabulden hareket etse de, ilâhî fiillerin ortak noktası olarak "fayda"yı değil "sonucun aklın kabul edeceği bir iyi olması"ni tespit ederek ve aklın sınırlılığını vurgulayarak, Mu'tezile'nin teorisinin problemleri yönlerini bir dereceye kadar çözmüş ve varoluşu ilâhî hikmet ve kemal ile daha dengeli bir kurgu çerçevesinde ilişkilendirebilmiştir.**

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

## ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Hasan CANSIZ		
	Student Number	108106071011		
	Department	Fundamental Islamic Sciences / Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Wisdom in the Actions of God			

**In this dissertation, wisdom (hikmah) which is one of the most important issues of Kalam and its relation to divine act has been studied.**

**Because of the multiple appearance of the word hikmah in the Qur'an and attributing wisdom to Allah after acts attributed to him by using the name hakim, it is necessary to accept the wisdom in divine acts. However, the nature of hikmah which its presence is accepted by all Islamic schools of theology we examined (Mu'tazilah, Ashariyyah and Maturidiyyah) and its explanation in the theoretical plane has been the scene of different approaches.**

**In the first part of the study, wisdom within the context of its relation to man is discussed. In this context, etymological structure of wisdom and the meaning it gained in the Kalam field are analyzed. Due to limiting the scope of the study by wisdom in the acts, boundaries of gods acts are discussed according to the sects. The last issue discussed in the chapter is wisdom as a subject to human knowledge. The second part is devoted to wisdom in relation to Allah and His acts. Firstly, sects' ways of explanation of wisdom in divine act and the functionality of wisdom in their systems are evaluated, then, efforts of overcoming the problem of evil by the idea of wisdom is examined, and finally, sects' interpretation of the impossibility of divine act being wisdomless is examined.**

**It is understood that Mu'tazilah identified the wisdom with benefit and explained it within the framework of the theory of salah-aslah. Ashariyyah, as a response to this approach, argued that acts of God cannot be limited even if it is unexplainable with reason and they preferred to interpret divine wisdom as the compliance with the subject's (Allah) intention (iradah). Maturidiyyah, on the other hand, even though started with an idea similar to Mu'tazilah which advocates that the reason given by Allah to mankind is able to grasp divine act, solved problematic aspects of Mu'tazilah's system to some extent and was able to associate the being with divine wisdom and perfection within the framework of a more balanced thought by identifying "result of acts being good" as the common nature of divine act and not "benefit" itself and emphasizing the limited nature of human reason.**

## ÖNSÖZ

İnsan, farkında olsun ya da olmasın, anlam arayışını durmaksızın sürdüren bir varlıktır. Bu arayışa her zaman karmaşık teorik mülahazalar eşlik etmez. Bazen, kişi açısından özel niteliklere sahip bir anda, diğer zamanlarda son derece basit görülebilecek şeyler, bu arayışın cevabını oluşturabilir. Örneğin, bir çiçeğe bakan bir insan, o anki psikolojik durumunun da yardımıyla, bu çiçek ile kendini ve varlığı anlamlandırma; yaratıcının varlığına kanaat getirme sonucuna ulaşabilir. Allah'ın fiillerinin kapsamının ne olduğu ve bu fiillerin sahip olduğu niteliklerin tespiti ise, insanın anlam arayışı serüveninin, karmaşık teorik mülahazaların eşlik ettiği bir parçasıdır.

Kur'an'da *hikmet* kelimesinin birçok defa kullanılması ve Allah'a nispet edilen fiillerden sonra hakîm lafzının kullanılarak Allah'a bu fiiller nedeniyle hikmet izafe edilmesi, ilâhî fiillerin hikmetliliğinin kaçınılmaz olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Ancak, var olduğu herkes tarafından kabul edilen bu hikmetin ne olduğu ve teorik düzlemde tutarlı bir şekilde nasıl açıklanabileceği konularına mezheplerin yaklaşımları birbirinden oldukça farklı olmuştur. Müslümanların ilk tartışma konularından olan özgür irade problemi, ilâhî fiillerin kapsamıyla birlikte niteliklerinin de araştırılması ile cevaplanmaya çalışılmıştır. Sistemli bir kelimelî düşünceyi ortaya koyan ilk mezhep olarak kabul edilen Mu'tezile, ilâhî fiillerin kapsamını insana sorumluluk yükleme ama aynı zamanda Allah'ı kötülüklerden tenzih etme amacıyla daraltırken, özgür irade problemini Allah'ın hikmetsiz fiil yapmayacağı argümanını kullanarak çözüme teşebbüsünde bulunmuştur. Allah *hikmetsiz fiil yapmayacağı için*, insan kendi fiillerinin faili olmalıdır. Bu bağlamda Mu'tezile, Allah'ın tüm fiillerinin hikmetli olduğunu ve aklın hikmet tespit edemediği fiillerin Allah'ın fiili olamayacağını kabul etmiştir. Ancak Eş'ariyye, Mu'tezile'nin *hikmeti* mezhebin tüm açıklamalarının merkezine alan bu yaklaşımını eleştirmiş ve hikmet kavramına, kendisini *iradeden* ayırt edecek özel bir anlam yüklememeyi tercih etmiştir. Mâtürîdiyye ise, Allah'ın fiillerinin hikmetlerinin tam olarak tespitini imkansız ve böyle bir çabayı beyhude görse de, Allah'ın fiillerinin hikmetli olmasının, ilâhî fiillerin insan tarafından akıl vasıtasıyla tespit edilebileceği anlamına geldiğini kabul etmiştir.

İlâhî fiillerin hikmet ile ilişkisi, kelimelî ilminin temel meselelerinden olmasına rağmen pek incelenmemiş ve sınırlı sayıda akademik araştırmaya konu edilmiştir. Bu nedenle, hem kelimelî ilminin önemli bir problemine muhatap olma neticesinde alana vukufiyet kazanma, hem de alan açısından önemli bir konuyu –bir yüksek lisans tezinin imkanları ile sınırlı olmak

kaydıyla- diğerk araştırmacılar ve konuya ilgi duyanların istifadesine sunma hedefleri, bizi konuyu incelemeye yöneltmiştir.

Tezimizde, ilâhî fiillerde var olduğu herkes tarafından kabul edilen *hikmetin* ne olduğu ve teorik düzlemde tutarlı bir şekilde nasıl açıklanabileceği konularına mezheplerin yaklaşımlarını ve her bir yaklaşıma yol açan nedenleri tespit etmeyi hedefledik. Bu amaçla öncelikle, hikmet kavramının etimolojisinden kelam ilminde kazandığı anlama doğru yolculuğunu inceledik. Amacımız *ilâhî fiiller*deki hikmet konusuna yaklaşımları tespit etmek olduğu için, fiil ve ilâhî fiillerin kapsamı konularına mezheplerin yaklaşımlarını tespit etmeyi gerekli gördük. Birinci bölümü, ilâhî fiillerin hikmetinin insan ile ilgili boyutları olan, failin hikmetli fiil yapabilmesi için sahip olması gereken şartlar ile insanın hikmeti bilme vasıtaları konularını ele alarak tamamladık. İkinci bölümde, mezheplerin konuya yaklaşımlarını, incelenen mezhebin düşüncelerini eleştiren yaklaşımları da ekleyerek ele aldık. Bu amaçla, öncelikle mezheplerin genel yaklaşımlarını tespit ettik. Hemen ardından, hikmet düşüncesinin, ilâhî fiillerin kapsamını belirlemek ve kötülüğu açıklamak için bir araç olarak kullanılması konusuna yaklaşımları ortaya koyduk. Daha sonra, Mu‘tezile’nin hikmet kavrayışının temellerinden biri olan illet düşüncesine itirazları ve Mu‘tezile’nin savunmasını inceledik. Son olarak, Allah’ın fiillerinin hikmet içermemesinin imkansızlığı konusundaki yaklaşımları ele aldık. Böylelikle, mezheplerin hikmet konusuna yaklaşımlarını ve hikmet teorileri bağlamında tartıştıkları hususları tespit etmiş olduk.

Ancak, muhterem danışman hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak’ın teşvik ve destekleri olmasaydı, konunun seçilmesi ve çalışmanın yürütülmesi mümkün olmazdı. Kendilerine ufuk açıcı tavsiyeleri ve müşfik teşviklerinden dolayı müteşekkirim. Ayrıca bölüm hocalarıma, akademik birikimlerini ve çalışmam konusundaki ilham verici tavsiye ve fikirlerini benimle cömertçe paylaştıkları için teşekkür ederim.

Hasan CANSIZ

Meram, 2014

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### HİKMET VE FİİL

1. HİKMET KAVRAMI .....	2
1.1 Etimolojik Yapısı.....	2
1.2. Kelam İlminde Kazandığı Anlam .....	4
1.2.1. Adl-Hikmet İlişkisi.....	9
2. HİKMET KAVRAMININ KELAM İLMİNDE ORTAYA ÇIKIŞI.....	10
3. FİİL.....	13
4. FİİLİN NİSPET EDİLDİĞİ VARLIKLAR .....	17
5. HİKMETİN GERÇEKLEŞMESİNİN FAİL İLE İLGİLİ ŞARTLARI.....	20
5.1. Bilgi Şartı.....	20
5.2. İrâde Şartı.....	23
6. İNSAN AÇISINDAN HİKMETİN VARLIĞINI BİLME VASITALARI ....	24
6.1. Nakil.....	24
6.2. Akıl .....	27

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İLÂHÎ HİKMET

1. İLÂHÎ FİİLLERDE HİKMETİN VARLIĞI.....	31
1.1. Mu‘tezile’nin Hikmet Düşüncesi .....	32
1.1.1. Hikmetin Fayda Olması.....	34



1.1.2. Fayda Düşüncesinin Korunması: İvaz .....	45
1.2. Eş‘ariyye’nin Hikmet Düşüncesi .....	48
1.2.1. Gazzâlî’nin Hikmet Konusuna Farklı Bir Yaklaşımı .....	57
1.3. Mâtürîdiyye’nin Hikmet Düşüncesi.....	59
2. İLÂHÎ FİİLLERİN KAPSAMI VE HİKMET .....	63
3. HİKMET – İLLET İLİŞKİSİ .....	70
3.1. Allah’ın Fiillerinin İrâdîliği .....	70
3.2. Allah’ın Fiillerinin İlet ve Amaç İçermesi Problemi .....	72
4. ALLAH’IN HİKMETLİ FİİL İŞLEME KONUSUNDAKİ DURUMU.....	81
4.1. Allah’ın Fiillerinin Hikmet İçermesinin Vacipliği .....	81
4.2. Allah’ın Hikmetsiz Fiil İşleme Kudretinin Varlığı.....	86
4.3. Allah’ın Fiillerinin Hikmet Dışına Çıkmasının İmkânsızlığı .....	88
<b>SONUÇ .....</b>	<b>93</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>96</b>

## KISALTMALAR

as.	Aleyhisselâm
AÜİFD	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	İbn
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviren
d.	Doğum tarihi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
krş.	Karşılaştırmamız
m.	Miladi
md.	Maddesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
sav.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
ty.	Tarih bilgisi yok
vd.	Ve diğerleri
y.y.	Yayın yeri bilgisi yok
yay.	Yayınevi
yy.	Yüzyıl

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**HİKMET VE FİİL**

## 1. HİKMET KAVRAMI

Hikmet kavramını sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, öncelikle kelimenin dilin günlük kullanımında taşıdığı anlamı ortaya koymanın, bunu asıl kabul ederek, kelimede kazandığı anlamın bu asıl anlam ile ne kadar mutabakat içerisinde olduğunu tespit etmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu tespitler bize, kelimelerin yaklaşımının tutarlılığını ve kavrama yükledikleri anlamın, kaynakların yüklediği anlam ile uyum seviyesini tespit etme imkanı verecektir.

### 1.1 Etimolojik Yapısı

Hikmet, hakeme - yahkumu - hukm kökünden türetilmiş bir isimdir.<sup>1</sup>

Halil b. Ahmed (ö. 175h./791m.) *Kitâbü'l-'ayn*'de hikmetin, adalet (adl), ilim ve sabır (hilm) manalarını ifade ettiğini söyler. H-k-m kökü if'âl vezninde kullanıldığında, *tecrübeler onu hikmetli bir kişi yaptı* cümlesindeki anlamı, aynı vezinde 'an harfi ceriyle ise *alikoyma-engelleme* (men') anlamı ifade eder.<sup>2</sup> Bu iki kullanımın ortak yönü, tecrübelerin kişiyi belli şekillerde hareket ettirmekten alıkoyması olmalıdır.

Bu manalara ek olarak, hakemetün kelimesinin *gem* anlamına geldiğini, kelimenin bu anlamda kullanılma sebebinin gemin hayvanın koşmasını engellemesi olduğunu ifade eden Halil b. Ahmed, aynı kökün istif'âl babındaki kullanımının, *sağlamlaşmak* anlamına geldiğini de belirtir.<sup>3</sup>

İbn Düreyd (ö. 321h./933m.) de *el-Cemhere*'de *hüküm* hüküm vermek anlamına geldiğini, *hüküm vermenin* anlamının açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğunu, Allah'ın da hükümünde adil olan (hakimü'l-adl) olduğunu söyler. İbn Düreyd bu anlama ek olarak, fiilin *engelleme* anlamına vurgu yapar ve bazı eski resmi yazışmalarda da kelimenin engelleme anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını, bu nedenle –Halil b. Ahmed'in belirttiği gibi- *gem* manasında da kullanıldığını ifade eder. O, hikmetli söz ifadesinin de iyiliği öğütleyip kötülükten nehyeden sözleri kapsadığına ve “hikmet mü'minin yitiğidir”<sup>4</sup> hadisindeki hikmet kelimesinin bu anlama geldiğine işaret eder.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, “h-k-m” md., XXXI, thk. Mustafa Hicâzî, Vizâratü'l-i'lâm, Kuveyt, 1998, s. 512.

<sup>2</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, “h-k-m” md., III, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Sâmerî, Müessesetü'l-'âlemi li'l-matbu'ât, Beyrut, 1988, s. 66.

<sup>3</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, “h-k-m” md., III, s. 67.

<sup>4</sup> Tirmizî, *Sünen*, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, 1417h., İlim, 19; İbn Mâce, *Sünen*, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, 1417h., Zühed, 15.

<sup>5</sup> İbn Düreyd, *el-Cemhere*, “h-k-m” md., I, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, Beyrut, 1987, s. 564.

Cevherî (ö. 400h./1009m.'den önce) *es-Sihâh*'da aynı kökün, iki kişi arasında hüküm vermek anlamına geldiğini söyler. Hakîm ise *ilim sahibi* kimse ve *işi sağlam yapan* kimse manasına gelir. Cevherî'nin, bu anlamlar dışında yukarıda diğer eserlere atıfla işaret ettiğimiz anlamlara da yer verdiği görülmektedir.<sup>6</sup>

Aktardığımız sözlük bilgileri bağlamında, h-k-m kökünde engelleme anlamının baskın olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede, hikmetin adalet, ilim ve sabır (teenni ile hareket etme) olarak tanımlanması, engellenen zulüm, cahillik ve sefehten (akılsızca iş yapma) engelleme olarak vuku bulması bağlamında anlaşılabilir.<sup>7</sup>

Kelam eserlerinde hikmetin dil bilginleri tarafından yapılan tariflerine de yer verildiği görülür. Bu eserlerde verilen tanımlar, yukarıda vurguladığımız engelleme anlamını vurgulamasa da, genel olarak bu tanımlarla örtüşür.

Nesefî (ö. 508h./1114m.), dil bilginlerinin hikmetin anlamı konusunda iki görüşü olduğunu söyler. Birincisi hikmetin ilim, hakîm'in alim anlamına geldiğidir. Kadı bu ilminden dolayı hâkim diye adlandırılmıştır. İkincisi, muhkim (sağlam yapan) anlamına gelmesidir. Buradaki hakîm, müf'îl anlamına gelen fa'îl kalıbındadır. Nesefî, hikmetin ilim olduğunu kabul edenlerin zıddını cehl, fiil olduğunu kabul edenlerin ise zıddını sefeh kabul ettiklerini söyler. Ayrıca, bazı dil bilginlerinin hakîm kelimesinin, *nefsi arzularından ve kötülüklerden alıkoyan* anlamına geldiğini kabul ettiklerini ve bunu ata takılan gem anlamına gelen hakemetün lafzına dayandırdıklarını söyler.<sup>8</sup>

Halil b. Ahmed ve İbn Düreyd'in sözlüklerinde hikmetin ve h-k-m kökünün anlam alanı kurgulanırken, adl kavramının ilim kavramı ile aynılaştırılmaksızın zikredildiğini görmemize rağmen, Cevherî'de hüküm vermenin ilme indirildiğini ve adaletin ayrıca zikredilmediğini görmekteyiz. Bu bağlamda Nesefî'nin aktardığımız tespitleri, Cevherî'nin yaklaşımıyla örtüşüyor görünmektedir.

Sâbûnî'nin (ö. 580h./1184m.) hikmetin dilcilere göre tanımı olarak aktardığı “söz ve fiilin isabetli olması” ve “şeyleri uygun yerlerine koymak” ifadeleri<sup>9</sup>, hikmetten bahsedilirken adl kavramına yapılan genel vurgu ile hikmet ve adalet kavramlarının eşitliği düşüncesinden kaynaklanıyor olmalıdır.

<sup>6</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “h-k-m” md., V, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dârü'l-‘ilm li'l-melâyîn, 3. bs, Beyrut, 1984, s. 1901-1902.

<sup>7</sup> Hikmet Yaman, “The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Massachusetts, 2008, s. 25.

<sup>8</sup> Nesefî, *Tabsıra*, I, thk. Claude Salamé, Ma‘hedü'l-‘ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk, 1990, s. 384.

<sup>9</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Muhammed Aruçi, İsam Yay., İstanbul, 2012, s. 240.

H-k-m kökü ve hikmet kelimesinin dil bilginleri tarafından tespit edilen anlamlarından sonra, şimdi de *hikmet*in kelam ilmindeki anlamı üzerinde duracağız.

## 1.2. Kelam İlminde Kazandığı Anlam

Hikmet kavramına mezheplerin yaklaşımları incelendiğinde, hikmetin iki anlamda değerlendirilebileceğini söyledikleri görülür. Bunların ilki, ilim anlamına gelen hikmet, ikincisi ise fiil ile ilgili olan hikmettir.

Kelam ulemasının, Allah'ın hakîm olduğu söylenildiğinde iki anlamın kastedilebileceğini, dil bilginlerinin hikmet konusunda iki görüş sahibi olması nedeniyle kabul ettikleri ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Bu ikili hikmet kavrayışı, bütün mezheplerin kabul ettiği ve değindiği bir husustur.

Mu'tezile, hikmeti *ilim* ve *fiilde muhkemlik* olarak ikiye ayırır. Birinci anlama göre hikmet ilim, hakîm de alimdir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415h./1025m.), Allah'ın alim anlamında hakîm olduğunu ve Allah'ın bu anlamdaki hikmet sıfatına ezelde sahip olduğunu söyler. (وَأَتَيْنَاهُ (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) “ona hikmet ve kesin hüküm selahiyeti vermiştik”<sup>11</sup>, (أَلْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ “hikmeti dilediğine verir”<sup>12</sup>, (وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ) “Allah Davud'a hükümler ve hikmet verdi”<sup>13</sup> ayetlerinde geçen hikmeti Kitap olarak yorumlar ve Kitabın hikmet olarak adlandırılmasının nedenini, hikmet olan ilme ulaştırması olarak tespit eder. İkinci anlama göre ise, hikmet fiilde muhkemlik, hakîm de muhkem fiillerin failidir. Bu anlamdaki hikmet fiili sıfatlardan olduğu için Mu'tezile Allah'ın bu anlamdaki hikmet sıfatına ezelde sahip olmadığını kabul eder.<sup>14</sup>

Eş'ariyye'nin de, hikmetin bu ikili anlamını kabul ettiği görülür. Nitekim Gazzâlî (ö. 505h./1111m.), hikmetin iki anlamda kullanıldığını söyler. İlki, işlerin düzenini ve ince anlamlarını, beklenen hedefleri gerçekleştirme için nasıl olması gerektiği konusunda hüküm vermeyi bilmektir. İkincisi ise, bu anlama, bahsedilen bilginin öngördüğü düzenli ve muhkem yaratmayı gerçekleştirmeye (icada) kudret anlamının eklenmesidir.<sup>15</sup> Gazzâlî, bilgi olan ilk anlama ikinci anlam için kudreti ekleyerek, fiil ile ilgili olan hikmetin ortaya çıkış sürecine de işaret etmektedir. Ancak bu açıdan bakıldığında, Eş'ariyye'nin ilmin maluma tabi olduğunu

<sup>10</sup> Neseî, *et-Temhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Daru't-tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986, s. 213-215; Neseî, *Tabsıra*, I, s. 385-386.

<sup>11</sup> Sâd, 38/20.

<sup>12</sup> Bakara, 2/269.

<sup>13</sup> Bakara, 2/251.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, V, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, 1958, s. 222.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962, s. 165.

söylemesi ve bu argümanı ilâhî fiillerin amaç içeremeyeceğini kanıtlamak için kullanması<sup>16</sup> ile muhkem yaratmaya kudret olan hikmetin, bilginin varlığını önceleyen yapısının nasıl telif edilebileceği net değildir.

Gazzâlî, bu açıklamadan sonra, hikmet kavramından türetilen hakîm ile kastedilenin bir bilgi çeşidi, ihkâm kavramından türetilen hakîm ile kastedilenin ise bir fiil çeşidi olduğunu söyler.<sup>17</sup>

Mâtürîdiyye'nin yaklaşımı da bu yaklaşımlardan farklı değildir. Neseî, hikmetin iki anlamı olabileceğini söyler. İlki, ilim anlamındaki hikmet, bu açıdan hakîm alim anlamına gelir. Bu hikmetin zıttı cehalettir. İkincisi, fiil ile ilgili olmasıdır, bu anlamdaki hikmet yaptığını sağlam yapan demektir, bu açıdan hakîm ise muhkim anlamına gelir. Allah da, tüm yarattıklarını en sağlam/uygun şekilde yaratır. Bu hikmetin zıttı ise sefehîr.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi, bütün mezhepler hikmetin ilim ve fiil olmak üzere iki farklı ama birbirinden bağımsız olmayan anlamda ele alınabileceğini söylemişlerdir. İlim olan hikmet, fiil olan hikmeti önceleyen bir yapıya sahiptir. Bunun nedeni fiilin muhkem bir fiil olabilmesi için öncelikle o fiil ve doğuracağı netice ile ilgili bilgiye sahip olunmasının gerekmesidir.

Allah'ın ilim sıfatına ezelde sahip olması konusunda bir tartışma olmadığı için, ilim anlamındaki hakîm sıfatına ezelde sahip olduğu bütün mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Bu ikili anlamda değerlendirilen hikmete ilişkin dikkat çeken tek ihtilafın, Allah'ın fiil olan hikmet sıfatıyla ezelde muttasıf olup olmadığı konusu olduğu söylenebilir. Mezhepler bu konuda, ilâhî fiiller konusundaki genel yaklaşımları doğrultusunda açıklamada bulunmuşlardır.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Mu'tezile, Allah'ın fiil anlamındaki hikmet sıfatına ezelde sahip olmadığını söyler. Eş'ariyye'nin görüşü de bu görüşe paraleldir. Neseî, Eş'arî'nin (ö. 324h./935-936m.), zati bir sıfata tekabül eden ilim olan hikmeti ile Allah'ın ezelde muttasıf olduğunu ama fiili bir sıfata tekabül eden hikmetle ezelde muttasıf olmadığını söylediğini belirtir. Yalnızca Mâtürîdiyye, Allah'ın fiil anlamında hikmet sıfatına ezelde sahip olduğunu kabul eder. Neseî, hikmet ilim olarak anlaşılrsa da, fiil –ki bu tekvindir- olarak anlaşılrsa da, Mâtürîdiyye'ye göre hikmetin ezeli bir sıfat olduğunu söyler.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 102.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 166.

<sup>18</sup> Neseî, *et-Temhîd*, s. 212-213.

<sup>19</sup> Neseî, *et-Temhîd*, s. 213-215; Neseî, *Tabşıra*, I, s. 385-386.

Genel yaklaşımı bu şekilde tespit ettikten sonra, tezimizin asıl konusunu oluşturan ve mezheplerin ihtilaf ettiği, *fiillerdeki* hikmetin mezhepler tarafından nasıl değerlendirildiğini inceleyelim.

İlâhî fiillere ilişkin olarak kullanılan hikmet kavramı, her mezhep tarafından, bu kavrama sistemlerinde yükledikleri işleve uygun biçimde tanımlanmıştır.

Mu‘tezile’nin beş temel esasından ikincisini ifade etmek için kullandığı ‘ulûmu’l-adl terkihi içinde geçen *adlin* anlamı, Allah’ın bütün kabihlerden tenzihi ve bütün fiillerinin hikmetli ve isabetli (savâb) olduğudur.<sup>20</sup> Bu açıdan Mu‘tezile’nin kurguladığı kelim sisteminin bütünü, Allah’ın fiillerinin *hikmetli* olduğunun ispat edilmesini hedeflemektedir.

Kâdî Abdülcebâr, bir fiilin *hikmet* olarak adlandırılmasının, *adl* olarak adlandırılmasıyla aynı anlamı ifade ettiğini söyler.<sup>21</sup> Bu bağlamda hikmetin tanımının, adl ile aynı olmak üzere, “failin mefule fayda ya da zarar vermek için yaptığı, [o fiili] hasen [kılan] bir yön içeren fiil” olduğunu ifade eder.<sup>22</sup> Bu tanımda belirlenen ayırt edici özellik, fiilin başkasını etkilemesi ve bu etkinin -ister fayda ister zarar olsun- iyi (hasen) bir yöne sahip olmasıdır.

Tanımda dikkati çeken hususlardan biri olan *başkasını etkileme*, adlin ancak fail dışında bir kişiye etkide bulunan fiiller için kullanılabilir bir kavram olması<sup>23</sup> açısından doğru olsa da, hikmetin kişinin kendisini etkileyen fiiller için de kullanılabilen bir kavram olması açısından doğru değildir. Nitekim Mu‘tezile, Allah’ın fiillerinin hikmetli olabilmesi için, *kendisine fayda sağlamaktan yüce olması sebebiyle* başkasına fayda sağlaması gerektiğini vurgularken<sup>24</sup>, hikmet sıfatının faile fayda sağlayan bir fiil için kullanılabileceğini söylemiş oluyordu.

Nesefî ve Sâbûnî’nin Mu‘tezile’nin hikmeti “fail ya da fail dışında biri için fayda içeren fiil” olarak tanımladığına dair ifadeleri<sup>25</sup>, tezimizde detaylı olarak ele alacağımız, Mu‘tezile’nin hikmet teorisinde fayda düşüncesinin baskın yerine işaret ediyor olmalıdır. Bu tanımda, Kâdî Abdülcebâr’ın tanıma dâhil ettiği *zarar* ifadesinin yer almaması, Mu‘tezile’nin zararı, “elem ve endişe ile bunlara veya birine götüren ve sonrasında daha

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, Kahire, ty., s. 51; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûlü’l-dîn*, Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd içinde, thk. Muhammed Amâre, Dâru’l-hilâl, Kahire, 1971, s. 169.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 49.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 48.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 48.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İrşad Kitap Yay. ve Dâru sâdir, İstanbul-Beyrut, 2001, s. 295.

<sup>25</sup> Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 385; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 240.



büyük faydaya sebep olmayan şey”<sup>26</sup> olarak tanımlaması ve Allah’ın ivaz<sup>27</sup> olmaksızın başkasına zarar fiili yapmayacağını söylemesi<sup>28</sup> bağlamında anlaşılabilir. Bu değerlendirme, zarar gibi görünen fiillerin ivaz sebebiyle zarar kapsamından çıkmasını sağlar. Bu açıdan, Allah’ın hiçbir fiilin zarar içermeyeceğini söylemek mümkün olur. Ancak Mu‘tezile, faydanın her zaman hasen olmadığını, bazen kabih olabileceğini de söyler.<sup>29</sup> Bu açıdan Neseî’nin tanımına en azından hasen teriminin eklenmesine ihtiyaç vardır. Bu durumda tanım yalnızca *faydaya* değil *hasen faydaya* vurgu yapmış olacaktır.

Bu açıklamalardan hareketle Mu‘tezile’nin, bir fiilin hikmetli olduğunu söylediğinde, o fiilin hasen bir fiil olduğunu kastettiğini; fiilin hikmetinden bahsederken ise, *fiilin hasen olmasını sağlayan yönünü* yani faydasını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Eş‘ariyye’nin hikmet tanımı, Mu‘tezile’nin vurguladığı *hasenlik* anlamından çok daha farklı bir bağlamı vurgular. Eş‘ariyye hikmeti “fiilin failinin kastına göre meydana gelmesi” şeklinde tarif eder.<sup>30</sup> Bu tanım çerçevesinde düşünüldüğünde Eş‘ariyye’nin bir fiilin hikmetli olduğunu söylediğinde, o fiilin Allah’ın irade ettiği şekilde gerçekleştiğini yani irade ile gerçekleşen şey arasında tam bir mutabakat olmasını kastettiği; ancak fiilin hikmetinden bahsetme imkanına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu yaklaşımda her bir hikmetli fiili *hikmetli* kılan şey, failinin kastına uygun meydana gelmiş olmasıdır. Fiilde bunun ötesinde bir hikmet aranmaz. Eş‘arî’nin ilâhî fiillerdeki hikmetin, fiilin neticesi ile ilgili olarak düşünülmesine karşı çıkararak, ilâhî fiillerin zatı itibarıyla hikmet olduğunu söylemesi<sup>31</sup> de, bu tür fiillerde hikmetin ne olduğunun sorulamayacağını ifade eder.

Bununla birlikte, zaman zaman Eş‘ariyye’ye ait eserlerde de hikmet kavramının kullanıldığı, fiilin belli bir şekilde gerçekleşmesinin ilâhî hikmete uygunluğundan söz edildiği görülür. Bu şekilde kullanılan hikmet kavramının, ilâhî fiillerin amaç içermesi düşüncesini reddetmek için ciddi çaba sarf etmelerine rağmen eserlerinde yer alması, kurguladıkları teorik

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, Kahire, ty., s. 14.

<sup>27</sup> İvaz, Allah’a kulluk yapma neticesinde kazanılmış olmayan, [Allah katında] kazanılmış her türlü faydadır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman ve Ahmed Ebû Haşim, Mektebetü Vehbe, 2. bs., Kahire, 1988, s. 494. İvaz konusunu ikinci bölümün *fayda düşüncesinin korunması: ivaz başlığında* ele alacağız.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 296.

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 14.

<sup>30</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-şeyh*, thk. Daniel Gimaret, Dârü’l-meşrik, Beyrut, 1986, s. 97; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003, I, s. 586; Neseî, *Tabsıra*, I, s. 385; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 240-241.

<sup>31</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-şeyh*, s. 130.

sistem ile açıklanması zor olmakla birlikte varlığını kabul ettikleri fiillerde muhkemlik anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Fiilin failin *kastına göre* meydana gelmesi ifadesi Allah açısından düşünüldüğünde, fiillerde muhkemliği sağlayan unsurun Allah'ın zati kemal sıfatları olduğu düşünülebilir. Allah, kemal sıfatları nedeniyle muhkem fiil irade eder. Tüm fiillerinin kastına göre meydana gelmesi de bu fiillerin muhkem olması sonucunu doğurur. Nitekim Eş'ariyye, Allah'ın yalan haber vermeyeceğini zati sıfatı olan sıdk (doğruluk) ile açıklamıştır.<sup>32</sup> Sıdkın yalanın meydana gelmesini muhal kılması gibi, ilim de Allah'ın muhkem olmayan bir fiil yapmasını muhal kılabilir. Ancak, biraz önce belirttiğimiz gibi, bu yaklaşımda ilim-fiil ilişkisi bağlamında tartışılan konuların nasıl çözüme kavuşturulacağı net değildir.

Mâtürîdî (ö. 333h./944m.) hikmeti şöyle tanımlar: “Hikmet isabet demektir, her şeyin yerli yerine konulması ve her hak sahibine hakkının verilmesi, hiç kimsenin hakkının eksik bırakılmamasıdır.”<sup>33</sup> *Kitâbü't-tevhîd*'in çeşitli yerlerinde hikmetin benzer anlamda kullanıldığına ve tanımlandığına rastlanmaktadır: “Her şeyi yerli yerine koyan bir hakîm.”<sup>34</sup> “Hikmet, her şeyi uygun yerine koymak, sefeh ise herhangi bir şeyi uygun yeri dışında bir yere koymaktır.”<sup>35</sup>

Ancak Mâtürîdî'nin hikmet tanımı, Mâtürîdiyye'nin kendisinden sonra benimsediği tanım ile tam olarak aynı değildir. Mesela bu tanımın, Neseî' de farklılaştığı görülmektedir. Neseî, Mâtürîdiyye'nin hikmeti “övlmeye değer sonucu olan fiil” olarak tanımladığını söyler.<sup>36</sup> Sâbûnî'nin de aynı tanımı tercih ettiği görülür.<sup>37</sup> Fiilin, sonucunun övgüye değer olması nedeniyle aklen iyi kabul edilmesi düşüncesine Mâtürîdî'de de rastlanması<sup>38</sup>, hikmetin bu tanımının öncülü olarak kabul edilebilir.

Mezhebin genel yaklaşımı olarak kabul edilebilecek bu tanım çerçevesinde Mâtürîdiyye'nin, bir fiilin hikmetli olduğunu söylediğinde, o fiilin sonuç açısından övlmeye değer –dolayısıyla iyi- olduğunu; fiilin hikmetinden bahsederken de o fiili sonuç açısından övlmeye değer kılan yönünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

<sup>32</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 142-143; Bâkılânî, *Temhîd*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müesseseti'l-kütübü's-sekâfiyye, I. bs., Beyrut, 1987, s. 386.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 102.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 177.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 181.

<sup>36</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, s. 385.

<sup>37</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 240.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 301.

Mezheplerin hikmetin tanımı konusundaki yaklaşımlarını genel olarak tespit ettik. Şimdi de, sık sık hikmete atıfla kullanılan adl kavramının hikmet kavramı ile bağlantısını ele alalım.

### 1.2.1. *Adl-Hikmet İlişkisi*

Adl ve hikmet kavramlarının, özellikle mütekaddimûn dönemi kelimelerinde sık sık birlikte zikredildiği ve iki kavrama da benzer anlamlar verildiği görülür.

Örneğin Mâtürîdî, hikmet ve adlin *her şeyi yerli yerine koymak* anlamına geldiğini ve bunun dışına çıkmanın sefeh doğuracağını söyler.<sup>39</sup> Görüldüğü üzere Mâtürîdî, iki kavramın da aynı anlama geldiğini düşünmektedir. Bununla birlikte, kavramsal bir ayrım yaptığı da görülür. Buna göre, hikmetin iki şekli vardır: Adalet ve Fazl.<sup>40</sup> Bu bağlamda, hikmetin adl kavramından daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ayrımın, adalet sınırının ötesini, yani lütufları ifade edebilmek için ortaya konulmuş olması ihtimali yüksektir. Dolayısıyla özünde hikmetin adl anlamına geldiği düşüncesi devam etmektedir.

Eş'arî de, birçok yerde Allah'ın fiillerinin *adl ve hikmet* olduğunu belirtir.<sup>41</sup> İbn Fûrek'in (ö. 406h./1015m.), Eş'arî'nin adli "failin yapma hakkına sahip olduğu fiili yapması" olarak tanımladığını söylemesi<sup>42</sup> mezhebin hikmet düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu açıdan Eş'ariyye'nin de hikmet ve adalet kavramlarının aynı anlama geldiğini kabul ettiği söylenebilir.

Kâdî Abdülcebâr da, *filin hikmet ve adl olarak vasıflanması* başlığında, iki kavramın aynı anlama geldiğini belirtir.<sup>43</sup> Ona göre adl, Allah'ın kabihî yapmayacağı ancak hikmet fiilini yapacağı anlamına gelir.<sup>44</sup>

Böylece, hikmet ve adlin aynı anlama geldiğinin tüm mezhepler tarafından ifade edildiği görülmektedir. Bu iki kavramın aynı anlamda kullanılmasının, etimolojisinden bahsettiğimiz sırada belirttiğimiz gibi, hikmet kelimesinin anlamlarından birinin adalet olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak dikkat çeken durum, tüm bu eşanlamlı kullanımların fiil boyutunu vurgulamasıdır. Bu açıdan, aktardığımız tanımlar çerçevesinde adlin fiil olan hikmete tekabül ettiğini ancak ilim olan hikmeti kapsamadığını söylemek mümkündür.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 193.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 193.

<sup>41</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 129, 141.

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 139.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 48.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 51; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi usûlü'd-dîn*, s. 169.

Mezheplerin hikmet kavramına yaklaşımlarını ve hikmet kavramının adl kavramı ile ortak noktasını tespit ettik. Şimdi, hikmet kavramının kelim ilminde önemli bir argüman olarak kullanılmaya başlamasının tarihsel sürecini inceleyeceğiz.

## 2. HİKMET KAVRAMININ KELAM İLMİNDE ORTAYA ÇIKIŞI

Hikmet kavramını kelim ulemasının ilk olarak ne zaman kullandığını tespit etmek, eldeki en eski kaynakların ilk sistemli kelim mezhebi olarak kabul edilebilecek Mu‘tezile’nin doğuşundan sonraki dönemlere ait olması nedeniyle, zordur. Bu açıdan, erken tarihlerde yazılmış risaleler, sonraki dönemlerde yazılmış olsalar da kelim eserleri ile makâlât ve fırak kitapları başlıca kaynağımız olmak durumundadır.

Kur’an’da hikmet kelimesinin on defası Kitaba atıfla olmak üzere yirmi defa zikredilmesi ve doksan bir ayette hakîm isminin Allah’a izafe edilmesi<sup>45</sup>, kavramın İslam’ın gelişinden itibaren Müslümanların zihin dünyasında kendisine yer edindiğini göstermektedir. Ancak bu durum, kelim mezheplerinin kavramı tanımlama şekillerini belirleyen süreçlerin nasıl gerçekleştiği hususunda bir bilgi vermemektedir.

İlk ayrılıkların doğuşu halife seçimi, üçüncü halifenin şehid edilmesi, Cemel vakası ve Sıffin savaşı gibi yaşanan bazı olaylar nedeniyle, iman ve irade hürriyeti gibi konularda ortaya çıkan farklı görüşlere irca edilmektedir.<sup>46</sup> Ancak ilk tartışılan konular olan *iman* ve *özgür irade* konularında hikmet kavramının herhangi bir grup tarafından kullanılıp kullanılmadığı konusunda bir bilgiye sahip değiliz.

Hikmet kavramı olmasa da, önceki başlıkta ele aldığımız ve fiil olan hikmetle aynı anlama geldiğini ortaya koyduğumuz adl kavramının, ulaşabildiğimiz kadarıyla en erken döneme ait kullanımına Ma‘bed el-Cühenî’de (ö. 83h./702m. ?) rastlanmaktadır. Ma‘bed, kader konusunu ilk tartışan kişi olarak takdim edilmektedir<sup>47</sup> ancak kendisi hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlıdır.<sup>48</sup> Bununla birlikte, annesinin Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110h./728m.) oğlunun *adl* düşüncesini benimsediğini söylediği rivayet edilmektedir. Ayrıca, Ma‘bed’in Haccâc<sup>49</sup> (ö. 95h./714m.) ile rızık konusunda konuştuklarının aktarılmasına ve bu

<sup>45</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, “h-k-m” md., Dâru’l-hadîs, Kahire, 1996, s. 262-264.

<sup>46</sup> Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, s. 214.

<sup>47</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelim”, *DİA*, XXV, Ankara, 2002, s. 199.

<sup>48</sup> Mustafa Öz, “Ma‘bed el-Cühenî”, *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, s. 281-282.

