

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

MÂTURÎDÎ

Hülya ALPER

İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi:
Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

Talip ÖZDEŞ

Mâtürîdî İslam’ın Seküler Yorumuna
Temel Oluşturabilir mi?

Ramazan ALTINTAŞ

İmam-ı Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkileri

İsmail ÇALIŞKAN

Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî
ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri

Nuri TUğLU

Mâtürîdîliğin Hadis Anlayışı

Hüseyin KAHRAMAN

Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm
Mâtürîdî’nin Hadis Yorumu

Sami ŞEKEROğLU

Mâtürîdî Ahlak’ında ‘Erdem’ Fikri

Cağfer KARADAŞ

Mürcie’nin Mezhepliği Problemi
ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî

Ahmet AK

Mâtürîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi

Kıyasettin KOÇOğLU

İmam Mâtürîdî’nin Mutezile Algısı

Galip TÜRCAN

Mâtürîdî’ye Göre Muhkem
ve Mütешâbih Ayetler

cilt: 7 sayı: 2 Mayıs - Ağustos’10



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

MÂTURÎDÎ

Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos / May – August 2010

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 7 Sayı/Number: 2 Mayıs – Ağustos / May – August 2010

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası  veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Bayram Ali Çetinkaya

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,

Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun,

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Prof. Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Y. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç. Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNI-CAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof. Dr. İ. Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Gazi Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2011

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Akşemsettin Mah. Fevzipaşa Cad. Cem Palas Apt. No: 21/5, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul

www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış yazıların yayımlanmadan önce yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

5-6 | Editörden

Makaleler

- 7-29 | Hül̄ya ALPER
İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi:
Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği
- 31-52 | Talip ÖZDEŞ
Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna
Temel Oluşturunabilir mi?
- 53-66 | Ramazan ALTINTAŞ
İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri
- 67-93 | İsmail ÇALIŞKAN
Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî
ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri
- 95-139 | Nuri TUĞLU
Mâtürîdîliğin Hadis Anlayışı
- 141-171 | Hüseyin KAHRAMAN
Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm
Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu
- 173-189 | Sami ŞEKEROĞLU
Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri
- 191-221 | Cağfer KARADAŞ
Mürctie'nin Mezhepliği Problemi
ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî
- 223-240 | Ahmet AK
Mâtürîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi
- 241-276 | Kıyasettin KOÇOĞLU
İmam Mâtürîdî'nin Mutezile Algısı
- 277-294 | Galip TÜRCAN
Mâtürîdî'ye Göre Muhkem
ve Müteşâbih Ayetler

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 295-302 Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*
302-309 Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*
310-313 Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*

Kısa Yazılar

- 315-320 Uluslararası "Dinî ve Felsefî Metinler: XXI. Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama" Sempozyumu
Ömer BOZKURT

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 321-333 Hasan B. Ömer es-Sunkûri'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'etü'l-Kalp Şeceretü'l-İman ve Şeceretü'l-Niran" Modeli
Kıyasettin KOÇOĞLU



İmam Mâturîdî'nin Semerkand'daki türbesi

Editörden

İslâm dünyası, tarihteki (VIII.-XVII. asırlar) hâkimiyet ve kudretini kaybetmesiyle birlikte son üç asrını bunun sebeplerini, ilmî, felsefî ve dinî olarak tartışmakla geçirdi. Zira Batı'daki hızlı ilerleme ve gelişmelere karşı İslâm coğrafyası gerekli olan ve kendinden beklenen tepki ve cevabı ver(e)medi. Batı'nın bilim ve teknolojiye geçmiş yüzyıllara nispeten kayda değer bir mesafe alması, Doğu'nun da buna paralel olarak yerinde kalması sorunların ve problemlere yeterli karşılığın verilememesi neticesini doğurdu.

Müslüman ulema ve münevverler, meselelerin çözümünde yeterli donanuma sahip olamadıkları için, birtakım harici modellere ve örneklerle yöneldiler. Batı'daki "terakkiyat"ın köklerinde, aklın ve bilimin karşısında dinin/kilisenin "uysallaştırılmasının/bilim ve akla itaatinin" yattığını fark eden entelijansiyemiz, numunenin bu noktada bulunduğu inandılar. Dolayısıyla gerileme ve duraklamanın arkasında yatan faktörün, din ve kutsal olduğuna "iman" ettiler. Ancak esas problemin zihinlerde olduğunun farkına var(a)madılar ve bir zihniyet "kriz ve kırılması"na maruz kaldılar. Bu noktada, onlara göre aranan "mehdi", bilimin kutsallığı ve aklın rehberliğinden başka bir şey değildi. Nihayetinde "Aydınlan-

ma"nın iki dokunulmazı olan akıl ve bilim, hayatı kompartımanlara ayırdı. Bunun sonucunda kurumların ve hayatın seküler/profan bir alana savrulması kaçınılmaz hale geldi.

Neticede, ortaya konulmaya çalışılan halin epistemolojik ve felsefî kökleri (!) için her türlü enstrüman ve aygıtın devreye sokulması kaçınılmazdı. Dolayısıyla tarihî referanslara ihtiyaç hissedildi. Bunun için de klasik kaynakların "şahitlik" ve "tasdik"ine müracaat edildi. Ancak ana membalarımız olan bu tükenmeyen ve tüketilmeyen metinlerin hakikî muhtevalarından ve münderecatlarından ziyade donanımsız, yetersiz ve yetkinsiz bir takım "okumalar"dan "sihirli iksirler"in beklentisine girildi.

İşte bunlara en güzel örneklerden birisi Mâturidî'dir (ö. 333/944). Mâturidî'den seküler bir takım düşünce kırıntıları devşirmeye çalışan yarı aydınlarımız, maalesef, seviyesiz ve entelektüel donanımdan yoksun karşılaştırmalarda ve çıkarımlarda bulundular. Bu noktada hakikî malumata ulaşmak bir zorunluluktur. Bununla birlikte yaşadığımız coğrafyanın insanların kahir ekseriyetinin "itikatta imamı" olan Mâturidî ve düşüncelerinin bilinmesi ve tartışılması bir zorunluluk olarak ortadadır. Bu nedenle *Milel ve Nihal*'in bu sayısı "Mâturidî" konusuna ayrıldı. Bilindiği kadarıyla bu sayıyla birlikte Türkiye'de ilk defa bir dergi Mâturidî üzerine özel sayı çıkarmış oldu.

Milel ve Nihal'in Mâturidî özel sayısının muhtevasını konuya farklı disiplinlerden hareketle yaklaşan birçok nitelikli makale oluşturmaktadır. Hülya Alper, Talip Özdeş, Ramazan Altıntaş, İsmail Çalışkan, Nuri Tuğlu, Hüseyin Kahraman, Sami Şekeroğlu, Çağfer Karadaş, Ahmet Ak, Kıyasettin Koçoğlu ve Galip Türcan çalışmalarında tefsir ve hadisten kelam ve din-felsefe ilişkine kadar birçok alanda Mâturidî'yi ve fikirlerini ele alıp tartışmaktadırlar.

Temennimiz bu mütevazı çalışmanın Mâturidî'nin ve fikirlerinin "sahih" ve ilmî olarak daha iyi anlaşılmasına vesile olmasıdır.

Sayın Editörü

İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

Hülya ALPER*

Atıf/©: Alper, Hülya (2010). İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 7-29.

Özet: Akıl ile vahiy arasındaki irtibatın nasıllığı problemi, İslâm düşünce tarihi boyunca ele alınan en temel ve aynı zamanda en önemli meselelerden birini teşkil etmektedir. Bu sebeple tarih boyunca şekillenen düşünce okullarını, birbirlerinden farklı kılan ana özelliklerden biri de akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi algılama biçimleridir. Dolayısıyla bütün ekolleri bu konudaki yaklaşım şekillerini ölçü alarak tasnif etmek mümkündür. Burada Mu'tezilî ve Selefi düşünce iki farklı ucu temsil ederken, makalede açıklanacağı üzere İmam Mâturîdî tarafından geliştirilen özgün düşünce yöntemi, itidal çizgisini oluşturmaktadır. Mâturîdî'nin konuyla ilgili benimsediği yaklaşım biçimini incelemeyi amaçlayan bu makalede öncelikle bu büyük İslâm düşünürünün sistemi içinde aklın anlamı ve konumu üzerinde durulmuş; bu çerçevede aklın tanımı, kalp ile ilişkisi, fonksiyonu gibi konular ele alınmıştır. Devamında ise aynı şekilde Mâturîdî düşüncesinde vahyin anlamı ve konumu, farklı vahiy biçimleri gibi konular ele alınmıştır. Birbirinden ayrı varlıklar olarak akıl ve vahiy ortaya konulduktan sonra İmam Mâturîdî'nin her ikisi arasında kurduğu ilişki incelenerek değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Makalede gerek konu sıralamasında gerekse konu başlıklarında Mâturîdî'nin temel yaklaşımı tamamen yansıttığı için akla öncelik verilmiş ama vahiy de ihmal edilmeyerek gerekliliği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî akıl, vahiy, nakil, nübüvvet.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
[hulyaalper@hotmail.com]

1. Giriş

İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bir kelâm klasığı olan dev eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk sayfalarında yer alan şu ifadeleri akıl-vahiy ilişkisini nasıl bir zemin üzerine bina ettiğini işaret etmektedir. "Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığınmayı mecbur eden bir temelin olması gerekir. O halde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır."¹ Her şeyden önce o, toplumda dirliğin ve uzlaşının sağlanabilmesi için bir dinin varlığını gerekli görmektedir. Sonra da dinin tanınmasını nakil ve akıl olmak üzere iki yönlü bir asla bağlamaktadır. Burada orijinal metinde "vechani" kelimesini kullanmaktadır ki, sadece buna dayanarak dahi, Mâtürîdî'ye göre nakil ve akıl ayrı ayrı değil, ikisi bir arada bulunduğu dinin tanınabileceği sonucuna varmak mümkündür. Böylece o, daha kitabının başında din konusunda akıl ile vahyin birlikte söz sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî pek çok seçkin İslâm düşünürü gibi, epistemolojisinin temel kaynakları arasına hem akli hem vahiy yerleştirmektedir. Ancak onun akaid esaslarını açıklarken zaman zaman akli ön plana çıkararak i'tizalî bir görünüm; bazen de vahye teslimiyet gösteren selefi bir yaklaşım sergilediği izlenimi doğabilmektedir. Fakat ayrıntılı bir araştırma sonucu Mâtürîdî'nin fikirleri ve açıklamalarını belirleyen düşünce yapısı tespit edildiği zaman görüleceği üzere, aslında o, Mu'tezile'den ve onlar tarafından geliştirilen rasyonel çizgide ayrıldığı gibi, onların akılcılığına ve temsil ettiği kelâma karşı şiddetli eleştiriler getiren Selefi düşünceden de tamamen farklılaşarak kendine has bir yöntem izlemektedir.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003 s. 5.

Nitekim o, açıkça aklın “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel”² olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, şu cümlelerinde belirttiği gibi, vahyin gerekliğine de dikkat çekmektedir: “Peygamber göndermek, insanlara yardım ve yol göstermedir ve akıllar bunu sever yaratılmıştır. Yine peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme faydaları vardır.”³

Onun düşünce sistemi içinde akla verilen önem ve öncelikle birlikte, vahye duyulan ihtiyaç ve değer o kadar belirgindir ki, akıl-vahiy ilişkisinin İmam Mâtürîdî’ye göre nasıl şekillendiğinin ele alınacağı bu makalenin “Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği” şeklinde isimlendirilmesi âdeti tabii bir sonuç olarak zuhur etmiştir.