<sup>49</sup> Haccâc b. Yusuf es-Sekafî, Zalim lakabıyla meşhur Emevi valisidir. Detaylı bilgi için bkz. İrfan Aycan, “Haccâc b. Yusuf es-Sekafî”, *DİA*, XIV, İstanbul, 1996, s. 427.

konuşmaların Mu‘tezilî çizgiyi yansıtmasına rağmen, hikmet kavramını kullandığı görülmemektedir.<sup>50</sup>

Ma‘bed’den bahsederken belirttiğimiz, annesinin Hasan-ı Basrî (ö. 110h./728m.) ile oğlunun düşünceleri hakkında konuşmuş olması, kader hakkında bir risale yazdığı bilinen Hasan-ı Basrî’nin, bu risaledeki yaklaşım şeklini belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda hikmet kavramının Basra’da, irade özgürlüğünü kanıtlama bağlamında kendisinden yararlanılan bir kavram olup olmadığını anlama imkanımız olacaktır.

Hasan-ı Basrî’nin *kader risalesinde* hikmet kavramı iki defa geçmektedir. İlkinde “Allah’ın emirlerini uygulayan, *hikmetini* rivayet eden ... selefte eriştik”<sup>51</sup> şeklinde geçen kavramın, Allah’ın kullarını kendisine ibadet etmeleri için yarattığı ve onlara zulmetmeyeceği ifadeleriyle devam ettiği görülür. Burada, kader bağlamında, kulların kendi iradelerinden sorumlu tutulmaları anlamında ortaya konulan görüşlerin, selefin hikmeti rivayet etmesiyle bağlantısı Allah’ın adli çerçevesinde anlaşılabilir görünmektedir. İkinci kullanım, “Allah kitabında göğsün ferahlaması ve daralmasını, ... yaptıklarında Allah’ın göğüslerini ferahlatmasını *Allah’ın hikmetinde* vacip kıldıkları ... fiillere teşvik etmek için zikretmiştir”<sup>52</sup> şeklinde geçmektedir. Burada da hikmetin adalete yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Şehristânî (ö. 548h./1153m.), Mu‘tezile’nin kurucularından kabul edilen<sup>53</sup> Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131h./748m.) görüşlerini aktarırken, kader konusunda Ma‘bed’in ve Gaylan ed-Dımaşkî’nin (ö. 120h./738m. civarı) fikirlerini benimsediğini ve bu konuyu sıfatlar meselesinden daha fazla vurguladığını söyler. Aktardığına göre Vâsıl, “Allah hakîm ve ‘ârifdir, ona şer ya da zulüm nispet edilmesi caiz değildir” demiştir.<sup>54</sup> Bu ifadeler Şehristânî’nin yorumlarını içermiyorsa, Mu‘tezile’nin ilk temsilcilerinden itibaren hikmet kavramını –zulmün karşıtı- adl kavramıyla birlikte ilâhî fiilleri açıklamada önemli bir kavram olarak kullandığını söylemek mümkündür.

Daha sonraki döneme ait olan, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150h./767m.) talebeleri tarafından yazılan ve onun akaide dair görüşlerini derleyen<sup>55</sup> beş risalede (*el-Fıkhu’l-ekber* vd.) ise,

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, Fazlu’l-İ’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile içinde, thk. Fuad Seyyid, Dâru’t-Tûnusiyye, Tunus, 1974, s. 334.

<sup>51</sup> Hasan-ı Basrî, *Risale fi’l-kader*, Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd içinde, I, thk. Muhammed Ammare, Dâru’l-hilâl, y.y., 1971, s. 83.

<sup>52</sup> Hasan-ı Basrî, *Risale fi’l-kader*, s. 87.

<sup>53</sup> İlyas Çelebi, “Mutezile”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, s. 391-392.

<sup>54</sup> Şehristânî, *el-Milel*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ’ûr, Dâru’l-ma‘rife, 3. bs., Beyrut, 1993, I, s. 61.

<sup>55</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, İstanbul, 1994, s. 139.

iman, irade ve kader gibi meselelere değinilmesine rağmen, hikmet kavramına tesadüf edilmemektedir.<sup>56</sup>

Bu veriler, hikmet kavramının kelim problemlerini açıklamada kullanımının işaretleri Mu‘tezile öncesinde görülmeye başlasa da, etkin bir şekilde kullanılmasının Mu‘tezile ile başladığını ve karşıt görüş sahiplerinin –Ebû Hanîfe hakkında aktardığımız bilgidен hareketle en azından bir müddet- hikmet kavramına açıklamalarında önemli bir yer vermediğini göstermektedir.

Hikmet kavramının, hicri III.-IV. yy. dolaylarında yazılmış eserlere bakıldığında, o dönemlerde çeşitli inanç grupları arasında güncelliğini koruyan bir tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. Klasik eserler adl ve hikmet konusunu ele alırken çoğunlukla gayrimüslimlerin, özellikle de nur ve zulmet düşüncesini benimseyenlerin yaklaşımlarını değerlendirme ihtiyacı hissederler.

Örneğin Hayyât (ö. 300h./913m. [?]), *el-İntisâr* adlı eserinde, İbrahim en-Nazzâm’ın (ö. 231h./845m.) hikmet konusunda Deysâniyye ile yaptığı bir münakaşayı ele almaktadır. Deysâniyye, Nur’un hikmetli fiil işleminin nedenini tabiatı olarak takdim eder. Nazzâm cevaben, bu durumda Nur’un hikmet fiilini işleminin –bir şeyin tabiatı o şeyden ayrı olamayacağı için- zorunlu olduğunu söyler. Hayyât, Nazzâm’ın bu söylemini Allah’ın adli tabiatı sebebiyle yaptığı şeklinde yansıtan İbnü’r-Râvendî’yi (ö. 301h./913-914m. [?]) eleştirerek, Nazzâm’ın düşüncesinin *Allah’ın bu fiilleri ihtiyarıyla yapması* olduğunu ifade eder.<sup>57</sup>

Benzer şekilde Mâtürîdî’nin de, hikmet konusundan bahsederken Seneviyye’nin hikmetten bahsetmeye ve hatta hikmeti anlamaya en uzak kişiler olduğunu söylediği<sup>58</sup> ve Eş‘arî’nin Mu‘tezile’yi hikmet konusundaki düşüncelerinin Muattıla, Zındıklar, Seneviyye ve Berahime gibi yaratıcıyı inkâr eden ve peygamberlik müessesesi ile mücadele eden grupların yaklaşımıyla aynı esaslara dayanmasıyla suçladığı görülür.<sup>59</sup>

Kâdî Abdülcebâr’ın, *bir yapıcısı (sâni’) olsaydı onun fiilleri olarak kabul edilmesi gereken bu âlemin böyle hikmetsiz fiiller içermemesi gerekirdi* itirazını reddetmek için âlemde

<sup>56</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, “*el-‘Âlim ve l-müte‘allim*” “*el-Fıkhu’l-ebas*” “*el-Fıkhu’l-ekber*” “*Risâletü Ebî Hanîfe*” “*el-Vasıyye*”, İmâm-ı Azâmın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul, 1981.

<sup>57</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, thk. Henrik Samuel Nyberg, Mektebetü’-d-dâri’l-‘Arabiyye li’l-kitâb, 2. bs., Kahire, 1993, s. 42-43.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 181, 234-235.

<sup>59</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 143-144.

görülen tüm ilâhî fiillerin iyi (hasen) bir yön içerdiğinin kanıtlanması ihtiyacını vurgulaması<sup>60</sup> ve *âlem yapıldıysa bir yapıcısı (sâni‘) olmalıdır* diyerek benzer bir kanıt geliştiren Eş‘arî'nin delilini yetersiz bulması<sup>61</sup> da, konunun gayrimüslimlerle Eş‘arî öncesinden beri ilâhî fiiller ekseninde tartışıldığını göstermektedir.

Aktardığımız bu bilgilerden hareketle, hikmet kavramının ilâhî fiillerin zulüm içermeyeceği ve adil olduğu gibi fikirleri temellendirmek için Mu‘tezile öncesi dönemlerden itibaren kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Bu kullanımın –Ebû Hanîfe'nin kavramı kullanmamasından hareketle- özellikle Mu‘tezile içinde yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Hicri III. yy. sonrasında yazılmış eserlerden aktardığımız, gayrimüslim gruplarla hikmet kavramı ekseninde tartışmalar yapıldığına dair bilgiler, aynı gruplarla tartışmaların daha önce başlamasını yadsımaz. Bu açıdan hikmetin, gayrimüslim grupların yaklaşımlarının hikmet konusunun kapsamını ne kadar belirlediğini tespit edemesek de, Bağdat-Basra çevrelerinden Semerkant bölgesine kadar uzanan geniş bir coğrafyada, -belki İslam'ın gelişinden çok önce ele alındığını<sup>62</sup> ve- Müslümanlarla erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başladığını söylemek mümkündür.

Hikmet kavramı ile ilgili tarihsel süreci inceledikten sonra, şimdi de, tezimizi fiil bağlamı ile sınırlamamız nedeniyle, fiilin tanımı ve kelam ilmi açısından önemli noktalarını ele alacağız.

### 3. FİİL

Fiil kelimesi, fe‘ale - yef‘alü - fi‘l kökünden türetilmiş bir isimdir.<sup>63</sup> Zebîdî (ö. 1205h./1790m.) fiilin, insanın hareketi olduğunu söyler.<sup>64</sup> Bununla birlikte fiil, geçişli ya da geçişsiz (bir mefulü ilgilendiren ya da ilgilendirmeyen) bütün işlerden kinaye olarak kullanılır.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty., s. 59.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 324-325

<sup>62</sup> Seneviyye'nin Müslümanlarla karşılaşmadan önceki tarihi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, s. 521.

<sup>63</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “f-‘a-l” md., IV, s. 1792.

<sup>64</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, “f-‘a-l” md., XXX, s. 182.

<sup>65</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘arab*, “f-‘a-l” md., XXXVIII, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğerleri, Dârü'l-Me‘ârif, Kahire, ty., s. 3438; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, “f-‘a-l” md., XXX, s. 182.

Fiil kavramının kelimeler ilminde kulların fiilleri başlığında ve bu bağlamda ele alındığını söylemek mümkündür.<sup>66</sup> Bu açıdan, kelimeler ulemasının fiil konusunu ele alırken kudret vurgusu yaptığı görülür.

Mu‘tezile’ye göre, fiilin fiil olmasının anlamı, bu fiile kadir olan bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmasıdır.<sup>67</sup> Ancak bu kudret, fiilin gerçekleşmesi anında var olmayabilir.<sup>68</sup> Özellikle doğan fiillerle (mütevellidât) ilgili olarak ortaya çıkabilecek bir sorunu çözmeye yönelik olan bu yaklaşım, mesela oku attıktan sonra ölen bir kişinin durumu açıklanırken önem kazanmaktadır. İlk fiil anında kadir olan şahıs, kendi fiilinden doğduğu için ona ait sayılan ikinci bir fiilin gerçekleşmesi anında kudretten yoksun olabilir.

Eş‘ariyye’nin fiil konusundaki düşünceleri de benzer hususları vurgular. Bâkılânî (ö. 403h./1013m.), hayat ve kudreti failliğin şartı olarak vurgular<sup>69</sup> ve bir fiile kadir olan varlığın, makdurunun varlık alanına çıkmasıyla fail adını alabileceğini söyler.<sup>70</sup> Gazzâlî (ö. 505h./1111m.) ise, fiilin var olabilmesi için failin mevcudiyeti, iradesi, kudreti ve ilminin gerekli olduğunu söyler.<sup>71</sup> Bununla birlikte, yalnızca –insanların yaptıkları gibi- irâdî fiil, failinin ilim sahibi olmasını gerektirir.<sup>72</sup> Bu bağlamda Eş‘ariyye, kulun kudreti olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kudretin fiile etki etmesini kabul etmediği için kulu fail olarak da adlandırmaz.<sup>73</sup>

Mâtürîdiyye’nin de fiil-kudret ilişkisini vurguladığı ve kudretin yokluğunda fiilin var olamayacağını, bu nedenle –Eş‘ariyye’den farklı olarak- kulun kudret ve istitaatının varlığını kabul ettiği görülür.<sup>74</sup>

Fiilin bilgiye konu olması açısından değerlendirilişi, dil bilginlerinin yaklaşımıyla çelişik bir durum arz eder. Kâdî Abdülcebbar, dil bilginlerinin, fiilin bilinmesi için failin güç yetirebileceğini bilme şartı dışında *fiilin o varlıktan meydana gelmiş olduğu bilgisini* şartını gerekli görmediklerini söyler.<sup>75</sup>

<sup>66</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, s. 60.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI-I, s. 5.

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 324.

<sup>69</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 44.

<sup>70</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 342.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges, Beyrouth : Imprimerie Catholique (Bibliotheca Arabica Scholasticorum), Beyrut, 1927, s. 107.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 214.

<sup>73</sup> Süleyman Toprak, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş‘arî Arasındaki İhtilaf”, *SÜİFD*, sy. 3, Konya, 1990, s. 172.

<sup>74</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, thk. Claude Salamé, Ma‘hedü’l-‘ilmî el-Fransî li’-dirâseti’l-Arabiyye, Dımeşk, 1993, s. 540; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 242-243.

<sup>75</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI-I, s. 5.



Fiilin faili ile ilişkisinin vurgulanması ve sadece ortaya çıkan bir oluş olarak değerlendirilmemesi, kelimelerin ilminde fiil konusunun, fiilin faile nispeti açısından ele alınmasından kaynaklanmaktadır. İlâhî fiiller ile kula ait fiiller ayrımında asıl olanın failin belirlenmesi olduğu açıktır.

Bu açıdan Kâdî Abdülcebâr, fiili insan bilgisine konu olması açısından değerlendirirken, ilgili varlığın bu fiile kadir olduğunu ve fiilin onun tarafından yapıldığını bilen kişinin, bu fiili o varlığın fiili olarak bileceğini; fiile gücünün yeteceğini ya da fiili onun yaptığını bilmemesi durumunda ise, o varoluşu fiil olarak bilemeyeceğini söyler. Fiilin fiil olarak bilinmesi, hem bir varlığın fiili olarak bilinmesini hem de o varlığın bu fiile kadir olduğunun bilinmesini gerektirir. Bu nedenle Allah'ın fiil olduğu söylenemez, çünkü onu var kılmaya kadir bir varlık yoktur.<sup>76</sup>

Gazzâlî de benzer şekilde, varlığı vacib olmayan bütün hâdislerin mef'ul, onların sebebinin de fail olduğunu söyler.<sup>77</sup>

Bununla birlikte dilcilerin yaklaşımlarının insanın zorunlu fiilleri ile ihtiyari fiilleri arasında ayırım yapmaya müsait olmaması, onların fiil konusunda ortaya koydukları bilgilerin değersizliğini gerektirmez.<sup>78</sup> Çünkü fiilin kelamcılar tarafından bu şekilde tanımlanması, tanımın, fiilin hakikatinin bilinmesi amacına yönelik olmasından kaynaklanmaktadır. Dil bilginleri ile vaki olan ihtilaf onların, kelimelerin insanlar arasındaki kullanılış biçimini ortaya koymaya çalışmalarından kaynaklanır.<sup>79</sup>

Fiil kavramı bağlamında ele alınan ve Mu'tezile ile Eş'ariyye'nin farklı düşünceler ortaya koyduğu bir husus, *hâdis olmanın fiil* anlamına gelip gelmeyeceğidir.

Sâğânî (ö. 650h./1252m.), fiilin iş ya da başka cinsten her şeyin ihdası/ortaya çıkarılması olduğunu söylemiştir.<sup>80</sup> Gazzâlî de, fiilin bir şeyi hâdis kılmakla yokluktan varlığa çıkarmak anlamına geldiğini söyler.<sup>81</sup> Bu bağlamda Gazzâlî'nin vurguladığı husus, fiilin hâdis olması ve bir başlangıcının bulunmasının gerekmesidir.<sup>82</sup> Çünkü Gazzâlî'ye göre, fiilin kadîm

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 5.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 98.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 5.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 6.

<sup>80</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "f-'a-l" md., XXX, s. 182'den naklen.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 103.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 80.

olması imkansızdır. Âlemin fiil olarak adlandırılmasının anlamı ise *yok iken sonradan var olmasıdır*.<sup>83</sup> Gazzâlî, var olan her şeyin, Allah'ın fiillerinden olduğunu söyler.<sup>84</sup>

Ancak, fiilin hâdis olmasından hareketle hâdis olmayı fiil olmak ile özdeşleştiren bu yaklaşım, Mu'tezile tarafından tenkit edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, illetle hâdis olanın, faille ihtiyaç duymayacağını söyler. Bunun nedeni, var olması bir illet nedeniyle vacip olanın var olurken bir kadire ihtiyaç duymayacağıdır.<sup>85</sup> Bu bağlamda, kadir olmayan varlığa fail de denilemeyeceği için, bu durumun, insan açısından *fiil* olarak bilinebilir olmadığını düşünür. Ancak, bu yaklaşımı Gazzâlî'nin benimsediğini söylemek mümkün değildir. Gazzâlî, fiilin cins isim olduğunu ve aletle ve aletsiz olanı olduğu gibi, irade ile olanı ve tabiat gereği iradesiz olarak gerçekleşeni olduğunu söyler.<sup>86</sup> Benzer şekilde Neseî, bazı Mâtürîdiyye ulemasının aletle gerçekleştirilen fiilin kesb, aletsiz gerçekleştirilen fiilin ise yaratma olduğunu söylediğini aktarır. Bu açıdan fiil ikisini de kapsar.<sup>87</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bilinen tüm fiillerin, yok iken var olduğundan hareketle fiili “yok iken var olan şey” olarak tanımlamanın, tanımda şeyin *varoluş biçiminin* (mâ ‘aleyhi’ş-şey’ü) değil amacının anlaşılması için faydalı olan bilginin yer almasının gerekli olduğu nedeniyle yanlış olduğunu söyler. Fiilin, faille bağıntı ortaya koyacak ve o failden var olduğu konusunda bilgi verecek şekilde tanımlanması gerekir. Bir şeyin *hâdis* olduğu bilgisi, varoluş biçiminin (tehaddüd-ü vücûdihî) bilgisidir ama faille ilişkisi hakkında bilgi vermez. Bu nedenle, tabiat ehli gibi kimseler, âlemin muhdes (sonradan yaratılmış) olduğunu bilip fiil olduğunu bilmezler. Yine âlemin fiil olduğunu bilip muhdes olduğunu bilmeyen kimseler de var olmuştur.<sup>88</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, Eş‘arî'nin “âlem yapıldığına göre (suni‘a) onu yapan bir varlık var olmalıdır” deliline itiraz etmiştir. Ona göre, muhdes ile fiilin farkı, muhdesin muhdisi bilinmeden de bilinebilmesidir. Fiilin var olduğu bilindiğinde ise, bir faili olması gerektiği de bilinir.<sup>89</sup> Bu nedenle, Eş‘arî'nin delili Kâdî Abdülcebbâr'a göre, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kanıtlama gücüne sahip değildir. Ancak Gazzâlî, fiil ve sun'un irade

<sup>83</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 104.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, thk. Mahmud Bicu, Matbaatü's-sabâh, Dımeşk, 1999, s. 80.

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, s. 94.

<sup>86</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 98.

<sup>87</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 654.

<sup>88</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 6.

<sup>89</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 324-325.

neticesi var olabileceğini söyleyerek<sup>90</sup> ikisinin de aynı bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Kâdî Abdülcebâr'ın yaklaşımı, h-d-s fiilinin geçişsiz olmasından yola çıkarak bu değerlendirmede bulunduğu izlenimini uyandırmaktadır. F-'a-l fiilinin aksine h-d-s fiili, bir nesne almamakta, böylece bir yapan ve yapılanı f-'a-l gibi işaret edememektedir. Problemin kaynağının bu durum olduğu söylenebilir.

#### 4. FİİLİN NİSPET EDİLDİĞİ VARLIKLAR

Bu başlıkta, mezheplerin Allah'a ve kula fiil nispet etme konusundaki yaklaşımları ile Allah ve kulun fiil alanını nasıl belirlediklerini ele alacağız. Burada ortaya koyacağımız bilgiler, Allah'ın fiillerindeki hikmet konusunu ele alırken mezheplerin hikmetli kabul ettiği fiiller toplamını bilmemizi ve değerlendirmelerimizi buna göre yapmamızı sağlayacaktır. Mezheplerin ilâhî fiilin kapsamı konusunda tercihlerini belirleyen argümanları, bazı açılardan hikmet düşüncesine dayandıkları için hikmet konusuna mezheplerin yaklaşımlarını inceledikten sonra, ikinci bölümün *ilâhî fiillerin kapsamı ve hikmet* başlığında ele alacağız.

Mu'tezile'nin, Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerini, insanın yetenekleri açısından ve fiilin ahlaki değeri açısından olmak üzere iki açıdan ayrıma tabi tuttuğu söylenebilir.<sup>91</sup>

Kâdî Abdülcebâr, fiilin failini belirlemek için şöyle bir değerlendirmede bulunur: Fiil ancak zatı ile kadir bir varlıktan meydana gelebilecek bir fiilse, failinin Allah olduğuna hükmedilir. Bu kapsamda olmayan fiillerde, fiilin –görünürdeki- failin kastına göre gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılır. Failin kastına göre gerçekleşen fiillerde, fiilin o failin fiili olduğuna hükmedilir.<sup>92</sup>

Fiilin ahlaki değeri, yani hüsün veya kubhu da failini belirlemek için kullanılır. Mu'tezile, Allah'ın kabih fiil yapmayacağından hareketle, fiilin kabih olduğunun tespit edilmesi durumunda –daha doğru bir yaklaşımla, fiili hasen kılan yönün yani hikmetin tespit edilememesi durumunda-, bu fiilin Allah'a nispet edilemeyeceğini kabul eder.<sup>93</sup> Tezimizin konusu açısından, bu ikinci ayırım ve bu ayrıma neden olan yaklaşım biçimi önem arz etmektedir.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 102.

<sup>91</sup> Hulusi Arslan, "Mutezili Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı", *Dinî Araştırmalar*, c. 6, sy. 16, Ankara, 2003, s. 58-59.

<sup>92</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 325.

<sup>93</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XIV, thk. Mustafa es-Sekkâ, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, 1965, s. 53.

Mu‘tezile, Allah’ın -kâfirler de dâhil- herkese kendisine itaat etmesi için kuvvet, şükretmesi için mülk verdiğini, tüm insanları kendisine kulluk etmesi için yarattığını ama bu isteklerinin her zaman gerçekleşmediğini ve Allah’ın bunun aksine bir tavır takınmasının da sefeh ve zulüm olduğunu iddia eder.<sup>94</sup> Bu açıdan Mu‘tezile, fiilin hakiki mucidinin kul olduğunu söylemiştir. Onlara göre kulun fiiline Allah’ın hiçbir etkisi yoktur.<sup>95</sup>

Nesefî, ilk Mu‘tezililerin kulun fiilini yarattığını söylemeye cesaret edemediklerini, kulun fiilin *mucidi* ve *muhdisi* olduğunu söylediklerini ifade eder. Bunu değiştiren Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303h./915m.) olmuştur. Cübbâî ile başlayarak Mu‘tezile, kullar için *fiilini yaratma* ifadesini kullanmıştır.<sup>96</sup> Hatta daha sonra yaşamış Mu‘tezililerden Ebû Abdullah el-Basrî’nin (ö. 369h./979-980m.) gerçek yaratıcının kul olduğu, Allah’ın mecazen yaratıcı olarak isimlendirildiğini söylediği aktarılır.<sup>97</sup>

Bu bilgilerden hareketle Mu‘tezile’nin, ilâhî fiiller kapsamına insanın kastına göre gerçekleşen fiilleri ile hasen olduğu tespit edilemeyen fiilleri dâhil etmediğini ve hikmet konusundaki açıklamalarını bu bağlamda gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

Eş‘ariyye’nin genel yaklaşımının ise Mu‘tezile’nin aksine, var olan bütün fiilleri Allah’ın yaratma ve iradesine bağlamak olduğu söylenebilir. Eş‘arî, kulun müktesib ve âmil olarak isimlendirileceğini ancak fail olarak isimlendirilemeyeceğini, hakiki failin yalnızca Allah olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Nitekim, Eş‘arî, fiillerin yaratılmasının sadece Allah’a ait olduğunu ama failliğin hem kula hem Allah’a aynı fiil için nispet edilebileceğini söyler. Bununla birlikte kulun failliği hakiki faillik değildir. Kesb, kula hakiki anlamda nispet edilebilse ve kul hakiki müktesib olsa bile hakiki fail Allah’tır.<sup>99</sup> Bu bağlamda, fiilde kulun kudretinin etkisi de yoktur.<sup>100</sup>

Eş‘arî, kulların kesbettiği fiilleri de Allah’ın yaratmasını (وَإِلَّهِ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) “oysa sizi de, yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”<sup>101</sup> ayetine dayandırır. Bu bağlamda, kulun amellerinin karşılığını göreceğini ifade eden (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) “yaptıklarına karşılık...”<sup>102</sup> ayetinden

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 158.

<sup>95</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 539.

<sup>96</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 539.

<sup>97</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 540.

<sup>98</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 539.

<sup>99</sup> Eş‘arî, *el-Lüma‘*, thk. Hamûde Ğurâbe, Matba‘atü Mısr Şeriketü müsâhemeti Mısrıyye, y.y., 1955, s. 72-74.

<sup>100</sup> Süleyman Toprak, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş‘arî Arasındaki İhtilaf”, *SÜİFD*, s. 172.

<sup>101</sup> Saffât, 37/96.

<sup>102</sup> Secde, 32/17.

hareketle kulun kesbettiğini, Allah'ın ise yarattığını ifade eder.<sup>103</sup> Bu yaklaşım, ilâhî fiillerin, kâinatta meydana gelen her olayı kapsadığını ifade eder. Yaratıcı Allah olup, kul kâsib olunca, meydana gelen fiillerin Allah'a onun fiili olarak izafe edilmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Eş'ariyye, ilâhî yaratma gibi ilâhî iradenin de tüm fiilleri kapsadığını kabul etmiştir. Eş'arî, irade sıfatını ilim sıfatına benzetir. İlmî, bilinebilir olan her şeyi kapsaması gibi, iradenin de tüm yaratılanları kapsaması gerekmektedir. Allah, hâdis tüm varlıkların yaratıcısıdır ve irade etmediği bir şeyi yaratması caiz olmaz.<sup>104</sup> Bu bağlamda Bâkîllânî (فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ) "her dilediğini mutlaka yapandır"<sup>105</sup> ayetini Allah'ın mahlûkatın tüm fiillerinin ve hâdislerin *faili* olması şeklinde yorumlamış ve bu fiillerin tamamını irade etmiş olması gerektiği sonucuna varmıştır.<sup>106</sup> Gazzâlî de, ilâhî iradenin bütün hâdisleri kapsadığını (hâdislere müteallık olduğunu), bütün hâdislerin kudretle ortaya çıktığını ve kudretin hâdis sarf edilmesi için iradeye muhtaç olduğunu, bu nedenle bütün hâdislerin irade edilmiş olduğunu, dolayısıyla şer, küfür, isyan gibi hâdislerin de Allah'ın iradesi neticesi var olduğunu söyler.<sup>107</sup> Mu'tezile'nin kabih görüp Allah'a nispet etmediği, insan fiilleri de dâhil, bütün fiilleri Allah'a nispet eden bu yaklaşım biçiminden dolayı Eş'ariyye, Allah'ın fiillerinin tamamının hikmetli olmasını ancak hikmetin anlamını dönüştürerek açıklayabilmiştir.

Mâtürîdiyye'nin yaklaşımının, iki mezhebin ortasında olduğunu söylemek mümkündür. Mâtürîdiyye, fiillerin yaratılması konusunda Eş'ariyye ile aynı kanaate sahiptir. Mâtürîdiyye'ye göre kulların fiillerinin gerçek mucid ve yaratıcısı Allah'tır<sup>108</sup>, bu fiiller Allah'ın mahlûkudur ve onun kaza ve kaderiyle gerçekleşmiştir.<sup>109</sup> Ancak insanın fail olarak adlandırılması konusunda Mâtürîdiyye, Eş'ariyye'den farklı düşünür ve insanın, -yaratmaya gücü olmamakla birlikte- fiillerinin müktesibi ve faili olduğunu kabul eder. Bu nedenle, kudretsiz fiil olmayacağı için, kulun kudret ve istitaatı vardır.<sup>110</sup>

Mâtürîdiyye, Mu'tezile'nin aksine kabihin de hasenin de, şerrin de hayrın da, isyanın da itaatin de Allah'ın iradesi, kazası, hükmü, meşîeti ve takdîri ile gerçekleştiğini kabul eder.<sup>111</sup> Ancak Mâtürîdiyye, *bütün varlık ve fiiller Allah'ın muradıdır* şeklinde genel bir ifade kullansa da, *kabihler ve şerler Allah'ın muradıdır* şeklinde bir ifadeyi –kabul edilen genel

<sup>103</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 69.

<sup>104</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 47.

<sup>105</sup> Bûrûc, 85/16.

<sup>106</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 317-318.

<sup>107</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 107-108.

<sup>108</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 540.

<sup>109</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 320.

<sup>110</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 540.

<sup>111</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 287.

kapsamın dışında bir şey ifade etmese de- güzel görmez ve kullanmaz.<sup>112</sup> Mâtürîdî de Allah'ın, kâfirin küfrünü onun kesbi olarak şer, kabih ve yasak; mü'minin imanını onun kesbi olarak hayır, hasen ve emir olmak üzere irade ettiğini söylemiştir. Bu yaklaşım Eş'arî'nin yaklaşımıyla aynıdır.<sup>113</sup>

Bu bağlamda, Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye'nin, fiilin yaratılmasının Allah'a ait olduğu konusunda aynı düşünmekle birlikte, kulun kudretinin fiile tesir etmesi ve kulun hakiki fail olarak kabul edilmesi konusunda farklı düşündükleri görülmektedir.<sup>114</sup> Mâtürîdiyye'nin bu yaklaşımı nedeniyle, Eş'ariyye'nin aksine kulun fiillerini hikmet kavramı ile bağdaştırma çabası göstermek zorunda kalmadığını söylemek mümkündür.

## 5. HİKMETİN GERÇEKLEŞMESİNİN FAİL İLE İLGİLİ ŞARTLARI

Kelam mezhepleri, çoğunlukla şahitten hareketle, failin hikmetli fiil işleyebilmesini bazı şartların gerçekleşmesine bağlamış, Allah'ın da bu şartlara en kâmil surette sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu şartlar, (yapacağı fiilin doğuracağı neticeye dair) bilgi sahibi olmak ve fiillerini iradî olarak gerçekleştirmektir.

### 5.1. Bilgi Şartı

Hikmetli fiil yapmanın ilk şartı, fiilin doğuracağı netice hakkında bilgi sahibi olmaktır. İlâhî fiillerdeki hikmetin bilgiye ilişkin boyutu özellikle, muhkem fiiller yapan varlığın bilgiye sahip olacağı ve Mu'tezile açısından Allah'ın kabih fiili kabih olduğunu bildiği için yapmayacağı bağlamında ele alınmıştır.

Mu'tezile'den Ebû Hâşim (ö. 321h./933m.), Allah'ın alim olmasının anlamının kendisinden muhkem fiiller meydana gelmesini sağlayan bir hal olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar da, alimin, “gücü olduğunda kendisinden muhkem fiiller meydana gelen varlık” olduğunu söyler. Kâdî Abdülcebbar'ın ilmi, fiillerin muhkem olması bağlamında detaylı bir şekilde değerlendirdiğini görürüz.<sup>115</sup> O, Alim olmayı Allah açısından değerlendirirken ise, onun her şeye mutlak kadir olduğu bilindiği için tanımdaki “gücü olduğunda” ifadesinin uygun olmadığını söyler.<sup>116</sup> Bu çerçevede, Mu'tezile'nin muhkem fiilin ortaya çıkmasını ilme bağladıkları söylenebilir.

<sup>112</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 288.

<sup>113</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 289.

<sup>114</sup> Süleyman Toprak, “İnsan Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf”, *SÜİFD*, s. 173-174.

<sup>115</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 219.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 220.

Allah'ın hikmetli fiil yapması, bu fiillerin hasen bir yön içermesi gerekeceği için, kabih fiil yapmamasına bağlıdır. Kabih olan fiili yapmamak ise öncelikle ilgili fiilin kabih olduğunun bilinmesini gerektirir.

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın, kabihini bilmesi, buna ihtiyaç duymaması ve bu istişnasını da bilmesi sebebiyle kabih fiili yapmayacağını söylemektedir.<sup>117</sup> Bu görüşünü kanıtlamak adına, herhangi bir insanın iyilikle kötülük arasında bir seçim yapacağında, menfaat gibi diğer tüm şartlar eşitse, iyiliği tercih edeceğini uzun uzadıya işlemekte ve şahidi gaibe kıyas yönteminden hareketle aynı durumun Allah için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.<sup>118</sup> Bu nedenle Mu'tezile'nin, fiilde muhkemlik olarak ortaya çıkan hikmetin de, haseni yapma anlamındaki hikmetin de bilgi şartını gerektirdiğini kabul ettiği söylenebilir.

Eş'ariyye, ilmin maluma tabi olması nedeniyle bilginin fiili önceleyemeyeceği, hikmetin bu ilme tabi olmasının da mümkün olmadığı gibi bir düşünceye sahip olmuşsa<sup>119</sup> da, muhkem fiillerin Allah'ın ilmine delalet ettiğini ve dolayısıyla, hikmetli fiiller yapmanın ilme bağlı olduğunu da söylemiştir.

Gazzâlî, varlığın iradenin taalluku neticesinde ortaya çıkması ve dolayısıyla iradenin tayinin illeti olması sebebiyle Allah'ın ilminin iradesine tabi olacağını söyler.<sup>120</sup> Bu yaklaşım biçimi, insanların faydasını öngören hikmet anlayışının içerdiği, fiil öncesi var olması gereken bilgi ve bu bilgi vasıtasıyla daha iyinin tespit edilip bu tespite göre fiilin gerçekleştirilmesi düşüncesine müsait değildir. Bu durumda Eş'ariyye uleması, yalanın zati sıfat olan doğruluk sebebiyle Allah'tan meydana gelebileceği düşüncesi gibi, fiillerinin Allah'ın zatından kaynaklanan bir kemal içermesi gerektiği, ama ilmi neticesinde ortaya koyacağı bir kemal içermeyeceği düşüncesine sahip olmuş olmalıdırlar. Bu genel yaklaşıma rağmen onlar, Allah'ın hakîm varlık olarak muhkem fiiller işlediğini ve bu muhkem fiillerin ilmine delalet ettiğini de kabul etmişlerdir.

Eş'arî, âlemde müşahede ettiğimiz varlıkların, muhkem fiiller yapan bir varlığa işaret ettiğini söyler. Fiilin muhkem olması ise, insanın tecrübesinden de bildiği üzere, ancak bilgi ile gerçekleşir. Yapacağı fiili ya da meydana getireceği varlığın tüm detaylarını bilmeyen fail, bu varlıkları muhkem surette meydana getiremez. Eş'arî, varlıkların Allah'ın ilmine delaleti konusunu, *el-Lüma'* adlı eserinde ilmin ispatının temel argümanı olarak kullanmaktadır.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301-302.

<sup>118</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 302-307

<sup>119</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 102.

<sup>120</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 102.

<sup>121</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24-31.

Gazzâlî de, düzenli ve muhkem varlıkların, o varlığı meydana getirenin ilmine ve kudretine delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>122</sup>

Hikmet konusunun ilim sıfatı bağlamında tartışıldığına sıkça rastlanır. Örneğin Eş'arî, Cehmiyye'nin manevî sıfatları (alîm, kadîr) kabul edip, meânî sıfatları (ilim, kudret) Allah'a nispet etmemesini eleştirirken, Allah'ın alîm olduğunu âlemdeki hikmet izlerinden dolayı kabul ettiklerini söylemelerine rağmen, *hikmetli fiillerin ancak ilim sahibinden meydana gelebileceği gerçeğini reddettiklerini iddia eder.*<sup>123</sup>

Eş'ariyye'nin kabul ettiği, muhkem varlıkların kendilerini meydana getiren varlığın ilmine işaret etmesi hususuna, mezhep içinden bir eleştiri gelmiştir. Âmidî (ö. 631h./1233m.), genel olarak kabul gören bu yaklaşımı, öncüllerinden hareketle bir değerlendirmeye tabi tutar. *Âlemde hiçbir kusur bulunmadığına göre, kendi fiili olan bu âlemi Allah çok sağlam ve hikmetli olarak yaratmıştır, fiilleri böyle olanın da o şeyin alimi olduğu aklen zorunlu olarak bilinir* şeklinde ifade edilebilecek bu düşünceye ilk itirazı, âlemin hikmetli ve sağlam oluşunun kesin bir şekilde bilinemeyeceğidir. Âlemin hikmetli ve sağlam olmasının *şimdiki haliyle yaratılmış olmaması durumunda nakıs olacağı* anlamına geleceğini söyleyen Âmidî, bu konuda zorunlu bir bilgiye sahip olmadığımızı söyler. Şimdiki haliyle yaratılmamasının nakıs olmasını gerektirmesi ya *âlemin kendisinden beklenen hikmeti yerine getirmekte olduğu* anlamına gelir ki, bu anlam da bu âlemden beklenen faydayı ve âlemin bu faydayı gerçekleştirdiğini bilmeyi gerektirir ama bu hususta da zorunlu bir delil yoktur. Ya da *âlem faydalıdır* anlamına gelir, bu anlam ise ya her açıdan faydalı ya da bazı açılardan faydalı olduğunu ifade eder. Her açıdan faydalı olması mümkün değildir çünkü bir açıdan faydalı olan her şey başka bir açıdan zararlıdır, bazı açılardan faydalı olması kastediliyorsa da bu kısmî faydalılık onu yapanın ilmine delalet etmez. İkinci itirazı ise, âlemin çok sağlam ve hikmetli olduğunun kabul edilmesi durumunda bile bunun, Allah'ın âlem konusundaki bilgisine –ve bizim, *Allah'ın âlemi bilmesinin zorunlu olduğu* bilgimize- delil olmayacağıdır.<sup>124</sup>

Âmidî'ye göre âlemin alim bir varlık tarafından meydana getirildiği, sağlam varlığın özgür tercihlerde bulunan bir varlıktan meydana gelebileceği, *seçimin de ancak tercihe imkan sağlayacak bilgi ile var olabileceği* yoluyla kanıtlanabilir. Allah, âlemi kudret ve ihtiyarla yaratmıştır, bu şekilde yaratma seçim yapmayı gerektirir, bu ise ilmi gerektirir çünkü aksi

<sup>122</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 99-100.

<sup>123</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dâru'l-ensâr, Kahire, 1977, s. 148-149.

<sup>124</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 243-245.



takdirde bir şeyin tercihe diğerinden daha şayan olduğu bilinemez. Bu sebeple muhkem bir varlık, onu yapanın ilmi hakkında kesin bilgi verir. Âmidî, bu yaklaşımın ilk iddianın ötesinde olduğunu ve kesin bilgi verdiğini savunur.<sup>125</sup>

Mâtürîdiyye'nin de ilmi, hikmetin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Mâtürîdiyye'ye göre Allah'ın hakîm olmasının anlamı fiilinde hata etmemesidir.<sup>126</sup> Bu yaklaşım hikmeti hata etmemek olarak açıklayarak, hata etmemeyi sağlayacak ve neticeleri bildirecek araç olan ilmi, hikmetin dayanağı yapmaktadır.

Mâtürîdî, insanın kendi hastalığını gideremediğini ve bekasını sağlayacak gıdaları üretmek bir tarafa ilminin bile onlara ulaşmadığını, bunun alîm ve hakîm bir yaratıcı tarafından hazırlandığını söyler<sup>127</sup>, âlemin insana hoş gelen sanatkârane ve güzel renklerle bezeli yaratılmasının yaratıcısının ilim ve hikmetini gösterdiğini düşünür.<sup>128</sup> Hikmet ve ilmi bu şekilde birlikte kullanmasının, onun, ilmin hikmetin ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmesine işaret ettiği söylenebilir.

Hikmetli fiiller yapmanın ilk şartı olan bilgiyi inceledikten sonra, ikinci şartı olan iradeyi ele alalım.

## 5.2. İrâde Şartı

Fiilin hikmetli olabilmesi için irade neticesinde meydana gelmesinin gerekli olduğu hususu Mâtürîdî tarafından dile getirilmiştir.<sup>129</sup> Bununla birlikte, yaklaşımın altında yatan sebeplerin diğer mezhepler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

İkinci bölümde ele alacağımız üzere, kelim uleması Allah'ın fiillerinin iradesi neticesi gerçekleştiğini ve felsefecilerin iddia ettiği gibi tabiatı gereği ya da fiilin yapılmasını zorunlu kılan bir illet sebebiyle gerçekleşmediğini vurgulamışlardır.<sup>130</sup>

Mâtürîdî, özgür irade olmaksızın hikmetli fiil yapabilmenin mümkün olmadığını düşünür.<sup>131</sup> Neticede fiil sonuç itibarıyla övülmeye değer olsa bile, bir seçim neticesinde gerçekleşmediği için hikmetli olmayacaktır. Bu açıdan, Allah'ın fiillerinin –felsefecilerin

<sup>125</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 243-245.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 183.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 84.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 210.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 123.

<sup>130</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, Ankara, 2000, s. 380.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 181.

iddialarının aksine- ihtiyari olduğuna, varlıkların varoluş hikmetleri de delil teşkil etmektedir.<sup>132</sup>

Mu‘tezile, Allah’ın ya zatı ya da bir illet nedeniyle iradede bulunacağını söyler.<sup>133</sup> Allah, kabihini tercih etmeyen,<sup>134</sup> haseni tercih eden bir varlık olarak, yani *tercihte bulunan* bir varlık olarak, iradeye sahip olmalıdır. Hikmetli fiillerin de bir tercih neticesinde var olması, iradenin hikmetli fiil yapmanın şartlarından olduğunu gösterir.

Eş‘ariyye’ye göre Allah’ın fiillerinin hikmetli olmasının anlamı, fiillerinin ilmiyle iradesine uygun bir şekilde gerçekleşmesi<sup>135</sup> olduğu için, iradenin fiillerde hikmeti önceleyen bir şart olduğu söylenebilir. Aksi düşünülemez olsa da, fiilin hikmetli olması için iradeye uygun gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu açıdan, Eş‘ariyye’nin de iradeli olarak gerçekleşmeyi, hikmetli fiilin şartlarından kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte, irade bir fiili hikmetli ya da sefeh yapmaz. Hakîm hikmeti irade ettiği için hakîm değildir.<sup>136</sup>

Ka‘bî’nin (ö. 319h./931m.), Allah’ın fiillerinin meydana gelmesi ve tercih konusunda ilmin yeterli olup iradeye ihtiyaç olmadığını ifade etmesi<sup>137</sup> bu konudaki tek ihtilaf olarak zikredilebilir.

Hikmetli fiiller yapmanın ikinci şartını da ele aldık, şimdi de insanın hikmeti bilme araçları konusuna mezheplerin yaklaşımlarını inceleyelim.

## 6. İNSAN AÇISINDAN HİKMETİN VARLIĞINI BİLME VASITALARI

Kelam mezheplerinin, ilâhî fiillerde var olduğunu kabul ettikleri hikmeti insanın iki araç ile bilebileceğini düşündükleri söylenebilir. Bu araçlar, nakil ve akıldır. Nakil, Allah’ın fiillerinde hikmet sahibi bir varlık olduğunu bildirir ve bazen belli bir fiilin hikmetini açıklar, akıl ise ilâhî fiillerde hikmet olmasının gerekliliğini genel olarak tespit eder ancak daha çok, münferit fiillerdeki hikmetlerin ne olduğunu tespit için bir araç olarak kullanılır.

### 6.1.Nakil

Kelam mezheplerinin nakille hikmeti bilme konusundaki yaklaşımları, nakli esas olarak hikmet düşüncesini koruma olarak formüle edilebilir. Çünkü hikmet, övgü ve kemal sıfatlarındandır ve Allah’ın hakîm olduğu konusunda son derece açık ayetler (nass) vardır.<sup>138</sup>

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 123.

<sup>133</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI-II, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, Kahire, ty., s. 136.

<sup>134</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 301.

<sup>135</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, s. 586.

<sup>136</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 73-74.

<sup>137</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 101.

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın fiillerinin tamamının adil ve hikmetli olduğuna kanidir ancak bir fiili ortaya koyduğu teorik yapı ile açıklayamamaktadır. Açıklayamadığı fiil, Allah'ın insanı sorumluluk yüklenmiş bir varlık olarak yaratmasıdır. İnsan, kendi fiili neticesinde fayda ya da zarar görecektir. Halbuki sistemin temelini oluşturan hipotez, *adaletin hasen bir yön içeren, başkasına fayda ya da zarar verme olması* olarak belirlenmişti. Bu durumda insanın yaratılması ona fayda veya zarar vermemesi itibarıyla nötr bir fiil olarak kalmakta ve adaletin tanımı içinde değerlendirilememektedir. Kadı Abdülcebbar bu problemi, Allah'ın tüm fiillerinin adil ve hikmetli olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmadığından hareketle aşmaya çalışır.<sup>139</sup> Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbar, hikmetini kendi teorisi ile açıklayamadığı fiilin hikmetsiz olduğunu söylememekte, bilakis nakle dayanarak bu fiilin hikmetli bir fiil olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar'ın, vahyi Allah'ın hakîm olduğunu belirlemede birincil kaynak olarak kullandığını söylemek doğru değildir. Kâdî Abdülcebbar vahyin, yaratıcının varlığı, adaletli ve hikmetli oluşu, nihayet de yalancılara mucize göstermesine izin vermeyeceği düşüncesine istinad ettiğini söyler.<sup>140</sup> Bu açıdan, münferit fiillerin hikmetlerinde vahyi kaynak olarak kullansa da, vahyin geçerliliği aklın Allah'ın adl ve hikmetini bilmesine tabi olduğu için, Allah'ın hakîm olduğu öncelikle akıl yoluyla bilinir.

Mu'tezile, nakille ilâhî bir fiilin hikmetinin tespiti gibi, nakilden yola çıkarak, hikmeti tespit edilemeyen bir fiilin Allah'a nispet edilemeyeceği hususunu da kabul etmiştir. Kâfirlerin işlediği günahlar sebebiyle çocuklarının azap görmesini, “kişinin günahsız yere azap görmesi zulümdür” diyerek reddeden Kâdî Abdülcebbar, buna (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) “kimse başkasının yükünü taşımaz”<sup>141</sup> ayetini delil getirir.<sup>142</sup>

Nakli birincil kaynak olarak kabul eden bir yaklaşımı Mâtürîdiyye'de görmek mümkündür. Mâtürîdî, “bir şeyin muhdisinin Allah olduğu sabit olduktan sonra, –Allah'ın kâdir, ğanî, alîm ve hakîm olduğunu bildiğimiz için- hikmetini aklın kavrayamadığı fiillerin kavrayamadığımız derin bir hikmetinin bulunduğunu söylemek gerekir”<sup>143</sup> demektedir. Bu yaklaşımı ile Mâtürîdî, naklin belirlediği hikmetin varlığı düşüncesini esas almakta, kendi teorisi doğrultusunda hikmetini belirleyemediği fiillerde de bir hikmetin var olduğunu kabul etmektedir. Örneğin emir ve yasakların hikmeti konusunda “aklımız tam kavramasa da emir

<sup>138</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, s. 385.

<sup>139</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî*, VI-I, s. 48.

<sup>140</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 355.

<sup>141</sup> En'âm, 6/164.

<sup>142</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 479.

<sup>143</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 183.

ve nehiydeki hikmetin büyüklüğünü söylememizi gerektirecek yeterli delil vardır”<sup>144</sup> demekle, aklın hikmeti kavramakta nihai bir araç olmadığını ve naklin akla önceliğini ifade etmektedir.

Eş‘ariyye’nin konu ile ilgili yaklaşımı, münferit fiillerin hikmetini açıklamamaları nedeniyle yukarıda zikrettiğimiz durumlara benzer bir durumda kalmadıkları için nakille daha az ilgili görülebilir. Ancak durum tam tersidir. Eş‘ariyye, naklin hikmetin varlığını bildirmesini esas almış ve fiillerin hikmetleri konusunda açıklama getirme çabasına girmemiştir. Hatta, ilâhî fiillerin bir sebep içermeyeceği konusunda detaylı deliller sunmuştur.<sup>145</sup> Bu durum, yani aklın açıklayamayacağını düşündüğü hususların hikmete engel olmayacağını kabul etmesi ve Allah’ın hiçbir fiilinin herhangi bir zorunluluk içermeyeceği düşüncesi<sup>146</sup>, Eş‘ariyye’nin nakli hikmet konusunda en önemli esas kabul ettiğini göstermektedir. Hatta bu hususta asıl kaygılarının, aklın öngördüğü bir düşünce sebebiyle nakli nakzetmekten kaçınma olduğu da söylenebilir.

Bâkılânî’nin, sem‘î bilgiye sahip olunmadığında, aklın Allah’ın peygamberlere azap edip kâfirlere nimet vereceği düşüncesine sahip olmasının mümkün olduğunu söylemesi ve mü‘minlerin nimet, kâfirlerin azap göreceğinden emin olmalarını Hz. Peygamber (sav.)’in böyle bildirmesine, Müslümanların bu konudaki icmalarına ve vahyin bunu haber vermesine bağlaması<sup>147</sup> naklin ana kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Fûrek, Eş‘arî’nin, Allah’ın bir şeyi bir illet veya sebep için yapmasını muhal kabul etmesi nedeniyle, “Allah bu fiili şu sebeple yapmıştır” ya da “Allah bu fiili yapmakla başkasına lütufta bulunmayı irade etmiştir” demenin de muhal olacağını söylediğini rivayet eder.<sup>148</sup> Bu yaklaşım, yukarıda zikrettiğimiz gibi Eş‘ariyye’nin ilâhî fiillerin münferit hikmetlerini belirleme konusundaki isteksizliklerine işaret eder. Bu durumda Kur’an’ın da Allah’ın fiillerinin tek tek hikmetini bildirmeyeceğini düşünmektedirler.

İnsanın hikmetin varlığını bilme vasıtalarının ilki olan nakil konusunu tamamladık. Şimdi de, hikmeti bilmenin ikinci vasıtası olan akıl konusuna yaklaşımları ele alalım.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 168.

<sup>145</sup> Râzî, *Muhassal* (Telhîsu’l-Muhassal ile birlikte), Takdim: Taha Abdurraûf Sa‘d, Mektebetü’l-külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, ty., s. 205; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, s. 582.

<sup>146</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 160.

<sup>147</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 385-386.

<sup>148</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 129.

## 6.2. Akıl

Mu‘tezile aklın ilâhî fiillerin hikmetinin belirlenmesi konusunda kesin ve güvenilir bilgiler veren bir kaynak olduğunu düşünmektedir. (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا) “göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık”<sup>149</sup> ayetindeki “boşuna olmamayı” hikmet üzere yaratma olarak anlayan Kâdî Abdülcebbâr,<sup>150</sup> Allah’ın yarattığı her şeyin anlaşılabilir bir hikmeti, sebebi olduğunu kabul eder.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın fiillerindeki hikmetin, insan fiillerinin hasen ve kabih olmasıyla ilgili olarak sahip olunan bilgiler vasıtasıyla bilinebileceğini söyler.<sup>151</sup> Bu yaklaşımın, ilâhî fiilleri hasen kılan yönü, insan fiilleri hakkında verilen hükümler doğrultusunda yani akılla ve dünyada sahip olunabilen bilgiyle açıklamayı öngördüğü görülmektedir.

Bu düşüncenin dayandığı temel, Kâdî Abdülcebbâr’ın fiillerin zat veya sıfatları itibarıyla değil belli bir şekil üzere olması itibarıyla kabih olabileceğini ve bu kubhun objektif olduğunu kabul etmesidir. Bu kabih niteliğe sahip fiil ise, ister Allah’tan sadır olsun ister kuldan, kabihtir. Örneğin, zulüm olarak gerçekleşen bir fiil böyledir. Kâdî Abdülcebbâr, bu yaklaşımıyla üstadı Ebu Kâsım el-Belhî’nin [Ka‘bî] fiillerin ya zatları ya da sıfatları ile kabih olacağı görüşünü reddettiğini belirtir, fiilin zati itibarıyla hasen ya da kabih olmayacağı ve belli bir şekilde vaki olmasıyla bu sıfatları kazanacağına, secdenin yöneltildiği varlığa göre hasen ya da kabih olmasını örnek olarak verir.<sup>152</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, hikmeti bilinmeyen ve ilâhî fiillerin kemali hakkında şüpheye neden olan bir fiili, müteşâbih ayet gibi görür ve fiildeki ilâhî muradın açıklanması gerektiğini söyler. Allah’ın fiillerindeki hikmetin araştırılması faaliyeti, şüphelerin giderilmesi ve karşıt düşünce sahiplerinin iddialarının yanlışlığının kanıtlanması icap ettiğinde gerekli olur. Bu araştırmayı yapmak ve hikmeti tespit etmekle yükümlü kişiler alimlerdir. Mükellefin bu konuda bilmesi gereken şey ise, *ilâhî fiilde muradın, aklın gerekli gördüğü şeye mutabık olacağıdır*.<sup>153</sup>

Eş‘ariyye’nin fiilleri hikmetli kılan bir illet kabul etmemeleri ve dolayısıyla hikmeti belirleme gibi bir kaygıları olmadığı için bu konuda akla değer verdiklerini söylemek pek mümkün değildir.

<sup>149</sup> Sâd, 38/27.

<sup>150</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûlü’l-dîn*, s. 218.

<sup>151</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, s. 60.

<sup>152</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 309-310.

<sup>153</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, s. 59.

Eş'arî, ilâhî fiillerin hikmetliliğini gâibin şahide kıyası yöntemiyle bilmenin tutarsız olduğunu savunur. Mu'tezile şahitte, kişinin ya fayda sağladığı ya da bir zararı ortadan kaldırdığı fiillere hikmetli denildiğini kabul etmektedir. Ancak bu düşünce her fiilin, failinin bir menfaate ihtiyacı olduğuna delil olması sonucuna ulaştırır. Mu'tezile'nin bu davranış biçimi –fayda zarar bağlamı- dışında hareket edecek bir failin varlığını kabul etmeleri ise şahitten getirdikleri delillerini geçersiz kılar. Çünkü (Eş'ariyye'ye göre) şahitte bunun bir örneği yoktur. Eş'arî bu durumun, Allah'ın fiillerinin hikmetliliği ile insanların fiillerinin hikmetliliğinin aynı bağlamda değerlendirilemeyeceğine delil olduğunu söyler.<sup>154</sup> Böylece, ilâhî fiillerdeki hikmeti belirleme konusunda aklın uygun bir araç olmadığını kabul eder. Bu aktardığımız bilgiye rağmen Eş'ariyye'nin, fiilin muhkemliği hakkında sahip olunan bilginin Allah'ın ilmine delalet edeceği yaklaşımı genel olarak benimsediği unutulmamalıdır.

Mâtürîdiyye, Allah'ın fiillerindeki hikmeti bilmede aklın önemli bir araç olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın varlıkları vahdaniyet ve hikmetine delalet edecek şekilde yarattığını, yaratışının abes olmasına sebep olacağından dolayı mükellefleri bu bilgiden mahrum bırakmadığını söylemektedir.<sup>155</sup> Bu yaklaşım, âlemin yaratılışının abes olmaması için mükelleflerin bu âlemden hareketle yaratıcının vahdaniyet ve hikmetini kavrayabilmelerinin mümkün olması gerektiğine ve –abes hikmet karşılığında hareketle- âlemin yaratılış hikmetinin de kulların Allah'ı bilmeleri olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Mâtürîdî, kulların sorumluluğunun kaldırılmasının âlemin yaratılma hikmetini de ortadan kaldıracağını, çünkü bu durumda âlemin –ahiretteki karşılıklar ortadan kalkacağı için- sadece ileriki bir zamanda yok olması için yaratılmış olacağını, sadece yıkmak için yapanın da hakîm değil amaçsız fiil yapan ('âbis) olacağını söylemektedir.<sup>156</sup> Bu hikmet kavrayışında aklın hikmeti belirleyen ana unsur olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Yaratışın hikmetli olabilmesi için, âlemin kendisi için yaratıldığı mükellefin *övülecek bir sonuç* sayılabilecek ahirete intikali ve ödül ve cezaya konu olması gerekmektedir.

Mâtürîdiyye, akli bilgi sebeplerinden kabul eder ve aklın Allah'ın bir delili (hucet) olduğunu söyler. Neseî, Allah'ın hakîm olması nedeniyle Kur'an'da tenakuz bulunamayacağını, bu nedenle, tecsimi andıran ayetlerin akılla tevil edilmesi gerektiğini söylediğinde<sup>157</sup> aklın, en azından hikmetin var olduğunu bilebileceğini ve bunu bilerek Kur'an'ı incelediğinde tenakuz vehmini reddetmesi, dolayısıyla hikmet konusunda etkin bir

<sup>154</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 141.

<sup>155</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 167.

<sup>156</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 167.

<sup>157</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, s. 129.

tavır sergilemesi gerektiğini ifade etmektedir. Mâtürîdî de varlıkların, faillerinin hikmet ve sefehine delalet ettiği<sup>158</sup> ve hikmetlerinin akıl yürütme yoluyla (nazar) bilinebileceği kanaatindedir.<sup>159</sup> Hakîm sıfatını akıl sahibi varlıklar için kullanan Mâtürîdî, şهادet âleminde birbirine uygun şeylerin varlığının, onları bu hale getiren hikmetli bir varlık tarafından yapıldığını gösterdiğini düşünür.<sup>160</sup>

Akla verdiği bu yüksek değere rağmen Mâtürîdiyye, ilâhî fiillerdeki hikmetin, insani hikmet bağlamında değerlendirilip belirli gerekliliklere mecbur kılınması düşüncesini benimsemez, hikmetin Allah'ın lütfuyla bilinecek bir gizlilik olduğunu düşünür. Yapılması gereken, insanın acizliğini bilmek ve Allah'ın fiillerinin hikmeti bilgisini ondan dilemektir ki Allah bu bilgiden dilediği kadar lütfetsin.<sup>161</sup> Çünkü insan aklı –Allah'ın tüm fiilleri hikmet içerse de- rubûbiyet hikmetinin künhüne vakıf olmaktan acizdir<sup>162</sup> ve Allah'tan sefeh fiili sadır olmaz ama bazen insan onun fiilindeki hikmeti kavramaktan aciz kalabilir.<sup>163</sup>

Mâtürîdiyye'nin aklın hikmet konusunda sınırlı bir değere sahip olduğunu kabul etmesinin nedeni, aklın kendisi için konulan sınırı aşamayan ve kötü gördüğü şeyin iyi olduğu ya da iyi gördüğü şeyin kötü olduğu bazen sonradan ortaya çıkan bir varlık olmasıdır.<sup>164</sup>

Hikmet ve fiil kavramları ve bu kavramların insan ile -konumuz açısından- ilgili boyutlarını ele aldık. İkinci bölümde ise, hikmet konusunun Allah ve fiilleri ile ilgili boyutlarını ele alacağız.

<sup>158</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 93.

<sup>159</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 73.

<sup>160</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 217.

<sup>161</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 301.

<sup>162</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 175.

<sup>163</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 102.

<sup>164</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 183.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**İLÂHÎ HİKMET**



## 1. İLÂHÎ FİİLLERDE HİKMETİN VARLIĞI

İlâhî fiillerde hikmetin var olduğunu ve Allah'ın hakîm olduğunu hiçbir mezhep reddetmemiştir.<sup>165</sup> Daha önce değindiğimiz, hikmet terimine yüklenen çeşitli anlamlar bağlamında değerlendirirse de her mezhep hikmetin varlığını savunmuştur.

Sâbûnî, bütün ümmetin Allah'ın hikmetle muttasıf, sefehten münezzehe olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğunu, ancak münferit fiillerin değerlendirilmesinde fiilin sefeh mi hikmet mi olduğu konusunda görüş ayrılıkları meydana geldiğini söyler. Bu ihtilaflarda fiili hikmet kabul edenler Allah'ın bu fiili yapmasını caiz kabul etmiş, sefeh kabul edenler ise Allah'ın ilgili fiili yapmasını imkansız (mümteni) görmüştür.<sup>166</sup>

Sâbûnî'nin, bu tür ihtilafı içeren meselelerin ta'dîl ve tecvîr meseleleri olarak adlandırıldığını söylemesi<sup>167</sup>, konunun kapsamı ve tarihsel süreci hakkında ipucu vermektedir. Neseî, *ta'dîl ve tecvîr* başlığında ele alınan meselelerin hikmet kavramının tanımlanma biçimiyle doğrudan alakalı olduğunu söyler.<sup>168</sup> Ta'dîl adalete nispet etmek, tecvîr ise çevre yani zulme nispet etmek anlamına gelmektedir.<sup>169</sup> Bu başlık altında ele alınan konular, Mu'tezile'nin Allah'ın belli bir fiili yapması durumunda adil, yapmaması durumunda ise câir (zalim) olacağını söylediği bazı fiillerine cevap verilmesini ve eser sahibinin konu ile ilgili görüşlerini içerir. Ancak, Mu'tezile'nin adli tüm görüşlerinin temeli yapması nedeniyle, ele aldığı –tevhid hariç- bütün konuların bu başlık altında değerlendirilmeye müsait olmasına<sup>170</sup> rağmen, özellikle Mu'tezile'nin beş temel esasından *adl* başlığı altında incelediği konulara yer verildiği ve kullara ait fiiller konusunda yaşanan tartışmaların bu başlık altında ele alındığı görülmektedir.<sup>171</sup>

Bununla birlikte, Eş'ariyye'nin ve Mâtürîdiyye'nin müteahhirûn dönemi eserlerinde konunun *ilâhî fiiller* başlığı altında ele alınması<sup>172</sup> bir değişime işaret etmektedir. Bu değişimin, en azından konuların sistematığı açısından Mu'tezile'nin belirlediği çizginin artık aşıldığı anlamına geldiği kabul edilebilir. Çünkü Mu'tezile'nin belirlediği adl anlayışını tenkit

<sup>165</sup> M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 512.

<sup>166</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 241.

<sup>167</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 241.

<sup>168</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, s. 385.

<sup>169</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meârif bi Mısır, İskenderiyye, 1969, s. 106.

<sup>170</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Adl", *DİA*, I, İstanbul, 1988, s. 388.

<sup>171</sup> Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, el-Aslu's-sânî: el-adl başlığı, s. 299-608; Sâbûnî, *el-Kifâye*, el-Kavl fi mesâili't-ta'dîl ve't-tecvîr başlığı, s. 239; Neseî, *Tabsıra*, Mesâilu't-ta'dîl ve't-tecvîr başlığı, II, s. 539; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, el-Aslu'l-evvel fi't-ta'dîl ve't-tecvîr başlığı, I, s. 544-658.

<sup>172</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ty., fi ef'âlihî te'âlâ başlığı, s. 311; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* (el-Müsamere ile birlikte), Çağrı Yay., İstanbul, 1979, el-'ilm bi ef'âlillâh başlığı, s. 84.

çerçevesinde belirlenmiş bir başlık yerine, kendi sistematığı içerisinde daha tutarlı bir noktaya işaret eden bir başlık tercih edilmektedir.

Hikmet kavramının kullanımının adı geçen başlıklara özgü olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin peygamberlerin masum olmasının ilâhî hikmet ile ilişkisi nübüvât bölümlerinde ele alınmaktadır.<sup>173</sup> Bu açıdan ilâhî fiillerin tamamının çeşitli başlıklar altında hikmet kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınmış olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi mezheplerin hikmet konusuna yaklaşımlarını ele alalım.

### 1.1. Mu‘tezile’nin Hikmet Düşüncesi

Hikmet konusuna yaklaşım biçimini Mu‘tezile’nin belirlediğini söylemek mümkündür. Bunun nedeni, Mu‘tezile’nin konuyu ele alan ilk sistemli kelimeler mezhebi olmasıdır. Bu açıdan, diğer mezheplerin yaklaşımlarının büyük bir bölümünü, Mu‘tezile’nin ilâhî fiillerdeki hikmeti temellendirirken kullandığı argümanların reddi ya da geliştirilmesi oluşturmaktadır.

Mu‘tezile hikmet kavramını, ilâhî fiillerin hikmet dışına çıkmayacağı ve Allah’ın kabih fiil işlemeyeceği bağlamında vurgulamaktadır. Hikmet kavramının kelimeler ilminde ortaya çıkışı bölümünde ifade ettiğimiz gibi kavramın ilk kullanım izlerine kader ve kulların fiillerini özgür iradeleriyle gerçekleştirmeleri konusunda rastlanması, hikmetin Allah’ı –bu konunun tartışılmasına neden olan olaylarda ortaya çıkan- şer fiillerden tenzih etmek amacıyla vurgulandığına işaret etmektedir.

Mu‘tezile’nin hikmet konusundaki yaklaşım biçimini detaylı olarak ele almadan önce, genel bir çerçeve çizmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Mu‘tezile, Allah’ın fiillerinin hasen olduğunu ve onun kabih fiil yapmayacağını kabul etmektedir. İkinci esasları olan adlin anlamı budur. Adl hikmetle eşdeğer, Allah’ın fiilleri de adil ve hikmetli kabul edilmektedir. Mu‘tezile, varlığını kabul ettiği bu hikmeti açıklarken, şahitten gaibe istidlalde bulunmakta ve şahitte *failine fayda sağlayan fiil* hikmetli fiil olarak kabul edildiği için, hikmeti fayda çerçevesinde ele almaktadır. Bu nedenle, *Allah’ın fiillerinin hikmetli olabilmesi için fayda içermesi gerektiği* düşünülmüştür. Bu noktada Mu‘tezile, hüsün-kubhu objektif bir olgu kabul ettiği için, Allah’ın fiillerinin kapsamının fayda kavramı çerçevesinde tespit edilebileceği kanaatine ulaşmaktadır. Allah’ın kabih yapmasının caiz olmaması ve kötülüğü yaratma ya da irade etmenin de kötülük olması düşüncesini, ilâhî fiillerin sınırlarını belirlemede kullanan Mu‘tezile, hikmetini -yani faydasını- tespit edemediği

<sup>173</sup> Örneğin Bkz. Sâbûnî, *el-Kifâye*, el-Kavl fi havâssi’n-nübüvveti ve levâzimihi başlığı, s. 201-203.

fiilleri Allah'a nispet etmemektedir. Bu düşüncelerin geçerliliği ilâhî fiillerin fayda, dolayısıyla da illet içermesinin mümkün olmasına bağlıdır. Bu nedenle Mu'tezile, ilâhî fiillerin illet içerebileceğini kabul etmektedir. Bu açıdan, ele alacağımız üç mezhep arasında hikmet kavramını en kapsamlı şekilde kullanan ve sisteminde kritik bir görev yükleyen mezhebin Mu'tezile olduğunu söylemek mümkündür.

Tasvir ettiğimiz bu genel yaklaşım biçimini, tüm argümanlara yönelik savunu ve itirazlar var olduğu için detaylı bir şekilde ele alacağız.

Hatırlanacağı gibi, Mu'tezile'nin ikinci esası olan *adlin* anlamı, Allah'ın bütün kabihlerden tenzihi ve bütün fiillerinin adl ve hikmetli olduğudur<sup>174</sup> ve Mu'tezile hikmeti *hasen bir yön içeren fayda ya da zarar fiili* olarak tanımlamaktadır.<sup>175</sup> Bu noktada, Allah'ın kabih fiil yapmaması ile hikmetin bağıni kurmamız gerekmektedir.

Mu'tezile'nin Allah'ın kabih fiil yapmayacağını söylemesi, hasen fiiller yapacağı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, -uyumak gibi- hasen veya kabih sınırları içerisine girmeyen fiillerin var olduğu ancak Allah'ın bu tür fiilleri yapmayacağı, kabih de yapmayacağı için fiillerinin hasen olmasının vacip olduğu kabul edilir.<sup>176</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kabih fiil yapmaması, kabih bilmesi, buna ihtiyaç duymaması ve bu ihtiyacsızlığını da bilmesinden kaynaklanır. Bu durumdaki bir varlık kabih bir fiili yapmayı tercih etmez.<sup>177</sup> Bu yaklaşıma delil olarak, şahitte benzer durumda olan insanın, kabih fiili yapmayacağı kullanılır. Doğru söylediğinde de yalan söylediğinde de aynı faydayı sağlayacak kişi, kabih olduğunu bildiği için yalan söylemeyi tercih etmez. Kâdî Abdülcebâr, bunu şahit ile gaibin aynı yöntemle ve delillerle değerlendirilebileceğine bağlar.<sup>178</sup> Böylece, şahitle gaibe istidlal kullanılarak, şahitten hareketle, Allah'ın şahitte hasen bildiğimiz fiilleri yapacağı düşüncesi ortaya konulmuş olur.

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın fiillerinin tamamının *hasen* olmasını görünüş açısından/estetik bağlamda değil hikmet açısından ele almakta ve Allah'ın fiillerinin hikmet bağlamında hasen olduğunu ifade etmektedir. O, bu düşünceye, birini kurtarmak için sürünen kişinin bu sürünüşünün estetik olarak çirkin olsa da hikmet bağlamında hasen, zalim sultana bir Müslümanı gammazlamak için salınarak yürüyen kişinin bu yürüyüşünün ise estetik olarak

<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 51; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, s. 169.

<sup>175</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 48.

<sup>176</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XIV, s. 53.

<sup>177</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 302.

<sup>178</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 302-303.

güzel olmakla birlikte hikmet açısından kabih olduğunu örnek olarak vermektedir.<sup>179</sup> Bu yaklaşımın, hikmeti *fiili hasen yapan yön* olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Estetik açıdan çirkin olan bir fiilin, amacı nedeniyle hikmetli olduğu kabul edilmektedir. Bu örnekte Müslümanı kurtarma amacı, fiili hasen kılan hikmet olarak kabul edilmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın müteşâbih ayetler hakkındaki değerlendirmesi de, Mu'tezile'nin hikmet düşüncesini somutlaştırmak için örnek olarak verilebilir. O, Allah'ın Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih olarak inzal etmesinin hikmetini şöyle açıklamaktadır: “Şüphe içermeyen kesin delillerle Allah'ın adl ve hikmetini, bir iş yaptığında ise bu işte bir hikmet yönü olduğunu bilmekteyiz. Bizi akıl yürütmekle mükellef kılan ve buna teşvik eden ayrıca taklitten men eden Allah, araştırma ve akıl yürütmemize vesile olması ve bizi cehalet ve taklitten kurtarması için Kur'an'da müteşâbihleri kullanmıştır.”<sup>180</sup>

Aktardığımız pasajda, karşıt görüş sahiplerinin bir eksiklik olarak göstermeye çalıştığı müteşâbih ayetlerin, belirli sebeplerle inzal edildiği açıklanmakta, açıklamanın hareket noktasını ise Allah'ın *hikmetli* fiil yapması oluşturmaktadır. Daha önce hatırlattığımız hikmet tanımında geçen  *fayda ya da zarar fiili* müteşâbih ayetlerin inzal edilmesine, *hasen yön* ifadesi ise, müteşâbih ayetlerin hasen bir fiil olmasını sağlayan *araştırma ve akıl yürütmeye vesile olmasına* tekabül etmektedir.

Verdiğimiz örneklerden hareketle Mu'tezile'nin hikmeti, *fiili hasen yapan yön* olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Mu'tezile'nin Allah'ın yalnızca hasen olan fiilleri yapacağını söylemesi, o fiili hasen yapan bir yön içeren, yani hikmet içeren fiilleri yapacağını kabul etmesi demektir.

Mu'tezile'nin, Allah'ın yalnızca hikmetli fiil yapacağı düşüncesinin temellerini ortaya koyduktan sonra, *hikmetli fiil* ile kastedilenin ne olduğu sorusunu sormalıyız.

### 1.1.1. Hikmetin Fayda Olması

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın fiillerindeki hikmetin bilinmesinin, insanın fail ve kadir olarak bilinmesine dayandığını söyler. Bunun nedeni, adl konularının, şahitte fiilin hasen ve kabih olmasıyla ilgili olarak sahip olunan bilgilere dayanmasıdır.<sup>181</sup> Yukarıda, Allah'ın kabih fiil yapmayacağı konusunu ele alırken de ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile, şahitte sahip olduğumuz hüsün-kubuh bilgisinin Allah için de geçerli olduğunu kabul eder.

<sup>179</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 132.

<sup>180</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 599-600.

<sup>181</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 60.

Mu'tezile, akıllı olup da faydasız iş yapan kimsenin hakîm olmadığını, illetsiz fiil yapan kimsenin de amaçsız fiil yapan olduğunu kabul eder. Mu'tezile bu düşünceye, hikmetli iş yaptığı kabul edilen insanların fiillerinin illetinin hemen ya da gelecekte gerçekleşecek bir faydayı elde etme ya da bir zararı giderme olduğundan hareketle ulaşmıştır. Bu insanlar böyle fiilleriyle övgü ve bol karşılık elde ederler.<sup>182</sup> Bu nedenle, Allah'ın fiillerinin de hikmetli olabilmesi için, şahitteki hakîmlerde olduğu gibi, fayda içermesi gerekmektedir. Allah'ın fiillerinin hikmetli olması bu faydaya bağlı olduğu için, *Mu'tezile'nin hikmet anlayışının temelini fayda düşüncesinin oluşturduğu söylenebilir*. Bu bağlamda, faydası tespit edilemeyen fiili hikmet kapsamında değerlendirmediklerini ve akla verdikleri bu sınırsız karar yetkisi sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kaldıklarını söylemeliyiz.

Mu'tezile'nin bu kabulüne Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin çok şiddetli itiraz ve ithamlar yönelttiği görülmektedir. Eş'arî Mu'tezile'yi, hikmet konusunda temel argümanlarının, Muattıla, Zındıklar, Seneviyye ve Berahime gibi yaratıcıyı inkâr eden ve peygamberlik müessesesi ile mücadele eden grupların yaklaşımıyla aynı olmakla suçlar. Ortak argüman, ilâhî fiillerdeki adlin şahitten hareketle var kabul edilmesi ve ilâhî fiillerdeki hikmetin insanların hakîm olanlarına kıyas ile anlaşılabilirliğinin söylenmesidir.<sup>183</sup> Benzer şekilde Mâtürîdî'nin de Mu'tezile-Seneviyye karşılaştırması yaptığı, hikmet konusunda Mu'tezile'nin Seneviyye'den iki açıdan farklı düşündüğünü söylediği görülür.<sup>184</sup> Neseffî'nin bu konuyu ifade biçiminin ise son derece ağır bir eleştiri olduğunu söylemek mümkündür. O, Mu'tezile'nin şahitle gaibe istidlal yöntemini *kardeşleri* Seneviyye'den aldığını ve mezheplerinin temeli yaptığını söyler. Bununla birlikte Neseffî'nin, Seneviyye'den farklı düşündükleri hususun, faydanın faile yönelik olmaması olduğunu ifade ettiğini de görmekteyiz.<sup>185</sup>

Mu'tezile'nin hikmet algısını fayda üzerine kurguladığı doğru olmakla birlikte, bazı açılardan eksiktir. Mu'tezile içinde -azınlıkta da olsalar- faydasız fiilin hikmet olabileceği yönünde görüş belirtenler de vardır. Allah'ın kâfirlere dünyada lanet etmesinin hikmetli ve – azap tehdidinden dolayı doğruya yönelme imkanı vermesi sebebiyle- onlar için faydalı bir fiil olduğunu söyleyen çoğunluğa karşı, bu fiilin hikmet olduğunu kabul edip salah ve faydalı bir fiil olmadığını söyleyenler de vardır.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 295.

<sup>183</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 143-144.

<sup>184</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 296.

<sup>185</sup> Neseffî, *Tabsıra*, II, s. 662-663.

<sup>186</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-naḥdatü'l-Mısriyye, I. Bs, Kahire, 1950, I, s. 289.

Benzer bir yaklaşım, Kâdî Abdülcebâr'ın, zulüm kavramının adl kavramının zıddı olduğundan hareketle, *başkasına yapılan kabih zarar* olarak açıklanan *zulüm* kavramının karşıtı olarak konumlandırılacak *adl* kavramının, *başkasına yapılan hasen zarar* olarak tanımlanması teklifini reddetmesidir. O, adlin başkasına yapılan hasen zarar olmasını, bu durumda Allah'ın fiillerinden yalnızca cezanın ('ikâb) adl ve hikmet olarak nitelenebileceği sebebiyle reddetmektedir.<sup>187</sup> Bu yaklaşım, Allah'ın ahirette vereceği cezayı fayda değil, zarar olarak nitelemekte ama cezanın yine de hikmetli olacağını kabul etmektedir.

Bu bağlamda, *hikmetin yalnızca fayda olduğunu söylemek doğru değildir*. Belli fiiller faydalı olmasa da, bu fiilleri hasen kılan bir yön var olabilir ve böyle fiillerin hikmetli olduğu kabul edilir.

Fayda-hikmet ilişkisinde ifade edilmesi gereken diğer bir husus, hikmetin her zaman fayda olmayabileceği gibi, faydanın da her zaman hikmet olmayacağıdır. Kâdî Abdülcebâr, faydanın her zaman hasen olmadığını, bazen kabih olabileceğini söyler. Örneğin Allah'ın birine, başka birine zarar verecek bir fayda vermesi ya da sevabı hak etmeyene fazlından vermesi gibi fiiller, fayda içermelerine rağmen hasen değildir.<sup>188</sup> Bu açıdan, bu tür fiiller hikmetli fiil olarak adlandırılmaz.

İfade ettiğimiz iki istisna, hikmetin her zaman fayda olmaması ve faydanın her zaman hikmet olmaması, Kâdî Abdülcebâr'ın *hasen bir yön içeren fayda ya da zarar fiili*<sup>189</sup> olan hikmet tanımını izah etmektedir. Tanım, -özellikle ivaz ile ilgili olan- zarar fiilini kapsadığı gibi, hasen yön şartıyla, yukarıda ifade ettiğimiz faydanın hasen olması hassasiyetine vurgu yapmaktadır. Hikmeti *fiili hasen kılan yön* olarak ortaya koymamız, bu yaklaşımları açıklama bağlamında anlam kazanmaktadır.

İfade ettiğimiz farklı yaklaşımlarla birlikte, Mu'tezile'nin genel yaklaşımının hikmet fayda eşitliği olduğunu ve Mu'tezile'ye yöneltilen sert birçok eleştirinin fayda düşüncesi, yani salah-aslah düşüncesi bağlamında ortaya konulduğunu hatırlatalım.

Mu'tezile'nin hikmet açıklamasını fayda terimi üzerine inşa etmesi, Allah'ın kendisine fayda sağlamak ile nitelenemeyeceği konusundaki yaklaşımları ve fayda düşüncesinin vakıyı açıklama imkanı konusunda muhatap olduğu eleştirileri ele almayı gerekli kılmaktadır. Hatırlanacağı üzere, hikmet konusunda Mu'tezile ile Seneviyye'nin yaklaşım farkı, Seneviyye'nin *failine* fayda sağlamayan fiilin abes olduğu fikrini benimsemesine karşın

<sup>187</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 50.

<sup>188</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, s. 14.

<sup>189</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 48.

Mu'tezile'nin Allah'ın kendisine fayda sağlamaktan müstağni olması sebebiyle faydanın *kullara yönelik* olduğunu söylemesidir.<sup>190</sup>

Mu'tezile, Allah'ın fiilinin *başkasına yarar sağlamak* veya *başkasını zarardan korumak* suretiyle hikmet olması gerektiğini söylemiş ve bunu -kendi kriterlerine göre- abes olmaktan çıkması için Allah'ın fiilinin illeti saymıştır. Bu yaklaşımın nedeni, Allah'ın herhangi bir fiili işlemekle yücelmeyeceği veya değer kaybetmeyeceğidir. Bundan dolayı fiiliyle kendisine bir fayda sağlamaması ve kendisinden bir zararı gidermemesi vaciptir.<sup>191</sup>

Bu bağlamda, öncelikle hikmetli fiilin gereği olarak görülen faydanın Allah'a yönelik olmaması konusundaki değerlendirmeleri ele almalıyız.