Makalede öncelikle konunun üzerine bina edildiği akıl ve vahiy kavramları Mâtürîdî’nin bakış açısıyla incelenecek ve onun bu iki temel kavramı anlama biçimi üzerinde durulacak, daha sonra da bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Aklın Anlamı ve Konumu

İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı dönem ve öncesinde akıl bir “mesele” olarak ele alınmakta ve zaman zaman birbirinden tamamen farklılaşan değişik açıklamalar ve tanımlar yapılmaktadır.⁴ Kendi dö-

² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 356 ; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 285 (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002, s. 4 (bundan sonraki dipnotlarda tercümenin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

³ Mâtürîdî, *age.*, 284 (231).

⁴ Meselâ Mu’tezile mezhebinin temel prensiplerini sistematize eden Ebü’l-Hüzeyl al-Allâf (ö. 235/849) akli üç ayrı açıdan ele almıştır. Bunlardan birincisine göre akıl, insanın kendisi ile diğer varlıklar arasındaki; yine yeryüzü ile gökyüzü arasındaki farkı ayırmasını sağlayan zaruri bilgidir. İkincisi ise bilgi elde etme gücüdür. Üçüncüsü ise duyudur ki akledilenler anlamında, akıl bu şekilde isimlendirilir (Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980, s. 480; krş. Hüsnî Zeyne, *el-’Akl ‘inde’l-Mu’tezile tasavvuru’l-’akl ‘inde’l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde 1978, s. 19; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 213). Câhuz ise (ö. 255/869) anlama ve zararlı şeylerden kaçınmanın akıl gücü ile olduğunu belirtmekle birlikte akla eleştiri gücü de verir ve aklın “hüccet” olduğunu ifade

nemine gelinceye kadar zenginleşerek artan ilmî birikimi edindiği şüphesiz olan İmam Mâtürîdî akıl hakkında acaba kendinden önkcekileri devam ettiren bir yaklaşım içinde midir? Yoksa farklı bir bakış açısına mı sahiptir? Açıkçası Mâtürîdî'ye göre aklın mâhiyeti nedir? Bu sorunun cevabını Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserleri *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'* da bulmaya çalıştığımızda, bunlarda aklın mâhiyetini "tam olarak" ortaya koyan herhangi bir açıklama tespit edilememiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin zihninde "akıl" bir problem olarak mevcuttur. O halde onun bu konuya ilgisiz kaldığı söylenemez. Bu durumda kendisinin böyle bir açıklama yapmamış olması, onun bu konuyu ihmal ettiğini göstermez. Aksine bu suskunluk, bilinçli bir tercihin sonucu olmalıdır. Çünkü aklın ne olduğunu belirtecek olan yine aklın kendisidir. Acaba akıl kendi kendinin ne olduğuna dair bir hüküm verebilir mi? Bir başka ifade ile akıl kendi kendinin öz yapısını bilebilir mi? Bu ve benzeri sorularla iştigal eden Mâtürîdî, sonuçta bu konuyla ilgili her soruya olumsuz yanıt vermiş olmalı ki, akli mâhiyeti açısından tanımlamamıştır. Zira ona göre akıl, kendi mâhiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip değildir. Akıllar, akılların keyfiyetini ve mâhiyetini (keyfiyyetü'l-ukûl ve mâhiyyetuhâ) idrak etme noktasında âcizdir ve cahildir. Akıl kendisinin nasıl işlediğini ve mâhiyetini bilemez.⁵ Bu durumda Mâtürîdî'ye göre, "akıl nedir?" sorusunun akıl ile cevaplanamayacağı açıktır. O halde bu konuda diğer bilgi kaynaklarına müracaat edilmelidir. Bu noktada duyulardan bir yardım gelemeyeceği açıktır. Nitekim Mâtürîdî'den önce Muhâsibî (ö. 243/857), âdeta bu gerçeğe işaret edecek biçimde beş

eder (Hüsni Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 21). Akli olgunluğa ermeden insanın sorumlu tutulamayacağı fikriyle bağlantılı olarak Ebû Alî Cübbâî (ö. 303/916) akli ilim elde etme kuvveti değil, ilim şeklinde açıklar. Buna göre insan, akıyla mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendini alıkoyar (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481). Verilen bu tariflerde görüldüğü gibi, ilk Mu'tezile âlimlerinin bir kısmının akli bir araz olarak kabul ettiği söylenebilir (bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006, s. 212; a.mlf., *Ehli Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayhan Yayınları 1994, s. 297; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 26.).

⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010, VIII, 251.

duyu ile bilinen cisimlik, uzunluk, genişlik, tat, koku, dokunma ve rengi saymakta, aklın bu şekilde nitelenemeyeceğini belirtmektedir.⁶ Dolayısıyla akıl, duyu bilgisinin alanı dışında kalmaktadır. O zaman da akılı tanımak için başvurulabilecek tek kaynak, vahiy olmaktadır. Ancak burada da aklın mâhiyetine dair bilgi verilmediği görülmektedir. Bu şartlar altında Mâtürîdî’nin aklın mâhiyeti üzerinde söz sarfetmemesi, kendisi tarafından benimsenen epistemolojik anlayışının tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

“Akı, akıl yapının ne olduğunun bilinemeyeceği” çıkarımı, Mâtürîdî’nin akıl hakkında hiç bir şey söylemediği anlamına da gelmemektedir. Her şeyden önce Mâtürîdî aklın ontolojik bir varlığı bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl, âlemin içinde bulunup onun bir cüz’üdür.⁷ O halde akıl sadece zihnî bir kavram değildir. Onun zihnin dışında da varlığı bulunmaktadır ancak bu varlığın ne olduğunu tam bir şekilde bilme imkânı akla verilmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, akıli nitelikleri ve fonksiyonları açısından değerlendirmeye tâbi tutmakta; gerçeğin akılla idrak⁸ edildiğini vurgulamakla⁹ hakikate ulaşma yolunda akla vazgeçilmez bir konum vermektedir. Onun bu açıklaması ilk defa Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) tarafından ortaya konulan “hakikatin akıl hüccetiyle bilinebileceği”¹⁰ düşüncesiyle uyumludur. Aslında Mâtürîdî’nin akıli böyle bir konuma yerleştirmesi Mu’tezile tarafından benimsenen akılcı düşünce ile temelde birleşmektedir. Ancak Mâtürîdî gerçeğin akıl ile bilinebileceğini belirtmekle birlikte, akıli elde ettikleri ile aynileştirmeye gitmemekte, bir kısım Mu’tezile bilginleri ve onların etkisi altında kalan bazı Eş’arî mezhebi mensupları gibi, akıli ilim olarak tanımlamamaktadır.¹¹ Zira

⁶ Muhâsibî, *Şerefü’l-akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 19.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 5 (4); *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 368.

⁸ Mâtürîdî’ye göre ise idrak: “Tanımlananı ihâta etmek” veya “bir şeyin tanımlarına vâkîf olmak anlamına” gelir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 126, 127 (103-104); *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI, 52, 53.

⁹ “Yudraku bihi’l hak.” Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 234.

¹⁰ Hüsnî Zeyne, *el-Akl ‘inde’l-Mu’tezile*, s. 18-19; Nâyif Mahmûd Ma’rûf, *el-İnsân ve’l-akl*, Beyrut: Dâru Sebîlî’r-Reşad 1415/1995, s. 53.

¹¹ Meselâ İmam Eş’arî, aklın ilim olduğunu belirtmekte ancak ikisi arasında kullanılm farkının bulunduğu, birinin diğerinin yerine mutlak olarak kullanılmadığına dikkat çekmektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü makalâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan*

Sünnî kelâmın öncü isimlerinden olan ve akıl hakkında müstakil bir eser kaleme alan Hâris el-Muhâsibî'nin de belirttiği gibi, ilim akıl değildir aksine “mârifet akıldan meydana gelir.”¹²

Mâtürîdî'ye göre akıl, dünya menfaatleri (*el-menâfi' fi dînyâ*) yanında âkibetler (*'avâkıb*) hakkında da bilgi edinebilir.¹³ Mâtürîdî, aklî bilginin alanı içine aldığı bu iki konunun, kalp nuru (*nûru'l-kalb*) veya kalb gözüyle (*basaru'l-kalb*) bilineceğini de belirtmektedir.¹⁴ Üstelik Mâtürîdî kalbi, akıl ve anlayış şeklinde açıklamaktadır.¹⁵ Nitekim *ulû'l-elbâb* ifadesini de akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zü'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmektedir.¹⁶ Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, bir Kur'ân yorumcusu olarak Mâtürîdî'nin te'vilini üstlendiği kutsal kitabın terminolojisini takip ederek, “kalp” kelimesine geniş bir anlam yüklediği ve ona akletme fonksiyonu da verdiğini söylemek uygun olacaktır.¹⁷ Nitekim onun “kalplerin perdeli”¹⁸ oluşu ifadesini “tefekkür ve tedebbürü terk etmek” olarak açıklaması¹⁹ da bizim böyle bir sonuca varmamızın haklı olduğunu göstermektedir. Zaten Mâtürîdî, iman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu ve imanı oluşturan şeyin hakikatının bilinmesinin de tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleşeceğini ifade etmekte, bunu ise kalplerin işi (*amelü'l-kulûb*) olarak değerlendirmektedir.²⁰ Bu durumda Mâtürîdî düşün-

el-Eş'arî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986, s. 31, 284). Eş'arî'nin bu görüşü mezhebin daha sonraki önde gelenleri tarafından “akıl, idrak aleti kemale erdikten sonra insandan ayrılmayan ve hiç bir canlının insanla paylaşması söz konusu bulunmayan zaruri bilgilerdir” şeklinde özelleştirilerek de açıklanmıştır (bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye 1423/2002, I, 134.).

¹² Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 20.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20 (17).

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 54-55.

¹⁵ Mâtürîdî, *age.*, X, 391.

¹⁶ Mâtürîdî, *age.*, II, 190; krş. II, 248.

¹⁷ Kur'ân-ı Kerim'de akletme ve fıkhetme fiillerinin kalbe nisbet edilerek zikredilişi için bk. el-A'râf 7/179; el-Hacc 22/46.

¹⁸ el-Bakara 2/ 88.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 174.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493).

ce sistemi içinde aklın kalp olarak da tanımlandığı söylenebilir.²¹ Nitekim Mâtürîdî’nin *Te’vîlât’*ta bilgi edinme yolları (*esbâbu’l-ilm*) içinde “kalb”e yer verdiği halde, *Kitâbü’t-Tevhîd’*de bunları duyular (*’uyân*), haberler (*ahbâr*) ve nazar şeklinde ifade etmektedir. Onun kalp yerine nazarı yerleştirmesi, ²² kalp ile akli kastettiğini ortaya koyan bir başka delildir. Zaten Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiğini dil bilginleri de açıklamaktadır.²³

Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân’*da: “Allah hiçbir şey bilmezken sizi annelerinizin karnından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve kalpler (*el-ef’ide*) verdi”²⁴ âyetini tefsir ederken yaptığı değerlendirmeler de kalbin akıl anlamında kullanıldığı çıkarımını desteklemektedir. Mâtürîdî’ye göre, âyette zikredilen, işitme ve görme ile fuâd bilgi edinme yollarıdır.²⁵ Kalp ise bir başka yerde fuâd anlamında kullanılmaktadır.²⁶ Bu durum bize Mâtürîdî sistemi içinde fuâdın kalp anlamında kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bu farklı isimlendirmelerin akli işareti ettiğini ortaya koymakla birlikte Mâtürîdî, akıl kelimesini tercih etmekte ve onun fonksiyonunun özellikle “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” olduğunu beyân ederek,²⁷ kavramların oluşumunun da akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmiş olmaktadır. Mâtürîdî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre akıl, dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek tikel nesnelere kavramlar oluşturmaktadır. Elbette bunu yaparken akıl tefekkür ve nazar yolunu kullanmaktadır.²⁸

²¹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003, s. 31.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11-12 (9).

²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, “akl” md.

²⁴ en-Nahl 16/78.

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 161, 162.

²⁶ Mâtürîdî, *age.*, V, 180; X, 273.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 6 (4).