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın ihtiyaç sahibi olmaması konusunda mezheplerin görüş birliği içinde olduklarını ifade eder.<sup>192</sup> Ancak, üstadım dediği Ebû Ali'nin, Allah'ın ihtiyaç sahibi olmasının caiz olmaması konusuna yaklaşım biçimini eleştirir. Aktardığına göre Ebu Ali, Allah'ın ihtiyaç sahibi olmasının caiz olması durumunda, ihtiyaç ve zıttı olan sıfatla sıfatlanması gerektiğini (bunlardan hâlî olamayacağı), ihtiyacın zıttı olmadığı için de sadece ihtiyaçla muttasıf olması gerekeceğini, bu durumda da hâdislere konu olacağından kendisinin de hâdis olmasının gerekeceğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebâr bu yaklaşımın tutarsız olduğunu, Allah için caiz olmasına rağmen bazen irade ve kerahet durumunda bulunmamasında olduğu gibi, ihtiyaçla muttasıf olması caiz olsa da ihtiyaç durumunda bulunmayabileceğinden hareketle söyler.<sup>193</sup>

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın kendisine fayda sağlamaktan müstağni olduğunu kanıtlama amacıyla uzun bir izahta bulunur. Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın hayy olması onun ihtiyaç ya da ihtiyaçsızlık haliyle sıfatlanmasını zorunlu olarak gerektirmektedir. O, canlı varlığın (hayy) ya muhtaç ya da ihtiyaçsız (ğani) olacağını ve bu iki durum dışında bulunmasının mümkün olmadığını düşünür. Bilgiye konu olabilen şeylerin zorunlu olarak ya var ya da yok olduklarının bilinmesi gibi, canlı varlığın da zorunlu olarak ya ihtiyaç ya da istiğna sahibi olması gerekir.<sup>194</sup> Muhtaç, fayda ve onu takip eden mutluluğu elde etmek ya da zarar ve onu takip eden endişeyi ortadan kaldırmak ihtiyacındadır.<sup>195</sup> Fayda, lezzet ve sürur ile bunlara veya birine götüren ve sonrasında eşit miktarda zarara da neden olmayan şey, zarar da elem ve endişe ile bunlara veya birine götüren ve sonrasında daha büyük faydaya sebep

<sup>190</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 662-663.

<sup>191</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 295-296.

<sup>192</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, s. 7.

<sup>193</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, s. 30.

<sup>194</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, s. 10.

<sup>195</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, s. 11.

olmayan şeydir.<sup>196</sup> Lezzet, kişinin *arzuladığı* şeyi idrak etmesi durumunda hissettiği şey ve elem de kişinin tabiatının hoşlanmadığı/*nefret ettiği* şeyi idrak etmesi durumunda hissettiği şeydir.<sup>197</sup> Kâdî Abdülcebâr, yukarıda aktardığımız hiyerarşiden hareketle, ihtiyaç ve faydanın yalnızca *arzu/istek* ve *nefret* sahibi varlıklar için mümkün olduğunu söyler. Allah hakkında arzu ve nefret/kaçınma sahih olmadığı için Allah'ın bu bahsedilenlere muhatap olması da sahih değildir.<sup>198</sup> Bu sebeple Allah, kendisine fayda sağlamaktan müstağnidir.

Allah'ın kendisine fayda sağlamaktan müstağni olduğu düşüncesi, faydanın başkasına yönelik olması gerektiği kanaatinin benimsenmesine imkan vermiştir. Kâdî Abdülcebâr, bir fiili yapmaya ihtiyacı olmayan, bu ihtiyaçsızlığını da bilen bir varlığın, hasen olsa bile bu fiili yapmayacağını söyler. Bu açıdan, benzer konumda olan Allah'ın hiçbir fiil yapmaması mümkündür. Bununla birlikte zengin kişi, bazen ihtiyaç duymadığı bir fiili, o fiil iyi olduğu için ve *başkalarına fayda sağlamak için* yapar. Kâdî Abdülcebâr'a göre, Allah'ın fiilleri bu bağlamda değerlendirilmelidir.<sup>199</sup>

Ancak Mu'tezile'nin, ilâhî fiillerin Allah dışında varlıklara fayda içermesi gerektiği düşüncesi Eş'ariyye'nin, *şahitte failine yönelik fayda içermeyen fiilin örneği bulunmadığı* eleştirilerine konu olmuştur.

Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinin başkasına fayda amacına müteallik olması düşüncesini, şahitte hasen fiillerin *failine* fayda sağlaması, kabih fiillerin de ancak ihtiyaç sahipleri ya da bu kubhu bilmeyenler tarafından işlenmesi ve şahitte başkasına fayda amacına müteallik hikmetli fiilin örneği bulunmaması nedeniyle reddeder. Şahitte failin fiili ile fayda elde etme ya da zararı giderme amacını gütmeyebileceği konusunda kullanılan, ahirete iman etmeyen bir kişinin yolunu kaybetmiş bir kişiye yolu tarif etmesi ama bunun sonucunda ne dünyevi ne de uhrevi bir fayda hedefinin olmaması örneğini eleştirir. Eş'arî, kişinin en basitinden de olsa, kendisini fiili yapmaya sevk edecek bir fayda hedeflediğini söyler ve verilen örnekte bu faydayı kendisine teşekkür edilmesi, sorana duyduğu şefkatin giderilmesi veya benzeri bir sebep olarak belirler.<sup>200</sup> Bu açıdan Eş'arî, şahitte tüm fiillerin bir saik nedeniyle yapıldığını ve *failine yönelik* fayda içerdiğini kabul eder.

Gazzâlî de benzer şekilde, insanın fayda elde etmediği işleri hasen, fayda elde ettiği işleri kabih kabul edebileceğine örnek olarak verilen, inançsız –dolayısıyla ahirette bir fayda

<sup>196</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, IV, s. 14.

<sup>197</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, IV, s. 17.

<sup>198</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, IV, s. 18.

<sup>199</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 98-99.

<sup>200</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 141-142.



görmeyi beklemeyen- insanın kimsesiz bir yerde –dolayısıyla insanların övgüsüne mazhar olamayacak- susuzluktan çatlayacak bir insan ya da hayvanı kurtarmayı *elde edeceği hiçbir fayda olmasa da* hasen görmesinin, insanın tabiatının ayrılmaz bir parçası olan şefkatten, kendisini o varlığın yerine koyması ve şefkat hissetmesinden kaynaklandığını söyler.<sup>201</sup> Neticede bu kişi, pek görünürde olmasa da bir fayda elde etmektedir.

Şahitte öznesi için fayda içermeksizin nesnesi için fayda içeren fiilin açık ve herkes tarafından kabul edilebilir bir örneğini bulmakta zorlansalar da, bütün itirazlara rağmen Mu‘tezile’nin, fayda kavramının hikmet kavramının ayrılmaz bir parçası olduğunu düşündüğü görülmektedir.

Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin fayda konusuna yaklaşımı, -Mu‘tezile’nin faydanın yönünü değiştirmesinin aksine- ilâhî fiillerin fayda bağlamında değerlendirilemeyeceğidir. Eş‘arî, ilâhî fiillerin hikmetliliğini gâibin şahide kıyası yöntemiyle bilmenin tutarsızlığını, Mu‘tezile’nin şahitten hareket eden hikmet algısının, her fiilin, failinin bir menfaate ihtiyacı olduğu sonucuna ulaştırmasına dayandırır. Fayda zarar bağlamı dışında hareket edecek bir failin varlığını kabul etmelerinin ise, şahitte bunun bir örneği olmadığı için şahitten getirdikleri delillerini geçersiz kılacağını söyleyen Eş‘arî bu durumun, Allah’ın fiillerinin hikmetliliği ile insanların fiillerinin hikmetliliğinin aynı bağlamda değerlendirilemeyeceğine delil olduğunu kabul eder.<sup>202</sup>

Gazzâlî, Allah’ın fiillerinin fayda düşüncesiyle ilişkilendirilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla Allah’ın fiilleri, fayda içermiyor diye abes de olmaz, çünkü abes ancak fiilleri faydaya konu olan varlıklar için kullanılabilecek bir kavramdır.<sup>203</sup>

Bâkılânî de, insanların ya bir fayda elde etmek ya da bir zararı gidermek amacıyla fiil yaptıklarını söyler. O, insanın hiçbir amaç içermeyen bir fiil yapmasının o kişinin sefih olduğunun delili sayılmasının nedenini de insanın fayda ve zarara konu olan, ihtiyaç sahibi bir varlık olması olarak görür. Allah’ın hiçbir fiilinin amaç içermeyeceğini de aynı bağlamda ele alan Bâkılânî, fayda ve zarara konu olmayan müstağni varlığın fiillerinin insanların fiilleri ile kıyaslanmasının yanlış olduğunu söyler.<sup>204</sup>

Nesefî ise Bâkılânî’ye oldukça yakın bir yaklaşım sergileyerek, insanın fayda elde etme ve zarardan kaçınma ihtiyacı içerisinde olması sebebiyle, kendisine fayda sağlamayacak

<sup>201</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 170-171.

<sup>202</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 141.

<sup>203</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 180.

<sup>204</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 51.

işlerle uğraşmasının fayda sağlayacak işlerle uğraşmaması anlamına geleceği için, zarara rıza göstermek olduğunu ve bu sebeple –hikmetin zıttı olarak- *sefeh* kabul edildiğini söyler. Dolayısıyla, şahitten hareketle Allah'ın fiillerinin fayda içermesi gerektiğini söylemek tutarsızdır.<sup>205</sup>

Görüldüğü üzere Eş'ariyye, Allah'ın ihtiyaç sahibi olmamasını, fiillerinin faydaya konu olmamasının ve şahide kıyas edilmemesi gerektiğinin delili olarak görmektedir. Mâtürîdiyye'nin de benzer bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı noktadan hareket eden Mu'tezile ise, fayda düşüncesini hikmet kavramından ayırmayarak faydayı izafe edebileceği bir varlık bulmakta ve fayda düşüncesini devam ettirmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, şahitte hasen fiili tercih etmenin fayda amacına dayanması, buna karşın Allah için fayda edinme ve zarardan kaçınma ihtiyacı olmamasının gaibin şahide kıyasına engel olduğu düşüncesine karşı çıkar. Nitekim şahitte kişi bir fiili ya fayda ya da iyilik ve ihsan olduğu için yapar.<sup>206</sup> Bu açıdan Allah'ın da fiilleri kendisine yönelik fayda için değil iyilik (ihsan) maksadıyla yaptığı söylenebilir.

Mu'tezile'nin benimsediği, ilâhî fiillerin başkasına yönelik olarak içerdiği faydanın kapsamı tartışmalıdır. Mu'tezile kula en faydalı fiili yapma (aslah) konusunda birkaç guruba ayrılmıştır. Aslahı vacip görenler olduğu gibi, aslahı dünya hayatı açısından değil din açısından vacip görenler ve Allah'ın her fiilinin daha iyisini yapmaya gücü yeteceğinden dolayı aslahı vacip görmeyenler vardır.<sup>207</sup> Bış b. el-Mu'temir (ö. 210h./825m.) ve fikirlerini benimseyenler, Allah'ın kul için en iyiyi yapmasının vacip olmadığını ama kulun iyiliğine olacak şeyi yapmasının vacip olacağını söylerler.<sup>208</sup> Bununla birlikte, tarihsel süreçte dünyevi fayda düşüncesini benimseyenlerin azaldığı ve aslahın dini fayda olarak algılanmaya başladığını söylemek mümkündür.<sup>209</sup>

Bu duruma bir örnek olarak, Mu'tezile'nin geç dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr'ın, Allah'ın, din ve teklif yönünden kulun faydasına olanı kulundan daha iyi bileceğini kabul etmesi verilebilir.<sup>210</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, şer problemi

<sup>205</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 664.

<sup>206</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 307.

<sup>207</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 581.

<sup>208</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 305.

<sup>209</sup> Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (e-dergi), c. II, sy. 4, Samsun, 2002, s. 240.

<sup>210</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 133.

bağlamında bahsedilen konunun “din ve teklif” boyutuyla sınırlanması ve bu takyidin vurgulanmasıdır.<sup>211</sup>

Faydanın kapsamı ne olursa olsun, Mu‘tezile’nin Allah’ın tüm fiillerinin başkasına yönelik fayda içerdiği düşüncesinin kabul edilmesi durumunda da problemlerin devam ettiği düşüncesi hâkimdir. Eş‘ariyye de Mâtürîdiyye de aslah düşüncesinin, Mu‘tezile’nin kendi teorisine göre dahi tutarsız olduğunu iddia eder. Bu tutarsızlığı ortaya koymak adına, yaratılmanın ve sorumlu tutulmanın –en azından bazı- kullar için faydalı olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Kâdî Abdülcebâr, mükellefin yaratılmasındaki hikmetin fazl ile mükellefe fayda verilmesi, sevap kazanma imkanı sunulması ve –çekeceği elem bu mükellef veya ondan başka bir mükellefe fayda sağlayacaksa- ivaz ile fayda sağlanması olduğunu söyler.<sup>212</sup>

Mu‘tezile’nin kulların fayda elde etmeleri için yaratıldığı teorisine karşı getirilen en genel itirazlardan biri, Eş‘arî’nin hocası Ebu Ali el-Cübbâî’ye yönelttiği üç kardeş sorusudur. Kâfir olup cehennemde azap görecek kardeş, neden çocukken ölmemiştir? Bu durumun onun için faydalı olduğu nasıl açıklanabilir? Daha dikkat çekici bir itiraz da, dünyada fakir olan kâfirin durumudur. Hem dünyada hem ahirette azap çeken bu kişiye Allah’ın verebileceği tüm nimetlerini verdiği nasıl savunulabilir? <sup>213</sup> Bu açıdan, fakir kâfir için aslah olan, yaratılmamasıdır. Böylece bu dünyada fakirlik azabından, ahirette de cehennem azabından kurtulmuş olur.<sup>214</sup>

Mu‘tezile, böyle bir problemin varlığını kabul etmez. Hayyât, Allah’ın cennete gireceğini bildiği kişiyle kâfir olacağını bildiği kişiye aynı derecede yardım ve ihsanda bulunduğunu, bu sebeple de iki kulun yaratılmasının da hikmet açısından eşit olduğunu söyler.<sup>215</sup>

Allah’ın kullarına yönelik fayda verme ve zarardan koruma fiillerinde onları gözetme hususunda, yetimin velisi ya da çocuğu için bir fiil yapan kişi gibi olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr, şahitte bir velinin belli bir durumda sergileyeceği tavrı ortaya koyar ve aynı şekilde hareket etmenin Allah için de vacip olduğu sonucuna varır.<sup>216</sup> Ancak, şahitte tecrübe edilen durum, çocuğa zahmetsiz nimet verilme imkanı olduğunda, bu nimetin zahmetsiz

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-usûli ’l-hamse*, s. 132.

<sup>212</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, s. 134.

<sup>213</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 329-330.

<sup>214</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 204.

<sup>215</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 117-118.

<sup>216</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XIII, thk. Ebu’l-‘Alâ ‘Affî, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, Kahire, ty., s. 526.

verilmesidir. Bu açıdan, insanları fayda elde etmeleri için mükellef kılmak anlamsız görünmektedir.

Eş‘arî, Mu‘tezile’nin vurguladığı, Allah’ın fiillerinin şahide kıyas neticesinde hikmetli kabul edilmesi konusunda kendi teorileriyle çeliştiklerini iddia eder. Eş‘arî, şahitte kölesinin ya da çocuğunun iyiliğini isteyen, onu yormadan ve ona zarar vermeden faydalı olması mümkün olan kişinin, bunu tercih etmeyip çocuğunu yorduktan ve ona elem verdikten sonra bu menfaatleri ona ulaştırmasının çocuğunu gözetmek ve hikmet olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder. Şahitte böyle davranan bir kişi ya sefihdir ya da çocuğunun iyiliğini istemeyen biridir.<sup>217</sup> Buna göre Allah’a bu fiilleri sebebiyle sefeh izafe edilmesi, Eş‘arî’ye göre, Mu‘tezile’nin teorisinin ortaya koyması gereken asıl sonuçtur.

Nesefî de, Mu‘tezile’nin iddiasını reddetmek için şahitten bir örnek verir. Çocuğunu ticaret yapması için mal verip bir yere gönderecek olan babanın, çocuğun yolunun eşkıyalar tarafından kesileceğini ya da bu malı haram fiiller yapmak için harcayacağını bilmesi durumunda, sırf çocuğuna ticaret imkanı sunmak için yine de çocuğu göndermesinin, çocuğun faydasına olmadığını söyler.<sup>218</sup>

Eş‘ariyye’nin düşüncesine, baba verebileceği şeyleri, zorlukları öğrenip hayatta başarılı olabilmesi için çocuğu zorluklara muhatap kıldıktan sonra verebilir denilerek şahitten hareketle itiraz edilebilir. Ancak Nesefî’nin sonucun kötü olacağı bilgisine sahip baba vurgusu bu itirazı imkansız kılmaktadır. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin aktardığımız yaklaşım biçimi, faydanın gerçekleşebilmesi için kulların sorumlu tutulmamaları gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Eş‘ariyye’ye göre, tecrübe ettiğimiz yaratılış biçiminin insanların faydalanması için olduğunu savunmanın bir yolu yoktur. Nitekim, peygamber ve evlialardan olan akıllı insanlar, keşke unutulup gitseydim<sup>219</sup>, hiçbir şey olmasaydım, şu kuş olsaydım diyerek kimi yokluğu kimi de mükellefiyetin yokluğunu temenni etmiştir.<sup>220</sup> Bu bağlamda, Eş‘ariyye’nin aslah düşüncesine getirdiği genel itirazlardan biri, aslahın kulların cennette yaratılmasını gerektirdiğidir.<sup>221</sup>

<sup>217</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 147.

<sup>218</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 727-728.

<sup>219</sup> Hz. Meryem kastediliyor olmalıdır. Bkz. Meryem, 19/23. (وَكُنْتُ نَسِيًا مِّنْسِيًا) “Keşke ben bundan önce ölmüş olsaydım da unutulup gitseydim”.

<sup>220</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, s. 583-584.

<sup>221</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 204.

Gazzâlî, insanın faydalanması için mükellef kılınması düşüncesini, Allah'ın nimetlerini teklif olmaksızın verebileceğinden hareketle eleştirir<sup>222</sup> ve insanların faydalanmaları için yaratıldıkları düşüncesinin ancak cennette endişesizce yaşamaları ve nimetlere muhatap olmaları durumunda geçerli olabileceğini söyler.<sup>223</sup>

Kâdî Abdülcebâr ise, Allah'ın aslahı yapması durumunda insanları cennette yaratıp mükellef kılmaması gerekeceği iddiasında bulunanların aslahı anlamadıklarını iddia eder.<sup>224</sup> Onun bu itirazlara cevabı, mükellefe sorumlu tutulmadan fayda (menfaat) verilmesinin hasen olmadığı, faydanın ancak hak edildiğinde hasen olacağıdır.<sup>225</sup>

Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın akıllı bir varlık yaratıp onu Allah'ı bilmekle mükellef tutmamasının ancak o varlığı, zorunlu olarak Allah'ı, onun zat ve fiillerini bilecek, nimetlerine şükredek, kabih fiilleri bilgisi nedeniyle yapmayacak bir varlık olarak yaratması durumunda mümkün olduğunu söyler.<sup>226</sup>

Mu'tezile içinde çoğunluğu oluşturmaları da Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı ulema ise, Allah'ın insanları cennette yaratmasının, onları ne sevap kazanmak ne de kendisini bilmekle sorumlu tutmayı nimet vermesinin mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>227</sup>

Çocuk-baba ilişkisi bağlamında getirilen itirazların Mu'tezile açısından cevabı ise, *minnet altına girmemesi için, nimetin eleme karşılık olmasının çocuk açısından daha iyi olduğudur*. Neseî bu cevabı, Allah'ın minneti altına girmenin de bir nimet olduğuyla yanıtlar.<sup>228</sup>

Mu'tezile'nin getirdiği bu açıklamaların Eş'ariyye'yi de tatmin etmediği görülmektedir. Allah için fayda düşünülemediğinden ona yönelik, haz vermeyen yük olduğu için de insana yönelik bir fayda içermeyen *sorumlu tutmanın* (teklîf) amacının, "hak etmeden sevap vermek kabihtir, dolayısıyla kulların zorluklara muhatap olup hak ederek sevap kazanması gerekmektedir" denilerek açıklanmasına Eş'ariyye'nin iki itirazı vardır. Bu itirazların ilki; dünyada insanların nimetlere farklı miktarlarda sahip olmasından hareketle, Allah'ın kullarına istediği miktarda sevap verme hakkı olması gerektiğini kabul etmek ve hak etmeden sevap vermenin kubhunu kabul etmemektir. İkinci itiraz ise, hak etmeden sevap vermenin kabih olduğu kabul edilse bile, şahadet getirmenin çok daha zor birçok ibadetten

<sup>222</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 177.

<sup>223</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176.

<sup>224</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 139.

<sup>225</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 135.

<sup>226</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 126.

<sup>227</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 289.

<sup>228</sup> Neseî, *et-Temhîd*, s. 346-348.

fazla nimet kazandırması örneğinde olduğu gibi, sevapların fiilin zorluğuna göre verilmediği, dolayısıyla Mu‘tezile’nin yaklaşımının problemliliği olduğudur.<sup>229</sup>

Mâtürîdiyye de, Allah’ın kâfir olacağını bildiği kişiye akıl vermesi ve imanı emretmesi nedeniyle ömür vermesinin ve ödül kazanma imtihanına almasının (ödül kazanma imkanı vermesinin) o kişi için faydalı olduğunu söylemenin, son derece tuhaf bir yaklaşım olduğunu düşünür.<sup>230</sup>

Kulları sorumlu tutmanın onlar için faydalı ve bu nedenle hikmetli olduğu düşüncesine yöneltilen itirazlar dışında, hikmetin fayda oluşuna yönelik birkaç itirazı daha ifade etmek istiyoruz.

Mu‘tezile’nin, başkasına fayda vermeyen ilâhî fiil hikmet dışındadır iddiasını, Mâtürîdî de tam aksi yönden eleştirir. *Birilerine fayda sağlamayan hiçbir zararlı fiil yoktur.* Bir kişinin başına gelen kötü bir şey, başka bir kişi için ibret, öğüt, sakınma gibi şeylere vesile olabilir.<sup>231</sup> Bu nedenle, hikmeti fayda ile açıklayan bir yaklaşım, hikmetin bir anlam ifade etmemesi manasına gelir. Çünkü bu durumda tüm zararlı fiiller hikmet kapsamına girer. Ancak Mu‘tezile’nin yaklaşımında, zararı gören kişiye de bir fayda sağlanması söz konusudur. Bu açıdan faydanın, zarar gören şahsı da kapsamaması gerekmektedir. Bu sebeple, Mâtürîdî’nin eleştirisinin tam olarak haklı olduğunu söylemek zordur.

Eş‘arî, Mu‘tezile’nin fayda kavramına dayanan hikmet düşüncesini red sadedinde, Allah’ın ahirette kâfirlere azap etmesinin onların hikmet anlayışıyla bağdaşmayacağını iddia eder. O, Ahiretteki azabın Allah’a ne bir fayda sağlayacağını ne de ondan bir zararı gidereceğini, onlara azap etmemesinin de başkasına zarar vermeyeceğini, bu durumda onların teorisine göre hikmetli davranışın bu zararı gidermek yani kâfirleri affetmek olacağını söyler.<sup>232</sup>

Eş‘arî’nin hikmetle faydanın eşit kabul edilemeyeceği ile ilgili kullandığı bir diğer delil de bu iki kavramın –hikmet ve salah- eşit olması durumunda izafette eşit olmaları gerektiğidir. Bu durumda hikmeti olan herkesin maslahatı vardır ya da maslahatı olan herkesin hikmeti vardır demek gerekecektir. Bu ise yanlıştır.<sup>233</sup>

<sup>229</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332.

<sup>230</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 727.

<sup>231</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 298.

<sup>232</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 142.

<sup>233</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 127.

Netice olarak, Mu‘tezile’nin hikmeti fayda, ama hasen bir fayda olarak anladığını, bu kanaate şahitten hareketle ulaştığını, ilâhî fiillerin hikmetli olduğunu söylerken de, bu fiillerin hasen bir fayda içerdiğini kastettiğini ancak diğer iki mezhebin Mu‘tezile’nin de Allah’a nispet ettiği bir kısım fiillerde bile faydanın gerçekleşmediğini düşündüklerini ortaya koymuş bulunuyoruz.

Elemin fayda olarak açıklanma yolu olan ivaz konusunu aşağıda ayrı bir başlık altında ele alacağız.

### **1.1.2. Fayda Düşüncesinin Korunması: İvaz**

Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın fiillerini bu fiiller iyi olduğu için ve başkalarına fayda sağlamak için yaptığını söyler.<sup>234</sup> Ancak, şahitte tecrübe ettiğimiz mükellef olmayanın elem görmesi gibi hadiseler, ilâhî fiillerin iyiliği düşüncesiyle bağdaştırılmasına ihtiyaç duyulan olaylardır. Mu‘tezile’nin yaklaşımı açısından problem olan durum, Allah’ın, içerdiği faydanın açıklanması güç fiillerinin hasen yönünün yani faydasının ortaya konulmasıdır.

Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın elem verme ve öldürme gibi –görünüşte hasen olmayan-fiillerinin hasen olmasını, bir illet içermeleriyle açıklamaktadır. Bu illet, Allah’ın elem karşılığında bir lütuf ve ivaz verecek olmasıdır.<sup>235</sup> Allah’a kulluk yapma neticesinde kazanılmış olmayan, kazanılmış her türlü fayda (menfaat) *ivaz* olarak adlandırılır.<sup>236</sup> Bu bağlamda ivaz, insanın, Allah’ın *insan açısından hasen görünmeyen* fiilleri sebebiyle, bu fiillerin bir tür telafisi olarak elde etmeye *hak kazandığı* faydadır.

Mu‘tezile, şahitte illetsiz fiilin abes kabul edilmesinden dolayı Allah’ın fiilinin de illetsiz olmayacağını, zararlı fiillerin o zararın ardından gerçekleşecek bir fayda içermemesi durumunda sefeh olacağını ve Allah’ın ivaz olmaksızın başkasına zarar fiili yapmayacağını söylemiştir.<sup>237</sup> Bu açıdan Allah’ın zarar fiilinin ardından fayda vermesi, fiilinin sefeh olmaması yani hikmetli olması için gereklidir.

Mu‘tezile’ye göre, şahitteki, fayda gayesiyle acı ilaçları içme, yaraya neşter vurma gibi fiillerin elem içermesine rağmen, kendilerini takip eden kendilerinden daha büyük fayda nedeniyle iyi fiiller olması gibi, Allah’ın elem fiili de hasen bir fiildir.<sup>238</sup> Kâdî Abdülcebâr,

<sup>234</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 98-99.

<sup>235</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 312-313.

<sup>236</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 494.

<sup>237</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 296.

<sup>238</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 296.

insanların da karşılık maksadıyla zorluklara katlanmalarını delil olarak kullanarak elemin, karşılığında ivaz verildiğinde hasen olacağını söyler.<sup>239</sup>

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın sadece ivaz vermek için elem vermesini abes ve kabih olarak niteler ve Ebû Hâşim'in elemin hasen olabilmesi için gerekli gördüğü *insanların ibret alması* şartını kabul eder.<sup>240</sup>

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın mükellef olmayana verdiği elemin, zulüm olmaması için karşılığında bir ivaz vermesi ve abes olmaması için de mükelleflerin bundan ibret almaları için verilmiş olması gerektiğini söyler. Mükellef olana verdiği elemin ise iki amacı olabilir: İlki, hem elem duyanın kendisi hem de diğer mükelleflerin ibret alması; ikincisi de elem duyan mükellefin bir ceza olarak buna müstehak olmasıdır. Allah'ın bir zararı yok etmek için elem vermesi ise, bu elemi vermeksizin de zararı ortadan kaldırmaya kadir olduğu için, hiçbir fayda içermeyen abestir.<sup>241</sup> Burada fiilin hasen oluşunun kendisine bağlandığı şart olan ivaz verme ve azaba müstehak olma, *hikmeti nedir* sorusunun cevabını ortaya koymaktadır. Bu açıdan, mükellef olmayana verilen zarar, diğerlerine *ibret vesilesi* olma amacıyla yapılmış bir fiildir ve bu ilâhî fiil, kendisini hasen kılan *ivaz verme* nedeniyle hikmetlidir.

Allah'ın, insanın rızasını aramaksızın ona elem vermesinin hasen oluşu bazı gerekçelere dayandırılır. Bu gerekçeler, Allah'ın cömertliği ile insana verdiği elemin tüm ayrıntılarını ve bu elem karşılığında insanın hak edeceği ivazı bilmesidir.<sup>242</sup> Bu açıdan, elem hak edilen bir elemse, Allah o kula hak ettiği cezayı verecek, aksi halde hak edilen ivazı verecek olduğu için, insanın rızasının olması şart değildir.

Allah'ın elem verme fiili yapmasına, Eş'ariyye'nin itiraz ettiği görülür. Eş'arî, Allah'ın, elemden sonra vereceği ivazın benzerini elem vermeksizin yapmaya kadir olduğunu, bunu yapması durumunda hakîm ve fazl sahibi olacağını söyler.<sup>243</sup> Allah'ın elem vermeden de nimet verebileceğini vurgulayan Eş'arî'nin bu yaklaşımı, aslah düşüncesine itiraz ederken söyledikleri, gerçek faydanın gerçekleşmesi için insanların cennette yaratılmış olması gerektiği<sup>244</sup> hususuna paraleldir. Mu'tezile'nin bu konuya genel cevabı da, faydanın hak edilmesinin daha iyi olduğudur.<sup>245</sup> Ancak ivaz konusuyla ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken asıl nokta, Kâdî Abdülcebâr'ın, ivazın abes olmaması için ibret vesilesi olması

<sup>239</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*, s. 218.

<sup>240</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, s. 493.

<sup>241</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, s. 485-486.

<sup>242</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, s. 492.

<sup>243</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü 'ş-şeyh*, s. 129.

<sup>244</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 204.

<sup>245</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 134.



amacıyla verilmesi gerektiğini vurgulamasıdır.<sup>246</sup> Şahit açısından düşünüldüğünde, ibret olgusunun, birilerine elem verilmeksizin gerçekleşmesi imkansızdır. Bu açıdan Allah, ivaz amacıyla vereceği faydayı ivaz olmaksızın vermeye kadirdir ama, bu dünyanın var ediliş biçimi, ibret vesilesi olan kimsenin elem duymasını zorunlu kılmaktadır.

Bâkılânî de, Mu‘tezile’nin ivaz düşüncesini, elemin kabih olmadığı fikriyle eleştirir. Ona göre Allah’ın çocuklara ivaz vermeksizin elem vermesi, bazı hayvanları diğerlerine hizmetçi yapması ve kullara kaldıramayacakları yükler yüklemesi gibi fiillerin zatı itibarıyla kabih olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü, zatı itibarıyla kabih olan fiilleri tüm akıl sahiplerinin ortak olarak bilmesi gerekir.<sup>247</sup> Halbuki bu konuda ihtilaf vaki olmuştur. Bu durumda, kabih olmayan böyle fiillerin, hasen fiile *dönüştürülmesi* için ivaz vermek de gereksizdir.

Bâkılânî bu düşünceyi, kabul edilmesi durumunda köpek ve yılan gibi akılsız varlıkların zalim, kubhu işleyen ve zemme müstehak varlıklar olarak kabul edilmesini gerektireceği için de eleştirir.<sup>248</sup> Çünkü her türlü elem fiili, kabih bir fiil gibi algılanmaktadır.

Gazzâlî ise, Mu‘tezile’nin kabih olduğu gerekçesiyle Allah’ın suçsuz (berî ‘ani’-l-cinâyât) hayvana elem vermesinin muhal olduğu iddiasını reddeder. Ona göre Allah’ın suçsuz hayvanlara, çocuklara ve delilere elem verdiği görülen bir gerçektir. Mu‘tezile’nin teorisi açısından bu durumun açıklanması ise ancak Allah’ın onları yaratıp ödülleri vermesinin vacip olmasıyla mümkündür.<sup>249</sup>

Mâtürîdiyye ivazın Allah için caiz olduğunu kabul etse<sup>250</sup> de, Mu‘tezile’nin ivaz teorisinin tutarlı olmadığı kanaatini taşır. Neseî, Mu‘tezile’nin çocuklara elem verilmesini ivaz ile açıklama iddiasında tutarsız olduğunu söyler. Öncelikle, çocuğun elem çekip ergen olmadan ölmesi, başkaları için faydalı olsa da çocuk için zararlıdır, bu da teorisinin çelişkili olduğunu gösterir. Ayrıca, çocukken elem çeken kişilerin birçoğunun kâfir olarak ölmesi de ivaz almalarına engeldir.<sup>251</sup>

Mu‘tezile’nin fayda olarak kabul ettiği hikmet düşüncesini koruma adına kullandığı ivaz teorisinin, diğer iki mezhep tarafından tutarlı kabul edilmediği görülmektedir.

<sup>246</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 485-486.

<sup>247</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 384.

<sup>248</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 385.

<sup>249</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 182-183.

<sup>250</sup> Ramazan Altıntaş, “Ta’dîl ve Tecvîr”, *Kelam El Kitabı* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., 1. bs., Ankara, 2012, s. 430.

<sup>251</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 752.

Mu‘tezile’nin hikmet konusuna yaklaşımını tespit ettikten sonra, şimdi de Eş‘ariyye’nin konuya yaklaşımını inceleyelim.

## 1.2. Eş‘ariyye’nin Hikmet Düşüncesi

Eş‘arî, Allah’ın fiillerinin tamamının adl, hikmet ve hasen olduğunu ve hiçbir fiilinin kabih ve sefeh olmadığını söylemekte ve bu açıdan muhalifleriyle görüş farklarının olmadığını belirtmektedir.<sup>252</sup>

Eş‘ariyye’nin hikmeti, *failin failinin kastına göre meydana gelmesi* şeklinde tarif ettiğini<sup>253</sup> söylemiştik. Bu hikmet kavrayışının ilâhî fiiller bağlamındaki anlamını Âmidî, Allah’ın fiillerinin sağlam (itkan üzere) olması ve ilmiyle iradesine uygun gerçekleşmesi olarak açıklar.<sup>254</sup> Bu açıklama Eş‘ariyye’nin, ilâhî fiillerin Allah’ın fiili olmaları nedeniyle hikmetli olduğunu kabul etmesini iki açıdan değerlendirmenin mümkün olduğunu gösterir. Hikmetin anlamlarından birini oluşturan muhkem fiil kavrayışı, -kemal sıfatlarına sahip olması nedeniyle- Allah’ın, bütün fiillerinin tabii olarak muhkem olacağı düşüncesini ifade eder. Hikmetin ikinci anlamı olan iradeye uygunluk ise, failin kastına göre gerçekleşme anlamı ile kastedilen mana olan, Allah’ın fiillerinin -aklın uygun görmesi şartına gereksinim duymaksızın- hikmetli kabul edilmesi gerektiğini anlatır. Allah kâmil varlık olduğu, akıl ise onun yarattığı nakıs bir varlık olduğu için, Allah’ın fiilleri –aklın yorumu ne olursa olsun- iyidir.

Eş‘ariyye’nin, Âmidî’nin açıklamasının ilk bölümünü oluşturan itkan üzere olma anlamındaki hikmet algısını, var olanı muhkem bilme ve bundan yola çıkarak Allah’ın varlığı ve kudretine istidlalde bulunma üzerine kurduğunu söylemek mümkündür. Gazzâlî’ye nispet edilen *el-Hikme fî mahlûkâtillah* adlı eser, Eş‘ariyye’nin bahsettiğimiz yaklaşımını kanıtlar niteliktedir. Gazzâlî bu eserde, varlıkların Allah’ın hikmetine delil olduğunu vurgulamış<sup>255</sup> ve muhtelif varlıkların hikmetlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çabanın, muhkem fiil algısı çerçevesinde geliştiği ve bu yaklaşımda hikmetle kastedilenin muhkem fiil yapmak olduğu söylenebilir.

*Muhkem fiil* düşüncesi, Eş‘ariyye’ye göre ilâhî fiillerin hikmetliliği anlayışının bir kısmını ifade etmektedir. Bunun yanında, mezhebin genel teorisi olan *ve ilim ve iradeye*

<sup>252</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 140.

<sup>253</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 97; Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 385; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 240-241.

<sup>254</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, s. 586.

<sup>255</sup> Gazzâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillah*, thk. Muhammed Reşîd Kabbânî, Dâru ihyâi’l-‘ulûm, Beyrut, 1978, s. 13-14. Bu eserin Gazzâlî’ye aidiyetine dair şüpheler vardır. Bkz. M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *DİA*, XVII, s. 513.

*uygunluk* ifadesi ile kastedilen, Allah'a izafe edilen tüm fiillerin hikmetli olduğu konusunun ele alınması gerekmektedir.

Eş'arî, Allah'ın gerçekleştirdiği bir fiilin hiçbir şekilde adl ve hikmet kapsamı dışına çıkmayacağını vurgulamaktadır. Eş'ariyye'ye göre Allah'ın fiilleri, taşıdıkları bir sebep nedeniyle (li ma'nen) değil *zatlari sebebiyle* adl, hikmet ve hasendir.<sup>256</sup> Bu açıdan Eş'ariyye, Allah'ın fiillerinin hikmetli olmasının anlamını, fiillerinin bir amaç içermesi olarak kabul etmez. Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerin amaç içermemesinin kabih oluşunu da, hüsün-kubuhtaki hatalı yöntemlerine ve gaibi şahide kıyas etmelerine bağlar.<sup>257</sup> Bu nedenle Allah'ın amaçsız fiil yapabileceğini söylemekte bir sakınca yoktur.

Eş'arî, Allah'ın fiillerinin, bu fiiller neticesinde Allah katında ortaya çıkan şeylerden dolayı hikmetli olmasının (yani fiil neticesinde ortaya çıkan durumdan *dolayı* fiilin hikmet sıfatı kazanmasının) caiz olmadığını, bu fiillerin onun fiili olmasından dolayı –zâtı itibarıyla hikmetli olduğunu söyler.<sup>258</sup> Burada meseleyi açıklarken kullanılan fiiller, Eş'arî'nin bakış açısını kavramak için önemli ipuçları vermektedir. Eğer ifadeler İbn Fûrek'in yorumları değilse, cümlede<sup>259</sup> *sâra* fiilinin muzarisinin *en* ile mastar yapılarak kullanılması, kaygının dönüşüm düşüncesinin ilâhî zat ile ilişkilendirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Eş'arî, ilâhî fiillerin kendi dışında bir sebepten dolayı (liğayrihi) hikmetli olduğunun kabul edilmesinin, öncesinde hikmetli olmayan fiilin, başkasına sağladığı fayda sonrasında bu faydadan dolayı hikmetli olarak kabul edilmesi düşüncesine neden olacağını düşünmektedir. Bu ise, ilahta değişim anlamında yorumlanabilecek bir durumdur. Eş'ariyye'nin, Allah'ın fiillerinin iradenin kudrete hâdis taalluku olduğunu düşünmesine<sup>260</sup> karşın, zaten hâdis olan fiilin anlaşılma biçimini bu kadar önemli görmesinin nedeni, zat açısından fiilin durumunda bir değişme sezmesi olmalıdır.

Eş'arî, Kur'ân-ı Kerîm'de hikmeti açıklayan *lâm* bulunmadığını kabul eder. İbn Fûrek, Eş'arî'nin, Kur'an'da kullanılan *lâm*'ların iki manaya hamledilebileceğini kabul ettiğini söyler. Bu *lâmlar* ya, (لَيَكُونَنَّ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) “o onlara düşman ve başlarına da dert olacaktı”<sup>261</sup> ayetinde yaptığı gibi, akıbet anlamında te'vil edilir ya da (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) “cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır”<sup>262</sup> ayetinde yaptığı gibi irade

<sup>256</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 140.

<sup>257</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 586.

<sup>258</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 130.

<sup>259</sup> لا يجوز أن يصير فعله حكمة لأجل ما يحدث من فعل غيره عنده

<sup>260</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 6. bs., Konya, 2010, s. 239.

<sup>261</sup> Kasas, 28/8.

<sup>262</sup> Zâriyât, 51/56.

anlamına (*onları ibadet etmelerini irade ederek yarattım*) hamledilir. Bu açıdan Eş'arî, Kur'an'ın hikmet olarak açıklanabilecek sebep *lâm*'ı içermediğini kabul etmektedir.<sup>263</sup> Bu ikinci ayetin anlamının, kulların yaratılmasının kulluk hikmetine dayandığı değil, bu hikmeti içerdiği de ifade edilmiştir. Bu yaklaşımın nedeni, kulların yaratılma hikmetinin kulluk etmeleri olması durumunda bütün insanların hemen iman etmesinin gerekecek olmasıdır.<sup>264</sup>

Hikmeti irade ile eşitleyen bu yaklaşımın, Mu'tezile'nin hikmetin fayda olduğu düşüncesini reddetme amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. İsmail Hakkı İzmirli (d. 1869m. - ö. 1946m.), Eş'ariyye'nin hikmeti ilim ve irade olarak anlamasının, dünya ve ahiretteki şerhleri açıklayamaması olduğunu söyler.<sup>265</sup>

Eş'arî, şahitte hikmetli fiillerin failine fayda sağlama amacıyla yapıldığını ve başkasına fayda amacı içeren hikmetli fiil olmadığını söylerken<sup>266</sup> şahitteki hikmeti fayda olarak anladığını ifade etmiş olmaktadır. Ancak Eş'arî, Allah'ın fiillerinin tamamının hikmet, hasen ve adalet olduğunu, *bazı fiillerinin* ise salah ve aslah olduğunu söyler.<sup>267</sup> Gazzâlî'ye göre de, Allah'ın kimi fiillerinde kula iyiliğin –salah- olmadığını Mu'tezile'nin kabul etmesi gerekmektedir.<sup>268</sup> Buna ek olarak Eş'arî, Allah'ın, kendisini fayda takip etmeyen ve ibrete vesile olmayan mutlak zarar fiilinin hikmet ve adalet olduğunu kabul eder.<sup>269</sup>

Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin hikmetin fayda olarak anlaşıldığı yaklaşım biçiminin kesin bir reddinden ibarettir ve Allah'ın bu tür zarar fiilleri yapabilecek bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Bu açıdan, Eş'ariyye'nin hikmeti, Mu'tezile gibi, fayda olarak anlamaya devam ettiğini, ancak ilâhî fiiller kapsamında gördüğü fiillerin ortak paydası olarak faydayı tespit edemediğini, bu nedenle tüm ilâhî fiilleri kapsayacak ortak payda olarak gördüğü ilâhî iradeyi hikmetin anlamı olarak kabul etmeyi tercih ettiği söylenebilir.

Eş'ariyye, fayda içermeyen fiillerin de hikmetli olmasını Allah'ın varlığın hakimi olduğu ve dilediği şekilde hüküm verebileceği, aklın belirleyeceği hüsün ve kubha uyma konusunda herhangi bir zorunluluğu olmadığı düşüncesi ile açıklar.<sup>270</sup>

Eş'arî'nin Allah'ın –farazi olarak ifade ettikleri de dâhil- tüm fiillerinin hikmetli olduğu kabulüne birçok örnek verilebilir. Örneğin Eş'arî, Allah'ın insanı mükellef kılma ve

<sup>263</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 79.

<sup>264</sup> Hafız Ferid, "Ef'âl-i İlâhiye Ayn-ı Hikmettir Lâkin Hikmetle Ta'lîl Edilemez", *Sırât-ı Müstakîm*, sy. 45, c. II, Dersaadet, 1327h., s. 291-292.

<sup>265</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 298.

<sup>266</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 141-142.

<sup>267</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 127.

<sup>268</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 184-185.

<sup>269</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 141.

<sup>270</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 328.

bu teklifi yerine getirmesi için kudret verme ya da vermeme gibi her türlü fiilin adalet ve hikmet olduğunu, bu hususlarda kendisine vacip olan bir şey bulunmadığını ve terkiyle de zulüm işlemiş ve sefih olmayacağını söylemektedir.<sup>271</sup> Benzer şekilde Eş‘arî, Allah’ın ömür verirse kâfir olacağını bildiği mü’mine ömür vermesi ve ömür verirse mü’min olacağını bildiği kâfire ömür vermesinin, hikmetine uygun olduğunu söyler. Yine, kıyamet günü, iyilik ve kötülük bakımından eşit olan iki kişiden birine lütufta bulunup diğerine bulunmaması ile iki kişiden iyi ameller işlemiş olanına mükâfat vermeyip iyi amel işlememiş olanına iyi amel sahibinin yerine fazlda bulunmasının caiz olduğunu ve bunları yapmakla sefih veya zalim olmayacağını söyler. Bu ikinci yaklaşımın sebebi, Eş‘arî’nin, mü’minin sevabının Allah katında kazanılmış bir hak olmadığını düşünmesidir.<sup>272</sup>

Eş‘arî, Allah’ın mahlûkâta acı (elem) vermesinin de nimet vermesinin de hikmet açısından eşit olduğunu söyler. Benzer şekilde Eş‘arî, bir kısım canlıların diğerlerinin hizmetinde olmasının, bazılarının cennet bazılarının cehennem için yaratılmış olmasının, Allah’ın bazılarına doğruyu kabul etme gücü vermesinin bazılarına vermemesinin, kâfirlerin azabının mü’minlerin mükafatının devamlı olmasının hikmetli olduğunu, bunların zıtlarının olması halinde yine hikmetli olacağını kabul eder. Verdiği nimetlerin onun ihsanı olduğunu, bu nimetleri vermediğinde de adil olacağını vurgular.<sup>273</sup> Bu noktada, Eş‘ariyye’nin faydayı bir ihsan olarak algıladığını, fayda içermeyen tüm ilâhî fiilleri biraz önce ortaya koyduğumuz düşünce olan, Allah’ın fiili olması bağlamında hikmetli olduğunu vurguladığını görmekteyiz.

Ayrıca Eş‘ariyye’ye göre, bir şeyin faydalı (salah) olması, o şeyin doğru ve hikmetli olduğu anlamına gelmez. Çünkü özünde faydalı olmayan birçok şey hikmettir. Hastalıklar, ölüm ve cehennem azabı gibi zararlar, faydalı olmamasına rağmen hikmettir.<sup>274</sup> Ancak bu itirazın, Mu‘tezile’nin hikmetin *hasen fayda ya da zarar* olduğunu söylemesiyle geçersizleştiğini söylemek gerekmektedir.

Eş‘ariyye’nin tüm ilâhî fiillerin hikmetli olduğu yaklaşımının temellendirilmesi ve karşıt görüş sahiplerinin itirazlarına cevap verilmesi bağlamında önemli olan üç esastan bahsetmek mümkündür. Bu esaslar, ilâhî fiillerin Allah’ın fiilleri olduğu için hikmetli olması düşüncesini temellendirmekten çok, bu yaklaşımın Mu‘tezile’nin teorisine göre problem olarak görülebilecek ve itiraz edilebilecek yönlerinin tutarsız olmadığını ortaya koyma amacı taşır.

<sup>271</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 125-126.

<sup>272</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 130.

<sup>273</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 142.

<sup>274</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 127.

Eş'arî, Allah'ın kabih bir fiil olarak görülen yalanı yaratma ya da emretmekle hikmet dışına çıkmayacağı bağlamında üç esas ileri sürer. Birincisi, fiiller, zatları itibarıyla hasen ya da kabih değildirler. Allah üç durumda yalanı mübah kılmış, birçok durumda doğru konuşmayı yasaklamıştır. O halde fiiller, bağlamları itibarıyla değerlendirilmelidir. İkincisi, Allah'ın kabih fiili (yalanı) emretmesinin mümkün olması bu kabih fiili yapmasının da mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü emrettiği her şeyle vasıflanması caiz değildir. Örneğin, itaati emretmiştir ama kendisinin itaat etmesi caiz değildir. Üçüncüsü, Allah kabih fiili yaratır ama bu fiille başkası kubuh işlemiş (sefih) olur.<sup>275</sup>

Bu üç esasın, fiilin bağlamına göre değer kazanması, fiilin failine göre değer kazanması ve sefahi iradenin sefeh olmaması olarak özetlenmesi mümkündür.

İlk esas olan, fiilin bağlamına göre değer kazanması, fiillerin zati olarak hasen ya da kabih olmadığı düşüncesine dayanır. Nitekim Eş'ariyye, fiillerin dinin emri veya yasağı ile hüsün ve kubuhlarının bilineceğini<sup>276</sup>, bu bilgi olmadan insanın sorumlu tutulmayacağını<sup>277</sup> düşünmektedir.

Eş'arî tüm fiilleri Allah'a nispet ettiği hikmet teorisini desteklemek için şöyle bir açıklama geliştirir: Bir şey, zati itibarıyla adl, bir açıdan cevr; zati itibarıyla hikmet, bir açıdan sefeh olabilir. Bu durum bir fiilin bağlamına göre değer kazanmasına benzer. Örneğin Allah'a itaat şeytana isyan olmaktadır.<sup>278</sup> Bu durumda sadece fiilden yola çıkarak hüsün-kubhu belirlemek tutarsızdır ve bağlamın dikkate alınması gerekmektedir. Bu yaklaşım, Allah'ın belli bir fiili yapmasının kabih olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder.

Eş'arî ikinci esas olarak, fiilin failine göre değer kazanması ilkesini savunur. O, bu ilke ile Allah'ın, aklın kabih gördüğü bir fiili emretmesi durumunda hakîm sıfatını kaybetmeyeceği, bu nedenle de –faraza- muradının aksine vahiy gönderse bile hikmetli bir iş yapmış olacağı düşüncesini temellendirmektedir. Bu düşünceyle insanın yapması durumunda kabih olan bir fiilin, Allah'ın yapması durumunda hasen olmasının mümkün olduğu vurgulanır.

Eş'arî'ye göre bir fiil, iki varlığa nispeti açısından hem adl-hikmet hem de cevr-sefeh olabilir.<sup>279</sup> Eş'arî'ye bu yaklaşımı mümkün görme imkanı sağlayan durum, dilde aynı şekilde

<sup>275</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 143.

<sup>276</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323.

<sup>277</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, sy. 16-17, İstanbul, 1998-1999, s. 73.

<sup>278</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 140.

<sup>279</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 140.

ifade edilen bir fiilin, Allah ve insan için farklı anlamlar ifade edebilmesi, bu nedenle de Allah ve insanın aynı fiille ifade edilen fiillerinin farklı değerlendirilebilmesi yani birinin yapması hasen olan fiilin öbürü açısından kabih olabilmesidir.

Ancak İbn Fûrek'in, Eş'arî'den naklen anlattığı, Allah ile insanın fiillerinin aynı fiil ile ifade edilebilse bile farklı değerlendirileceğine dair ifadelerde kullanılan delil, son derece biçimseldir. Eş'arî, aynı fiil ve meful ile ifade edilebilen örnek durumları çözümlemesinde, failin konumuna ve nehye konu olup olmamasına vurgu yapmaktadır. Örnek olarak kullanılan ifade (erâde ma'siyetehû)'dur. Bu cümlede, fiilin müstetir zamiri ile mefulün muzafun ileyhi olan zamir sırasıyla Allah–kişi ya da kişi–Allah olarak takdir edilebilir. İlk durumda anlam *Allah o kişinin isyanını irade etti*, ikinci durumda ise *O kişi Allah'ın isyanını irade etti* olmaktadır. İlk durumun, Eş'arî teori açısından herhangi bir probleme yol açmadığı ortadadır. İkinci durumun ise izaha ihtiyacı vardır. Kişi, Allah'ın isyanını irade edemez, çünkü Allah açısından isyan anlamsızdır. İsyân edebilmek, emir ve nehye tabi olmayı gerektirir ki bu Allah açısından muhaldir.<sup>280</sup> Ancak burada var olan çelişkiyi Arap dilinin bu noktadaki eksikliğine bağlamak muhtemelen daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü *O kişi Allah'a isyanı irade etti* cümlesini de yukarıda zikredilen (erâde ma'siyetehû) cümlesiyle ifade etmek mümkündür ki, bu da problemin ana nedeni gibi durmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, elemler konusunda birçok grubun yanıldığını söyleyerek, Eş'ariyye'nin fiilin failine bağlı olarak değer kazanması ilkesini eleştirir.<sup>281</sup> Ayrıca, hareket ettirme neticesinde var olan hareketin faile göre değişmemesi gibi, kabih olan fiilin kubhunun da faile göre değişmediğini savunur. Bu bağlamda, kabih olduğu bilinen fiili –örneğin zulüm- Allah da yapsa insan da yapsa kabihtir.<sup>282</sup> Bu açıdan, zulüm ve yalan gibi fiillerin yapılmamasının gerekçesi kabih olmalarıdır.<sup>283</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın, “Allah'ın bize yasakladığı zulüm ve yalan gibi fiilleri kendisinin yapmasını biz de uygun görmeyiz”<sup>284</sup> mealinde bir cümle kurması ve yasaklama ifadesinde kullandığı *men'* fiilini hem Allah hem de insan için kullanması, şahitle gaibin arasında bir fark gözetmediği ve kötünün kötülüğünün tüm varlıklar için geçerli olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

<sup>280</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-şeyh*, s. 74.

<sup>281</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 483-485.

<sup>282</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 310.

<sup>283</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 120.

<sup>284</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 116.

Kâdî Abdülcebbar, Eş'ariyye'nin, fiillerin faillerine göre değerlendirilmesi düşüncesine dinin güvenilirliğini sarsacağı yönünde bir eleştiride bulunur. Ona göre Allah'ın kubhunu bilmesi ve o fiilden müstağni olmasına rağmen kabih fiili yapabileceğini ve bu durumda bu fiilin hasen olacağını söylemek, Allah'ın *muradı hilafına vahiy göndermesini* ama bununla yalancı olmamasını caiz görmek ya da sefeh fiili yapmasına rağmen hakîm olduğunu söylemek gibidir. Şahitte tecrübe ettiğimiz gerçeklere ters düşen bu düşüncüyü kabul etmek ise hakikatlerin ortadan kalkmasına yol açar.<sup>285</sup>

Eş'arî, Allah'ın –ne olursa olsun- her fiilinin hikmetli olduğunu –yapması mümkün fiillerinin de hikmetli olacağını- kabul etmesinin Allah'ın yalan söylemesini caiz görmesi anlamına geleceği eleştirisine, yalancının kubhu nedeniyle değil, zat sıfatlarından olan sıdk sebebiyle (bu zati sıfatın yalan haber vermesini imkansız kılması nedeniyle) Allah'tan sadır olamayacağını söyleyerek cevap verir.<sup>286</sup>

Ayrıca Eş'arî, sefahi irade edene sefih denmemesini, yalan söyleyene yalancı denmemesine benzeten Mu'tezile'ye, köle ve cariyelerinin zinasını engellemeye gücü yeten ve bunu yasaklamış olan ama engellemeyen kişiye (onların teorilerine göre bu konumda olan Allah'a) sefih dememelerinin, yalanı söyleyene yalancı denmemesini mümkün kılacağıyla itiraz eder.<sup>287</sup>

Üçüncü esas olan, Allah'ın kabih fiili yaratmakla kabih işlemiş olmaması, kötülük problemi konusunda Mu'tezile'nin önemli esaslarından olan ve insanların fiillerini Allah'ın yaratmadığını temellendiren argümanının reddinden ibarettir. Eş'ariyye'nin sefahi irade etmenin sefeh olmadığı düşüncesi, Mu'tezile'nin zulmü yaratmanın zulüm olduğu düşüncesini<sup>288</sup> reddetmek için vurgulanmıştır.

Eş'ariyye, birinci bölümde ifade ettiğimiz üzere, âlemde meydana gelen tüm fiillerin asıl failinin Allah olduğunu söylemesi sebebiyle, Mu'tezile'nin kabih gördüğü fiilleri Allah'a nispet etmeyerek açıklama yapmak zorunda olduğu fiilleri azaltmasının aksine, bütün bu fiilleri kapsayacak bir hikmet anlayışı geliştirmek durumunda kalmıştır. Eş'ariyye'nin bu problem alanını hafifletmek için kullandığı araçlardan biri, sefahi irade etmenin sefeh ile nitelenmeyi gerektirmemesidir.<sup>289</sup> Bu yaklaşım, Allah'a izafe edildiğinde açıklanmak zorunda kalınan insan fiilleri kümesinin ilâhî hikmeti engellemesi tehlikesini ortadan kaldırma

<sup>285</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 206-207.

<sup>286</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-şeyh*, s. 142-143.

<sup>287</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s.56-57.

<sup>288</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 345.

<sup>289</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 321.



amacına yöneliktir. Eş‘arî, Allah’ın, kâfir olacağını bildiği kişiyi yaratmakla sefih ve fiili de sefeh olmadığı için bu yarattıklarının sefehlerini irade etmekle de sefih olmayacağını söyler.<sup>290</sup>

Eş‘arî ayrıca, sefeh fiilini yapanın zorunlu olarak sefih olarak adlandırılmasına karşı çıkar. Bu görüşüne delil olarak, Hz. Adem’in (as.) oğlunun, “seni öldürmek için elimi uzatmayacağım” diyerek<sup>291</sup> bir sefeh fiili olan kardeşinin kendisini öldürmesi fiilini irade etmekle birlikte, bunu irade etmekle [Allah’tan korktuğu için öldürme fiilinden kaçınması ve öldürme günahını kardeşine yüklemesinden dolayı] sefih olmadığını sunar. Bu durumda, Allah’ın da sefeh addedilen fiili yaratmasına rağmen –Mu‘tezile’nin iddia ettiğinin aksine– sefih olarak adlandırılmamasının mümkün olması gerekir. Nitekim Eş‘arî, bu delili Allah’ın küfrü irade etmekle kabih fiil işlemiş olmayacağına delil olarak kullanır.<sup>292</sup>

Bâkılânî de, şahitte kubhu irade edenin sefih sayılması sebebiyle, Allah’ın da sefahi irade etmesi durumunda sefih sayılması gerektiği yaklaşımını reddeder. Ona göre şahitteki sefahi irade eden kişilerin sefih sayılmasının sebebi bu sefahi irade etmelerinin kendilerine yasak olmasıdır. Çocuklar ve delilerin sefahi irade etmelerine rağmen sefih sayılmamalarını da bunun onlara yasaklanmamış olmasına bağlar. Allah’ın herhangi bir yasağa muhatap olması düşünülemeyeceğinden, sefahi irade etmesi durumunda sefih sayılması da mümkün değildir.<sup>293</sup>

Eş‘ariyye’nin bütün ilâhî fiillerin hikmetli olduğu düşüncesinin tutarlılığını kanıtlama adına geliştirilen bu yaklaşımların, Mu‘tezile’nin teorisine göre problemlili olan yönlerin tutarlı olduğunu kanıtlama amacına dayandığını söylemiştik. Son olarak, Eş‘ariyye’nin ilâhî fiillerin hikmet içermeyebileceğini kabul ettiğine dair yapılan yorumlara değinelim.

Şeyhzâde (ö. 944h./1537m.) Eş‘ariyye’nin, Allah’ın fiillerinde hikmetin bulunmasının caiz olduğunu ama vacip olmadığını, hikmetin bulunmamasının da caiz olduğunu kabul ettiğini ve Eş‘ariyye’yi Allah’ın hikmetsiz fiil işleyebileceği düşüncesine götüren şeyin, kâfirlere ebedi cehennem cezası ve akrep gibi zararlı varlıkların yaratılmış olması olduğunu söyler.<sup>294</sup> Ancak bu ifadelerin, yaptığımız değerlendirmeler bağlamında açıklanması gerekmektedir. Belirttiğimiz gibi, Eş‘ariyye’nin ilâhî fiillerin hikmetsiz olmasını mümkün gördükleri söylenemez. Bilakis, Mu‘tezile’nin ilâhî fiilleri fayda düşüncesi ekseninde

<sup>290</sup> Eş‘arî, *el-Lüma‘*, s.116.

<sup>291</sup> Mâide, 5/28-29.

<sup>292</sup> Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 171-172.

<sup>293</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 321.

<sup>294</sup> Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, Matbaatü'l-edebiye, Mısır, 1317h., s. 28.

açıklamasına itiraz ederek, Allah'a ait olduğu kesin olarak bilinen –kâfirlere ebedi olarak azap edecek olması- gibi kimi fiillerin fayda düşüncesiyle açıklanamayacağını söylemiş ve ilâhî hikmet düşüncesiyle bu tür fiilleri bağdaştırma çabası göstermiş olduklarını söylemek gerekmektedir. Bu açıdan Eş'ariyye'nin bu tür fiillerde yokluğunu savunduğu şey *hikmet* değil, -fayda yerine iradeyi ikame ettikleri için- insan bilgisinden hareketle *açıklanabilirliktir*.

Şeyhzâde'nin Mâtürîdiyye ulemasından olduğundan hareketle, buradaki yaklaşımını Mâtürîdiyye'nin hikmeti anlama biçiminin belirlediğini söylemek mümkündür. Örneğin Şeyhzâde'nin, Mâtürîdiyye alimlerinin Eş'ariyye'nin bazı ilâhî fiillerde hikmet olmadığını söyleyerek Allah'ın fiillerinde hikmet bulunmamasının caiz olduğunu söylemelerine aklın yetersizliği düşüncesiyle itiraz ettiklerini ve aklın, Allah'ın fiillerindeki hikmeti kavramaktan aciz kalabileceğini söylediklerini<sup>295</sup> ifade etmesi, benzer bir duruma işaret etmektedir. Mâtürîdiyye'nin hikmet olarak anladığı şey fiilin sonuç itibarıyla iyi olması olduğu için bu iyiliğin önceden tespit edilememesi mümkündür. Ancak Eş'ariyye, *övlümeye değer sonucunu açıklayamadıkları fiillere hikmetsiz dememektedir*. Onlara göre, fiilin sonucunun hikmetle bir ilgisi yoktur. Burada Şeyhzâde'nin yaptığı, Mâtürîdiyye'ye ait kavramlarla Eş'ariyye'yi değerlendirmek ve Mâtürîdiyye'nin algısına göre –övgüye değer sonucu tespit edilemediği için- hikmetsizlik ihtimali taşıyan bir fiili, Eş'ariyye'nin de bu bağlam üzerinden hikmetsiz gördüğünü varsaymaktır.<sup>296</sup>

Sonuç olarak, Eş'ariyye'nin tüm ilâhî fiilleri hikmetli kabul etmekle birlikte, hikmet kavramını bir açıklama yöntemi olarak kullanmak yerine, aklın Allah için geçerli hüsün ve kubhu belirleyemeyeceğinden hareketle, vakıayı hasen olarak aldığı, ilâhî fiilin farklı şekilde gerçekleşmiş olması durumunda da aynı hasenliği koruyacağını söylediği görülmektedir. Bu yaklaşım biçimi, aklın fayda düşüncesi ile açıklayamadığını söyledikleri ebedi azap gibi kimi ilâhî fiillerin hikmetini korumak için geliştirilmiş görünmektedir. Ancak ilk bakışta pek fark edilmeyen bir durum şudur ki, bu tür ilâhî fiillerin fayda ile açıklanamazlığı sebebiyle, aklın açıklayamadığı ilâhî fiillerin var olduğunun ve bu nedenle de hikmetin irade olduğunun kabul edilmesi, aklın tamamen devre dışı bırakılmasına ve hiçbir ilâhî fiilin açıklanmaya ihtiyacı olmadığını kabul edilmesine yol açmıştır. Bu durumda, ilâhî fiiller sadece *bilinir* fiiller olarak tespit edilmiş ve *sadece iman nesnesi oldukları* vurgulanmış olmaktadır.

<sup>295</sup> Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, s. 28.

<sup>296</sup> Şeyhzâde'nin bahsettiğimiz tespitlerinden hareketle yapılan, Eş'ariyye'nin Allah'ın bazı fiillerinin hikmet içermediğini kabul ettiğine dair yorumlar için bkz. Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *AÜİFD*, sy. 8, Erzurum, 1988, s. 52-53.

### 1.2.1. Gazzâlî'nin Hikmet Konusuna Farklı Bir Yaklaşımı

Eş'ariyye'nin ele aldığımız bu genel yaklaşımının yanında farklı bir yaklaşımdan daha söz etmek gerekmektedir. Gazzâlî *el-İktisâd* adlı eserinde bahsi geçen genel yaklaşım biçimini benimsemekle birlikte, *el-Maksadü'l-esnâ* adlı eserinde oldukça farklı, Mu'tezile'nin hikmetin fayda oluşu düşüncesini andıran bir açıklama getirmektedir. Ele alacağımız bu yaklaşımın, burada değinme imkanımız olmasa da, toplumumuzun hikmet algısı ile benzerliklerinin ilk bakışta göze çarptığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî bu eserinde hikmeti, *varlıkların en üstünü ilimlerin en üstünüyle bilmek* olarak tanımlar. Bu açıdan, yalnızca Allah, gerçek hakîm'dir. Gazzâlî, kişinin Allah'ı bilmemesi durumunda diğer her şeyi bilse bile, en üstün varlığı bilmediği için, hakîm olarak adlandırılmayacağını; Allah'ı bilen kişinin de, pek zeki olmasa ya da ifade yeteneği zayıf olsa bile, hakîm olacağını söyler. Gazzâlî bu düşüncesini, hikmetin *akıbetteki faydayı gözetme* anlamına dayandırır, Allah'ı bilen kişinin, uzun vadede (ahirette) fayda kaygısıyla hareket ettiğini ve bu nedenle hakîm olarak adlandırılabilceğini vurgular.<sup>297</sup> Bu bağlamda, Hz. Peygamber (sav.)'in bazı hadislerini zikrederek, bunların hikmet, söyleyenin de hakîm olduğunu ifade eder.<sup>298</sup>

Gazzâlî, değindiğimiz bilgi anlamındaki hikmet dışında terimin, yaptığı işi ustalıkla ve sağlam yapan kişiler için de kullanıldığını söyler.<sup>299</sup> Bu anlamda, âlemin en uygun şekilde yaratıldığına dair çeşitli örnekler verir. Allah'ın yarattığı herhangi bir şeyin az sağa ya da sola kayması, aşağı inmesi ya da yukarı çıkması, bu mükemmel düzende bir eksiklik meydana getirecek bir hareket olurdu.<sup>300</sup> Bu yaklaşımın, mümkün dünyaların en mükemmeli<sup>301</sup> düşüncesine ulaşması tesadüf olmasa gerektir. Görüldüğü üzere Gazzâlî, içinde bulunduğumuz âlemin daha iyisi var olamayacak kadar intizam içinde olduğunu düşünür. Var olan bu hikmetlerin kavranamaması ise, üzerinde yeterince düşünmemek ve -biraz vaaz üslubuyla ifade ettiği- dünya telaşına, heva ve hevesine dalmış olmak ile ilgilidir.<sup>302</sup>

Buraya kadar ifade ettiğimiz ustalıkla fiil yapmaya dair düşüncelerinin, Eş'ariyye'nin ilâhî fiillerin muhkem olduğu düşüncesine irca edilmesi mümkün görünmektedir. Ancak, Gazzâlî'nin adli de hikmete oldukça yakın bir anlamda yorumladığı görülmektedir. Bu

<sup>297</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 99.

<sup>298</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 100-101.

<sup>299</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 99.

<sup>300</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 80.

<sup>301</sup> Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2001, s. 50-52.

<sup>302</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 80.

yaklaşım, kelamcılarının hikmet ve adaleti sık sık birlikte, birbirlerinin ayrılmaz parçalarıymışçasına kullanmaları<sup>303</sup> düşünüldüğünde, şaşırtıcı değildir.

Gazzâlî adil'i, kendisinden cevr ve zulmün zıttı olan adl fiillerinin sadır olduğu varlık olarak tanımlar. Bir varlığın adl'ini bilmenin yolu da fiillerini bilmektir. Gazzâlî, Allah'ın adlını bilmek isteyen kişinin, onun fiillerini ve bu fiillerin kusursuzluğunu bilmesi gerektiğini ve bu konuda kafa yoran kişinin, Allah'ın adli konusunda fikir sahibi olacağını söyler.<sup>304</sup> Bu yaklaşım biçimi, adl konusunda estetik ve amaçsal bir güzellik ve uygunluk olgusunun bilinebileceği ve aranması gerektiği düşüncesine işaret etmektedir. Bu açıdan Gazzâlî'nin ilâhî fiillerin düzen ve intizamından hareketle bilgi edinilebileceği ve ilâhî fiillerde insan aklının kavrayacağı bir düzen olgusunun bulunduğu düşüncesine sahip olduğu anlaşılır. Bu yaklaşımın, hikmeti fiillerin amaçsal güzelliği değil de, iradeye uygunluk olarak anlayan Eş'ariyye'nin yaklaşımına uzak olduğu söylenebilir.

Gazzâlî, insanın, kâinattaki adl delillerinden hareketle Allah'ın adl olduğuna iman etmesi ve tedbir, hüküm ve diğer fiillerinde -kendi isteğine uygun olsa da olmasa da- ona itiraz etmemesi gerektiğini söyler. Bunun nedeni, Allah'ın tüm fiillerinin adl ve gerektiği gibi olmasıdır. İlâhî fiillerin, gerçekleştiği gibi olmaması, belli bir fayda içerseler bile, daha büyük zararlara yol açar. Allah'ın adl olduğuna iman da, fiillerine itirazı engellemelidir. Bundan dolayı, zamana ve feleğe küfretmemek<sup>305</sup> ve onların sadece sebepler olduğunu bilerek, bu fiillerin *adl ve lütfun en üst düzeyini içerdiğini* bilmek gerekir.<sup>306</sup>

Bu ifadelerde geçen ilâhî fiiller ile kastedilen fiiller toplamının ne olduğu önemlidir. Acaba Gazzâlî, insanın mecazen de olsa fail olarak adlandırıldığı fiilleri bu kapsama dâhil etmekte midir? İnsanların kaderlerini suçladıkları olayların birçoğunun kendi iradeleriyle ilgili olduğu bilinir. Gazzâlî, bu tür itirazları ayırım gözetmeksizin Allah'ın fiiline irca etmekle, insanların iradeleriyle gerçekleştirdikleri fiillerinde de Allah'ın etkisinin ama sadece izin verme anlamında edilgen bir etki olmaktan öte etken bir etkisinin olduğunu kabul ettiğini hissettirmektedir. Ayrıca Gazzâlî, insan fiilleriyle etken bir ilişkisi olan ilâhî fiillerin, mümkün olan en üst düzeyde lütf içerdiğini ifade etmiştir ki bu düşüncenin Mu'tezile'nin aslah düşüncesinden vücut ifadesinin kullanılmaması dışında farklı bir yönü olduğunu söylemek güçtür.

<sup>303</sup> Bkz. Birinci bölümdeki *adl-hikmet ilişkisi* başlığı.

<sup>304</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 78-79.

<sup>305</sup> Gazzâlî, Hz. Peygamber (sav.)'in "Dehr'e küfretmeyin çünkü Allah dehrdir (لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)" dediğini rivayet etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 165.

<sup>306</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 81.

Bu yaklaşım bağlamında Gazzâlî'nin hikmet anlayışını, *el-İktisâd* ve *el-Maksadü'l-esnâ* adlı eserlerinde farklı şekillerde ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın isimlerini açıkladığı ve az önce zikrettiğimiz yaklaşımları barındıran eserinin, konuların felsefi boyutlarına pek değinmemesinden, halka yönelik olarak hazırlanmış bir eser olduğu çıkarımını yapmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin halka yönelik söyleminde, mezhebin hikmet konusundaki genel yaklaşımı olan *iradeye uygunluk* fikrinin, insanların anlam arayışlarını çözme konusunda bir imkan sunmaması nedeniyle, hayatın zorluklarını Allah'ın fiillerine irca edip ona güveni telkin etmeyi tercih ettiğini düşünüyoruz.

### 1.3. Mâtürîdiyye'nin Hikmet Düşüncesi

Nesefî, hikmetin övgü ve kemal sıfatlarından olduğunu ve Allah'ın hakîm olduğu konusunda son derece açık ayetler bulunduğunu söyler.<sup>307</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah'ın zenginliğini, hükümranlığını, gücünü ve hâkimiyetini bilen kişi, onun fiillerinin hikmet dışına çıkmayacağını da bilir. “Çünkü o, zatıyla hakîm, ganî ve alimdir.”<sup>308</sup>

Nitekim âlemin insana hoş gelen sanatkârane ve güzel renklerle bezeli yaratılması<sup>309</sup>, tabiat<sup>310</sup> ve feleklerdeki düzen<sup>311</sup> yaratıcısının ilim ve hikmetini göstermektedir. Mâtürîdî, “âlemdaki her şey kendi sonradanlığına ve kendisini yaratan hikmetli bir yaratıcıya delalet eder” demektedir.<sup>312</sup>

Mâtürîdiyye, Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olamayacağını kabul eder.<sup>313</sup> Ayrıca Mâtürîdî, hakîm olan varlığın rubûbiyet hikmetine ters düşen şer bir fiil işlemesinin ihtimal dâhilinde olmadığını söyler.<sup>314</sup> Bu açıdan, Mâtürîdiyye'nin de diğer mezhepler gibi, ilâhî fiillerin hikmetli olduğu konusunda herhangi bir tereddüdü yoktur.

Mâtürîdiyye'nin hikmeti *övlmeye değer sonucu olan fiil* olarak tanımladığını<sup>315</sup> söylemiştik. Mâtürîdî, Allah'ın akla, yerilmeye değer olan işleri kötü, övlmeye değer olan işleri de iyi olarak bilme yeteneği verdiğini, yani insanların iyi ile kötüyü ayırt edebileceğini söyler. Ayrıca, insana tabiatının kaçındığı kimi şeylerin sonucu iyi (övgüye değer) olması nedeniyle aklen iyi, yöneldiği kimi şeylerin de sonucu kötü olması nedeniyle aklen kötü

<sup>307</sup> Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 385.

<sup>308</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 296.

<sup>309</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 210.

<sup>310</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 100.

<sup>311</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 214.

<sup>312</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 237.

<sup>313</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2003, s. 58.

<sup>314</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 248.

<sup>315</sup> Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 385.

olduğunu bilme yeteneği verildiğini ifade eder.<sup>316</sup> Nitekim Allah akıl sahiplerini, -tabiatları tersini hissetse de- aklın kendilerine hasen gösterdiği şeye uymak ve kabih gösterdiği şeyden kaçınmakla sorumlu tutmuştur. Çünkü akıl, sahibine şeyin hakikatini gösterir.<sup>317</sup> Bu bağlamda Mâtürîdiyye'nin övgüye değer sonuç olan hikmetin akılla bilinebileceğini kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdiyye'nin, çeşitli ilâhî fiillerin hikmetini tespit etme çabası gösterdiğini ve bu tespitlerinin aksini sefeh olarak nitelediğini görmekteyiz. Mâtürîdî, kendisinin faydalanmadığı ya da yok olması için fiil yapanın kusurlu olduğunu söyler. Allah, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması nedeniyle fiiliyle kendine yarar sağlayacak değildir.<sup>318</sup> Nitekim, zatiyla hakîm ve zengin olan varlık kendisine bir fayda sağlamak ya da zararı def etmek için fiil işlemez.<sup>319</sup> Ayrıca, Allah'ın zararlı varlıkları yaratması, fayda gözeten varlık zararlı şey yaratmayacağı için, onun ihtiyaçtan müstağni olduğunun delilidir.<sup>320</sup> Ancak Allah varlığı başka bir amaç içermeksizin, yalnızca yok etmek için yaratmış olsaydı, yaratmasının anlamı olmazdı. Bu durumda âlemin yaratılışının belli amaçları olduğu, âlemin varoluşunun neticelere (akıbetler) yönelik olduğu ortaya çıkar.<sup>321</sup> Varlığı yaratma nedeni bağlamında ortaya konulan bu netice, hikmetin tanımı olarak kabul edilen övgüye değer sonucu vurgulamaktadır. Âlemin varoluşunu hikmetli kılan şey, onun boşuna yaratılmış olmamasıdır.

Nesefî benzer bir yaklaşım sergileyerek, dinin var olmaması durumunda insanların menfaatleri için birbirlerini yok edeceklerini ifade eder, âlemin yalnızca yok olmak için yaratılmış olmasını *sefeh* olarak değerlendirir ve Allah'ın sefehten münezzehe olduğunu söyler.<sup>322</sup> Bu formül, bir fiili sefeh olarak belirlemekte ve *Allah sefehten münezzehe olduğu için* bu fiili Allah'a izafe etmeyip, Allah'ın fiilini hangi şekilde gerçekleştireceğini tespit etmek için kullanmaktadır. Ayrıca Allah'ın âlemi yalnızca yok olmak için yaratmaması, yaratma fiilinin neticesine vurgu yapmakta ve bu neticeyi övgüye değer bulmaktadır.

Nesefî'nin ilâhî fiillerin hikmetinin akılla tespit etmesinin diğer bir örneği, Allah'ın gıdaları yaratmasının hikmetli olabilmesi için, faydalı olanlarını insanlara bildirmesi ve dolayısıyla insanların bunlarla varlıklarını devam ettirmesi gerektiğini, böyle olmaması

<sup>316</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 301.

<sup>317</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 304.

<sup>318</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 235.

<sup>319</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 248.

<sup>320</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176.

<sup>321</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 235.

<sup>322</sup> Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 455-456.

halinde gıdaların yaratılmasının sefeh fiili olacağını söylemesidir.<sup>323</sup> Bu yaklaşımda da Neseî'nin, ilâhî fiil olan gıdaların yaratılmasının, insanların varlıklarını devam ettirmelerinin aracı olması gerektiğini, bu fonksiyonu yerine getirmediğinde ise bu fiilin hikmet kapsamı dışına çıkacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Aktardığımız düşünceler çerçevesinde Mâtürîdiyye'nin, bir fonksiyon görmeksizin, yok olması için bir şey yaratmanın abes olması nedeniyle Allah'ın bu fiilden tenzih edilmesi gerektiğini, yarattığı her varlığın bir fonksiyonu olduğunu, dolayısıyla *anlamlı* ve *anlaşılabilir* bir bütün oluşturduğunu vurguladıkları görülmektedir.

Mâtürîdî, emir ve yasakların hikmetli olabilmesi için, va'd ve va'îd'in gerekli olduğunu düşünmektedir.<sup>324</sup> Allah hakîm olduğuna göre, emir ve yasakları neticesinde insanlara ceza veya mükâfat vermelidir. Bu açıdan Mâtürîdî, emir ve nehyin hikmetini, hakkıyla elde ettiğini söylememiz mümkün olmayan bu kadar nimet verilen insanın, bu nimetlerin boşa harcanmış olmaması ve kime minnet duyacağını bilmesi için nimet sahibini tanıması gerekmesi olarak görür. Bu da imtihanı gerektirmiştir. Sakındırma ve teşvikin tam olması için buna emir ve ceza da eklenmiştir.<sup>325</sup>

Sâbûnî de, nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğunu, bu nedenle Allah'ın hikmetinin, insanlara iyilikle kötülüğü ve nasıl şükredebileceklerini bildirmesini gerektirdiğini<sup>326</sup> ve insanın kudreti olmamasına rağmen sorumlu tutulmasının hikmet kapsamında değerlendirilemeyecek bir fiil olduğunu düşünür.<sup>327</sup>

Zikrettiğimiz bütün bu yaklaşımlar, ilâhî fiillerin aklın öngörüleleriyle uyum içerisinde olacağını kabul etmekte ve Allah'a nispet ettikleri fiilleri açıklama çabası içine girmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye'nin ilâhî fiillerin hikmetli oluşunu, Mu'tezile gibi fayda ya da Eş'ariyye gibi irade bağlamında düşünmediğini, o fiilin doğuracağı neticenin övgüye değer – yani aklın kabul edeceği bir iyi- olduğunu vurguladığını görmekteyiz. Nitekim Mâtürîdiyye Allah'ın salah ya da aslaha riayet etmesinin vacip olmadığını, fiillerinde kullarına fayda olma şartı olmaksızın dilediğini yapma hakkı olduğunu söyler.<sup>328</sup>

Mâtürîdî, Allah'ın hikmetinin kâinattaki her varlıkta bulunduğunu, insanın bu hikmetleri tespit edebildiğini ama nakıs aklıyla bu hikmetlerin mahiyetini tam olarak

<sup>323</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, s. 454-455.