²⁸ Mâtürîdî, *age.*, s. 426 (341).

Üstelik insanın gerek iyi (*mehâsin*) ve kötü (*mesâvî*) olanı bilmesi, gerekse hem toplum içinde hem de diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurması akılla gerçekleşmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre akılla iyilik ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve onunla bütün mahlûkatı yönetebilmek için gerekli bilgiye sahip olur.²⁹

Mâtürîdî, bu açıklamalarıyla akli mâhiyeti açısından değil ama işlevi açısından tanımlamış olmaktadır ki akla böyle bir yaklaşım Kur'ân'ın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de de akıl, mâhiyeti açısından değil fonksiyonları açısından konu edilmiştir.³⁰ Buna göre akli kısmen de olsa tanıma yolunun onun fiillerine bakıldığında söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim aklın Allah tarafından verilen bir tabiat (*garîze*) olduğunu belirten³¹ Muhâsibî, onun ancak kalp ve diğer organlardaki fiilleriyle bilinebileceğini, bu fiiller bulunmadığında hiçbir kimsenin ne kendisini ne de başkasını akılla niteleyemeyeceğini ifade etmekle, yukarıda işaret ettiğimiz bu imkâna dikkat çekmektedir.³² Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre akli tanıma yolu ancak onun işlevi sayesinde gerçekleşir. Bu değerlendirme ile Mâtürîdî'nin akli temel fonksiyonuna dayanarak tanımlaması uyumludur. Sanki Mâtürîdî, Muhâsibî'nin akli bilme yolu hakkındaki açıklamalarını, akil tanımında uygulamış olmaktadır.

Diğer taraftan Mâtürîdî özellikle inkâr edenleri sağır, dilsiz ve akletmez olarak niteleyen âyetleri tefsir ederken, bunların iki anlama geldiğini belirtmektedir. Birincisi “akletmezler”, “akıllarından faydalanmazlar” anlamındadır. İşitme ve görme onları faydalı olana iletmediği, akıllarını da kullanmadıkları için bu şekilde nitelemişlerdir.³³ Mâtürîdî'nin bu konuda ortaya koyduğu ikinci yoruma göre ise işitme, görme ve akıldan kaynaklanan bilgi, garîzî ve

²⁹ Mâtürîdî, *age.*, s. 207 (171).

³⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de işlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı açıklama için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 37, 75 vd.

³¹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, I, 119.

³² Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 19.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 208.

mükteseb şeklinde ikiye ayrılır. Bunlar sonradan kazanma yoluyla elde edileni (mükteseb) terk ettiklerinden bu şekilde isimlendirilmişlerdir.³⁴ Eğer elde edinilen bilgi bu şekilde sınıflandırılabilirse, onların sebeplerini de aynı tasnife tâbi tutmak mümkündür. O halde Mâtürîdî’nin akılı yaratılıştan olan ve kazanılan şeklinde ikiye ayırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mâtürîdî’nin, akılı bu şekilde fonksiyonlarından hareketle ele alması, onun bilgi kaynakları üzerinde yaptığı açıklamalarda da görülmektedir. Nitekim o, bilgi kaynaklarının neler olduğunu belirtirken, akıl yerine aklın bir tür faaliyetini ifade eden “nazar”³⁵ kelimesine yer vermektedir.³⁶ Çünkü insanda aklın bulunması yeterli değildir, önemli olan onun kullanılması dolayısıyla ondan faydalanılmasıdır. Şu halde Mâtürîdî’ye göre işlevsel hale gelmeyen, kendisinden istifade edilemeyen akıl, bilgi kaynağı olma özelliğini de kaybeder şeklinde bir sonuca varılabilir.³⁷

3. Vahyin Anlamı ve Konumu

İmam Mâtürîdî dil âlimleri tarafından sınıflandırılan vahyin farklı kullanım çeşitlerini incelemekte ve onları âyetlerle delillendirerek ortaya koymaktadır. Buna göre vahiy; nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi olmak üzere dört farklı durumu ifade etmektedir. Mâtürîdî nübüvvet vahyine, Allah’ın elçilerine melek göndermek suretiyle vahyetmesini örnek vermektedir. Allah’ın bir beşer ile konuşma tarzını ifade eden âyette³⁸ belirtilen usullerden biri de bu şekildedir. İşaret vahyinin varlığına ise Zeke-

³⁴ Mâtürîdî, *age.*, VII, 61.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 12, 15 (9, 13).

³⁶ Aslında bilgi edinme yolu olarak akıl kelimesi yerine “nazar”ı tercih etmek, sadece Mâtürîdî’ye has bir özellik olarak kalmamış, kendisinden sonra pek çok âlim de aynı tercihte bulunmuştur. Bu kullanımın örnekleri için msl. bk. İbn Fûrek, *Müccerredü makalât*, s. 17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dâr’ül-Kütübî’l-İlmiyye 1423/2002, s. 22; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye 1421/2000, XXVII, 58.

³⁷ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 1993, s. 70-71.

³⁸ “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (eş-Şûrâ 42/51).

riyya aleyhisselâmın kavmiyle sözlü olarak değil de işaretle konuş-
tuğunu beyân eden âyet³⁹ delil getirilmektedir. İlham vahyine ge-
lince bu, Allah'ın bal arısına⁴⁰ ve Hz. Mûsâ'nın annesine vahyetti-
ğini⁴¹ bildiren âyetlerle örneklendirilir. Gizlilik vahyi ise cin ve
şeytanların birbirlerine fısıldadıklarını beyân eden âyetle misâl-
lendirilir.⁴² Bu açıklamaların devamında Mâtürîdî, bazı dâimîlerin
vahyin temel anlamını, "insanın arkadaşına bir şeyi gizli ve kapalı
kalması için ilka etmesi" şeklinde belirlediğini, bunun da bazen
imâ ve yazı (hat) yoluyla gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca yukarı-
da verilen vahiy çeşitlerinin aslında süratli bir şekilde vuku buldu-
ğu ve kalbe atıldığı için "vahiy" olarak isimlendirildiğini belirtir.⁴³
Nitekim ilhamın vahiy olarak isimlendirilmesinin sebebi de, onun
kalbe atılması ve orada süratle gerçekleşmesidir.⁴⁴ Bu değerklen-
dirilmesiyle Mâtürîdî vahiy kelimesinin temel anlamının "süratle
bildirmek" olduğunu düşündüğü izlenimini vermektedir.

Mâtürîdî vahyin yukarıdaki çeşitlerine dikkat çekmekle, oluş-
turduğu teolojik sistem içinde kelimenin hangi anlamlarda kulla-
nıldığına da işaret etmektedir. Yalnız Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın an-
nesine gelen vahyin, peygamberlere gelen vahiy cinsinden olması-
nın da mümkün olduğunu düşünmektedir. Aynı durum Hz. Mer-
yem için de geçerlidir. Ancak ona göre bu çeşit vahiy almaları on-
ların Allah elçisi oldukları anlamına gelmez. Risâlet vazifesiyle
görevlendirilmeden de böyle bir vahiye muhatap olmaları müm-
kündür.⁴⁵ Bu açıklamalarıyla Mâtürîdî Allah ile insan arasında

³⁹ "Derken Zekeriyâ ibadet yerinden halkın karşısına çıktı. (Konuşmak istedi,
konuşamadı) ve onlara "Sabah akşam Allah'ı tesbih edin" diye işaret etti."
(Meryem 19/11).

⁴⁰ "Rabbin bal arısına vahyetti: Dağlarda, ağaçlarda ve onların kurdukları çardak-
larda kendine evler edin." (en-Nahl 16/68).

⁴¹ "Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman
onu denize (Nil'e) bırak, korkma, üzülmeye. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve
onu peygamberlerden kılacağız' diye vahyettik." (el-Kasas 28/7).

⁴² "Böylece her peygambere, insan ve cin şeytanlarından bir düşman kıldık. On-
lardan bazısı bazısını aldatmak için yaldızlı sözler vahyeder (fısıldar)." (el-
En'âm 6/ 112).

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 142-143.

⁴⁴ Mâtürîdî, *age.*, VI, 182.

⁴⁵ Mâtürîdî, *age.*, XI, 12.

peygamber aracılığı bulunmadan da ilham veya başka bir şekilde isimlendirilebilecek bir iletişimin varlığını mümkün gördüğünü ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî bir gerçeklik olarak ilhamı kabul etmektedir. Ancak buradan hareketle Mâtürîdî’nin ilhama bir bilgi kaynağı olarak da değer verdiği sonucuna varılamaz. Çünkü o, burada ilhamın epistemolojik değerini tartışmayı amaçlamamıştır. Aksine o, ilhamın herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olamayacağı yönünde açıklamalar yapmıştır.⁴⁶

Tabii her ne kadar yukarıdaki tasnifte nübüvvet vahyi, Allah’ın melek yoluyla kelâmını bildirmesi örneğinde açıklanmışsa da Allah’ın herhangi bir peygamberine sözlerini bildirme yolunun sadece melek aracılığıyla gerçekleşmediği bilinen bir husustur. Nitekim Şûrâ Sûresi’nde Allah ile insan arasındaki konuşma biçimlerinin vahiy yoluyla, perde arkasından veya elçi göndermek suretiyle gerçekleştiği beyân edilmiştir.⁴⁷ Mâtürîdî âyette geçen vahyin ilham; perde arkasının, Hz. Mûsâ’nın tecrübe ettiği gibi kulakta Allah’ın dilediği bir yolla bir sesin yaratılması; elçi gönderilmesinin ise melek gönderilmesi olduğu yorumunu yapmaktadır. Ayrıca bu âyetteki vahiy bazılarının, ilham değil de, uykuda görülenler, peygamberlerin gördüğü rüyalar şeklinde açıkladıklarını da nakletmektedir.⁴⁸ Bu durumda Allah’ın insanlara elçi olarak seçtiği peygamberle konuşması yukarıda nakledilen üç şekilden biriyle olabilir. O halde Mâtürîdî’ye göre nübüvvet vahyi de bu şekillerden biriyle gerçekleşmektedir.

Bu noktada akıl-vahiy ilişkisinin bir tarafı olarak burada ele alınacak olan vahiy türünün, kuşkusuz Allah’ın elçileriyle kurduğu iletişime karşılık gelen vahiy olduğunu belirtmek gerekir. Mâtürîdî terminolojisinde, insana elçilik görevi yükleyen nübüvvet vahyidir. Bu anlamda Hz. Peygamber’in şahsına gelen nübüvvet vahyi kuşkusuz Kur’ân-ı Kerîm olarak ifade edilmektedir.

Acaba Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e gönderdiği vahiy sadece Kur’ân-ı Kerîm’den mi ibarettir? Yoksa

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11 (9).