<sup>324</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 167.

<sup>325</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 249.

<sup>326</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 179.

<sup>327</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 243.

<sup>328</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 304.

kavramaktan aciz olduğunu söyler.<sup>329</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî, her ilâhî fiilin illetini araştırmayı abes olarak niteler. Bunun nedeni, kula düşenin kulluğunu bilip itaat etmesidir.<sup>330</sup> Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın fiillerinden sorguya çekilmesi muhal olduğu için, münferit fiillerinin hikmetini araştırmayı tekellüf (zoraki bir davranış) olarak değerlendirir.<sup>331</sup> Bu nedenle, Mâtürîdiyye'nin akla önem vermekle birlikte, aklın sınırlı bir imkan olduğunu da vurguladığı söylenebilir.

Bu yaklaşımın, Mu'tezile'nin hikmeti fayda olarak kabul edip, sadece faydasını tespit edebildikleri fiillerin Allah'a izafe edilebileceğini kabul etmelerine bir tepki olduğunu söylemek mümkündür. Mâtürîdiyye, faydasız fiili hikmetsiz kabul eden Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın hakîm olduğunu bilmemiz ancak kâfir olacak kişiyi yaşatması gibi kimi fiillerinin zarar içerdiğini de bilmemiz nedeniyle, fiiliyle kula fayda sağlamamanın da -hikmet yönünün ne olduğunu tespit edemesek de- hikmet olduğunu bileceğimizi düşünür.<sup>332</sup> Bu açıdan, aklın hikmet yönünü tespit edememesi, ilgili fiili hikmetsiz kabul etmeye izin vermez.

Mâtürîdî, ilke olarak cevr ve sefehin kabih, adl ve hikmetin de hasen olduğunu kabul etmekle birlikte, bir şeyin bir durumda hikmet diğer bir durumda sefeh olabileceğini, yani şartlara göre değer kazandığını düşünmektedir. Örneğin acı bir ilacı içmek, ağızda bıraktığı tat açısından bakıldığında sefeh, umulan faydası açısından bakıldığında hikmet olur.<sup>333</sup> Ayrıca Mâtürîdî, hiçbir varlığın mutlak anlamda zararlı ya da yararlı olamayacağını söyler ve ateş ve su örneğini verir. Ateş, insanı yakar ama yemeği de pişirir. Su insanı boğar ama yaşaması için de vazgeçilmezdir. O, bunları tevhidin önemli delillerinden sayar.<sup>334</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî, sefehin genel olarak hikmet olarak değerlendirilemeyeceğini ancak, münferit meselelerde durum ve sebeplere göre [detayları bilmek sebebiyle] hikmet olarak da görülebileceğini söyler. Mâtürîdî, bu sebeple Allah'ın münferit olaylarda da sefeh fiilinden tenzih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü insanın bilgisi ve akıl, ilâhî fiilin tüm detaylarını kavrayamaz.<sup>335</sup>

Mâtürîdî, şahitteki hakîmlerle Allah'ın fiillerinin kıyaslanamayacağını, Allah'ın zâtı itibarıyla ilim, kudret, azamet ve sıfatlarına sahip olması, buna karşın insanların bu sıfatlara zatları itibarıyla sahip olmaması sebebiyle söyler. İnsan, istiğna, ilim ve kudrete -Allah'ın

<sup>329</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 84.

<sup>330</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 202.

<sup>331</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 300.

<sup>332</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 730.

<sup>333</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 297.

<sup>334</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176.

<sup>335</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 298.



kendisine verdiği kadarıyla- sonradan sahip olabilen ve bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenebilen bir varlıktır. Bu varlık, bir şeyi sefeh olarak gördüğünde, bu fiilin hikmetinin hakikati bilgisinin kendisine verildiğinden, bilgisinin hikmeti kavramaya yeterli olmasından veya eski nakıs sıfatlarının -cahilliği, gücünün yetmemesi, çocukluk çağları- kalıntılarının hikmeti kavramasına engel olmadığından emin olamaz. Bu nedenle de Allah'ın fiillerindeki hikmeti kesin olarak belirleme iddiası geçersizdir. Nitekim insan, çoğu şey konusundaki cehaletini, çoğu işteki acizlik ve ihtiyacını ve çoğu fiilindeki sefehini (hikmetsiz davrandığını) bilmektedir. Böyle bir varlığın, Allah'ın fiillerinin hikmetli olması gerektiğini genel olarak söylemek dışında münferit fiillerinin *hikmetli olması için nasıl olması gerektiğini* söyleme çabaları abestir, anlamsızdır.<sup>336</sup>

Bu açıdan Mâtürîdiyye'nin ilâhî fiillerin övgüye değer sonuçlarını tespit etme çabası içerisinde olmakla birlikte, bu tespitlerinin nihai bir gerçeklik bilgisi olmadığını ve aklın yanılabilceğini, Mu'tezile'nin tavrının ise insanı sınırlarının çok ötesinde konumlandırmak olduğunu dolayısıyla da yanlış olduğunu vurguladıkları söylenebilir.

Mezheplerin ilâhî fiillerin hikmetli olması konusundaki görüşlerini inceledikten sonra, şimdi de bu hikmet kavrayışlarının ilâhî fiillerin sınırları ve kötülükle ilişkisi yaklaşımlarına etkisini ele alacağız.

## 2. İLÂHÎ FİİLLERİN KAPSAMI VE HİKMET

Varlığı konusunda ihtilaf olmayan ilâhî hikmet ve adalet konusunda yaşanan tartışmalar, Allah'ın kötülükleri yaratıp yaratmadığı ve insanın özgür iradesi gibi problemlerle ilgilidir.<sup>337</sup> Mu'tezile'nin hikmet düşüncesini, ilâhî fiillerin sınırlarını belirlemek için kullandığına şahit olunmaktadır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin yaklaşımı ise, tüm ilâhî fiilleri hikmetli kabul edip, *hikmeti* bir fiilin Allah'a ait olup olmadığını belirleme aracı olarak kullanmanın hatalı olduğunu vurgulamaktır. Bu başlıkta, hikmet düşüncesinin ilâhî fiillerin kapsamı yaklaşımlarına etkisinden bahsedecek, ayrıca Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin kötülüğü açıklanabilir bir olgu olarak kabul etmeyip ya Allah'tan nefyettiğini ya da hikmet kavramının anlamını -kötülükle çelişmeyecek şekilde- genişlettiğini, Mâtürîdiyye'nin ise diğer iki mezhebin aksine kötülüğü ilâhî hikmetle bağdaştırma çabası gösterdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu durum, konunun iki açıdan değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bunların ilki, Mu'tezile'nin benimsediği, insan fiillerinin kötülük içermesi ve hikmetsiz olabilmesi nedeniyle ilâhî fiiller dışında tutulması gerektiği düşüncesi, ikincisi ise kaçınılmaz olarak

<sup>336</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 300.

<sup>337</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001, s. 98-99.

Allah'a nispet edilen oluşlardaki aklın kötülük olarak görmeye meyilli olduğu durumların açıklanma biçimleridir.

İlâhî fiillerin hikmetli olduğunu kabul edip, şüphe edilecek bir şey olmadıkça detayları araştırma ihtiyacı hissetmeyen Kâdî Abdülcebâr'ın, âlemin yaratılmasının hikmetli bir fiil olmasını ve bu hikmetlerin tespitinin önemini iki açıdan vurguladığını görürüz. Bunların ilki, âlemin bir yaratıcısının (sâni') olması durumunda fiillerinin hikmetli olması gerekeceği ve tecrübe ettiğimiz şekilde gerçekleşmeyeceği iddiasında bulunanlara, yaratıcıya ait her fiilin hikmet içerdiğinin kanıtlanması ihtiyacıdır. İkincisi ise, Allah'ın, şahitte kabih görülen fiillerin benzerlerini yaptığı ve başka kabihleri de yapabileceği iddiasında bulunanların kabih zannettiği fiillerdeki hasen yönleri gösterme ihtiyacıdır.<sup>338</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'nin hikmet düşüncesinin, âlemin hikmet içermediği, dolayısıyla bir yaratıcının eseri olmadığını iddia edenlerle, Allah'ın fiillerindeki hikmetini reddeden karşıt düşünce sahiplerine âlemin ve bu fiillerin hikmetli olduğunu kanıtlama amacını taşıdığı söylenebilir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mu'tezile, kubhun yalnızca fiillerle ilgili olduğunu vurgular, bu açıdan şeytan ve domuz gibi *varlıkların* kabih olmayıp hasen şeyler olduğunu düşünür. Bu düşüncenin nedeni, bu varlıkların –sadece hikmetli fiil yapan- Allah tarafından yaratılmış olmasıdır.<sup>339</sup> Bu bağlamda, Mu'tezile'nin aklın kötü gördüğü *varlıklar* konusunda bir açıklama yapmadığını görmekteyiz. Buna karşın Ehli Sünnet, şeytan gibi varlıkların faydaya değil zarara sebep olması nedeniyle, Mu'tezile'nin teorisine göre bu varlıkların yaratılmasının hikmetsiz kabul edilmesi gerektiğini düşünür.<sup>340</sup>

Mu'tezile'nin hikmet kavramını ilâhî fiillerin kapsamını tespit için, insan fiilleri meselesinde kullandığı görülmektedir. Mu'tezile, aklın hüsün-kubhu tespit edebileceğini kabul etmekle,<sup>341</sup> aklın öngördüğü iyilik ile ilâhî fiillerin meydana gelme şeklinin tespit edilebileceğini kabul etmiş olmaktadır. İlâhî fiillerin kapsamını, hasen olarak gördüğü fiillerle bu bağlamda sınırlıyor ve şerrin Allah tarafından meydana getirilmeyeceğini savunuyordu. Mu'tezile'nin bu yaklaşımının nedeni, şerri yaratmanın şer bir fiil olduğunu düşünmesidir. Mu'tezile, kötülüğü yaratmanın kötülük olduğu fikrinden<sup>342</sup> hareketle *Allah'ın kötülüğü yaratmasının hikmetsiz bir fiil olacağını*, dolayısıyla Allah'ın böyle bir fiil yapmayacağını düşünür. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, şerrin kabih zarar olduğunu ve Allah'ın şerri

<sup>338</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 59.

<sup>339</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 662.

<sup>340</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 134.

<sup>341</sup> Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 309-310.

<sup>342</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 662-663.

yapmayacağını, şerrin sadece kulların kötü seçimleri nedeniyle var olduğunu söylemektedir.<sup>343</sup> Ayrıca Mu‘tezile, bütün isyan ve kötülüklerin Allah’ın iradesi dışında gerçekleştiği ve Allah’ın bu fiilleri kerih gördüğü düşüncesini benimser<sup>344</sup>, Allah’ın herhangi birini dinden çıkarmasının (idlâl) ya da kâfir olmasını dilemesinin de caiz olmadığını iddia eder.<sup>345</sup>

Allah’ın şerri yaratmadığını, ancak mecazen bununla nitelenebileceğini kabul eden<sup>346</sup> Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olmadığını gösteren şeylerden biri, kulların zulüm fiilleri işlemeleridir. Allah’ın bu fiilleri yaratması durumunda ise, zalim olması gerekir.<sup>347</sup> Ama Allah adildir.

Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın kulların fiillerini zulüm içerdiği için yaratmadığına itiraz olarak sunulan, Allah’ın hareketi yaratmasına rağmen hareketli diye adlandırılmaması sebebiyle zulmü yaratması durumunda da zalim diye adlandırılmaması gerekmesi düşüncesine itiraz eder. Allah’ın yaptığı her fiil için –dinin isim olarak verilmesini yasakladıkları hariç- bu fiilden türetilmiş bir ismi olduğunu, hareketi yaratanın ise *hareketli* değil *hareket ettiren* olarak adlandırılabileceğini, dolayısıyla zulmü yaratanın da zalim olarak adlandırılması gerektiğini ifade eder.<sup>348</sup> Ayrıca, kulların fiillerini Allah’ın yaratmadığının akli bilgi olmaksızın vahiy ile kanıtlanmasının mümkün olmadığını düşünmekle birlikte, vahyin mezhebinin akli çıkarımına uygun olduğunu söyler ve vahyi düşüncesini destekleyen bir delil olarak kullanır. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın fiillerinde çelişki-düzensizlik olmayacağını söyleyen (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ) “Rahman’ın bu yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın”<sup>349</sup> ayetinin Allah’ın bütün fiillerinin hikmetli olduğu anlamına geldiğini ve kulların fiillerinin hikmetsiz olabilmesi nedeniyle bu fiilleri Allah’ın yaratmış olamayacağına delil olduğunu söyler.<sup>350</sup>

Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı ise, Allah’ın âlemde olan her oluşa müdahil olduğu ve bu oluşların onun onayından geçtiğini vurgulamak suretiyle ilâhî kudretin korunmasını temine yöneliktir. Eş‘ariyye de Mâtürîdiyye de, kulların fiillerinin Allah’ın iradesine tabi olduğunu ve aksi bir durumun acizlik olduğunu kabul eder. Mu‘tezile’nin, bütün isyan ve kötülüklerin Allah’ın iradesi dışında gerçekleştiği ve Allah’ın

<sup>343</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûlü’l-dîn*, s. 200.

<sup>344</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 108.

<sup>345</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 134.

<sup>346</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 238-239.

<sup>347</sup> Kadî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 345.

<sup>348</sup> Kadî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 354.

<sup>349</sup> Mülk, 67/3.

<sup>350</sup> Kadî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 355.

bu fiilleri kerih gördüğü düşüncesini benimsemesi Eş‘ariyye’ye göre, âlemde isyanın itaatten fazla olması nedeniyle Allah’ın istemediği şeylerin istediği şeylerden daha fazla gerçekleştiği düşüncesine yol açtığı için, Allah’a acizlik ve eksiklik atfetmektedir.<sup>351</sup> Mâtürîdiyye de, âlemde Allah’ın meşîeti dışında bir olay gerçekleşmesini, örneğin Mu‘tezile’ye göre kâfirlerin iman etmesini irade etmesine rağmen bunun gerçekleşmemesini, acizlik işareti olarak görür.<sup>352</sup>

Eş‘arî, Allah’ın kendi dışında bir varlık için irade ettiği bir fiilin gerçekleşmemesinin de, kendi fiili olduğu konusunda mutabık olunan fiillerinin irade etmesine rağmen gerçekleşmemesi durumunda kendisine vacip olacağı kabul edilen sehv (hata-bilmezlik durumu) ve acizliğin, Allah’a vacip olma sebeplerinden olduğunu söyler.<sup>353</sup>

Mâtürîdî de, Mu‘tezile’nin ilâhî fiiller ile kulun fiillerinin aynı hareket alanı içerisinde olduğunu ve çatışabileceğini –ki böyle bir durumda Allah, kula kudret verdikten sonra onun fiilline müdahale edemeyecektir- öngören yaklaşımını şiddetli bir dille eleştirir ve bunun ilâhî fiillerin bağımsızlığıyla bağdaşması mümkün olmayan bir düşünce olduğunu<sup>354</sup>, böyle bir ilahın kullarına güven veremeyeceğini ve vaadini yerine getireceğinden emin olunamayacağını söyler. Ayrıca, bu durumun Allah’ın cömertlik, affedicilik ve lütfkarlık gibi sıfatlarını da ortadan kaldıracığını belirtir.<sup>355</sup>

Mu‘tezile’nin aktardığımız yaklaşım biçiminin, -hikmet düşüncesini ele aldığımız bölümde ifade ettiğimiz üzere- Allah’a izafe etmek zorunda kaldığı ebedi azap gibi fiillere fayda bağlamında bir açıklama getirme çabası sarf ettiğini, hikmetini yani faydasını tespit edemediği fiilleri Allah’a izafe etmediğini, bu bağlamda kötülüğü kulların fiillerine irca ederek bu fiilleri -kötülük içermeleri nedeniyle- Allah’ın yaratmadığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan Mu‘tezile’nin hikmeti, ilâhî fiillerin kapsamını belirleme amacıyla şahitten hareket eden akli bir araç olarak kullandığı görülmektedir.

Benzer problemlere Eş‘ariyye’nin yaklaşımı, -daha önce ifade ettiğimiz- ilâhî fiillerin tüm varoluşu kapsadığını ve tüm bu fiillerin hikmetli olduğunu savunmak olmuştur. Eş‘ariyye, yaklaşımının tutarlılığını savunmak adına, -özellikle kulların fiillerinin ilâhî hikmete engel olmasını önlemek amacıyla- sefahi irade etmenin sefeh olmadığı<sup>356</sup> gibi –daha önce değindiğimiz- bir takım argümanlar geliştirir. Kabih varlıkların yaratılmasının da,

<sup>351</sup> Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 163; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 108.

<sup>352</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 292.

<sup>353</sup> Eş‘arî, *el-Lüma‘*, s. 48.

<sup>354</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 157.

<sup>355</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 299.

<sup>356</sup> Eş‘arî, *el-Lüma‘*, s.116.

Allah'ın tüm fiillerinin hikmetli olması çerçevesinde açıklandığını –yani iradeye irca edildiğini- söylemek mümkündür.

Eş'ariyye'nin, ilâhî fiillerdeki sebeplilik düşüncesini reddetmesi ve hikmeti iradeye irca etmesi ile ilgili olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *lâm*'ların anlamı konusuna yaklaşımı önemlidir. Eş'arî, (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) “cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır”<sup>357</sup> ayetinde anlamı tahsis etmiş ve *lâm*'ın irade anlamına (*onları ibadet etmelerini irade ederek yarattım*) hamledileceğini, bu irade kapsamına girenlerin ise, Allah'ın ilmiyle ibadet edeceklerini bildiği kişiler olduğunu söylemiştir.<sup>358</sup> Bu yaklaşım, Allah'ın irade etmediği hiçbir şeyin gerçekleşmediğini söyleyen teorisi açısından anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Ancak, ilâhî fiillerin sınırlarını belirleme için hikmeti kullanmamasına karşılık, ayetlerdeki genel ifadeleri teorisi doğrultusunda sınırlaması Mu'tezile'nin yaklaşımına ters açıdan bir benzerlik arz etmektedir.

Mu'tezile ile Eş'ariyye'nin yaklaşımlarının, kötülük problemine yaklaşımları açısından bir benzerlik içerdiği görülmektedir. Hatırlanacağı üzere, hikmeti fayda olarak kabul eden Mu'tezile, faydasını tespit edemediği fiilleri Allah'a izafe etmiyor, Eş'ariyye ise hikmetin şahitte fayda olmasından hareketle Allah'a izafe ettiği fiillerin ortak paydası olarak faydayı tespit edemediği için hikmet kavramını dönüştürüyor ve hikmeti tüm ilâhî fiillerin ortak paydası olarak gördüğü irade kavramına irca ediyordu. Bu iki yaklaşımın da, kötülük probleminin Allah ile ilişkisini kurmakta zorlandığı ve ilk yaklaşımın kötülüğü Allah ile ilişkilendiremeyip reddettiği, ikinci yaklaşımın ise aklın kötülük olarak gördüğü şeyi Allah'a izafe edip aklın belirleyiciliğini reddettiği görülmektedir. Mâtürîdiyye'nin ise, hikmet kavramı ile açıklanması beklenen en önemli problem olan kötülük problemini, Allah'ın iradesini de aklın ortaya koyduğu bilginin güvenilirliğini de reddetmeden, daha dengeli bir çözüme kavuşturduğu görülmektedir. Bu bağlamda yalnızca Mâtürîdiyye'nin kötülüğü *aklın kavrayabileceği iyilik içeren* bir olgu olarak tespit ettiğini ve diğer iki mezhebin *açıklanamazlık* düşüncesine katılmadığını söyleyebiliriz.

Öncelikle Mâtürîdiyye'nin insan fiillerinin kötülük içermesi nedeniyle ilâhî irade dışına çıkarılması konusuna yaklaşımlarını, daha sonra kötülüğü açıklama biçimlerini ele almak istiyoruz.

Mâtürîdiyye'nin, Allah'ın kâfir olacağını bildiği kimseyi yaşattığının bilinmesinden dolayı -Allah'ın fiili hikmet dışına çıkmayacağı için- bu fiilin hikmet olduğunu söylemesi,

<sup>357</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>358</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 79.

ilâhî fiillerin kapsamını hikmet anlayışlarına göre belirlemediklerini, bilakis ilâhî fiil olarak kabul ettikleri fiillerde hikmet boyutu tespit etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Mu‘tezile’nin bu fiilin hikmetini kavrayamaması ise, fiilin hikmetli olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim Mu‘tezile ulemasına cehalet sıfatı caizdir.<sup>359</sup>

İnsanların fiillerinin yaratılması konusunda Mâtürîdiyye, kötülüğü yaratmanın kötülük olmadığını savunur ve kulun fiillerini Allah’ın yarattığının söylenmesinin hikmet açısından bir problem oluşturmayacağını kabul eder. Bu fiillerin asıl failinin insan olduğunu söylemesinin de, bu düşüncenin savunulmasını kolaylaştırdığı söylenebilir. Günahı yaratmanın onu işleyenden daha fazla yergiyi hak ettiğini söyleyen Ka‘bî’yi Mâtürîdî, Allah’ın bu masiyeti kabih, sefeh ve cevr olarak yaratmasının onun açısından hikmet olduğu; bu fiilin kul açısından sefeh ve cevr olduğu düşüncesiyle yanıtlar.<sup>360</sup> Ancak Neseî, kabih yapmanın Allah’ın fiili olması açısından hasen kulun fiili olması açısından kabih olduğunu söylemenin tekvin mükevven eşitliğine dayandığını, Mâtürîdiyye’nin tekvini mükevvenin gayrı kabul ettiği için bu fiillerin Allah’ın fiili değil mefulü olması nedeniyle böyle bir açıklama yapma ihtiyacı olmadığını söyler. Bu bağlamda, yaratılanın kabih olmasının, övülecek bir sonucu varsa yaratmanın da kabih olmasını gerektirmediğini kabul eder.<sup>361</sup>

Mâtürîdiyye’nin sıfatı, fiili nispet ettiği varlığa atfetmesi de, insan fiillerinin ilâhî hikmete engel olması ihtimalini dışlamaktadır. Kötü olanın, kötü fiiller yapan varlık olduğunu söyleyen Mâtürîdiyye, küfrün failinin insan olması, Allah’ın ise küfrü yaratmanın faili olması nedeniyle bu yaratma fiilinden dolayı Allah’ın kabih fiil yaptığının söylenemeyeceğini düşünür.<sup>362</sup> Allah’ın sefeh fiilini meşîetiyle istemesinin sefeh olduğu iddiası da, başkasının hareket etmesini isteyen hareket etmiş değildir denilerek reddedilir.<sup>363</sup>

İnsan fiilleri dışındaki, kötülük olarak bilinen fiil ve varlıklar konusunda Mâtürîdiyye’nin çeşitli hikmetler tespit etme çabası gösterdiği görülmektedir. Mâtürîdî, kötülüğün hikmetlerini, aklın Allah’ın bu varlıkları yaratma nedenini kesin bir şekilde ortaya koyamayacağını öncelikle belirterek<sup>364</sup>, tespit eder.

Mâtürîdî, güzel ve çirkin varlıkların bu şeklide yaratılmasının hikmetin ve şeyi uygun yerine koymanın özü olduğunu söyler.<sup>365</sup> İbret alma ve akıl yürütme için yaratılmış aklın ibret

<sup>359</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 727.

<sup>360</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 325.

<sup>361</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 669-670.

<sup>362</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, s. 669.

<sup>363</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 59..

<sup>364</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 175.

<sup>365</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 245.

alma yollarının ve akıl yürütme için kullanılacak malzemenin çok olması için, hikmet açısından faydalı ve zararlı cevherlerin yaratılması gerekmektedir.<sup>366</sup>

Kötülüğün yaratılmasının nedeni olarak insanın ahiretteki duruma zihnen hazırlanmasının vurgulandığı görülür. Mâtürîdî, eziyet veren varlıklarla kabih/çirkin manzaraların ve duyu organlarında hastalıkların yaratılmasını insanın iyi ve kötüyü, güzel ve çirkinini ayırt edip bununla görmediği dünya hakkında fikir sahibi olabilmesi için hikmet gereği yaratıldığını söyler.<sup>367</sup>

Benzer şekilde, insanların gelecekteki fayda ve zarar düşüncesini tecrübe etmeleri, böylelikle, dünyadaki tecrübelerinden hareketle ahirette emir ve yasaklar neticesinde karşılaşacakları durumları tasavvur edebilmeleri de kötülüklerin yaratılmasının nedenlerinden biridir.<sup>368</sup> Mâtürîdî, hemen elde edilecek bir fayda ya da övgüye vasıta olmayacak fiilleri yapmayı tercih etmeyen ve böyle yapanı da *sefih* (hikmetsiz) ve *cahil* gören insanın ahirette alacağı bir karşılık olduğuna *zihnen* hazırlanması için elde etmeyi arzulayacakları ve kendisinden kaçacakları şeylerin, zararlı ve faydalı şeylerin, elemelerin ve lezzetlerin yaratıldığını söyler.<sup>369</sup>

Mâtürîdî ayrıca, faydalı ve zararlı şeylerin birlikte, hakîm ve alîm bir müdebbirin (Allah'ın) varlığı ve birliğine delalet etmelerinin, zıt varlıklarda tek anlamı gizleyen Allah'ın şaşırtıcı hikmetlerinden olduğunu söyler.<sup>370</sup> Bu bağlamda, zarar içeren cevherlerin başkalarına faydalı olmasını sağlamıştır ki, insanlar faydanın da zararın da aynı yaratıcının vahdaniyetine delil olduğunu anlasınlar.<sup>371</sup>

Bu saydıklarımız dışında Mâtürîdî, yararlı şeyleri Allah'ın dostlarına, zararlıları da düşmanlarına benzeterek, bunların Allah düşmanlarına karşı tedbir almaya ve onlardan nasıl sakınılacağına dair bir işaret içerdiklerini söyler. Allah, zararlı şeyleri, güç sahiplerine kudretini gösterip onların aşırılıklarını önlemek için, bir de, zarar vermeye de fayda vermeye de kadir olduğunun görülerek hem ondan korkulması hem de ümit bağlanması dolayısıyla emir ve nehyin anlamlı olması amacıyla yaratmıştır.<sup>372</sup>

Mâtürîdiyye, bu dünyada kendisine fayda ve zarar verecek şeyleri bilen insanın sadece fayda ya da zarar verecek şeyi bilmesinden daha kâmil olduğunu düşünür. Bundan dolayı

<sup>366</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 237.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 240.

<sup>368</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 175.

<sup>369</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 235-236.

<sup>370</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 176.

<sup>371</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 236.

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 175-176.

Mâtürîdiyye, hayır ve şerrin yaratılmasının sadece birinin yaratılmasından daha hikmetli bir fiil olduğunu kabul eder.<sup>373</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdiyye, kötülüğün hikmeti konusunda çok çeşitli yorumlarda bulunmaktadır. Bu yaklaşım, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Mâtürîdiyye'nin hikmet-kötülük problemi ilişkisi konusuna yaklaşımının özgün yönünü oluşturmakta ve diğer iki mezhebin açıklanamaz kabul ettiği problemi hikmet düşüncesi ile açıklama çabası sarf etmektedir.

### 3. HİKMET – İLLET İLİŞKİSİ

Bu başlıkta ilâhî fiillere yönelik olarak tartışılmış, hikmet konusunu ilgilendiren, iki hususu ele alacağız. Bunların ilki, filozoflarla tartışılan Allah'ın fiillerinin, özelde âlemi yaratmasının onun iradesi ile olup olmadığı, ikincisi ise Allah'ın iradesi ile gerçekleştirdiği fiillerinin bir illet veya amaç içermesinin mümkün olup olmadığı konularıdır.

#### 3.1. Allah'ın Fiillerinin İrâdîliği

Allah'ın fiillerinin irade ile gerçekleşmesi konusu, irade olmaksızın hikmetli fiil yapılamayacağı ve iradesiz fiillerin hikmetli olamayacağı düşüncesi<sup>374</sup> nedeniyle ele almamız gereken bir meseledir.

Kelam ulemasının tamamı, Allah'ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren yüce bir varlık olduğunu kabul eder.<sup>375</sup>

Allah'ın iradesinin varlığını reddeden üç yaklaşımdan söz edilebilir. Bunların ilki, irâdî fiili eksiklik olarak gören filozofların yaklaşımı, ikincisi âlemi yaratan varlığın illet olduğu ve fiillerini irâdî olarak gerçekleştirmede iddiası, üçüncüsü de âlemin âlemi var kılan varlığın tabiatı gereği meydana gelmiş olması iddiasıdır.

İbn Sinâ, ilâhî fiillerin irâdî olmasını Allah'ın bu iradeyle kemale ermesi anlamına geleceği için, reddeder ve irâdî fiili bir eksiklik olarak görür.<sup>376</sup> Allah'ın bir fiili neticesinde kemale ermesinin daha çok, ilâhî fiillerin amaç içermesi bağlamında zikredilen bir problem olduğu ve Eş'ariyye'nin de bu bağlamda aynı argümanı kullandığı<sup>377</sup> görülür. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi kelamcılar Allah'ın iradesi konusunda böyle düşünmemiştir. Kemale erme

<sup>373</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 237; Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 665. Burada daha hikmetli bir davranış olduğu tespit edilen gerçekliğin yaratılmadan sonraki bir ana tekabül ettiği hareketle *müsadere 'ale'l matlûb'*a düşüldüğünü söyleyebiliriz. Nitekim bu düşünceye, *Allah ezelde şerri yaratmasaydı insanın kendisine zarar verecek şeyi bilmesinin hikmet olduğundan bahsedemeydik* denilerek itiraz edilebilir.

<sup>374</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 123, 181.

<sup>375</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, s. 380.

<sup>376</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-me'ârif bi Mısır, 2. bs., Kahire, ty., III, s. 129.

<sup>377</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332; Râzî, *Muhassal*, s. 205; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 582.



problemini Allah'ın fiillerinin illet içermesi bağlamında da tartışıldığı için bir sonraki başlıkta ele alacağımızı belirtmekle yetinelim.

Âlemin var olmasını illete bağlayan filozoflar, âlemin kadîm olduğunu ve bir irade ile bağlantısı olmaksızın meydana geldiğini kabul ederler. Âlemin kadîm olmasını gerektiren şey, yaratıcının kadîm olması ve illetin malulünü zorunlu olarak var kılmasıdır. Gazzâlî, filozofların, âlemin Allah'ın zatından dolayı var olduğunu ve zat kadîm olduğu için âlemin de kadîm olduğunu, aralarındaki ilişki biçiminin –güneşin ışığı ya da kişinin gölgesi gibi kaçınılmaz ama irâdî de olmayan- illet-malul ilişkisi olduğunu savunduklarını söyler.<sup>378</sup>

Bu düşünceyi reddeden kelamcıların âlemin Allah'ın irâdî fiili ile yaratılmış olmasına getirdikleri bir delil, mümkünlerin tercihi gerektirmesidir. Feleklerin bazılarının hareketi doğudan batıya, bazılarının hareketi ise batıdan doğuya doğrudur. Ancak bu iki hareket biçimi de imkan açısından eşittir. O halde birinin doğudan batıya, diğerinin batıdan doğuya hareket etmesini ne belirlemiştir?<sup>379</sup> Mümkün olan bu iki durumdan birinin var olması bir irade ve tercihin sonucu olmalıdır.

Bâkılânî de, âlemin yaratıcısının mürîd olduğuna, yaratıcının farklı zamanlarda gerçekleşen fiilleri olmasını delil kabul eder. Bâkılânî, yaratıcının bazı fiillerinin, diğer fiillerine göre önce veya sonra gerçekleşmesinin, bir kastın varlığını ortaya koyduğunu kabul eder ve kastın bulunmaması durumunda tüm fiillerin aynı anda ortaya çıkması gerektiğini söyler.<sup>380</sup>

Mâtürîdî, âlemin ezeliğini savunma argümanlarından birinin yaratıcının illet kabul edilmesi ve illetin var olmasının malulünün var olmamasını imkansız kılması olduğunu söyler.<sup>381</sup> Bu durumda kadîm olan illet âlemi kadîm olarak var kılacaktır.

Eş'ariyye de Mu'tezile de, âlemin -ilmin alimin alim olmasını gerektirmesi gibi- hüdusunu vacip kılan bir illet dolayısıyla yaratıldığı düşüncesini reddeder.<sup>382</sup> Bu yaklaşım kelamcılar tarafından, âlemin hâdis olduğunun kanıtlanması suretiyle reddedilir. Âlemin hâdis olduğunu kanıtlayan kelamcı, illetin malulünü iktiranında vacip kılması nedeniyle, âlemi var kılan varlığın (muhasıs) illet kabul edilmesi durumunda âlemin de kadîm kabul edilmesi

<sup>378</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 103. Filozofların illet tanımı ve kısımları için bkz. Muhammed Rabî' Hâdî el-Medhalî, *el-Hikme ve't-ta'îl fi ef'âlillâhi te'âlâ*, Mektebetün leyyinetün li'n-neşri ve't-tevzî', Demenhûr, 1988, s. 21-22.

<sup>379</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 105. Bu ifadelerdeki *feleklerin doğuya ya da batıya dönmesi* düşüncesi, eserin yazıldığı dönemde sahip olunan fizik ve astronomi bilgisi bağlamında değerlendirilmelidir.

<sup>380</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 47.

<sup>381</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 95.

<sup>382</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 51; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 93.

gerekeceğini, bunun ise -daha önce kanıtladığı- âlemin hâdis olduğu bilgisiyle çelişeceğini söyler. O halde illet kadîm olmamalıdır. İletin hâdis olması ise, kendisini de var kılacak bir illete ihtiyaç duyacak olması nedeniyle teselsüle yol açar, dolayısıyla bu düşünce de yanlıştır.<sup>383</sup>

İlâhî fiillerin zorlayıcı (mucib) illetle gerçekleşmediğine dair sunulan diğer bir delil Allah'ın fail olmasıdır. Kâdî Abdülcebâr, illetle hâdis olanın, faile ihtiyaç duymayacağını söyler. Bunun nedeni, var olması bir illet nedeniyle vacip olanın, var olurken bir kadire ihtiyaç duymayacağıdır. Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın kadir ve fail olduğunun kesin olması nedeniyle, bu fikri dışlayacak yaklaşımların reddedilmesi gerektiğini söyler.<sup>384</sup>

Âlemin, bir yaratıcının iradesine konu olmaksızın maddenin tabiatı nedeniyle var olması da benzer şekilde eleştirilir. Cüveynî, tabiatı kabul edenlerin, maniler ortadan kalktığında tabiatın eserlerini vacip kılacağını söylemelerinden dolayı, tabiat kadîm kabul edildiğinde âlemin de kadîm kabul edilmesi gerekeceği –ama hâdis olduğunun kanıtlanmış olması-, hâdis kabul edildiğinde ise bir onu var kılacak bir varlığa (muhasıs) ihtiyaç duyacağı nedeniyle bu düşünceyi de reddeder.<sup>385</sup> Mâtürîdî ise, tabiat gereği (tab'an) meydana gelen şeyin tek çeşit olması gerektiğini ama âlemde çeşitliliğin var olduğunu, dolayısıyla âlemin var oluş sebebinin yaratıcının tabiatı olamayacağını söyler.<sup>386</sup>

Netice olarak, kelam ulemasının ilâhî fiillerin irâdî olmadığı iddialarının tamamını reddedip tutarsızlıklarını kanıtlama çabası gösterdiği söylenebilir.

Kelam ilminde tartışma konusu olmayan, ilâhî fiillerin irade ile gerçekleşmesi konusunu kısaca ele aldık. Şimdi de kelam uleması arasında tartışmalara sahne olan, ilâhî fiillerin illet ve amaç içermesi konusunu inceleyelim.

### 3.2. Allah'ın Fiillerinin İlet ve Amaç İçermesi Problemi

Mu'tezile'nin fiili hasen kılan şey olan hikmeti illet olarak değerlendirdiği,<sup>387</sup> buna karşın Eş'ariyye'nin ilâhî fiillerin illet içermesi düşüncesini bir problem olduğunu kabul ettiği<sup>388</sup> görülmektedir. Mu'tezile'nin hikmet düşüncesini fayda olarak açıklaması, fiilin illetinin fayda olarak tespiti anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Mu'tezile'nin hikmet düşüncesi

<sup>383</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-hancî, Mısır, 1950, s. 28-29; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 93.

<sup>384</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 94.

<sup>385</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28-29.

<sup>386</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 98.

<sup>387</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 92.

<sup>388</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 205.

ilâhî fiillerde *illetin* var kabul edilmesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, fiilin bir illet içermesinin imkansız olması durumunda fayda düşüncesini savunmak da imkansızlaşmaktadır. Bu yaklaşım farklılıkları, mezheplerin konuya yaklaşımlarını ortaya koymayı gerektirmektedir.

Mezheplerin konuya genel yaklaşımlarını ortaya koymadan önce illet ve amaç (ğarad) kelimeleri arasındaki ilişki ve benzerliği ele almalıyız. Mu‘tezile’nin illetsiz fiilin<sup>389</sup> de amaçsız fiilin<sup>390</sup> de abes olduğunu söylemesi, iki kavramın da aynı anlamda kullanıldığına delil olarak kabul edilebilir. Benzer şekilde, Eş‘ariyye’nin de illet ve amaç kavramlarını aynı mefhumu ifade etmek için kullandığı görülmektedir.<sup>391</sup> Bu açıdan, illet ve amacın aynı anlama geldiğini ve birlikte değerlendirilebileceğini kabul ediyoruz.

İki kavram arasında fark olarak zikredilebilecek husus, illet kavramının –birazdan ele alacağımız üzere- bazı kelamcılar tarafından zorlayıcı (mucib) illet anlamında kullanılmasıdır. Bu nedenle illet kavramının, amaç kavramının yol açmadığı genel bir itiraza yol açabilecek bir anlamı içerdiğini ve amacı kapsayan bir anlama sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak zorlayıcı illet düşüncesini –bir önceki başlıkta ele aldığımız gibi- kelam ulemasının reddetmesi nedeniyle, illet kavramı ile onlara yöneltilen itirazların bu anlamı içermemesi gerektiği, bu nedenle kelam uleması açısından illet ile amacın eşit kavramlar olduğunu söylemek mümkündür.

Mu‘tezile, faydasız fiil yapanın hakîm olamayacağını ve illetsiz fiil yapan kimsenin amaçsız fiil yapan olduğunu kabul eder.<sup>392</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın ya zatı sebebiyle (linefsihi) ya da bir illet nedeniyle iradede bulunacağını söyler.<sup>393</sup> Ancak bu illet, bir önceki başlıkta ele aldığımız gibi zorlayıcı bir illet değildir. Allah varlığı “onları yaratması olan bir illetle” yaratmıştır.<sup>394</sup> Mu‘tezile’den yalnızca Abbâd’ın (ö. 250h./864m.), Allah’ın yarattıklarını bir illet sebebiyle yaratmadığını söylediği rivayet edilmektedir.<sup>395</sup>

Mu‘tezile’nin illetin varlığını savunmasına karşı Mâtürîdî, insanın konumunu vurgular ve illet konusunun ilâhî fiilleri sınırlayacak bir şekilde kullanılmasını tenkit eder. Mâtürîdî’ye göre, ilâhî fiilin illetini aramak muhaldir. Bunun nedeni, Allah üzerinde kimsenin egemenliği olmaması ve fiillerinin hikmet dışına çıkmasının muhal olmasıdır. Mâtürîdî, her ilâhî fiile illet

<sup>389</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 295.

<sup>390</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332.

<sup>391</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 331; İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-şeyh*, s. 129.

<sup>392</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 295.

<sup>393</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI-II, s. 136.

<sup>394</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, s. 93.

<sup>395</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, s. 292.

arama çabasının Allah'a tahakküm etme çabası olduğunu düşünür ve bu yaklaşımı tenkit eder.<sup>396</sup> Ayrıca, ilâhî fiilin hikmetini araştırmak da abes bir iştir. Bunun nedeni, kula düşenin kulluğunu bilip itaat etmesi olmasıdır.<sup>397</sup>

Mâtürîdî'nin tüm ilâhî fiillerinin illetinin tespitinin imkansızlığı vurgusuna karşın, Eş'ariyye'nin illet düşüncesini temelden reddettiği görülür.

Eş'ariyye'ye göre, Allah'ın fiilleri amaçla illetlenmiş değildir.<sup>398</sup> Bâkılânî, âlemi yaratmamasından sonra yaratan varlığın bu fiilini, kendisini fiile çağırان bir davetçiden, kendisini harekete geçiren bir hareket ettiriciden, kendisini bu fiili yapmaya sevk eden bir yönlendiriciden, kendisini mecbur bırakan bir amaçtan, kendisinden hâdis varlıkların meydana gelmesini gerektiren bir tehlikeden dolayı gerçekleştirmediğini söyler ve bu düşüncelerin hepsini reddeder.<sup>399</sup>

Eş'arî, Allah'ın bir fiili illet veya sebep için yapmasını muhal görmesinden dolayı "Allah bu fiili şu sebeple yapmıştır" denilemeyeceğini düşünür ve ilâhî fiillere sebep nispet etmez.<sup>400</sup> Râzî (ö. 606h./1210m.) de, Allah'ın bir amaç için fiil yapmasının caiz olmadığını söyler.<sup>401</sup> Eş'ariyye'nin bu yaklaşımı, İbn Sinâ'nın (ö. 428h./1037m.) yaklaşımıyla paraleldir. O da, Allah'ın fiillerinde amaç olmayacağını açıkça ifade eder.<sup>402</sup>

Mezheplerin illet konusuna genel yaklaşımlarını tespit etmiş olduk. Biz, öncelikle illet ve amaç kavramlarını kullanmaları ile ilgili olarak Mu'tezile'nin savunmasını, kanıtlarını, daha sonra da bu düşünceye yöneltilen eleştirileri ele almak istiyoruz.

Mu'tezile, illet kavramını tanımlayarak, bu kavramın Allah için kullanılabilecek bir kavram olduğunu kanıtlama çabası gösterir. Kâdî Abdülcebâr, dilcilerin illet kelimesini "faili fiili yapmaya iten sebep" olarak açıkladıklarını, kelimenin daha çok "uygun olan sebepler" için kullanıldığı için de mazeret ('uzr) kelimesine benzediğini söyler. Bu açıdan "yaptığının illeti yoktur" ifadesi, fail kabih bir fiil yaptığında, *fiilinin mazereti yoktur* anlamında kullanılır. Benzer şekilde, illet kelimesi bir görüşü haklı kılan delil anlamında da kullanılır.<sup>403</sup>

<sup>396</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 202.

<sup>397</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 224.

<sup>398</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 331.

<sup>399</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 50.

<sup>400</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 129.

<sup>401</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 205.

<sup>402</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, III, s. 128-129.

<sup>403</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 91.

Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, gündelik konuşma dilinde illetsiz fiil yapmanın abes fiil yapma anlamında yergi, illetli fiil yapmanın ise övgü için kullanıldığını söyler.<sup>404</sup>

Bu bağlamda, kendilerine itiraz edilmesine neden olan, bazı kelimelerin ıstılahında illetin “zorlayıcı sebep (sebebi mucib)” ve “ilgili olduğu şeye bir var olma halini zorunlu kılan”<sup>405</sup> anlamında kullanımının dildeki kullanımla paralel olmayan, özel amaçlara yönelik bir ıstılah olduğunu söyler. Ancak ona göre, bir kelimenin dildeki kullanımı ile bir ıstılahla özel kullanımı bir arada var olabilir, cevher ve araz terimleriyle dilde kastedilen anlam ile kelimelerin ıstılahında kastedilen anlamların farklı olmasına rağmen, ikisinin de kendi anlamlarıyla kullanımına devam edilmektedir.<sup>406</sup> Bu açıdan, Mu‘tezile’nin illet kelimesi ile bazı kelimelerin ıstılahındaki anlamını değil, dildeki genel anlamını kastetmesi mümkündür.

Kâdî Abdülcebâr, illet kelimesinin dildeki kullanımı esas alındığında, Allah’ın yaratmaya –yaratma fiilini hasen kılan yön olan hikmet anlamına gelen- bir illetle başladığını söylemenin mümkün olacağını (mümteni olmadığını) ifade eder.<sup>407</sup> Bu açıdan asıl problemlerinin yanlış anlaşılma olduğunu savunan Kâdî Abdülcebâr, illet kavramıyla kastettikleri anlamın doğru anlaşılması durumunda, Allah’ın varlığı zorlayıcı bir sebeple yaratması bağlamında bir itiraz geliştirmek yerine, yaratmasını hasen kılan yön –yani hikmet- üzerine değerlendirmede bulunulmasının makul olduğunu anlatacağını savunmaktadır.<sup>408</sup> Allah’ın bir şeyin hasen olduğu hakkındaki bilgisinin o şeyi seçmesine “davet ettiğini (yed‘û)” söyleyen Kâdî Abdülcebâr bunun, Allah’ın ihtiyarıyla kadir olmasını engellemediği için fiilin Allah’ın fiili olduğunun söylenmesine engel olmadığını, zorlayıcı illetten dolayı vacip olan şeyin ise bir failden kaynaklandığının söylenemeyeceğini belirtir. Bu nedenle Allah bir fiili *hasen olduğu için yaptı* demekle *zorlayıcı illet için yaptı* demek aynı anlama gelmez.<sup>409</sup>

Görüldüğü üzere Mu‘tezile, illet kavramını zorlayıcı illet anlamında kullanmadıklarını vurgulamakta ve illetin varlığı düşüncelerinin Allah’ın failliğine zarar getirmeyeceğini ifade etmektedir.

<sup>404</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 93.

<sup>405</sup> التي توجب حالا لما تختص به من الموجدات

<sup>406</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 91-92.

<sup>407</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 92-93.

<sup>408</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 93.

<sup>409</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 96.

İllet konusundaki yaklaşımları ortaya koyduktan sonra, Mu‘tezile’nin amaç (ğarad) ifadesi konusundaki düşüncelerine ve bu lafzın da Allah hakkında kullanılabileceği kanaatlerine yer vermek istiyoruz.

Mu‘tezile’nin, *amaç* anlamına gelebilecek lafızların ilâhî fiiller için kullanılmasını bir problem olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile, ğarad lafzından daha genel bir ifade olan dâ‘î lafzının da kullanılmasının mümkün olduğunu düşünür. Kâdî Abdülcebâr, kelimcilerin dâ‘î lafzını, failin fiilini yapma sebebi hakkında kullandıklarını söyler. Şahitte faili fiil yapmaya iten en önemli iki sebebin fayda elde etme (ve buna yönelik umudu) ve zarardan kaçınma (ve buna yönelik umudu) olması ama Allah için fayda ve zararın imkansız oluşu sebebiyle bu lafız Allah hakkında pek kullanılmaz. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebâr bu dâ‘î lafzının, Allah hakkında caiz olmayan bir şeyi ima etmedikçe, ıstılahi anlamı olan fiilin yapılma sebebi anlamında, Allah için kullanılabileceğini düşünür. Mesela “Allah’ı âlemi yaratmaya götüren şey (dâ‘î) fayda ve ihsanda bulunma [isteği]dir” denilebilir.<sup>410</sup>

Bununla birlikte, Mu‘tezile’nin amaç kavramını, Allah’ın ilmi bağlamında yorumladıkları görülür. Mu‘tezile’ye göre amacın (ğarad) anlamı *fiilden beklenen neticeyi bilmektir*. Bu açıdan amaç, dâ‘î lafzından daha dar anlamlıdır. Fiilin yapılmasından sonra ortaya çıkması beklenen -Allah hakkında konuşuluyorsa, *bilinen*- bir neticesi varsa, failin amacının bu netice olduğunu söylemek mümkün olur. Elemlerin amacının ivaz ve lütuf olduğunun söylenmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.<sup>411</sup> Burada *neticeyi bilmek* anlamına yapılan vurgu önemlidir. Mu‘tezile bu tarifle, Allah’a fayda isnadından uzaklaşmış olmaktadır. Böylece illet ya da amacın fayda olarak yorumlanması ve bunun Allah için düşünülemeyeceği itirazları engellenmiş olmaktadır. Ayrıca, elem vermekle *amacının* ivaz olduğu söylendiğinde, bu elem ivaz neticesini doğuracağına kastedildiği ifade edilmektedir. Bu durumda, Allah’ın amacı denildiğinde, *o fiili yapmakla arzuladığı netice* değil *o fiili yaptıktan sonra gerçekleşecek neticeyi bilmesi* kastedilmiş olmaktadır. Bunun da o neticeyi elde etme amacına yönelik bir fiil yapmak değil, neticenin bilinmesi anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

İllet ve amaç kavramına, bu kavramları sisteminde kullanan Mu‘tezile’nin genel yaklaşımını tespit ettikten sonra, mezheplerin yaklaşımlarına delil olarak sundukları hususları ele alalım.

<sup>410</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 44.

<sup>411</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 44-45.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın varlığı bir illet olmaksızın (la li illetin) yarattığını söylemenin, hikmetin sınırsız fiillerden o fiilin seçilmesini gerektiren bir yönü olmadan, abes olarak yarattığını düşündürmesi nedeniyle yanlış olacağını söyler.<sup>412</sup>

Buna karşın Râzî, Allah'ın bir amaç için fiil yapması düşüncesini anlamsız bulur. Öngörülen amaç, mümkünattan olacağı için Allah'ın bu amacı bir fiilin neticesine bağlamaksızın var kılması da mümkündür. Bu durumda, bir amaç için yapıldığı söylenen fiilin yapılması gereksiz (abes) olmuş olur.<sup>413</sup> Çünkü Allah, netice olarak adlandırılan şeyi, onu ortaya çıkarmasını amaçladığı bir fiil yapmaksızın da meydana getirebilir.

Ayrıca Eş'ariyye bu iddiaya, abesin anlamının *amaç içermemek* olarak kabul edilmesi durumunda iddianın öncülü olan *amaçsız fiil abestir* ifadesinin *amaçsız fiil amaçsız fiildir* gibi bir hal alacağı için anlamsızlaşacağıyla itiraz eder.<sup>414</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer bir argümanı, Allah'ın bir illet veya zatı sebebiyle iradede bulunmaması durumunda, makduru olan her şeyi irade etmesi gerekeceği, bu durumda da zıt şeylerin irade edilmesi gerekeceğinden bunun muhal olduğudur.<sup>415</sup> Bu yaklaşımda, tahsisin gerekliliği düşüncesi göze çarpmaktadır.

Eş'ariyye'nin bu yaklaşıma genel itirazı, amaç olarak belirlenecek şeyin, alternatiflerine tercih edilmesini gerektirecek bir şey olmadığıdır.<sup>416</sup>

Mu'tezile, amaçsız fiilin abes olacağını, abesin de kabih olduğu için Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğini, dolayısıyla Allah'ın fiillerinin bir amaç içermesi gerektiğini savunmuştur.<sup>417</sup> Ancak Allah için fayda elde etme ve zarardan kurtulma söz konusu olmadığı için fiilin amacı olan bu faydanın kullara yönelik olması gerekir.<sup>418</sup>

Bu düşüncüyü eleştirenlerin de Allah'ın fiillerinin fayda ile ilişkilendirilmesi konusunda hassasiyet gösterdikleri görülür. Bâkılânî, illetlerin fayda sağlama ve zararı defetme amacıyla zorunlu bir bağlantısı olması sebebiyle Allah'ın fiillerinin illetlenmesinin caiz olmadığını söyler.<sup>419</sup> Ayrıca, ilim sahibi olan hakîm bir failin illetsiz fiil yapmasına şahit olunmamasının, Allah'ın da illetsiz fiil yapmayacağına delil oluşturmayacağını söyler. Çünkü şahit olunan illetli fiil yapan failerin mutlaka bir fayda sağladığı ya da zarardan kaçındığı

<sup>412</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, s. 92-93.

<sup>413</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 205.

<sup>414</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 205.

<sup>415</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI-II, s. 134.

<sup>416</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332.

<sup>417</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332.

<sup>418</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 580.

<sup>419</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 51.

görülmektedir ama Allah fayda ve zarara konu olamaz. Bu nedenle bu konuda Allah ile insan kıyaslanamaz.<sup>420</sup>

İlâhî fiilin fayda ile ilişkilendirilmesi, Eş'ariyye'nin reddettiği bir düşüncedir. Bunun nedeni, faydanın -kaçınılmaz olarak- kemalin eksikliği anlamına geldiğidir. Eş'ariyye'ye göre, Allah'ın fiilinin bir amaç içermesi durumunda, Allah'ın zatı itibarıyla nakıs olduğu, bu amacı yerine getirmekle kemale erdiğini söylemek gerekir. Çünkü ancak varlığı fail için yokluğundan daha iyi olan şey amaç olabilir. Bu durumda fail, kendisinde var olmayan ama olması onu daha iyi/kâmil kılacak bir şeyi elde etmiş ve dolayısıyla onunla kemale ermiş olur.<sup>421</sup>

Bu yaklaşıma, Allah'ın fiilinin *başkası için* bir amaç içermesi sebebiyle itiraz edildiğinde, Allah açısından başkasına fayda vermenin vermemekten daha iyi olması durumunda yine aynı sorunla karşılaşılacağı, daha iyi olmaması durumunda ise bunun amaç olamayacağı argümanı ile cevap verilir.<sup>422</sup>

Eş'ariyye'nin yaklaşımının, Allah'ın fiillerinde amaç olamayacağını söyleyen İbn Sinâ'nın bu ifadelerini şerheden Tûsî'nin (ö. 672h./1274m.) yaklaşımıyla örtüştüğü görülür. Tûsî bu ifadeleri şerhinde, fiilinde amaç olanın, bu fiil fail açısından bir hasenlik (faile sağlayacağı bir fayda) içermese bile dolaylı olarak fail açısından bu fiili yapmasının terk etmesinden daha iyi olacağını, bu nedenle de Allah'ın fiillerinde kesinlikle amaç bulunmayacağını söyler.<sup>423</sup>

Allah'ın fiillerinin amaç içermesi durumunda kemaline hâle geleceği düşüncesi çeşitli itirazlara konu olmuştur. Fiilin bir gaye için olması, meydana gelmesinden önceki bir kemal eksikliğine işaret etmez, çünkü henüz bu fiil var olmamıştır. Amaç, varlığından önce kemal değildir dolayısıyla yokluğunda Allah'ın kemalinde bir eksikliğe neden olduğu söylenemez. Ayrıca, Allah bazı şeyleri sever. Bir varlığın bir şeyleri sevmesi ve o sevdiğini istediği zamanda istediği gibi gerçekleştirmesi asıl kemaldir.<sup>424</sup>

Eş'ariyye'nin amaç düşüncesine kıdem-hüdüd problemi bağlamında da eleştiri getirdiği görülür. Amacın kadîm olması fiilin hâdis olması, hâdis olması ise teselsüle yol açması açısından eleştirilmiştir. Eş'ariyye'ye göre, amaç kadîm olursa, fiilin de kadîm olması

<sup>420</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 52.

<sup>421</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332; Râzî, *Muhassal*, s. 205; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 582.

<sup>422</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332, Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 580.

<sup>423</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, III, s. 128-129.

<sup>424</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alil*, thk. El-Hassânî Hasan Abdullah, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire, ty., s. 417-418.



gerekir ki bu Eş'ariyye'ye göre fiillerin hâdis olması nedeniyle muhaldir. Amaç kadîm olur ama fiil kadîm olmazsa, fiilin bu amaçla meydana geldiği söylenemeyecektir. Bu durumda fiil amaçsız olmuş olur ki bu elde etmek istedikleri sonuçtur.<sup>425</sup>

Eş'arî ilâhî fiillerin, öncesinde gerçekleşmiş, fiil esnasında gerçekleşen ya da fiilden sonra gerçekleşecek illetler nedeniyle hikmetli sayılmasının yaratıcının kıdemi ve âlemin hüdusu düşüncesiyle çelişeceğini söyler. Bu düşüncenin sebebi, illetler kadîm kabul edildiğinde malullerinin de kadîm kabul edilmesi, hâdis kabul edildiğinde ise her bir illetin illeti olacak sonsuz illetler silsilesinin kabul edilmesinin gerekmesidir.<sup>426</sup>

Bâkîllânî, Eş'arî'nin yukarıda zikrettiğimiz delilini biraz daha detaylı şekilde ortaya koyar. Bâkîllânî, bir illetin var olması durumunda ya kadîm ya da hâdis olacağını ifade eder. İletinin kadîm olması durumunda, âlemin de illetinin kadîm olmasından dolayı kadîm olması gerekeceğini ama illet ile malül olan âlemin varlığı arasına yaratılma süresi gireceği için âlemin kadîm olamayacağını, kadîmin (kadîm olduğu öngörülen âlem) hâdis olamayacağı için de -iddianın kendini nakzettiğini ve- âlemin kadîm bir illetle yaratılmış olamayacağını söyler. İletinin hâdis olması durumunda ise -daha önce açıklandığı üzere her illetin ona illet olacak başka bir illete ihtiyaç duyması nedeniyle- teselsül gerekeceği ve bu durumun âlemin var olmasını imkansız kılacağını söyler. İletinin var olması durumunda tek çözüm yolu, bu illetin bir illeti olmaksızın var olmasıdır. Bâkîllânî, hakîm olan failinin, tüm varlıkları illetsiz yaratılmış bir illetle yaratmak yerine, illetsiz yaratmasının daha iyi olduğunu söylemektedir.<sup>427</sup>

Bu bağlamda Eş'ariyye'nin teselsül problemini ilâhî fiillerin amaç içermediği düşüncesini kanıtlamak için kullandığı görülmektedir. Amaçların teselsül içermemesi için bir başlangıcının olması ve bu ilk amacın başka bir amaca dayanmaması gerekmektedir. Bu durumda bu ilk amaç, amaçsız olmuş olur. Bu da amacın zorunlu olduğu düşüncesini ortadan kaldırır.<sup>428</sup> Fiilin amacının, o amacın kendisi kabul ederek teselsülden kaçınma düşüncesi ise, Eş'ariyye'ye göre anlamsızdır. Bu kabul yerine, fiilin amacının fiil olduğunun söylenmesi ve amaç düşüncesine hiç değinilmemesi daha sağlıklıdır.<sup>429</sup>

Muhammed Abduh (d. 1849m. – ö. 1905m.), ilâhî fiillerin illet ya da amaç içermesi düşüncesine bu kadar ihtiyatla yaklaşılması ve reddedilmesinin, fiilin bir amaç içermesi

<sup>425</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 581.

<sup>426</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-şeyh*, s. 141.

<sup>427</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 51-52.

<sup>428</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 332.

<sup>429</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, s. 582.

durumunda, failin fiil öncesinde bu amaca ve fiilin sonucuna yönelik akıl yürütmesini gerektirmesi ve bunun da ilimde eksiklik anlamına gelmesi kaygısı ile ilgili olduğunu belirtir.<sup>430</sup>

Netice itibarıyla, Eş'ariyye'nin, ilâhî fiillerin amaç içermesi düşüncesinin yanlışlığını kanıtlamak için birçok delil sunduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımlarının, özellikle ilâhî fiillerin illet içermesi halinde kaçınılmaz olarak fayda içereceği ve -bu fayda kula yönelik olsa bile- Allah'ın bu illet nedeniyle kemal kazandığı gibi bir düşünceye yol açacağı endişesinde teksif edildiğini söylemek mümkündür.

Son olarak, illet ve hikmet kavramlarının birbiri ile ilişkisini ele almamız gerekmektedir. İlet, -Mu'tezile'nin illet ve amaç tanımlarından hatırlanacağı üzere- fiilin yapılma sebebi ya da fiil ile elde edilmesi hedeflenen sonuç olarak tespit edilmektedir.

Mu'tezile'nin, fiili *hasen bir fayda içermesi* halinde hikmetli olarak kabul etmesi, ilâhî fiillerdeki hikmeti *fayda olan bir illet* ile temellendirdiğini göstermektedir. Bu açıdan Mu'tezile'ye göre -ilâhî fiiller açısından- illet ve hikmetin eşit kavramlar olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, bir ilâhî fiilin hikmetinden bahsedilirken tespit edilen *hasen faydanın*, o fiilin illeti ya da amacı olduğunun da söylenmesi mümkündür. Bu hikmet, illet veya amaç, Allah'ın fiili yapmasına *davet eden* ve onun özgür iradesini engellemeyen sebeplerdir. İlâhî fiiller bağlamında düşünülmediğinde ise, amacın *fayda* dışında bir şey de olabilmesinden hareketle, illetin hikmetten daha geniş anlamı olduğu söylenebilir.

Eş'ariyye açısından ise, -itirazlarından anlaşıldığı gibi- ilâhî fiillerin illet ya da amaç ile herhangi bir ilişkisi olamaz. Bu açıdan, tüm ilâhî fiillerin hikmetli olduğunu ama hiçbir ilâhî fiilin illet içermediğini söylemeleri nedeniyle, Eş'ariyye'ye göre illet ve hikmet birbirinin yerine kullanılamayacak kavramlardır. Bu noktada, Eş'ariyye'nin hikmeti şahitten hareketle fayda olarak kabul ettiğini ancak ilâhî fiillerin tamamını fayda ile ilişkilendiremediği için hikmet kavramına farklı bir anlam yüklediğini hatırlatmak istiyoruz. İlet kavramı konusunda ise Eş'ariyye -muhtemelen, hikmetin aksine, ayetler sebebiyle ilâhî fiillere illet atfetme zorunda kalmadığı için- böyle bir yaklaşım içerisine girmemiştir. Bu bağlamda, Eş'ariyye'nin illet-hikmet eşitsizliği düşüncesinin, hikmetin anlam alanının dönüştürülmesine rağmen illet için bu yaklaşımın sergilenmemesinde kaynaklandığını söylemek mümkündür.

<sup>430</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Kitâbü's-sekâfeti'l-cedîde, Kahire, ty., s. 59.

#### 4. ALLAH'IN HİKMETLİ FİİL İŞLEME KONUSUNDAKİ DURUMU

Mezhepler, Allah'ın tüm fiillerinin hikmetli olduğunu kabul etmekle beraber, bu fiillerin hikmet içermesinin gerekliliği konusunda farklı düşünmüşlerdir. Allah'ın fiillerinin tamamının hikmetli olmasını vacip görenler olduğu gibi, vacip kavramının Allah hakkında kullanılamayacağını düşünenler de vardır. Bunun yanında hikmet kelimesinin etimolojisinden yola çıkarak Allah'ın hiçbir fiilinin hikmet dışında olamayacağı düşüncesi de savunulmuştur.

##### 4.1. Allah'ın Fiillerinin Hikmet İçermesinin Vacipliği

Gazzâlî, ta'dîl-tecvîr ve vücub gibi konuları incelerken, her mezhebin kavrama başka anlam yüklemesinin anlaşmaya varılmasını zorlaştırdığını ve tartışmaları uzattığını ifade eder.<sup>431</sup> Vücubun anlamının ne olduğu ve Allah için kullanılabiliyor kullanılamayacağı konusundaki tartışmalar nedeniyle, öncelikle vücub kavramından bahsetmek, daha sonra hikmetin vücubu ile ilgili yaklaşımları değerlendirmek uygun olacaktır.

Kâdî Abdülcebâr vacibi, Allah'ın yapmaması durumunda zemmi hak edeceği fiiller olarak açıklar.<sup>432</sup> Ancak Mu'tezile, bir fiilin Allah'a vacip olduğunu söylediğinde bunun, aklın bu fiili vacip görmesi anlamına geldiğini kastetmektedir. Bu yaklaşım biçimi, emanetin iadesini vacip kılanın din (şer') olduğunu, aklın bunu vacip kılmadığını söylemelerine benzer.<sup>433</sup> İnsanların emanetleri sahibine teslim etmesi, aklın aksini kabul etmeyeceği bir hüküm değildir. Bu fiili yapmaya iten etken sebep, dinin emaneti sahibine vermeyi emretmesidir. Allah'a bir şeyin vacip olması durumunda ise, aklın bu vacibin gerçekleşmemesini mümkün görmemesi söz konusudur. Örneğin Allah'ın itaate karşılık sevap vermesi, Mu'tezile'ye göre aklen zorunlu görülen<sup>434</sup> bir husustur. Bunun anlamı, Allah'ın bu fiili yapmaya mecbur olduğu değil, aklın Allah'ın bu fiili kesinlikle yapacağına hükmetmesidir.

Mu'tezile, bir fiilin vacip olup olmadığının, şahitten hareketle bilinebileceğini düşünür. Örneğin, Allah'ın hakîm bir fail olarak, kendisine şükranda bulunulması için ihsanda bulunmasının vacip olmamasının nedeni, insanların teşekkürle mazhar olmak için malını mülkünü dağıtmamasıdır.<sup>435</sup> Bu yöntemle bir fiilin vacip olduğu anlaşıldığında, Allah'ın

<sup>431</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 160.

<sup>432</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s.53.

<sup>433</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 54.

<sup>434</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s.53.

<sup>435</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, s. 99.

kendisine vacip olan bu fiili yapacağından, alim olduğu ve ihtiyaç sahibi olmadığı (ğani) için, şüphe olmadığı kabul edilir.<sup>436</sup>

Mu'tezile'nin vacibi aklın zorunlu gördüğü şey olarak anlamasına karşın Eş'ariyye *dinin emrini* vacibin en baskın anlamı olarak görür. Gazzâlî vacibi, terkedilmesi durumunda ahirette açık bir zarara yol açacağı din vasıtasıyla bilinen şey olarak tanımlar. Zararın dünyada olması ve akılla bilinmesi durumunda da kimi zaman vacip lafzının kullanıldığını ama kendilerinin bu kullanımdan hareketle bu tür fiillerin dinen haram olduğunu düşünmediklerini ifade eder. Bunun yanında, vacibin üçüncü bir anlamı –ilmi cehle dönüştürme gibi- *yokluğu muhali gerektirendir*. Bu üçüncü gruptakilerin vacip olmasının anlamı zıddının muhal olmasıdır.<sup>437</sup>

Allah'ın ilminin zıddının gerçekleşmesi, kendinden dolayı (lizatihi) değil, başka sebepten dolayı (liğayrihi) muhaldir. Mesela Allah'ın kâfir olacağını bildiği kişilerin Müslüman olması zatı itibarıyla mümkünken, Allah'ın aksinin olacağına dair ilminden dolayı muhaldir. Bunların gerçekleşme açısından farkları yoktur, iki tür muhal de hiçbir şekilde varlık alanına çıkamaz.<sup>438</sup>

Gazzâlî'nin vacibin ilk anlamı olarak belirlediği anlamdan hareketle Eş'ariyye'nin Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını söylemesinin, Allah'a herhangi bir fiili vacip kılacak ve fiili yapmaması durumunda ona zarar verecek bir güç olmadığını ifade ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Allah hakkında vacip kavramının kullanılamayacağı açıktır.

Nitekim Eş'ariyye, Allah için vücubun söz konusu olamayacağını söyler.<sup>439</sup> Gazzâlî de, Allah'ın tüm fiillerinin caiz olduğunu ve hiçbir fiilin kendisine vacip olmadığını ifade etmiştir.<sup>440</sup> Eş'arî, Allah'a hiçbir şeyin vacip olmamasını, bir şeyin ona vacip olması durumunda şükredilmeyi hak etmeyeceğinden hareketle savunur.<sup>441</sup>

Bununla birlikte Eş'ariyye ulemasının zaman zaman Allah'a bir fiilin -Gazzâlî'nin ifade ettiği üçüncü anlamda- vacip olduğunu söyledikleri de görülmektedir. Örneğin Gazzâlî, itaate karşılık sevabın, Allah'ın bildirmesinden dolayı ona vacip olduğunu söyler.<sup>442</sup> Bu ifadenin anlamı şudur: Kur'an'da itaat edene sevap vereceğini bildiren Allah'ın verdiği bu

<sup>436</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, s. 98.

<sup>437</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 162.

<sup>438</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 181.

<sup>439</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 328.

<sup>440</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 160.

<sup>441</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh*, s. 125.

<sup>442</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 185-186.

haberinin yalan olması mümkün değildir. Çünkü sıdk Allah'ın zati sıfatlarından<sup>443</sup> ve bu sıfat ondan yalanın vaki olmasını imkansız kılar. Allah'ın verdiği habere rağmen itaate karşılık sevap vermemesi, sıdk olan bu haberinin yalan olmasını gerektirir, doğru haberin yalana dönüşmesi ise muhaldir. Dolayısıyla, Allah'ın itaate karşılık sevap vermemesi, muhali gerektirdiği için vaciptir.

İki mezhebin yaklaşımı arasındaki farkın, Mu'tezile'nin vücubu Allah ve insan için müşterek bir kavram olarak kullanmasına karşın Eş'ariyye'nin –vacibin ilk iki anlamından hareketle- vacibi insan açısından tanımlaması ve Allah için kullanmamasında yattığı söylenebilir.

İki mezhebin yaklaşımındaki ortak nokta ise, Gazzâlî'nin vacibe verdiği üçüncü anlamda yatmaktadır. Bu anlamın, vacibin aklen zorunlu olan şey anlamına geldiğini kabul etmekte ve Mu'tezile'nin yaklaşımına yakınlaşmakta olduğu söylenebilir. Aralarındaki fark, Mu'tezile'nin şahitte tecrübe vasıtasıyla edindiği her bilgiyi akli bir zorunluluk olarak değerlendirmesine karşın, Gazzâlî'nin mantığın zorunlu kıldığı şeyleri akli zorunluluk olarak değerlendirmesi olarak tespit edilebilir.

Mâtürîdiyye'nin, vacip lafzını Allah hakkında kullanmaktan kaçındığı görülür.<sup>444</sup> Mâtürîdiyye'nin zaman zaman Allah hakkında kullandığı vücub kavramı ise, vacip olduğu ifade edilen fiilin hikmetin gereği olması anlamına gelir.<sup>445</sup> Bu açıdan Mâtürîdiyye'nin vacip kavramını kullanmaktan Eş'ariyye gibi kaçındıkları ancak kavramın –kendi verdikleri anlam çerçevesinde- Allah hakkında kullanılmasına müsamaha gösterdikleri söylenebilir. Ancak, Mâtürîdiyye'nin vücub konusundaki esnekliğinin Mâtürîdî'den sonra daha belirgin hale geldiğini söylemek mümkündür. Allah'a bir fiilin caiz olmadığını söylenmesinden rahatsız olan Mâtürîdî'den<sup>446</sup>, Allah hakkında vücub ifadesinin kullanılabileceğini ancak kastedilen mananın zorunluluk olmadığını söyleyen bir yapıya geçilmiştir.

Hikmetin vacip olması konusunda, vücub kavramında olduğu gibi farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Mu'tezile, hasen veya kabih sınırları içerisine girmeyen –uyku, yeme içme gibi- fiillerin Allah ile ilgili olmadığını, bu sebeple tüm fiillerinin ya hasen ya da kabih olması gereken Allah'ın kabihini de yapmayacağı için fiillerinin hasen olmasının vacip olduğunu söyler.<sup>447</sup> Bu bağlamda, Allah'ın fiillerinin hasen olmasının vacip olması, onların

<sup>443</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 386.

<sup>444</sup> Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, s. 28.

<sup>445</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 175.

<sup>446</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 200.

<sup>447</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 53.

hasen olmasını sağlayacak yönün de var olmasının vacip olması anlamına gelmektedir. Böylece, Mu‘tezile’nin Allah’ın tüm fiillerinin hikmet içermesinin vacip olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Eş‘ariyye, -yukarıda belirttiğimiz gibi- hiçbir şeyin Allah’a vacip olmadığını kabul ettiği için, hikmetli fiili de vacip olarak adlandırmaz. Eş‘ariyye’nin, ilâhî fiillerin taşıdıkları bir amaç ya da fayda sebebiyle değil, sadece Allah’ın fiili oldukları için hikmetli olduğunu kabul etiklerini<sup>448</sup> söylemiştik. Bu açıdan, Allah’ın herhangi bir fiilin hikmet dışına çıkması mümkün değildir ancak bu, hikmetin vacip olduğu anlamına da gelmez. Bilakis, Allah’ın fiillerinin kaçınılmaz olarak hikmetli olduğu anlamına gelir. Eş‘arî’nin, âlemde müşahede ettiğimiz varlıkların, muhkem fiiller yapan bir varlığa işaret ettiklerini söylediğini<sup>449</sup> dolayısıyla Eş‘ariyye’nin muhkemlik anlamındaki hikmetin, bütün ilâhî fiilleri kapsadığını düşündüğünü de hatırlatalım.

Mâtürîdiyye’nin hikmet konusuna yaklaşımının, bahsettiğimiz iki mezhebin ortasında olduğunu söylemek mümkündür. Mâtürîdiyye uleması, Allah’ın fiillerinde hikmet bulunmasının gerekli olduğunu, bulunmamasının caiz olmadığını ancak bu hikmetin Allah’a vacip olmayıp, bilakis onun fazlı olduğunu kabul eder.<sup>450</sup> Mâtürîdî de, Allah’ın hikmet ve adl sınırları içindeki fiili yapması gerektiğini<sup>451</sup> ve hakîm olan varlığın şer bir fiil işlemesi ihtimalinin olmadığını söyler.<sup>452</sup>

Mâtürîdiyye’ye göre Allah’ın fiillerinde hikmet bulunmamasının caiz olmamasının nedeni, hikmet ve adlin aynı anlama geldiği ve bunun dışına çıkmanın sefeh doğuracağı, bunun da ilahlığı engelleyeceği<sup>453</sup> düşüncesiyle, hikmet içermeyen ilâhî fiillerin var olabileceğinin kabul edilmesinin, bu fiiller abes fiiller olarak değerlendirilebileceği için, Allah’ın abes fiil işlemesini caiz görmeye götüreceği<sup>454</sup> düşüncesidir.

İlâhî fiillerde hikmet bulunmamasının imkansızlığına örnek olarak peygamberlik müessesesinin güvenilir yapısını korumak için mucizeyi kimlerin gösterebileceği konusunda öngörülen sınırdan bahsedebiliriz. Sâbûnî, Allah’ın, yalancının mucize göstermesine izin vermesinin hikmeti açısından imkansız (müstahil) olduğunu söyler.<sup>455</sup> Görüldüğü üzere, dinin

<sup>448</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-şeyh*, s. 140.

<sup>449</sup> Eş‘arî, *el-Lüma’*, s. 24-31.

<sup>450</sup> Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâid*, s. 28.

<sup>451</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 193.

<sup>452</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 248.

<sup>453</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 193.

<sup>454</sup> Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâid*, s. 28.

<sup>455</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 187.

temeli olan peygamberliği korumak ve peygamberlerin yalancı olması ihtimalini dışlamak için, Allah'ın mucizeyi yalnızca gerçek peygambere vereceği kabul edilmektedir. İlâhî fiilin sınırlanmış bu yapısına karşın, fiili sınırlayan insan aklı değildir. Allah'ın kendi hikmeti, böyle bir fiil yapmasının önündeki engel olarak görülmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye'nin hikmeti, Allah'a vücut nispet etmediğini belirtmesine rağmen, bir tür vücut aracı gibi kullandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Mâtürîdiyye'nin, peygamberlerin masum olmasını Allah'ın kullarına delili olmaları nedeniyle hikmetin *gereği* olarak gören<sup>456</sup> yaklaşımının, vücut ifadesini kullanmasa da, aksinin gerçekleşmesinin imkansızlığı düşüncesinden farkını tespit etmek güçtür.

Netice olarak, Allah için vücut lafzını kullanma konusunu Mu'tezile'nin problem etmediğini, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin ise bu lafzı Allah için kullanmaktan kaçındıklarını söyleyebiliriz. İlâhî fiillerin hikmet içermesinin ise, Mu'tezile tarafından vacip, Mâtürîdiyye tarafından –aksi gerçekleşmeyecek- bir gereklilik, Eş'ariyye tarafından ise vacip olmamakla birlikte tüm ilâhî fiillerin taşıdığı bir sıfat olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Genel olarak, Ehli Sünnet'in yaklaşımını Mâtürîdî'nin, *yalan, sefeh ve zulme kadir olmakla birlikte bunların yapılması ilahlık sıfatını düşüreceğinden Allah'ın bu fiilleri işlemesi caiz değildir* diyen Mu'tezile'ye, *benzerini yaratmaya kadirdir ama yapmaz deseler ya* diyerek itiraz etmesi özetler.<sup>457</sup> Görüldüğü üzere burada problem olarak görülen husus, Allah'ın bu fiillere kudreti olması değil, kulun bu kudreti sınırlarken kullandığı ifade formudur. Allah hakkında caiz değildir ifadesi kullanmak, onun kudretini sınırlamak anlamına gelirken, yapmaz ifadesi, bize bildirdiği bilgilerden hareket ederek onun yaklaşımını ortaya koymaya çalışmaktan ibaret görülmektedir. Vücut konusunda da aynı yaklaşımın sergilendiği ve benzer kaygılarla Allah için bu lafzın kullanılmasının güzel görülmediğini söylemek mümkündür.

Ancak benzeri tavırların, -kendi hassasiyetleri çerçevesinde- Mu'tezile için de geçerli olduğunu söylemek de mümkündür. Mu'tezile de, Allah hakkında kurduğu cümlelerde, onun şanına yakışmayacağını ve tenzih edilmesi gerektiğini düşündüğü sıfatları kullanmama konusunda titizlik göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın ahirette zalimden mazlumun hakkını alacağını (yentasıfu) söylemelerinin, Allah'ın dünyada elem ve hastalık verdiği kişilerin haklarını ahirette kendisinden (zatından) alacağını söylemesine, dolayısıyla ifadenin Allah'a *zalim* sıfatı vermeye neden olacağına itiraz eder. Bu lafzın zulüm içeren

<sup>456</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 202.

<sup>457</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 200.

durumlarda kullanılabileceğini, Allah'ın ise kullarını en güzel şekilde gözeterek onlara fayda verdiğini, Allah hakkında ancak vermesi gereken ivazı bol bol verdiği ve sevapta yaptığı gibi (sevabı kat kat vermesi) fazlından fazlasını da verdiği ifadesini kullandıklarını söyler.<sup>458</sup> Zalim sıfatının nispet edilme ihtimaline itiraz eden bu tavır her ne kadar Allah'a vücut nispet etmeme tavrı kadar hassas olmasa da, mezheplerin tamamının benzer kaygılar taşıdığını söylememize imkan vermektedir.

#### 4.2. Allah'ın Hikmetsiz Fiil İşleme Kudretinin Varlığı

Mu'tezile, fiillerinde hikmet bulunmasının Allah'a vacip olması konusunda olduğu gibi, Allah'ın hikmet içermeyen fiile kudretinin olması konusunda da diğer iki mezhepten farklı düşünmektedir.

Kelam uleması, Allah'ın kabihi yapmayacağı konusunda görüş birliği içindedir. Eş'ariyye bunu Allah'ın yaptığı hiçbir fiilin kabih olmayacağıyla, Mu'tezile ise Allah'ın kabihi yapmayacağıyla açıklar.<sup>459</sup> Bu yaklaşım biçimi, Allah için geçerli olacak bir hüsün-kubuh anlayışını aklın ortaya koyma imkanı ile ilgilidir.