⁴⁷ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XII, 214.

başka vahiylerin varlığından söz edilebilir mi? Bu soruların cevapları, Mâtürîdî'nin tefsirinden hareketle, onun farklı yerlerde yaptığı çeşitli açıklamalara dayanılarak verilebilir. Nitekim o, Bakara Sûresi'nde "sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler" âyetinde⁴⁹ Hz. Peygamber'e indirilenin iki şekilde izah edilebileceğini; onların da Kur'ân veya Kur'ân'da zikri geçmeyen ahkâm ve şeriat olabileceğini belirtir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'den önceki enbiyâya indirilenin de kitaplar ve kitap dışındaki şeriatler ve haberler olması muhtemeldir.⁵⁰ Buna göre Hz. Peygamber'e Kur'ân ve onun dışında bir vahiy gelmiş olmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere de onlara verilen kitaplarda yer almayan bazı vahiyler gelmiştir. Üstelik Mâtürîdî, "Kitap'tan sana vahyedilene oku"⁵¹ âyetini açıklarken burada metlûv ve gayr-ı metlûv vahiylerin ikisinin birden kastedildiği yorumunu vermekte,⁵² benzer bir şekilde "Sana vahyedilene uy!"⁵³ âyetinin tefsirinde, bunun Kur'ân veya onun dışındaki vahiylerle işaret ettiğini belirtmektedir.⁵⁴

Bu ifadelerle göre Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e gelen vahiy sadece Kur'ân-ı Kerîm'le sınırlamadığı açıktır. Üstelik o, her ne kadar metlûv ve gayr-ı metlûv şeklinde ikili bir genel ayırım yapmış olsa da, aslında Hz. Peygamber'e inzâl olunan vahyin üç kısım olduğunu belirtmektedir. Birincisi, Kur'ân'dır. Bu, Hz. Peygamber'e gelen vahyin zâhir olanıdır. İkincisi, beyân vahyidir. Bu vahiy ile Peygamber insanlara kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki hakları ve birbirleri üzerlerindeki hakları Cebrâil'in diliyle veya "Allah'ın dilediği bir başka yolla" beyân eder. Üçüncüsü ise ilham ve kavrayış (ifhâm) vahyidir. Mâtürîdî'ye göre "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hükmetmen için"⁵⁵ meâlindeki âyette yer alan "Allah'ın gösterdiği" ifadesi, böyle bir vahiy var-

⁴⁹ el-Bakara 2/4.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 32.

⁵¹ el-Kehf 18/27.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 44.

⁵³ Yûnus 10/109.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 123.

⁵⁵ en-Nisâ 4/105.

lığına işaret etmektedir. Zira “Allah’ın göstermesi” demek, Hz. Peygamber’e ilham ve idrak ettirmesidir.⁵⁶ O halde Allah Teâlâ, Resûlullah’a Kur’ân’ı, onun beyânını ve kavrayışını olmak üzere üç ayrı hususu vahyetmiştir.

Mâtürîdî bir başka yerde Kitab’ın dışındaki vahiy çeşitlerini melek göndermek, rüya, ilham, o konuda teemmül etmek veya kendisine açıklananla istidlâl şeklinde ortaya koymaktadır.⁵⁷ Aslında rüya dışındaki bu çeşitlerin hepsi yukarıdaki üçlü tasnif içinde düşünülebilir. Tabii, beyân vahyi kısmında “Allah’ın dilediği bir başka yolla ifadesi” geniş bir anlam ifade etmektedir. Bu kısma rüyanın da dâhil edilmesi pekâlâ mümkündür. O zaman burada üç kategori altında verilen vahyin gerçekleşme şekillerinin ortaya konulduğu söylenebilir.

Mâtürîdî böyle bir vahiy anlayışına sahip olmakla, hadis âlimlerinin bir kısmı gibi sünnetin bütününün vahiy ürünü olduğunu söyleyenlere yakın düşmektedir. Fakat buradan Peygamber’in icthadlarının bulunmadığı sonucuna varılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber de icthad ederek hüküm vermektedir.⁵⁸ Nitekim Allah’ın gösterdiği şekilde hükmetmesi bu yolla gerçekleşir. Üstelik mânanın özü nazar ve teemmül yoluyla idrak edilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber doğrudan Kur’ân’la hükmettiği gibi, tefekkür yolunu kullanarak da hüküm vermiştir. Ancak Mâtürîdî’ye göre Peygamber’in tedebbür ve teemmülü de aşkın olandan kopuk bir şekilde gerçekleşmemektedir. Orada da Allah’ın “yol göstermesi” söz konusudur. Bu sebeptir ki onun yaptığı icthadlar *nas* gibi olup doğru kabul edilir.⁵⁹

Mâtürîdî’nin Hz. Peygamber’in aldığı vahyi bu şekilde geniş bir alana yayarak açıklaması, onun düşünmesini de ilâhî âlemle bağlantılı bir şekilde izah etmesi, İslâm filozoflarının, özellikle de İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) Peygamber’de bilginin faal aklın aydın-

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 251.

⁵⁷ Mâtürîdî, *age.*, VIII, 174.

⁵⁸ Mâtürîdî, *age.*, VI, 367; krş. Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 169.

⁵⁹ Mâtürîdî, *age.*, IV, 26-27.

latması (işrâk) ve sûretlerin akması (feyezân) yoluyla oluştuğu düşüncesini hatırlatmaktadır.⁶⁰ Elbette Mâtürîdî'nin kullandığı terminoloji felsefî dilden oldukça farklıdır. Ancak onun özellikle kendi orijinal ifadesiyle *ifhâm* vahyinden bahsetmesi bizi böyle bir bağlantı kurmaya götürmüştür. Her halükârda Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in Allah ile irtibatının sadece Kur'ân vahyi ile sınırlı tutulamayacağı açıktır. Tabii burada Mâtürîdî'de olduğu gibi, Hz. Peygamber'e beyân, ilham ve *ifhâm* vahiyleri verildiği kabul edilse dahi Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) "Allah'ın peygamberinden herhangi birine indirilmiş olan sözü"⁶¹ tanımı altında değerlendirilmesi mümkün olan vahyi, Kur'ân-ı Kerîm'le sınırlamak daha ihtiyatlı bir yaklaşımdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın sözü olduğu inzâl sürecinin başından beri bilinmekte, Hz. Peygamber de onları bu şekilde tespit ettirmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre Allah ile Hz. Peygamber arasında Kur'ân dışında da iletişimin varlığının kabul edildiği ve Peygamber'in Kur'ân'ı tamamen doğru bir şekilde kavrama ve tefsir etme hakkı ve yeteneğini bu ilâhî iletişimden güç alarak gerçekleştirdiği unutulmamalıdır.

4. Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında taklidin insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mâzur görülemeyeceğini belirtmekle⁶² akla verdiği öncelikli değere işaret etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın birliğini bilmenin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun ictihad ve istidlâl olduğunu ifade etmekle⁶³ de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği herhangi bir farklı anlaşılmaya imkân tanımayacak bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu belirlemede de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, aklı kabule mecbur bırakacak bir delil getirdiği takdirde onaylanır.⁶⁴

⁶⁰ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000, s. 197.

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-fünûn* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996, "Vahiy" md.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4.

⁶³ Mâtürîdî, *age.*, s. 460 (368).

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 247.

Mâturîdî’nin akla bu şekilde vahiy karşısında öncelik vermesinin aslında tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Zira vahyin, dolayısıyla emir ve nehyin muhatabı akıl sahibi olan insandır.⁶⁵

Peygamberler içinde buldukları toplumlarda çevrelerindeki insanları belirli esaslara iman etmeye davet ederler. Elbette bir insanın peygamber davetine uyması, onun getirdiği mesajı benimsemesi için öncelikle karşısındaki kişinin Allah elçisi olduğunu kabul etmesi gerekir. İşte böyle bir iddia ile ortaya çıkan şahsın doğru söylediğine insanlar nasıl karar vereceklerdir? Burada akla başvurmadan başka çıkar yol var mıdır? Bir başka ifade ile vahyin hakikatini, uydurma ve yalan olmayıp Tanrı’nın mesajı olduğunu, açıkçası vahiy denilenin, gerçekten vahiy olduğu hükmünü verecek olan akıl değil midir?

İmam Mâturîdî’nin vahiy karşısında akla verdiği öncelik konusunda Mu’tezile ile yakın düştüğü söylenebilir. Ancak akla böyle bir konum verme noktasında Mâturîdî gibi düşünen Eş’arî âlimlerinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) dinî ilimlerin nazar metoduna dayalı olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir tespitin sebebi ise dinî ilimlerin doğruluğunun nübüvvetin doğruluğuna dayanması, nübüvvetin doğruluğunu bilmenin ise nazar ve istidlâl yoluyla gerçekleşmesidir.⁶⁶ Yine o, dinlerin doğruluğunu bilme yolunun nazar ve istidlâl olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin bu açıklamaları ile Mâturîdî’nin konu hakkındaki değerlendirmelerinde aynı yaklaşım tarzı hâkim bulunmaktadır.

Mâturîdî nübüvvetin ispat aracı olan mûcizelerin ise sonuçta istidlâlî ilim ifade ettiğini düşünmekte ve “Size peygamberleriniz açık deliller (beyyinât) getirmediler mi?”⁶⁸ âyetinin yorumunda hüccetin peygamberin kendisiyle değil “*beyyinât*” ile gerçekleştiğini bildirmektedir. *Beyyinât*ın ise nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan mûcizeler, şaşırtıcı hüccetler, apaçık burhanlar olduğunu

⁶⁵ Mâturîdî, *age.*, XV, 242; krş. *age.*, IX, 206; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 608 (493).

⁶⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-în*, s. 29.

⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *age.*, s. 22.

⁶⁸ el-Gâfir 40/50.

ifade etmektedir.⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre bunları tanıma ve bilme yolu ise akıldır. Çünkü her ne kadar mûcize insanın duyularına hitap edip muhatabı hayrette bırakmakta ise de, bu olayın mûcize ve peygamberlik delili olduğu hükmünü veren akıl olmakta, burada aklın değerlendirmesine ihtiyaç bulunmaktadır.⁷⁰ Nitekim Mâtürîdî istidlâlin gerekliliğini ortaya koyarken bu durumu ifade etmiş; mûcize ile sihir ve göz bağcılığın ayırt edilmesinde aklın rol oynadığını belirtmiştir. Tabiidir ki bir mûcizenin mûcize oluşunun kabulü; üzerinde düşünülmesi, insanoğlunun güçleri incelenerek mûcizenin onların dışında olduğuna karar verilmesi, onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşir. Bütün bu aşamaların hepsinde akıl söz sahibidir.⁷¹ Bu açıklamalar da Mâtürîdî'ye göre mûcizenin istidlâlî ilim ifade ettiğini göstermektedir.

Burada görüldüğü gibi mûcizenin, dolayısıyla mûcize gösteren peygamberin ve onun getirdiği vahyin doğruluğunu tespit için akıl tek başına söz sahibidir. O halde vahiy ile aklın ilk karşılaşmasında, aklın hâkim konumda olduğunu söylemek yanlış değildir. Peki, vahiy karşısında aklın bu hâkimiyetinin sürekli olduğundan bahsedilebilir mi? Bir başka ifade ile vahiy her zaman akıl mı kontrol etmektedir? Yoksa bu ilk karşılaşmadan sonra konum değişikliği mi söz konusudur?

Mâtürîdî'ye göre her ne kadar başlangıçta aklın hâkimiyetinden söz edilmekte ise de, akıl vahyin vahiy olduğunu onaylamakla bir bakıma onun otoritesini de kabul etmiş olmaktadır. Daha sonra aklın onayını alan vahiy de akla belirli bir otorite vermektedir. İnsanları düşünmeye ve tefekkür etmeye; akli kullanmaya teşvik eden, aksi durumu kınayan pek çok Kur'ân âyeti vahyin akla verdiği konumu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan akıl vahiy anlamaya yönelmekle de âtil olmaktan kurtularak işlevsel bir bo-

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 178.

⁷⁰ Mâtürîdî, *age.*, XIII, 67.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16 (13).

yut kazanmakta ve faydalı bir hale dönüşmekte,⁷² dolayısıyla vahiy ile iletişime geçerken kendisini de yeniden inşâ etmektedir. Başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, din içine girince de dinî hükümleri anlama ve değerlendirmede söz sahibi olmaktadır.

Bir bakıma akıl ve vahyin karşılaşmasıyla, akılla önce vahyin vücûd buluşu ispat edilmekte, ondan sonra da vahiy akla vücûd vermektedir. Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) bu gerçeği temel ve bina benzetmesiyle izah etmektedir. Ona göre “akıl, ilâhî kanun (eş-şer’) olmadan doğru yolu bulamaz ve ilâhî kanun ancak akılla açıklığa kavuşur. Akıl temel, ilâhî kanun bina gibidir. Bina olmadan temel fayda vermez, temel olmadan da bina sâbit kalmaz.”⁷³

O halde böyle bir ilişki biçiminde birinin diğerini dışlaması veya yok sayması söz konusu değildir. Aksine burada bir tamamlama ve birliktelikten söz edilebilir. Nitekim Mâtürîdî’nin insan için kesin delil konumunda bulunan hüccetin hem akıl⁷⁴ hem de Kur’ân olabileceğini⁷⁵ belirtmesi, aklî hüccetler yanında naklî hüccetlerin de varlığını ifade etmesi,⁷⁶ onun böyle bir birliktelik düşüncesine sahip bulunduğunu gösterir.