Ebû Hüzeyl (ö. 235h./849-850m. [?]) ve çoğu arkadaşı, Ebu Ali, Ebu Hâşim gibi Mu'tezile uleması Allah'ın, yapmış olması durumunda zulüm ve yalan olacak fiili yapmaya kudretle vasıflanacağını kabul ederler.<sup>460</sup> Kâdî Abdülcebâr da, Allah'ın yapmış olması durumunda zulüm ve kabih olacak fiili yapmaya kadir olduğunu düşünür.<sup>461</sup>

Mu'tezile içinde bu düşünceye katılmayan bir isim olarak Nazzâm'ı zikretmek mümkündür. Nazzâm, Allah'ın zulüm ve yalana kudreti olduğunu söylemenin muhal olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi, bu fiillerin ancak menfaat elde etmeye ve zarardan korunmaya çalışan ihtiyaç sahibi varlıkların fiili olabileceği ve bu fiilleri işleyen varlıkların hüdusuna delalet etmesidir.<sup>462</sup> Kâdî Abdülcebâr, Esvârî (ö. 240h./854m.) ve Câhız'ın (ö. 255h./869m.) da Allah'ın kabihe kudreti olmadığı kanaatini paylaştığını belirtir.<sup>463</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ı Allah'ın bu tür fiillere kudreti olduğunu kabul etmeye iten sebep, kadir varlığın *fiilin cinsine* gücünün yeteceğini düşünmesidir.<sup>464</sup> Örneğin doğru söz hasen, yalan söz ise kabihtir. Bu ikisinin cinsi de *söz* olmalarıdır. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu

<sup>458</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XIII, s. 529.

<sup>459</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 328.

<sup>460</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 128.

<sup>461</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 129.

<sup>462</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 49.

<sup>463</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 313.

<sup>464</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI-I, s. 129.



örnekte kadir olmak, sözün hakikatle ilişkisiyle değil, bizatihi söz ile ilgilidir. Söz söylemeye kadir olan varlığın da, doğru söze de yalan söze de gücünün olması kaçınılmazdır.

Mu'tezile, Allah'ın kabih fiilleri yapmamasının nedeninin, bu fiillerin kabih olduğunu bilmesi ve bu fiilleri yapmaktan müstağni olması olduğunu kabul eder.<sup>465</sup> Mâtürîdî ise, Mu'tezile'nin Allah'ın zulüm, cevr, sefeh ve yalana kadir olduğunu kabul etmesini, bu sıfatların ilahlığı ortadan kaldıracacağı itirazıyla eleştirir.<sup>466</sup>

Eş'ariyye'nin konuya yaklaşımı ise, Allah'ın fiillerine hiçbir sınırlama getirilemeyeceğini ve hiçbir fiilin kabih olamayacağını vurgulamak olmuştur.

İnsanların, kendileri için konulmuş bir sınırı çiğnemeleri ya da sahip olmadıkları mülkte tasarrufta bulunmaları durumunda fiillerinin kabih olarak adlandırıldığını söyleyen Eş'arî, Allah'a emir verebilecek ya da yasak koyabilecek bir varlığın olmadığı ve bütün varlık Allah'ın mülkü olduğu için, fiillerinin kabih olarak adlandıramayacağını söyler. Bu nedenle Eş'arî, Allah'ın yaptığı (ve yapabileceği) hiçbir fiilin kabih olmayıp bilakis adl olduğunu söyler. Allah'ın, kâfirlerin çocuklarına ahirette azap etmesi, sınırlı günaha sonsuz ceza vermesi, kâfir olacağını bildiği kimseleri yaratması, ahirette mü'minlere azap edip kâfirlere nimet vermesi adldir ve kabih değildir.<sup>467</sup>

Fiillerin objektif olarak hasen ya da kabih olmadığını da söyleyen Eş'arî, yalanın, Allah kabih kıldığı için kabih olduğunu ve hasen kılmış olsaydı hasen olacağını söyler.<sup>468</sup> Bâkılânî de, Allah'ın yalan haber vermeyeceğini, yalan haber vermesinin kabih olmasına değil, sıdkın onun zati sıfatlarından olmasına –dolayısıyla yalanın ondan sadır olmasının imkansız olmasına- bağlar. İnsanlara yalan –ki bazı özel durumlarda emretmiştir- ve isyanı emretmesini ise belli bir bağlamda mümkün görür. Bağlam, bu fiilleri emretmiş olması durumunda bu emirlerin kadîm olacağı ve bu durumda da hasen ve itaat konumunda olacaklarıdır. Çünkü isyan, ancak nehiyden dolayı isyan olur.<sup>469</sup>

Bu kabuller nedeniyle Eş'ariyye'nin, Allah'ın kudretinin kabih fiile taalluk edemeyeceğini kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

Mâtürîdiyye, muhal olan işlerin Allah'ın kudretine konu olamayacağı nedeniyle, Allah'ın zulme kudreti olmadığını kabul eder.<sup>470</sup> Mâtürîdî, fiili aklın bedaheti ve istidlaliyle

<sup>465</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI-I, s. 128-129.

<sup>466</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 299.

<sup>467</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 116-117.

<sup>468</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 117.

<sup>469</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, s. 386.

<sup>470</sup> Ramazan Altıntaş, "Ta'dil ve Tecvîr", *Kelam El Kitabı* içinde, s. 429.

kabih olma ihtimali taşıyanın vaadine güvenilemeyeceğini ve tehdidinden korkulmayacağını; iyiliğine koşulmayacağını ve kötülüğünden emin olunmayacağını söyler. Böyle sıfatların, kendisine hiçbir şeyin gizli kalmaması ve irade ettiği hiçbir şeyin zor gelmemesi ile vasıflanmış olan alim, zatıyla hakim ve ihtiyaçsız olan Allah'a izafesi ise muhaldir.<sup>471</sup> Yani, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığa sözüne güvenilemez, şerrinden emin olunamaz demek muhaldir. Bu açıdan Allah'ın kabih yapabileceğini söylemek imkansızdır.

### 4.3. Allah'ın Fiillerinin Hikmet Dışına Çıkmasının İmkânsızlığı

Bu başlıkta ele alacağımız mesele, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin, hikmet kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak vurguladıkları, Allah'ın hiçbir fiilinin hikmet dışında kabul edilemeyeceği düşüncesidir.

Allah'ın her şeyin hakiki sahibi olduğu ve kendisine emir verebilecek herhangi bir varlık bulunmadığı, şahitte fiilin hikmet kapsamı dışına çıkmasına neden olan bu durumların Allah açısından geçerli olmadığı ve bu nedenle Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmetin kapsamı dışına çıkamayacağı, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin benimsediği bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temelini, hikmet kelimesinin etimolojisinden bahsederken vurguladığımız, kelimenin baskın anlamının *engelleme* olması oluşturmaktadır. Bu ulema, şahitte fiili *hikmet kapsamından çıkararak* yani *engellemeyi aşmasına neden olan* iki durumu söz konusu etmişlerdir. Bunların ilki, konulan bir sınırı aşmak, ikincisi verilen bir emre uymamaktır.

Eş'ariyye'ye göre, Allah'ın bütün fiilleri adildir ve bunun nedeni Allah'ın yaptığı fiillerin tamamını yapmaya hak sahibi olmasıdır. Allah için sınır çizecek ya da ona emir verecek bir varlık bulunmadığı için de Allah'ın fiillerinin zulüm (cevr) olması mümkün değildir. Örneğin Eş'arî, Allah'ın mükellefe, yaptığında onu helake götürecek fiili yapmasıyla kurtuluşa götürecek fiili yapması arasında bir fark olmadığını, bu iki fiil arasında fark gözetilenlerin çelişkiye düşeceklerini söyler. O, burada meseleyi *mülk sahibinin dilediğini yapması* ve *kendisine emir verecek kimse olmaması* temelinde değerlendirmektedir.<sup>472</sup>

Gazzâlî, Allah'ın mü'minlere azap edip kâfirlere mükafat vermesinin Allah'ın sıfatlarıyla çelişmeyeceğini, mükellef kılmanın *kullarında ve sahip olduğu mülkte tasarruf* olduğu düşüncesine dayandırır.<sup>473</sup>

Mâtürîdiyye de Allah'ın tüm fiillerinin, hem bu âleme sahip olduğu hem de herhangi bir varlığın emrine ya da nehyine muhatap olmadığı için, adl olduğunu düşünür. Mâtürîdî,

<sup>471</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 299.

<sup>472</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh*, s. 125.

<sup>473</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 185.

şahitte fiilin sefeh olmasına neden olan iki unsur olduğunu söyler. Bunların ilki fiili yapma hakkına sahip kişinin izni olmadığı için fiilin hakka tecavüz olması, ikincisi ise fiilin emir ve yasaklama yetkisine sahip olan kişinin yasağının çiğnenip emrine muhalefet edilmesini içermesidir. Bu tür bir durum ise Allah hakkında düşünülemez. Şu halde, Allah'ın fiillerinin sefehle sıfatlanması ihtimalinden münezzehtir olduğu kesinleşir.<sup>474</sup>

Allah'ın bütün fiillerinin adil olduğu konusunda, mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mu'tezile de ilâhî fiillerin tamamının adil ve hikmetli olduğu kanaatini taşır. Aralarındaki fark, yaklaşım biçiminde yatmaktadır. Mu'tezile Allah'ın kabih fiilleri yapmayacağını, bu kubhun objektif olduğunu ve aklın bu kubhu belirleyebileceğini<sup>475</sup>, bu nedenle fiillerinin adil ve hikmetli olduğunu vurgularken, burada zikrettiğimiz örnekler, Allah'ın hiçbir fiilinin kabih olamayacağını söyleyerek, aklın Allah'ın fiillerini kapsayacak bir kubuh belirme imkanına sahip olmadığını vurgulamaktadır.

Eş'ariyye'nin, aklın belirleyeceği hüsün-kubhun Allah'ı hiçbir şekilde bağlamayacağı<sup>476</sup> düşüncesine benzer şekilde Mâtürîdiyye, Allah'ın bu âleme sahip (malik) olduğunu ve emre muhatap olmadığını vurgulayarak Eş'ariyye'ye yakın bir tavır sergilemiş olmakla birlikte; Mâtürîdiyye'nin, aklın belirlediği hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımı Eş'ariyye kadar katı değildir.<sup>477</sup> Nitekim Mâtürîdiyye, ilâhî fiillerin hikmetini belirleme konusunda akla önemli bir yer vermekte hatta zaman zaman vucub ifadesini –hikmetin gereği olarak tevil etse de- kullanmaktadır.<sup>478</sup> Bu nedenle, Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'nin *sahiplik (maliklik)* vurgusunun neticeleri aynı değildir. Bu kabul ile yalnızca Eş'ariyye, ilâhî fiillerin *açıklanabilirlik* niteliği taşımak durumunda olmadığı düşüncesine ulaşmıştır.

Bu bağlamda, aşağıda verdiğimiz örnekte Mâtürîdî'nin sahiplik vurgusu yapmakla birlikte, Allah'ın diğer varlıkların aksine sefehden münezzehtir olmasını önce vurgulaması dikkat çekicidir. Mâtürîdî (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) “O, yaptığından sorumlu değildir, onlar ise sorumlu tutulacaklardır”<sup>479</sup> ayetinde geçen, Allah'ın yaptığından dolayı sorgulanmamasını, Allah dışında tüm varlıkların fiillerinin hikmet ve sefeh müsaite olması ama onun fiillerinin sefehden münezzehtir olması; tüm varlıkların başkalarına bağımlı olmaları (lizatihi var olmamaları) nedeniyle emir ve nehye muhatap olmaları ama onun başkasına bağımlı var olmaktan uzak olması; insanların eşyanın yalnızca bir bölümüne sahip olabilmeleri ama onun

<sup>474</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 298.

<sup>475</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 309-310.

<sup>476</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 328.

<sup>477</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 299.

<sup>478</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 175.

<sup>479</sup> Enbiya, 21/23.

her şeye sahip olmasına bağlar.<sup>480</sup> Buradaki yaklaşım, Eş‘ariyye’nin vurguladığı düşünceyi içermekle birlikte, konuyu öncelikle Allah’ın hikmetsiz fiil işlemeyeceği bağlamında ele aldığı için, ilâhî fiiller hakkında akıl yürütme ve açıklama yapma imkanını korumaktadır.

Benzer bir yaklaşım farkı, güç yetirilemeyecek şeyle mükellef tutma (teklif-i mâlâyutâk) konusuna yaklaşım biçiminde görülür. Eş‘ariyye’nin bu konuya yaklaşımı, Allah’ın böyle bir fiilde bulunmasının caiz olacağıdır. Bu düşüncelerini, Allah’a hiçbir şeyin vacip olmaması ve yaptığı hiçbir şeyin kabih olmamasıyla temellendirirler. Çünkü Allah dilediğini yapma ve irade ettiği ile hüküm verme hakkına sahiptir.<sup>481</sup> Allah’ın hükmünü takip edip bozacak (لَا مُعْتَبَإَ لِحُكْمِهِ)<sup>482</sup> yoktur.<sup>483</sup> Buna karşın Mâtürîdiyye, şahitte aciz kimseyi güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmanın sefeh olmasından hareketle, hakîm olan Allah’ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutmasını caiz görmez.<sup>484</sup> Bu yaklaşım hem şahitle istidlali hem de aklın sefahi belirlemede araç olarak kullanılmasını içermektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye, ilâhî fiiller açısından geçerli olacak hüsün-kubhun akıl ile tespit edilebileceğini düşünmektedir. Bu örnekler de, iki mezhebin de *sahiplik* vurgusu yapmakla birlikte farklı sonuçlara ulaştıklarını göstermektedir.

Ayrıca Mâtürîdiyye’nin, örneğin kötülüğü ya da onun bir türü olan küfrü yaratmanın kötülük (şer) olmamasını Eş‘ariyye’nin yaptığı gibi *Allah’ın emre muhatap olmamasından dolayı emre muhalefet etme durumunun gerçekleşmemesine* değil de, *kulların fiillerinin faili olduğuna ve Allah’ın fiilinin kötülük olan küfrü yaratmak olduğu ve bunun kâfir olmak olmadığına* dayandırması da, delilin Eş‘ariyye ile aynı derecede kullanılmadığını gösterir.<sup>485</sup>

İki mezhebin yaklaşımlarını birbirine yaklaştıran bir örnek olarak ise, meşhur üç kardeş meselesi verilebilir. Neseffî’nin, üç kardeş örneğinde Allah’ın, üçüncü kardeşin hayatını kâfir iken sona erdirmesi fiilinin *adl* olmasını dayandırdığı delil, Allah’ın nimetini vermemeye hakkı olduğu ve bu nimeti verip vermeyeceğine karar verme yetkisinin de sadece ona ait olduğudur. Bu nedenle, Allah’ın vermemeye hak sahibi olduğu nimetini vermemesinin de hikmet olduğunu söyler.<sup>486</sup> Burada, bu ilâhî fiilin hikmetinin yalnızca Allah’ın bu hakka sahip olmasına bağlandığı görülmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye’nin, belki akılla açıklama

<sup>480</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 300.

<sup>481</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 330.

<sup>482</sup> Ra‘d, 13/41.

<sup>483</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 331.

<sup>484</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 282.

<sup>485</sup> Neseffî, *Tabsıra*, II, s. 668-669.

<sup>486</sup> Neseffî, *et-Temhîd*, s. 345.

imkanı bulamadıkları ve övülmeye değer bir yön tespit edemedikleri fiillerde, bu tür bir yaklaşım içine girdikleri söylenebilir.

Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye’nin yaklaşım farkını belirttikten sonra, bu düşünceye getirilen eleştirilerden bahsedelim.

Kâdî Abdülcebbâr’ın bu iddiayı eleştirirken ortaya koyduğu ana itiraz, sahiplik kavramının insanlar için de geçerli olan ancak şahitte insanlara hüsün-kubhu belirleme imkanı sağlamayan bir kavram olmasıdır. İnsanla aynı akli gerçekliklere tabi olan Allah’ın da, varlığın sahibi olması nedeniyle fiillerinin –başka tüm gerçekliklerden bağımsız bir şekilde- hasen –dolayısıyla hikmetli- olacağını söylemek mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbâr’ın konuyu hüsün-kubuh bağlamında ele alması, Mu‘tezile’nin hikmetli fiili hasen fiil olarak kabul etmesi ile ilgilidir.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın varlığın sahibi olduğu için yaptığı fiillerin hasen olduğu iddiasını eleştirirken, sahiplikle (mülk) *kudretin* kastedilmesi durumunda, insanların kudret sahibi olduğu şeylerin de hasen olması gerekeceği gerekçesiyle bu iddiayı reddeder. Ayrıca, yine sahip olmanın kudret olarak yorumlanması durumunda, -Allah’ın kabih yapmaya kudreti olduğunu kabul etmeleri nedeniyle- failin kadir olduğu her fiilin hasen olarak değerlendirilemeyeceğini, Allah’ın kadir olduğu fiillerden hasen olmayanlarının da var olduğunu söyler.<sup>487</sup>

Sahip olma ile *fiili yapmaya hak sahibi olmanın* kastedilmesi durumunda ise bunun, yapma hakkına sahip olduğu fiillerin *hasen* olduğu anlamına gelemeyeceğini, çünkü Allah’ın bazı fiillerinin yapması durumunda kabih olacağını kabul edildiğini söyler.<sup>488</sup> Ancak bu yaklaşımın da Allah’ın yapması durumunda kabih olacak fiili yapmaya kudreti olduğu yönündeki kendi düşüncesine dayandığı görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, zulüm ve yalan gibi fiillerin yapılmamasının gerekçesini kabih olmaları olarak görür. Bu açıdan, güç (kudret) ve sahipliğin bu fiillerin hasen olmasında bir etkisi olmadığını, bu fiillerin tüm varlıklar için kabih olduğunu savunur.<sup>489</sup>

Mu‘tezile’nin, nehyin kubuh sebebi kabul edilmesi konusunu da benzer şekilde, gaibin şahide kıyası yöntemiyle reddettiği görülür. Kâdî Abdülcebbâr nehyin, fiilin kabih olması sonucunu doğurmayacağını söyler. Bu düşüncesini dayandırdığı temel, nehyin fiilin kabih olması sonucunu doğurduğu takdirde, yasaklanan bütün fiillerin kabih olması gerekeceğidir.

<sup>487</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 115.

<sup>488</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 119.

<sup>489</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 120.

Bu ise, emir ve yasakların çelişmesi durumunda, bir fiilin hem hasen hem kabih olması sonucunu doğuracaktır. Bunun imkansız olması, buna yol açan düşüncenin de imkansız olmasını gerektirir. Allah'ın varlığın sahibi ve ilah olduğu için yasağının kubha neden olduğunun söylenmesi de tutarsızdır, çünkü fiilin kabih olmasında etkin sebep yasaklamadır.<sup>490</sup> Bu bağlamda, yasaklayanın kul olması durumunda da sonucun kubuh olması gerekecektir.

Bu düşünceye yöneltile diğer bir itiraz da nehyin kubuh sebebi olduğu yönündeki bu düşüncenin, çocuklar gibi *nehye tabi oldukları söylenemeyecek kimselerin* insanlara zarar vermek gibi davranışlarının kabih olarak değerlendirilmemesini gerektirmesi ve bu tür davranışlarının engellenmesinin doğru olmayacağı düşüncesine ulaştırmasıdır.<sup>491</sup> Ancak Nesefî bu yaklaşımın dayanağı olan, çocuklar gibi sorumluluk sahibi olmayan varlıkların kötü fiil yapabilmelerini kabul etme ama onların kötü (şerir) sıfatını kazanmadığını söylemenin, Mu'tezile'nin Allah'ın şerri yaratmayacağı konusunda kendisiyle çelişmesi anlamına geldiğini söyler.<sup>492</sup> Çünkü bu düşüncenin temeli, kötülüğü yapanın kötü sıfatını kazanmasıdır.

Kâdî Abdülcebâr, nehyin kubha sebep olmasına delil olarak sunulan, Allah'ın din ile (şer'an) bazı fiilleri yasaklamasının o fiillerin kabih olması sonucunu doğurduğu iddiasına, Allah'ın yasağının, yasaklanan şeyin kötü (fesad) olduğuna delalet ettiği, dolayısıyla Allah'ın kötü olanı yasaklayıp iyi olanı emrettiği ve buradaki hüsün ve kubhu belirleyen emir değil, o fiilin kendisi olduğunu söyleyerek cevap verir.<sup>493</sup>

Sonuç olarak, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin, Allah'ın fiillerinin hikmet dışına çıkmasının –her şeyin sahibi olduğu ve emir ya da nehye muhatap olmadığı için- mümkün olmadığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin ise, iyi ve kötünün objektif olduğunu kabul etmesinden dolayı, yapılması şahitte hikmete aykırı kabul edilen fiillerin Allah açısından da kabih olacağını düşündüğü, böyle fiillerin Allah'ın âlemin sahibi olmasından yola çıkılarak hasen ve hikmetli kabul edilmesi düşüncesini reddettiği görülmektedir.

<sup>490</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 102.

<sup>491</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 104.

<sup>492</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, s. 667.

<sup>493</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI-I, s. 103.

## SONUÇ

Hikmet ve hakîm kelimelerinin Kur'an'da yer alması, hikmet düşüncesinin ilk dönemlerden itibaren Müslümanların zihinlerinde kendine yer bulduğunu göstermektedir. Müslümanların zihinlerindeki hikmet düşüncesinin itikadi bağlamda teorik bir açıklama yapma amacıyla kullanılmasının ilk izlerine, Mu'tezile öncesi Basra'sında rastlanmaktadır. Adalet mefhumuna yakın olan bu kullanımın daha sonra, aynı vasatta ortaya çıkan Mu'tezile ile sistematik bir yapıya büründüğü ve Mu'tezile tarafından kurgulanan kelam sisteminin en merkezi noktasına yerleştirildiği görülmektedir. Allah'ın fiillerinin *adl ve hikmet* olduğu, hikmetsiz fiil yapmayacağına kabulü, her ilâhî fiilde bir hikmet tespit etme, hikmet tespit edilemeyen fiilleri ise Allah'a nispet etmeme sonucunu doğurmuştur.

Mu'tezile'yi, sistemlerinin temelini Seneviyye'den almakla suçlayan eleştiriler göz önüne alındığında, kozmopolit bir şehirde neşvü nema bulan Mu'tezile'nin etkileşim içerisinde olduğu farklı inanç sahibi gruplarla hikmet kavramı konusunda da fikir alışverişinde bulunduğu tespitini yapmak mümkündür. Ancak bu tespite, eleştiride bulunan tarafların da itiraf ettiği, hikmet düşüncesinin İslam açısından kabul edilebilir bir yorumunun geliştirildiği eklenmelidir. Şahitte hikmetli fiili, *failine fayda sağlayan fiil* olarak kabul eden genel yaklaşımdan hareket eden Mu'tezile'nin, *faydayı* hikmetin ayrılmaz bir ögesi olarak görmesi, ilah düşüncesi ile bağdaştırma amacıyla faydanın yönünü değiştirmesi ve Allah açısından hikmetin *kula fayda sağlamak* olduğunu iddia etmesi neticesini doğurmuştur. Bu bağlamda ilâhî fiillerin tamamında fayda tespit etme çabası gösteren Mu'tezile, Allah'ın, mükellef olmayana acı çektirmesi gibi, fayda ile açıklanması güç olan fiillerini ise ivaz teorisiyle, yani sonra gerçekleşecek fayda düşüncesiyle açıklamıştır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımının, insani tecrübe ile oluşan akli bilgiyi öncelediği görülmektedir ancak bu durum, nakil bilgisini değersiz gördüğü anlamına da gelmemektedir. Mu'tezile'nin hikmet teorisi, ilâhî fiillerin –kula fayda olarak tespit edilen bir- illet/amaç içerebileceği kabulüne istinad etmektedir.

Eş'ariyye, Mu'tezile'nin ilâhî fiillerin kapsamını tespit konusunda başarısız olduğu ve teorisiyle vakıayı açıklayamadığı düşüncesi nedeniyle, Mu'tezile'nin hikmet kavrayışını, istinad ettiği tüm öğeleriyle birlikte reddetmiştir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına sebep olarak rivayet edilen üç kardeş problemi, sonuncu kardeşin fayda elde etmemesi nedeniyle, Allah'a izafe edilen fiillerin ortak noktası olarak *fayda olan hikmeti* tespit eden yaklaşımın makul sınırlar dışında olduğu düşüncesi ile ilgilidir. Bu bağlamda Eş'ariyye, insani fiiller açısından hikmetin fayda anlamına geldiği düşüncesini sürdürmekle birlikte, ilâhî fiillerin

ortak paydasının fayda değil irade olduğu kabulünden yola çıkarak, ilâhî hikmeti *failin kastına uygunluk/irade* olarak yorumlamayı tercih etmiştir. Bu yorumun, naklin ilâhî fiillerde varlığını bildirdiği hikmet olgusunun, ilâhî fiil olarak tespit edilen fiillerin tamamında ortak bir unsur olarak tespiti çabası ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, Allah'ın insan fiilleri de dâhil tüm fiillerin faili olması ve aklın, hikmetin Arap dilini kullanan insanlar tarafından benimsenen anlamından hareketle makul anlam yükleyemediği ilâhî fiillerin var olduğu düşüncesinin açıklanabilmesini sağlamaktadır. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus, Eş'ariyye'nin bazı ilâhî fiillerin fayda içermediği düşüncesinin, ilâhî fiillerin hikmet içermemesinin caiz olduğunu kabul ettiği şeklinde hatalı bir yoruma yol açmış olmasıdır. Bu yorum ancak, Mu'tezile'nin hikmetin fayda oluşu düşüncesini esas kabul edip faydasız fiilin hikmetli olamayacağından hareketle yapılabilecek bir yorumdur ve Eş'ariyye'nin kabullerine aykırıdır. Eş'ariyye, ilâhî fiillerin *yalnızca* Allah'ın fiili olması sebebiyle hikmetli olduğunu kabul ettiği gibi, hikmet kelimesinin engelleme anlamından yola çıkarak, hiçbir ilâhî fiilin hiçbir durumda hikmetsiz olarak değerlendirilemeyeceğini de kabul etmiştir.

Eş'ariyye antitezi olduğu Mu'tezile'nin teorisinin temellerini, ilâhî kemal ile bağdaştırılamayacağı ve çeşitli teorik problemlere yol açtığı için ilâhî fiillerin illet içermeyeceği; faydanın ise ancak faile yönelik olması durumunda Allah-insan karşılaştırması yapılabileceği ve şahitten hareketle ilâhî hikmet konusunda değerlendirmede bulunulabileceği düşünceleriyle tenkit etmiştir. Ayrıca Eş'ariyye, kendi hikmet düşüncesinin yadsıdığı, Mu'tezile'nin teorisine göre kötülüğü yaratmanın kötülük, illetsiz yaratmanın da sefeh (hikmetsizlik) olduğu kabullerini bir dizi antitez ile çürütme çabası göstermiştir.

Eş'arî ile aynı dönemde farklı bir havzada yaşamış olan Mâtürîdî ise, diğer iki mezhebin ortasında ve daha dengeli kabul edilebilecek bir yaklaşım benimsemiştir. İlâhî yaratmanın bütün oluşu kapsadığı, bununla birlikte insanın kendi fiillerinin faili olduğu görüşü, diğer iki mezhebin ilâhî fiillerin kapsamı konusundaki yaklaşımlarına göre, daha dengeli bir çözüm kabul edilmelidir. Bu yaklaşımı ile Mâtürîdiyye, Allah'ın fiillerindeki hikmetini, Eş'ariyye'den daha tutarlı bir şekilde açıklama imkanı bulmuştur.

Mu'tezile'nin ebedi azap gibi kimi ilâhî fiillerde insana yönelik fayda olduğu iddiası ile, Eş'ariyye'nin akli Allah'ın yarattığı nakıs bir varlık kabul edip Allah'a nispet ettiği tüm fiillerin –akıl fayda tespit edemese de- hikmetli olduğu iddiasının hikmetin fayda anlamından hareket ettiği ve zorlama yaklaşımlar içerdiği de kabul edilmelidir. Bu açıdan Eş'ariyye'nin akli değersizleştirilen ve ilâhî fiilleri sadece iman nesnesi olarak kabul eden dolayısıyla ilâhî fiillerin açıklanamazlığını savunan tutumunun, Mu'tezile'nin aklın faydasını tespit edemediği



fiilleri ilâhî hikmetle bağdaştıramayan düşüncesi ile benzer bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Buna karşın Mâtürîdiyye, Allah'ın insana verdiği aklın, onun fiillerini kavrama imkanına sahip olduğu düşüncesini benimseyerek Mu'tezile'ye yakın bir kabulden hareket etse de, ilâhî fiillerin ortak noktası olarak  *faydayı değil sonucun aklın kabul edeceği bir iyi olmasını* tespit ederek ve aklın sınırlılığını vurgulayarak, Mu'tezile'nin teorisinin problemlili yönlerini bir dereceye kadar çözmüş ve varoluşu ilâhî hikmet ve kemal ile daha dengeli bir kurgu çerçevesinde ilişkilendirebilmiştir.

Hikmet kavramının mezheplerin sistemlerindeki yer ve işlevini tespitten sonra, birkaç ortak husustan daha söz edilmelidir. Hikmetli fiil yapmanın şartlarını her üç mezhep failin ilim ve irade sahibi olması olarak kabul etmiştir. İnsanın hikmeti bilmesi ise, Mu'tezile'ye göre öncelikle akli bilgiye, diğer iki mezhebe göre öncelikle nakil bilgisine istinad eder.

Allah'ın hikmetsiz fiil yapmasının imkansızlığı konusu da farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. Mu'tezile, ilâhî fiillerin hikmet içermesini aklın vacip gördüğünü ve Allah'ın  *ihtiyaçsızlığı ve bu ihtiyaçsızlığını bilmesi* sebebiyle hiçbir fiilin hikmetsiz olamayacağını, bununla birlikte Allah'ın hikmetsiz fiil işleme kudretinin de var olduğunu kabul etmiştir. Eş'ariyye, Mu'tezile'nin bu düşüncesini, Allah'a hiçbir vücut isnad edilemeyeceği düşüncesiyle reddetmiştir. Ancak,  *yokluğu muhali gerektiren* anlamındaki vücutu Eş'ariyye'nin de Allah'a nispet ettiği görülür. Mâtürîdiyye ise, vücut kavramını - kullanımından rahatsız olduğunu belirtmekle birlikte- Allah'ın kendi zatından kaynaklanan bir gereklilik olması anlamında Allah hakkında kullanmıştır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin Allah'ın kabih işleme kudretinin olması düşüncesini de, ilahlığa engel olacağı gerekçesiyle reddettiği görülmektedir. Bu iki mezhebin bütün ilâhî fiillerin hikmetli olduğu düşüncesini kanıtlamak için kullandıkları delil ise, vurgu seviyeleri ve ulaştıkları neticeler aynı olmasa da, Allah'ın tüm varlığın sahibi olması ve emir ve nehye muhatap olmaması nedeniyle, şahitte fiili hikmet kapsamı dışına çıkaran  *sahip olmadığı mülkte tasarrufta bulunmak* ile  *emir veya nehye muhalefetin* Allah açısından mümkün olmadığı ve bu sebeple onun fiillerinin hikmet kapsamı dışına çıkamayacağıdır.

Hikmet ile ilgili olarak, kelim ve fıkıh ilmindeki hikmet ve illet düşüncesinin karşılaştırılması ve birbirlerine etkileri; son dönem keliminde, özellikle isbâtı vacip bağlamında ortaya konulan –ve muhtemelen Mâtürîdiyye'nin düşüncelerine yakın olan- hikmet algısı; toplumumuzda yaygın bir şekilde kullanılan hikmet kavramına yüklenen anlam ve bu anlamın kurucu kökleri konuları ayrı araştırmalarda incelenmeye değer konulardır.

## BİBLİYOGRAFYA

**ABDÜLBÂKÎ**, Muhammed Fuad, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, Dâru’l-hadîs, Kahire, 1996.

**ALTINTAŞ**, Ramazan, “Ta‘dîl ve Tecvîr”, *Kelam El Kitabı* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., 1. bs., Ankara, 2012.

**ÂMİDÎ** (ö. 631h./1233m.), Seyfeddin, *Ebkâru’l-efkâr fi usûlü’-d-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003.

**ARSLAN**, Hulusi, “Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”, *Dinî Araştırmalar*, c. 6, sy. 16, Ankara, 2003.

**AYCAN**, İrfan, “Haccâc b. Yusuf es-Sekafî”, *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996.

**BÂKILLÂNÎ** (ö. 403h./1013m.), Kadı Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsi’-d-delâil*, thk. ‘İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesti’l-kütübü’s-sekâfiyye, 1. bs., Beyrut, 1987.

**BRUNSCHVİG**, Robert, “Mutezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (e-dergi), c. II, sy. 4, Samsun, 2002.

**el-CEVHERÎ** (ö. 400h./1009m.’den önce), İsmail b. Hammâd, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 3. bs, Beyrut, 1984.

**el-CÜVEYNÎ** (ö. 478h./1085m.), İmâmu’l-Haremeyn Ebü’l-Me‘âlî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün‘im Abdülhamîd, Mektebetü’l-hancî, Mısır, 1950.

**ÇELEBÎ**, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, İstanbul, 1998-1999.

-----, “Mutezile”, *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006.

**EBÛ HANÎFE** (ö. 150h./767m.), Nu‘mân b. Sâbit, “*el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*” “*el-Fıkhü’l-ebser*” “*el-Fıkhü’l-ekber*” “*Risâletü Ebî Hanîfe*” “*el-Vasıyye*”, İmâm-ı Azamın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul, 1981.

**EŞ‘ARÎ** (ö. 324h./935-936m.), Ebu’l- Hasan, *el-İbâne ‘an usûli’-d-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dâru’l-ensâr, Kahire, 1977.

-----, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, thk. Hamûde Ğurâbe, Matba'atü Mısr Şeriketü müsâhemeti Mısriyye, y.y., 1955.

-----, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1. Bs, Kahire, 1950.

**FERİD**, Üsküplü Hafız, "Ef'âl-i İlâhiye Ayn-ı Hikmettir Lâkin Hikmetle Ta'lîl Edilemez", *Sirât-ı Müstakîm*, sy. 45, c. II, Dersaadet, 1327h.

**GAZZÂLÎ** (ö. 505h./1111m.), Ebû Hâmid, *el-Hikme fî mahlûkâtillah*, thk. Muhammed Reşîd Kabbânî, Dâru ihyâi'l-'ulûm, Beyrut, 1978.

-----, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962.

-----, *el-Maksadü'l-esnâ şerh-i esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Mahmud Bicu, Matbaatü's-sabâh, Dımeşk, 1999.

-----, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges, Beyrouth : Imprimerie Catholique (Bibliotheca Arabica Scholasticorum), Beyrut, 1927.

**GÖLCÜK**, Şerafettin - **TOPRAK**, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 6. bs., Konya, 2010.

**el-HALİL b. AHMED** (ö. 175h./791m.), Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Sâmerî, Müessesetü'l-'âlemi li'l-matbu'ât, Beyrut, 1988.

**HASAN-I BASRÎ** (ö. 110h./728m.), Ebû Sa'îd, *Risale fî'l-kader*, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde, c. I, thk. Muhammed Ammare, Dâru'l-hilâl, y.y., 1971.

**HAYYÂT** (ö. 300h./913m. [?]), Ebü'l-Hüseyin, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg, Mektebetü'd-dâri'l-'Arabiyye li'l-kitâb, 2. bs., Kahire, 1993.

**İBN DÜREYD** (ö. 321h./933m.), Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987.

**İBN FÜREK** (ö. 406h./1015m.), Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-meşrik, Beyrut, 1986.

**İBNÜ'L-HÜMÂM** (ö. 861h./1457m.), Kemalüddin, *Kitâbü'l-müsâyere* (el-Müsamere ile birlikte), Çağrı Yay., İstanbul, 1979.

**İBN KAYYİM el-CEVZİYYE** (ö. 751h./1350m.), Ebu Abdillâh, *Şifâu'l-'alil fî mesâilî'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire, ty.

**İBN MÂCE** (ö. 273h./887m.), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, 1417h.

**İBN MANZÛR** (ö. 711h./1311m.), *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğeri, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ty.

**İBN SÎNÂ** (ö. 428h./1037m.), Ebu Ali, *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-me'ârif bi Mısır, 2. bs., Kahire, ty.

**el-İCÎ** (ö. 756h./1355m.), Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelem*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ty.

**İZMİRLİ** (d. 1869m. - ö. 1946m.), İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.

**KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR** (ö. 415h./1025m.), Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. IV (Ru'yetü'l-bârî), thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. V (el-Firak ğayru'l-İslâmiyye), thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, 1958.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. VI-I (et-Ta'dîl ve't-tecvîr), thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. VI-II (el-İrâde), thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. XI (et-Teklîf), thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. XIII (et-Lutf), thk. Ebu'l-'Alâ 'Affî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, ty.

-----, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. XIV (el-Aslah İstihkâku'z-zem et-Tevbe), thk. Mustafa es-Sekkâ, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, 1965.

-----, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde, thk. Muhammed Amâre, Dâru'l-hilâl, Kahire, 1971.

-----, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 2. bs., Kahire, 1988.

-----, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Fazlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, thk. Fuad Seyyid, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1974.

**KILAVUZ**, Ahmet Saim, "Adl", *DİA*, c. I, İstanbul, 1988.

-----, "Akaid", *DİA*, c. II, İstanbul, 1989.

**el-MÂTÜRÎDÎ** (ö. 333h./944m.), Ebû Mansur, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İrşad Kitap Yay. ve Dâru sâdır, İstanbul-Beyrut, 2001.

**el-MEDHALÎ**, Muhammed Rabî' Hâdî, *el-Hikme ve't-ta'lîl fî ef'âlillâhi te'âlâ*, Mektebetün leyyinetün li'n-neşri ve't-tevzî', Demenhûr, 1988.

**MUHAMMED ABDUH** (d. 1849m. – ö. 1905m.), *Risâletü't-tevhîd*, Kitâbü's-sekâfeti'l-cedîde, Kahire, ty.

**NESEFÎ** (ö. 508h./1114m.), Ebu'l-Mu'în, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Daru't-tibâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.

-----, *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, c. I, thk. Claude Salamé, Ma'hedü'l-'ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk, 1990.

-----, *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, c. II, thk. Claude Salamé, Ma'hedü'l-'ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk, 1993.

**ORMSBY**, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2001.

**ÖZ**, Mustafa, "Ma'bed el-Cühenî", *DİA*, c. XXVII, Ankara, 2003.

**ÖZDEMİR**, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001.

**ÖZERVARLI**, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998.

**PEZDEVÎ** (ö. 493h./1100m.), Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2003.

**er-RÂZÎ** (ö. 606h./1210m.), Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (Telhîsu'l-

Muhassal ile birlikte), Takdim: Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ty.

**SÂBÛNÎ** (ö. 580h./1184m.), Nureddin, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, İsam Yay., İstanbul, 2012.

-----, *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûlü'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meârif bi Mısır, İskenderiyye, 1969.

**SİNANOĞLU**, Mustafa, "Seneviyye", *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009.

**eş-ŞEHRİSTÂNÎ** (ö. 548h./1153m.), Ebû'l-Feth Tacüddin (Lisanüddin) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-ma'rife, 3. bs., Beyrut, 1993.

**ŞEYHZÂDE** (ö. 944h./1537m.), Abdurrahîm b. Ali Amâsî, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid fî beyâni'l-mesâil elletî veka'a fihe'l-ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyyeti ve'l-Eş'ariyyeti fi'l-akâidi me'a zikri edilleti'l-ferîkayn*, Matbaatü'l-edebiye, Mısır, 1317h.

**TİRMİZÎ** (ö. 279h./892m.), Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, 1417h.

**TOPRAK**, Süleyman, "İnsan Fiilleri Konusunda Matüridî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Konya, 1990.

**YAMAN**, Hikmet, "The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Massachusetts, 2008.

**YAVUZ**, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe", *DİA*, c. X, İstanbul, 1994.

-----, "İrade", *DİA*, c. XXII, Ankara, 2000.

-----, "Kelam", *DİA*, c. XXV, Ankara, 2002.

**YAZICIOĞLU**, Mustafa Sait, "Fiil", *DİA*, c. XIII, İstanbul, 1996.

**YÜKSEL**, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Erzurum, 1988.

**ZEBÎDÎ** (ö. 1205h./1790m.), es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, c. XXX-XXXI, thk. Mustafa Hicâzî, Vizâratü'l-i'lâm, Kuveyt, 1998.