Üstelik vahyin sadece aklın varlığı ve değerini zikretmekle kalmadığı, bizzat kendi içinde de aklî yöneme başvurduğu bir gerçektir. Mâtürîdî, Kur’ân-ı Kerîm’in bizzat kendisinin mucize oluşunu bu yöntemle delillendirdiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Bir başka ifade ile vahiy tarafından verilen bilgilerin bir kısmının aynısına akıl da ulaşmaktadır. Zira vahiy Allah’ın birliği ve sıfatları, âhiret hayatı gibi konular hakkında bilgi vermektedir. İşte bu noktalarda

⁷² Mâtürîdî Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “akletmezler” gibi ifadeleri genelde akıllardan faydalanmazlar, istifade etmezler şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre akıllardan faydalanmadıkları için böyle nitelenmişlerdir. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I; 49, 309; IV, 261; VI, 192; VII, 116.

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü’l-neş’eteyn ve tahsîlü’s-e’âdeteyn* (nşr. Abdülmeccid en-Neccâr), Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988.s. 140-141.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 355 (285).

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 248.

⁷⁶ Mâtürîdî, *age.*, VIII, 104.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 16 (13).

akıl ve vahiy birlikteliği söz konusudur. Mâtürîdî'ye göre özellikle Allah'ın var ve bir olduğu hükmüne akıl tek başına ulaşabilecek potansiyele sahiptir. Hatta Allah'ın zâtî sıfatlarının varlığına da akıl yoluyla varılabilir.⁷⁸ Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi metafizik bilgiye ulaşma yolunda akıl, vahiyle birlikte etkindir. Bu durumda karşımıza "neden vahiy gereklidir?" sorusu çıkmaktadır.

Mâtürîdî, bu gerekliliği öncelikle insan felsefesinden hareketle ortaya koymaktadır. İnsan sadece akıyla hareket eden bir varlık değildir. Nefis ve hevânın onun üzerinde belirli bir etkinliği bulunduğu için, her ne kadar yaratılışına tevhid delilleri yerleştirilmişse de⁷⁹ nefsin istekleri aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olabilir. Bu sebeple akıl sahibi olan insanın, ilâhî mesaja ihtiyacı bulunmaktadır.

Diğer taraftan akılların farklı mertebelerinin bulunması da böyle bir ihtiyacı doğurmaktadır. Aslında kendisiyle hakkın idrak edildiği ve insanın imtihana tâbi tutulduğu akıl tektir.⁸⁰ Bu demektir ki insan akılı böyle bir yeteneğe sahiptir. Ancak bu, bütün insanların akıl açısından eşit olduğu anlamına gelmez. Zaten pratik hayata baktığımızda insanların işlevsel açıdan akıllarında farklılıkların bulunduğunu görmekteyiz. Mâtürîdî'ye göre aslında "hayat sınavı dünyadaki sıkıntılara tefekkür ve istidlâlin desteğiyle göğüs germekten ibarettir."⁸¹ Bu ifadeleriyle Mâtürîdî tefekküre verdiği önemi ortaya koymaktadır. Ancak onun akılcılığı, realiteyi görmesine engel olmaz. Bu sebeple "dünyevî bir menfaati bulunmadığı

⁷⁸ Burada Mâtürîdî'nin akla bilme imkânı verdiği alan şüphesiz Allah'ın varlığı ve sıfatlarıdır. Yoksa Mâtürîdî Allah'ın mâhiyeti ve keyfiyetinin bilinebileceğinden bahsetmemektedir. Çünkü o, Allah'ın mâhiyet ve keyfiyet gibi yaratılmışlara ait niteliklerden uzak olduğunu düşünmekte, bu sebeple de bu açılardan bilinemeyeceğini belirtmektedir. Bu konudaki görüşlerini de Hz. Mûsâ'nın Fırvun'un mâhiyete yönelik sorusuna verdiği cevapla delillendirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 203; X, 293, II, 262.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 110.

⁸⁰ Mâtürîdî, *age.*, I, 234.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168 (137).

gibi kişiyi zevk ve arzulardan da alıkoyduğu için insanların tefekkür ve istidlâl görevini üstlenmekte eşit olmadığını” da belirtir.⁸²

Mâtürîdî’ye göre vahye ihtiyaçları bakımından insanlar aşağıda açıklanacağı üzere üç farklı kısma ayrılmaktadır.

a. İlk kısım hükemâ ve ulemâ olup, onlar bedihî olarak eşyayı idrak ederler. Bu kısımda yer alan kişiler akıllarıyla vahdâniyyet ve rubûbiyyet delillerini anlar ve bu noktada sem’in yardımuna ihtiyaç duymazlar.

b. İkinci kısım çocuklara benzeyen insanlardır. Bunlar ise ancak sem’in yardımı ve uyarması ile konuları idrak ederler.

c. Üçüncü kısım ise, akılları olmadığı için sem’a muhatap olmayan hayvanlara benzemektedirler. Onlar ne akıl ne de sem’ ile idrak edebilir.⁸³ Kendilerine zorluklar isabet edene, buldukları haller veya ellerindeki nimetler değişene kadar bu hal üzere kalırlar. Başlarına gelen musibet ve belâlarla imtihan edilirler.⁸⁴

Aklı kullanmalarına göre insanlar arasında görülen bu farklılık onları vahye muhtaç kılmaktadır. Her ne kadar birinci kısım insanlar kendi başlarına itikadî alanda hakikate erebilseler de diğer insanların bu konuda ilâhî yönlendirme ve uyarıya ihtiyaçları vardır.

Üstelik akıl, Allah ve âhiretin varlığının bilgisine ve hatta dünyanın bir imtihan yeri olduğu fikrine ulaşabilse; genel anlamda hüsün ve kubhu tanıyabilse de, hem inanç esaslarının nasıllığı konusunda hem de imtihanın keyfiyetini bilmede vahye muhtaç-

⁸² Mâtürîdî, a.y.

⁸³ Gazzâlî de insanların, kendi başına anlayanlar; bir uyarı ve öğretimle anlayanlar; ne öğretimin ne de uyarının fayda vermediği insanlar şeklinde farklı mertebelerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gazzâlî bu konudaki düşüncesini açıklamak için toprak temsilini kullanmaktadır. Toprak kendisi su veren, bir kazı sonucu su veren ve hiçbir kazı işleminin fayda vermediği kupkuru çesitlerine ayrıldığı gibi insanlar da böyledir. bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, I, 123. Neseî de akıl açısından insanların farklı olduğunu belirterek onları belirli kısımlara ayırır. bk. Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 33, 461.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 431-432.

tır.⁸⁵ Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan akılla bilinen bir kısım gerçekleri tekit etmekte, diğer taraftan bilinmeyenleri de bildirmektedir. Özellikle ibadet ve şeriat bilgisi vahiyden öğrenilir.⁸⁶ Akıl ve vahiy arasındaki böyle bir durumun varlığını ifade etmek aklın vahye olan gereksinimini de ortaya koymaktadır.

Böyle bir yapılanma içinde kuşkusuz artık bir akıl-nakil çatışmasından bahsetme imkânı kalmaz. Zaten Mâtürîdî'nin, düşüncesini ortaya koyarken her zaman aklî ve naklî delilleri birlikte kullanması, onun bu konudaki görüşüne işaret etmektedir.

Diğer taraftan vahyin nuruyla aydınlanmayan bir aklın ürettiği bilginin, toplumda adalet ve salâhu sağlamakta yetersiz kalacağına işaret ederek, vahiyden kopuk bir bilgi üretiminin sonucunun ürkütücü olabileceğini de kaydetmektedir.⁸⁷ O halde her halükârda insanın vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı bulunmaktadır. Böyle bir ihtiyacın varlığı hiç bir zaman aralarında çelişki olduğu anlamına gelmez. Aksine Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin çağrısı akılların en güzel bulacağı bir davettir.⁸⁸ Nitekim Mâtürîdî, *hükemânın* sözlerinden nakledilenleri en yüksek konuma yerleştirmekte ve onlar arasında da en doğrusunun getirdiği hikmeti burhan ile destekleyenler (peygamberler) olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Mâtürîdî'nin, Fârâbî'nin düşüncelerini çağrıştıracak bu açıklamaları da, peygamberlerin çağrısının akla uygunluğuna ve onların öğretisinde akıl ve vahyin bütünleştiği fikrine işaret etmektedir.

İnsana akılı verenin de vahyi gönderenin de hikmet niteliğine sahip bir Tanrı olduğuna; her ikisi de insan için hakkı gösteren bir delil kılındığına göre, burada bir çelişki olmaması tabii görülür. Râgıb el-İsfahânî, "Allah'ın yaratılmışları için iki tür elçisi vardır. Onlardan birincisi içeridedir (bâtın) ki o akıldır, diğeri ise dışarıdandır (zâhir) ki o da peygamberdir"⁹⁰ ifadeleriyle; özellikle "din

⁸⁵ Mâtürîdî, *age.*, II, 511.

⁸⁶ Mâtürîdî, *age.*, IV, 112.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441 (353).

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 375.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281 (229).

⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985, s. 207.

dışarıdan akıl; akıl, içeriden din ”⁹¹ sözüyle bir anlamda Mâturîdî’nin bakış açısını yansıtmaktadır. Böyle bir bakış açısına göre doğruya ulaşabilmek için akıl ve vahyin birlikteliğine kaçınılmaz bir şekilde ihtiyaç bulunmaktadır.

5. Sonuç

Hakikati bulma yolunda, başlangıçta vahyin gerçekliğini tespitite, sonra da içeriğini anlamada akla özel bir konum veren Mâturîdî’ye göre, netice itibariyle akıl ile vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Önce akıl vahyi temellendirmekte, sonra da vahiy akılı kullanmayı vâcip kılarak onun otoritesini meşrûlaştırılmaktadır. Dahası Mâturîdî’nin düşünce sistemi içinde, akıl ve vahiy arasındaki dairesel ilişki sadece birinden diğerine geçiş yaparak devam eden bir döngü şeklindeki yapıdan değil de, ikisinin birden bulunduğu, birinin diğeriyle çakıştığı alanlardan teşekkül etmektedir.

Üstelik Mâturîdî’nin düşüncesinde vahyin getirdikleri, aklın karşı çıktığı şeyler değil, bilakis ulaşmak istedikleridir. Bu sebeple onun sistemi içinde akıl ve vahiy ilişkisi hiçbir zaman “teâruz” ile ifade edilemediği gibi, uzlaşmayla da tanımlanamaz. Çünkü ikisi arasında bir uzlaşma ancak çekişme veya karşıtlık var ise söz konusudur. Hâlbuki akıl ile vahiy arasında bir “çatışma” ve “çekişme” olabileceği fikri Mâturîdî’nin sistemine tamamen yabancıdır. O halde tekrar belirtmek gerekir ki Mâturîdî’ye göre ancak akıl ile vahyin uyumundan bahsedilebilir. Burada insanoğluna düşen, bu uyumu sağlamak ve hayatını bu ikisinin çağrısına göre düzenlemektedir. Ancak o zaman dünyada adaleti hâkim kılmak, âhirette ise ilâhi imtihanı kazanarak ebedî kurtuluşa erme imkânına kavuşur.

⁹¹ “eş-Şer’u aklun min hâric, ve’l-’aklu şer’un min dâhil.” bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü’n-neş’eteyn*, s. 141.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 37, 75 vd.
- Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâkı'l-Kavmiyye 1423/2002, I, 134.).
- Aydınlu, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dâr'ül-Kütübü'l-İlmiyye 1423/2002.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh 1400/1980.
- Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1421/2000.
- Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır 20009.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimet), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986, s. 31, 284).
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003.
- Ma'rûf, Nâyif Mahmûd, *el-İnsân ve'l-'akl*, Beyrut: Dâru Sebîlür-Reşad 1415/1995.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285 (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010.
- Muhâsibî, *Şerefü'l-akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986.
- Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 1993.
- Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınları 1994.
- Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006.

Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985.

Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü'se'âdeteyn* (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003.

Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996.

Zeyne, Hüsni, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde 1978.



The Relationship between Intellect and Revelation in al-Mâturîdî: The Priority of Intellect and the Necessity of Revelation

Citation/©: Alper, Hülya, (2010). The Relationship between Intellect and Revelation in al-Mâturîdî: The Priority of Intellect and the Necessity of Revelation, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 7-29.

Abstract: The problem of the relationship between intellect and revelation has an important place among the fundamental issues that are considered in Islamic Thought. Because of that, one of the main attributes of all the schools of thought that have been formed throughout history is their perception of the relation between intellect and revelation. Therefore, it is possible to classify all Islamic schools according to their approach to this subject. While the thought of the Mu'tazila and that of the Salaf represent two opposite poles on this subject, the unique method of thought developed by al-Mâturîdî, as it will be explained in this article, follows the middle road. This article, which aims to examine al-Mâturîdî's original approach, begins with the meaning of intellect and the place of it according to him; in this context, relevant subjects, such as the definition of intellect, its relation to the heart and its function, are elaborated. Later on, the meaning of revelation, its place and different types of revelation will be dealt with in the same way. After exposing the intellect and revelation as separate existences, the relationship between them that was established by al-Mâturîdî will be considered. In the article, the highest priority is given to intellect in order to reflect al-Mâturîdî's view, but revelation is not neglected. The necessity of revelation is also emphasized.

Key Words: al-Mâturîdî, intellect, narration, revelation, prophecy.



عنا (وما)



إلى تصير اليها من المطا والمشارب من
العناد وغيره على طبايع مختلفة بجلت

Mâturîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?

Talip ÖZDEŞ*

Atıf/©: Özdeş, Talip (2010). Mâturîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 31-52.

Özet: İslam'ın temel kaynağı Kur'an, tarihte ve günümüzde belirli amaçlara matuf yorumlara konu olabildiği gibi, onu açıklayıp yorumlayan müfessirler de birbirinden farklı anlama ve yorumlamalara muhatap olmuşlardır. Müfessir ve mütekellim Mâturîdî ile modernitenin sonucu olarak ortaya çıkan sekülerizm, tarihi ve sosyo-kültürel şartlar itibariyle daha ilk bakışta birbiriyle ilişkisi olmayan iki konu gibi gözükmektedir. Ancak bugün bu ikisini bir arada telaffuz edip aralarında bağlantı kurma teşebbüslerini gündeme getiren şey, din ve laiklik, İslam ve değişim konusuyla bağlantılı fikirler, zihniyetler, temayüller ve taleplerdir. Bu makalede söz konusu bağlamdan hareketle, Mâturîdî'nin eserlerindeki düşünce ve açıklamaları üzerinden İslam'a seküler bir yorum getirilip getirilemeyeceği konusu ele alınarak tartışılmıştır. Makalede Mâturîdî'nin ortaya çıktığı dönemin şartları ile modern dönemde sekülerizmi ortaya çıkaran şartların mukayesesi yapılmış; konu, onun din-şeriat, din-siyaset üzerindeki görüşleri çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, sekülerizm, yorum, din, şeriat, siyaset.

İnsan ve toplum vakiasının en önemli boyutlarından birisini oluşturan din ve yorumu, hayata intikali ve kurumsallaşması sosyal değişimin gereği olarak değişim ve dönüşümün nesnesi haline

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
[tozdes@hotmail.com].

gelebilir. Söz konusu değişim ve dönüşüm hadisesinin derecesi, dinin üzerine dayandığı asli kaynakların mahiyeti ve muhtevası, otantikliği, hayatı değişik boyutlardan kuşatıyor olup olmaması ve esnekliği ile bağlantılı bir durumdur. İnsan ve toplum hayatında ortaya çıkan sosyo-kültürel, politik, ekonomik, bilimsel vb. gelişmeler, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin düzeyi, yön ve yoğunluğu, insan-coğrafya ilişkisi, ihtiyaçların zamanla artarak çeşitlenmesi, nüfus yoğunluğu, iş bölümü vb. durumlar sosyal değişmeye etki eden faktörlerdir. Bu faktörler birbiriyle bağlantılı ve girift bir ilişki içerisinde toplumun din anlayışı, dinin kaynakları ve o dinle ilgili yapılan yorumlar üzerinde farklı derecelerde değiştirici ve dönüştürücü bir etkiye sahiptir.

Üzerinde konuşulan din, asli kaynakları itibariyle daha çok şifahî kültüre değil de yazılı metinlere dayanıyorsa, bu metinlerin - aralarında benzerlikler olsa bile- doğrudan vahiy ürünü olup olmadıkları, güvenilirlikleri, orijinaliteyi koruyup koruyamadıkları, üzerlerinde oynanmasına ve değişiklik yapılabilmesine imkân verecek şekilde beşeri tasarruflara açık olup olmadıkları gibi durumlar onların her birinin tarih içerisinde geçirdikleri değişim ve dönüşüm evreleri açısından farklı değerlendirmelere konu edilmesini gerektirmektedir. Bu noktada Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinler, yazılı metinlere dayanıyor olsalar bile, mahiyet itibariyle şüphesiz birbirinden farklılıklara sahiptirler. Değişim olgusuyla bağlantısı yönünden analiz ve değerlendirmeye konu edilen din İslamiyet olduğunda, bu dinin iki ana kaynağını oluşturan Kur'an ve hadisler, doğrudan ilahi vahiy olup olmama, orijinallik, tespit edilip korunma yönlerinden farklı değerlendirmelere konudur. Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumunda asla ihmal edilemeyecek öneme sahip hadislerin Kur'an'la aynı kategoride olmadığı bilinmektedir.

Değişim olgusuyla bağlantılı olarak konuya Kur'an-insan ilişkisi açısından yaklaşıldığında ise, kutsal metin ilk orijinal şekliyle korunmuş ve değişmemiş olsa bile, tarihi süreç içerisinde müfessirler ve yorumcular tarafından metin içerisinde geçen kavramlara

verilen/yüklenen anlamlar, ayetlere getirilen açıklamalar aynı olmamıştır. Tefsir tarihinde ortaya çıkan farklı yönelişler ve bu yönelişlere uygun sayısız tefsir bu gerçeğin bir göstergesidir. Kur'an Metnine yaklaşımda izlenen yöntemler, zihniyetler, müfessirlerin içerisinde bulunduğu şartlar ve daha başka faktörler yorumların farklılaşmasına neden olmaktadır. İlahi metne yaklaşan herhangi bir yorumcu, yaşadığı dönemin şartlarından, ihtiyaçlarından, fikri ve ideolojik akımlardan ve zihniyetlerden hareketle onu anlamaya, yorumlamaya ve çoğu defa düşündüğü şeyleri kutsal metne söyletmeye çalışmaktadır. Kur'an, tarihte ve günümüzde farklı yorumlara konu olabildiği gibi, onu açıklayıp yorumlayan müfessirlerin kendileri, eserleri, fikir ve yorumları de belirli amaçlara matuf farklı anlayış ve yorumlamalara konu olmuşlardır.

Dirayet tefsirinin en önemli örneklerinden birini oluşturan *"Te'vilâtu'l-Kur'an"* adlı eserin müellifi Mâturîdî (ö. 333/944)'nin dünya görüşü, ilmi ve dini şahsiyeti ile sekülerizm kavramı, ortaya çıktıkları tarihi zamanlar dikkate alındığında, onları ortaya çıkaran sosyo-kültürel şartlar ve durumlar itibariyle daha ilk bakışta birbiriyle ilişkisi olmayan bağımsız konular gibi gözükmemektedir. Ancak bugün bu ikisini bir arada telaffuz edip aralarında bağlantı kurma teşebbüslerini gündeme getiren şey, yaşadığımız dönemde din/İslam-değişim konusuyula bağlantılı ortaya çıkan fikirler, temayüller, yaygın kanaatler ve özellikle de sosyo-politik şartlardır. Söz konusu durumlar, Müslüman ilim adamlarının ve entelektüellerinin dinin asli kaynaklarına yaklaşım ve yorumları üzerinde etkili olmaktadır.

Mâturîdî, 9. Yüzyılın ikinci, 10. Yüzyılın birinci yarısında Abbasi döneminde Semerkant'ta yaşamış Müslüman bir ilim adamı, müfessir ve mütekellim olup, açıklama ve yorumlarıyla Ehl-i Sünnet akidesinin çerçevesinin belirlenmesine ve istikrarına önemli katkılarda bulunmuştur. Mâturîdî, her şeyden önce söz konusu akideyi Şia, Mutezile, Bâtınilik gibi akımlara karşı başarıyla müdafaa etme noktasında temayüz etmiş bir şahsiyet olarak kendi döneminin insanıdır. Bunun anlamı, onun ilim adamlığını, İslam

anlayışını, tefsire, fıkha ve kelama dair “Tevilât” adını verdiği yorumlarını belirleyen durumların doğrudan onun dünyası ile ilgili olup o dönemin mevcut şartlarında teşekkül ettiği dir. Mâturîdî’yi anlamak için söz konusu ortam ve şartların doğru değerlendirilmesi, günümüzle geçmiş arasındaki mesafenin farkında olunması gerekir.

Elbette ki dünya ve dünyevileşme, bütün tarihi dönemlerde, farklı coğrafya, din ve kültür ortamlarında insanlığın bir şekilde muhatap olduğu evrensel beşeri bir olgudur. İnsan-dünya ilişkisi, tevhidi sistem içerisinde belirli bir mihvere oturtulması hedeflenen en esaslı konuların arasında yer almaktadır. Bir müfessir ve mütakellim olarak Mâturîdî de eserlerinde Kur’an’ı tefsir etmeye çalışan her müfessir gibi dünya ve dünyevileşme konusu ile ilgili ayetlere kendi üslubunca doğrudan veya dolaylı birtakım açıklamalar ve yorumlar getirmiştir.¹ Ancak onun tefsirinde bu mevzuda yaptığı oldukça kısa açıklamalar, insan nefsinin dünya nimetlerine ve zevklerine olan doğal temayülü ile ilgili genel değerlendirmeler olmanın ötesine geçmez. Ayrıca Mâturîdî’nin tefsirinde bu bağlamda yaptığı açıklamalar dünyevileşmeyi destekleyecek bir görünüm arz etmez. O, ilgili ayetlerin tefsirinde ahiret hayatı olmaksızın dünya hayatının anlamsızlığını özellikle vurgulamıştır.² Onun din-şariat, din-siyaset hakkındaki açıklama ve yorumları günümüzün seküler anlayışına referans olabilecek durumda değildir. Onun yaşadığı dönemde kendisine meyledilen dünyevileşme olgusu, henüz Hıristiyan Batı toplumlarının tarihi şartları ve gelişimi içerisinde Rönesans, Reform, Aydınlanma, Sanayi Devrimi, Protestanlık ve Kapitalizm süreçleriyle etkileşim içerisinde ortaya çıkan “sekülerizm” olgusu gibi felsefi ve ideolojik bir mahiyet kazanmamıştır. Dolayısı ile bugün İslam dünyasında din ve sekülerizm konusu etrafındaki müzakere, tartışma ve yorumların bağlam ve mahiyetleri ile Mâturîdî’nin kendi döneminde din/İslam, şariat ve

¹ Örneğin bk. Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, tahk. Fatıma Yusuf el-Haymî, I-V, Birinci Baskı, Beyrut 2006, c. II, s. 111, c. V, s. 48-50

² Mâturîdî, *age.*, C. II, s. 111

siyasete dair yaptığı açıklama ve yorumların mahiyet ve bağlamı birbirinden farklıdır.

Günümüzde bir kısım çevrelerin laiklik ve sekülerizmden anladıkları şeyin dinin büyük ölçüde bireysel vicdana ve salt ibadete indirgenmesiyle kamusal alandan ve siyasetten soyutlanması şeklinde olduğu malumdur. Özellikle ülkemizde tek parti dönemlerinden itibaren resmi ideolojinin önemli parçasını oluşturan bu anlayış, ağırlıklı olarak topluma dayatılmıştır. Din ve İslâm konusunda çalışmalar yapan akademik ve entelektüel çevreler bu anlayış doğrultusunda etkilenmeye, böylece toplumun dindar kesimlerinin resmi politikaya karşı sergilediği tepki bir şekilde yumuşatılmaya çalışılmıştır. Mâturîdî'nin din, şeriat ve siyaset konularındaki görüşlerinin İslâm'ın seküler yorumuna kapı açacak tarzda ele alınıp sunulması, söz konusu resmi anlayışla uyumlu gözükmektedir. Örneğin Hasan Şahin, Mâturîdî'nin din anlayışı üzerine telif ettiği eserinde, Mâturîdî'ye göre dinin, "ed-din" şeklinde marife olarak sadece tevhide iman etmeye, yani Allah'ın birliğine iman edip ibadeti O'na has kılmaya inhisar ettiğini, bu dinin Nuh peygamberden itibaren hiç değişmediğini, bütün peygamberlerin bu bağlamda aynı dini getirdiklerini; amellere ve ahkâma inhisar eden şeriatın ise dine dahil olmadığını, şeriatın değiştiğini ifade etmiştir. Allah dini kendisine nispet ederken, şeriatı insanlara nispet etmiştir. Din Allah tarafından vazedilirken, şeriat peygamberler tarafından getirilen hükümlerdir. İbadetler de dahil itaat tarzında yapılan fiiller kalbe ait olmayıp bedenle ilgilidirler. Sonra amel imanun bir parçası da değildir. Dinin değer yargıları ile şeriatın değer yargıları da birbirinin aynı değildir. Nitekim dinin değer yargıları iman veya inkâr şeriatın değer yargıları ise günah, sevap, helal, haram, mekruh, mubah gibi yargı kalıplarıdır. Hasan Şahin, Mâturîdî'nin din ve şeriat anlayışı hakkında yaptığı açıklama ve yorumlarına destek sadedinde, helal veya haram kılma şeriatının da daha önce mevcut olmadığı halde Nuh peygamberle başladığını, bu şekilde görüş bildirenlerin olduğunu ifade etmiştir.³

³ Bk. Hasan Şahin, *Maturidi'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 43-48.

Hasan Şahin'in Mâtürîdî'ye atfen İmanı amelden, dini şeriat-tan neredeyse tamamen koparıp bağımsızlaştıran tespit ve yorum-larının gerçekte Mâtürîdî ile ne kadar uyumlu olup olmadığı sor-gulanabilir. Ancak bunu yapmak yerine, onun konu ile ilgili tespit ve yorumlarıyla makalenin takip eden sayfalarında aynı konu hakkında bizim ulaştığımız tespit ve yorumların karşılaştırılması-nın meseleyi aydınlatma noktasında yeterli olacağı kanaatindeyiz. Din-siyaset ilişkisi konusuna gelince; Mâtürîdî, dini yetkiyi pey-gamberlere, siyasi yetkiyi yöneticilere hasrederken,⁴ aslında sekü-ler bir zihinsel altyapıdan hareket ederek din-siyaset ayrımı yap-mıyor. Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşım ve değerlendirmelerini "İmam Mâtürîdî'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı" şeklinde bir başlığın altında vermek, günümüz insanının zihninde onunla uyumlu ol-mayan bir imajın oluşmasına neden olabilir. Mâtürîdî'nin bu ko-nudaki hareket noktası, imamet/hilafet meselesini doğrudan dinin kendisi olarak telakki eden, onu iman-küfür meselesi haline getir-meye çalışan Şia'nın siyasi fikirlerinin çürütülmesidir. O, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak hilafetin Kureyş kabilesinin uhde-sine verilmesinin diyaneten değil siyaseten doğru olacağını ifade ederken, yönetim sorumluluğunun kime veya hangi kabileye veri-leceği meselesinin doğrudan dinin aslına dahil bir konu olmayıp ümmetin sorumluluğuna terk edilen bir mesele olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Çünkü dinin ana kaynağı Kur'an, müminlere siyasi bir sistem veya model önermemiş, ancak bu konuda yöneti-cilerin dikkate alıp uygulamalarını istediği, siyasi sitemin üzerine kurulacağı en temel ahlaki-hukuki prensip ve hükümlere yer ver-miştir. Mâtürîdî'nin hilafet konusunda fakihleri ve Kureyş'i öne çıkarması, onların bu vahyi prensip ve hükümlere herkesten daha çok riayet edeceklerine inanmasından dolayı olmalıdır. Halbuki sekülerizmin siyasetteki hareket noktası, herhangi bir vahyi gele-neğe, kutsala veya doktrine bağlı kalınmaksızın sadece insan akılı-

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "İmam Maturidi'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", İslamiyât, C. VIII, Sayı: 2, Nisan-Haziran 2005, s. 62-63. Makale yazarı Mâtürîdî'nin siyasete dair görüşlerini Neseff'nin eserinden almıştır. (Bk. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, c. II, s. 437-440)

nun merkeze alınması, hüküm koyma hakkının Tanrı'dan alınarak insana verilmesidir. Bu zihniyeti dini terminoloji ile ifade edersek, insanın düşünce ve eylemlerinde, hukuk, ekonomi ve siyaset alanlarında kendisini Allah'tan müstağni görmesidir. Tevhid ve itikat konusunu din ve İslâm algısının en merkezine yerleştiren Mâturîdî'nin böyle bir fikir ve zihniyete destek vermesi mümkün değildir. Mâturîdî eğer aynı ruh ve düşünce sistemiyle 19. veya 20. Yüzyıllarda yaşasaydı, ifrat ve tefrit içerisinde mütalaa ettiği Batı-niliğe ve diğer fırkalara karşı çıktığı gibi, şüphesiz sekülerizme karşı da ciddi eleştiriler ve yorumlar getirirdi.

Mâturîdî'nin din ve şariat görüşünü tesbit etmede metodolojik olarak üç nokta önemlidir. **Birinci nokta**, bugün yaşamakta olduğumuz dînî, felsefî ve teolojik tartışmaların günümüzün kültürel, politik, ideolojik, hukuki vb. şartlarının etkisi altında şekillenmekte olduğunun; yani bizim gündemlerimizle doğrudan ilişkili olduğunun farkında olmamızdır. Mâturîdî'nin din ve şariat gibi anahtar kavramlar hakkındaki anlayış ve görüşlerini tespit edilip değerlendirilmesinde her şeyden önce bizim gündemimizle onun gündeminin aynı olmadığını altını çizmek gerekir. Yaşamakta olduğumuz tarihi dönemi belirleyen şartların etkisi altında şekillenen güncel tartışmaları, onların gerisinde yatan zihniyet ve beklentilerden, hedef ve stratejilerden kopartıp doğrudan Mâturîdî'nin yaşadığı döneme taşımak ne kadar tutarlı olabilir? Örneğin Mâturîdî'nin yaşadığı dönemdeki yönetici kadroların, entelektüel çevrelerin ve ilim adamlarının ruh ve düşünce dünyalarında modernite gibi bir olgu yer almamıştır. Yine onların etnik yapı ve dil üzerinden homojen bir ulus yaratıp seküler bir Türk İslâm'ı oluşturma (!) gibi bir plan ve hedeflerinin olmadığını da kabul etmeliyiz.

ikinci nokta, Mâturîdî'nin belirli bir konudaki anlayış ve düşüncelerini tesbit etmeye yönelik bir araştırmanın onun üzerine yapılan yorumları değil, doğrudan ona nisbet edilen kaynakları esas almasının daha tutarlı olacağıdır. Söz konusu yöntem, Mâturîdî üzerine yapılan yorumlara ihtiyatlı ve kritikçi bir yakla-

şım yapılmasını da gerektirmektedir. Bazen aynı konu etrafında birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt olabilen birçok yorum ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür. **Üçüncü nokta**, Mâturîdî ile ilgili aslî kaynaklara parçacı değil, bütüncül ve analitik yaklaşılmasının, onun dini metinlere yaklaşımda izlediği metodolojinin bilinmesinin onunla ilgili doğru bilgi ve yoruma ulaşılmasında son derece önemli olduğudur. Onu birkaç âyet üzerindeki kısa yorum ve açıklamalarından hareketle doğru değerlendiremeyiz. Mâturîdî, tefsir ve tevil yönteminde Kur'an'ı bütünlük içerisinde anlamaya çalışmıştır. O, vahyi olanla beşeri olanın arasını ayırarak aynı kategoride değerlendirmemiş, dinin algılanması ve yorumunda vahyi çerçevenin dışına çıkmamaya azami gayret göstermiş, sahih sünnete ve akla büyük yer vermiş, nakil ile akıl arasındaki dengeyi gözetmiş, ayetlerin dayandığı hikmetleri nazar-ı itibara almıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, dini anlama ve tefsir konusunda vahiy merkezli bir yonteme sahip olan Mâturîdî gibi bir İslam aliminin, meseleleri ele alırken vahyin çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıkarak din-şariat-siyaset bağlamında günümüzün sekülerist anlayışlarına referans olabilecek spekülâtif yorumlar getirmesi pek olası gözüküyor. Onun yorumlarında akla büyük değer vermesi, onunla seküler anlayış ve düşünceler arasında bir paralellik kurulması için yeterli değildir. Rasyonel düşünceyi öne çıkaran sekülerizm, modernite ile yakın bir ilişki içerisinde. Sekülerleşme ve sekülerizm, kendisini ortaya çıkaran Batı toplumunun tarihi gelişiminden, inanç ve kültürel değerlerinden, sosyolojik altyapısından bağımsız ele alınabilecek, İslam dünyasına ve daha özeldede İslam'a yamanabilecek bir şey değildir. Malum olduğu gibi sekülerizm, Batı'da Rönesans'la başlayan, dini reformlarla devam eden, Aydınlanma ve modernite ile gelişen bir sürecin meyvesidir. Kilisenin baskı ve otoritesi altındaki insanların özgür iradelerini kullanamama probleminden kaynaklanan sekülerlik problemi ideolojik boyut kazanarak sekülerizme dönüşmüş, Fran-

sız devriminden sonra da laiklik altında pratik bir boyut kazanmıştır.⁵

Sekülerleşme, uhrevi olanla dünyevi olan arasında veya diğer bir ayrımla sırf dini olanla bir boyutu dinle bağlantısı olsa bile işlevsellik yönünden daha çok dünyayı ilgilendiren arasında zihni bir tasnif yapmanın ötesinde, “tabiatı tabiat olarak görme” formülünden hareketle dünyayı kutsaldan arındırmayı hedefliyor. Yani nesnel olanla aşkın olan arasındaki her türlü bağı ve boyutu hesaptan düşürüyor. Ancak Mehmet S. Aydın'ın da dikkat çektiği gibi, tabiatı tabiat olarak görmenin, tabiatla manevi bir boyut görmeye, tabiatla müteal (aşkın) olan arasında bir bağ kurmaya engel olup olamayacağını sorgulamıyor.⁶ Halbuki İslâm'ın kaynağı Kur'an'a göre tabiatla olan her şey, üzerinde samimiyetle tefekkür edildiğinde insanı Yaratıcı'sına ulaştırabilecek ayetler manzumesinden küçük bir örnek teşkil ediyor.

Sekülerleşme, insan-tabiat ilişkisinde insanı daha yüksek anlam ve değer arayışından men ediyor, bakılan her şeyi ona bakan açısından nesnelleştiriyor, anlamsızlaştırıyor, soğuklaştırıyor, duygu ve hikmetten yoksun hale getiriyor; sadece tabiatı bir şekilde kullanıp tüketmeyi amaçlayan pragmatist düşüncüyü teşvik ediyor. Böyle bir bakış açısı maddeyi ve evreni anlama noktasında yetersiz ve kısır olduğu gibi, İslami bakış açısıyla da örtüşmesi mümkün değildir. Mehmet S. Aydın'ın da ifade ettiği gibi konu, sosyolojik anlamda toplum hayatının sekülerleşmesine gelince, orada çok daha ciddi problemler ortaya çıkıyor. Eğer kaynakları itibariyle İslâm dininin temel hedefi bir iman ve ahlak toplumu oluşturmaksa, sekülerleştirme adı altında kamuyu dinden arındırmak anlaşılması zor, kabulü imkansız bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

⁵ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, 1964, s. 5-8; İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapıklık: Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 35-36, 49-58; Yusuf Kaplan, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 81-90

⁶ Bk. Mehmet S. Aydın, “Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV (2001), Sayı 3, s. 15-16

⁷ Mehmet S. Aydın, a.g.m., s. 16-17

Mâturîdî'nin Te'vilât'ında "din" ve "şeriat" gibi konulara getirdiği açıklama ve yorumlarında, dini sadece vicdana indirgediğine, şeriati dinden tamamen bağımsız ve kopuk bir olgu olarak ele alıp değerlendirdiğine dair bir yoruma rastlayamadık. O, içerisinde din kelimesinin geçtiği âyetlere getirdiği açıklamalarında, kelimenin âyet içerisindeki kullanımına ve bağlamına uygun olarak onun lügat anlamlarına atıfta bulunmuştur. Mesela "*Din gününün sahibi*"⁸ âyetinde kelimenin ceza ve mükafaat anlamına, "*yoksa Kralın dinine göre (Yusuf) kardeşini alıkoyamazdı*"⁹ âyetinde hüküm/kanun anlamına geldiğini, "*Sizin dininiz size, benim dinim bana!*"¹⁰, ve "*Allah katında din İslâm'dır*"¹¹ âyetlerinde mezhep ve itikat sistemi anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹² Din kelimesi marife olarak geldiğinde, özellikle "hanîf" ve "fıtratullah" kelimeleri ile bağlantılı bir şekilde Allah'ın vahdaniyetini ve Rab olduğunu bilip iman etmeye matuf olmaktadır. Bu din, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mustakim din, hanif dindir. "*Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur, İşte bu dosdoğru dindir*"¹³ âyetinin gereğince Allah'ın yaratmasında (fıtratta) bir değişiklik olmadığı gibi, bu fıtrat üzerine bina edilen Allah'ın dininde de bir değişiklik söz konusu değildir.¹⁴ Mâturîdî, Şûrâ suresinin 13. âyetinde bildirildiği gibi, bu dinin Nuh peygambere, İbrahim, Musa ve İsa peygamberlere, Hz. Muhammed'e ve bütün peygamberlere vahyedilen din olduğunu, Allah'ın birliğine (tevhide) ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.¹⁵

Mâturîdî'nin bazı âyetlere dair kısa açıklamalarından, onun dini sadece tevhide ve inanç esaslarına hasrettiğini, ibadetler ve muamelâtle ilgili hükümleri din kavramından bağımsız düşünerek şeriata hasrettiğini zannetmek hatalı bir tespit olur. Çünkü Enbiyâ suresinin 73. âyetini açıklarken, bütün peygamberlerin önderlik

⁸ Fatıha, 1/3

⁹ Yusuf, 12/76

¹⁰ Kâfirûn, 109/6

¹¹ Âl-i İmrân, 3/19

¹² Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 398.

¹³ Rûm, 30/30

¹⁴ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 47-48.

¹⁵ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 324; c. IV, s. 398-399.

vasıflarıyla insanları Allah'ın dinine ve O'nun emirlerine uymaya çağırdıklarını, namaz, oruç ve zekat gibi ibadetlerin onların şeriatlarında da mevcut olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ “*Kim İslâm'dan başka bir dini isterse, ondan kabul edilmeyecektir*”¹⁷ âyetinin tefsirinde, Allah'ın dininin İslâm olduğunu, bir başkalarının üzerinde gitmekte oldukları dini “Allah'ın dini” olarak görmelerinin ve putları ve başka şeyleri ibadette Allah'a ortak koşarak İslâm'dan başka bir dinle Allah'a yaklaşmak istemelerinin ve ibadet etmelerinin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁸ “*Allah'ın dininin dışında başka bir din mi arzuluyorlar?*”¹⁹ âyetinin tefsirinde, bu dinin aslî olarak inanılması gereken şeyleri (tevhid imanı), Allah'a itaat ve ibadet etmeyi ve hükmü, yani Allah'ın ahkâmını tanımayı gerektirdiğine işaret ederek konuyu, “*Cahiliye hükmünü mü arzuluyorlar?*”²⁰ âyetiyle de ilişkilendirmiştir.²¹ “*Bugün dininizi kemale erdirdim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim*”²² âyetinin tefsirinde ise, din-şeriat ayrımı yapılmaksızın Allah'ın müminlerden genel manada inanılıp yapılmasını istediği bütün durumlar, uygulama ve hükümler bu kemale erdirilen dinin/İslâm'ın kapsamı içerisine sokulmuştur.²³

Mâturîdî, “*Sonra seni işten bir şeriat üzerine kıldık, ona tabi ol!*”²⁴ âyetine getirdiği açıklamada, şeriatın su yolu, sünnet (âdet), millet, mezhep şeklindeki lügat anlamlarına atıfta bulunmuş,²⁵ yine bir mesele hakkında Tevrat veya Kur'an'daki bir veya birkaç hükmü de şeriat olarak isimlendirmiştir.²⁶ Onun bu bağlamdaki âyetlere getirdiği açıklamalarını²⁷ nazar-ı itibara aldığımızda, şeriat ve şir'ati Allah tarafından insanların uygulamaları için konulan sün-

¹⁶ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 337.

¹⁷ Al-i İmran, 3/85

¹⁸ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 287.

¹⁹ Al-i İmran, 3/83

²⁰ Mâide, 5/50

²¹ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 286.

²² Mâide, 5/3

²³ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 12.

²⁴ Câsiye, 45/18

²⁵ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 474.

²⁶ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 186-187.

²⁷ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 256; c. II, s. 44-45; c. III, s. 384.

netler, üzerinde gidilen yol ve ahkâm olarak anladığını söyleyebiliriz. Mâturîdî'ye göre Allah'ın dini değişime (nesh, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatları değişime²⁸ konudur. Ancak Mâturîdî'ye göre bu şeriat, muâmelâta ve hukuka ait ahkâm dahil vahiy döneminde bütün boyutları ile şekillenen Dînullah'tan (Allah'ın dininden) bağımsız, ona dışarıdan eklenen ve iğreti duran bir olgu değildir; onunla ruh ve ceset gibi bir bütünlük içerisindedir.

Görünürde şeriatla şir'at kelimeleri arasında kavramsal bir ayırım yapmayan, Allah'ın daha önceki ümmetler (toplumlar) hakkındaki sünnetinin onların şeriatlarını neshetmesi, hükümlerini tebdil etmesi olduğunu ifade eden²⁹ Mâturîdî'nin ifadelerini atomik ve yüzeysel bir yaklaşımla değerlendirip, onun dinle şeriatın arasını ayırdığı, dini tamamen inanç esaslarına, şeriatı da tamamen ahkâma hasrettiği, dolayısı ile şeriatın dinden bağımsız olarak tamamen değişebileceği şeklinde bir anlayışa sahip olduğu yargısında bulunmak toptancı ve yanılıcı bir değerlendirme olabilir. Halbuki, Mâturîdî'nin din ve şeriat görüşünün değerlendirilmesinde, Allah'ın gönderdiği şeriatın hangi noktalarda devamlılık arz ettiği, hangi noktalarda değişime ve neshe konu olduğu, söz konusu nesh ve değişimin mahiyetinin ve sınırlarının ne olduğu, Kur'an'ın daha önceki kitapları tasdik etmesinin ne anlama geldiğine ilişkin yaptığı açıklamaların bir bütün olarak ele alınması son derece önemlidir.

Mâturîdî, "*İşte bu benim müstakim yolum. Artık ona uyun, başka yollara uymayın!*"³⁰ âyetini açıklarken, bu yolun emir ve nehiyleri, helal ve haramları da kapsadığını, söz konusu hükümleri ihtiva eden âyetlerin muhkem âyetler olduğunu, bütün (ilahî) kitaplarda onları nesheden bir şeyin olmadığını, bütün Adem oğullarının bu muhkem âyetlerin muhatabı olduklarını sarih bir şekilde ifade etmiştir.³¹ Namaz, oruç, zekat, kurban ve hac gibi ibadetlerin tefer-

²⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 145.

²⁹ Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 318.

³⁰ En'am, 7/153

³¹ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 193-194.

ruatta farklı olabileceklerine, ancak öz itibariyle aynı olduklarına dikkat çekmiş, onların daha önceki peygamberlerin şeriatlarında da mevcut olduğunu belirtmiştir.³² Orucun daha öncekilere farz kılındığı gibi, Hz. Muhammed'in ümmetine de farz kılındığını ifade eden âyete³³ getirdiği açıklamasında, orucun aslı ve özü bir/aynı olmakla beraber zaman ve şekil itibariyle farklı olabileceğine de dikkat çekmiştir.³⁴ Tefecilik (faiz) de Hz. Muhammed'in ümmetine haram kılındığı gibi daha önceki ümmetlere de haram kılınmıştır.³⁵ Kur'an'ın önceki kitapları tasdik edici olarak gelmiş olması, nazım ve lisan yönünden değil, fakat onlardaki mânâlar ve hükümler (ahkâm) yönünden onlara mutabık olmasını gerektirir. Bu mutabakat ve muvafakat durumu, Allah'ın vahyettiği şeyde bir ihtilaf olmadığını apaçık delilidir. Çünkü eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, o zaman önceki vahiylerle tutarlı olmazdı.³⁶ Halbuki bütün peygamberler birbirlerini tasdik etmişlerdir.³⁷ Allah'ın elçilerine indirdiği bütün kitaplar insanları Allah'ı birlemeye, O'na başkasını ortak koştuktan nehyettiği gibi, aynı zamanda onları adil olmaya, ihsana ve iyiliğe davet etmişler, onları her türlü fuhşiyattan, haddi aşmaktan, azgınlıktan ve çirkin işlerden nehyetmişlerdir. Bu noktada ne Allah'ın gönderdiği elçiler, ne de gönderilen kitaplar arasında bir ihtilaf vardır.³⁸ *"Sana da geçmiş kitapları doğrulayan ve onları gözeten Kur'an'ı hak olarak indirdik. Onun için onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların hevalarına tabi olma"* hitabıyla başlayan Ehl-i Kitap'la ilgili âyetin³⁹ tefsirinde, recm konusuyla bağlantılı olarak yaptığı açıklamalarında hadlerle ilgili ahkâm dahil Kur'an'daki şeriatın Tevrat'ta da bulunduğunu, Hz. Peygamber'in, Kur'an'da olduğu gibi Tevrat'ta

³² Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 130-131; c. III, s. 270, 367, 384.

³³ Bakara, 2/183

³⁴ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 130-131.

³⁵ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 526.

³⁶ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 431.

³⁷ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 74-75.

³⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 146.

³⁹ Mâide, 5/48

da bu ahkâm ve şeriatın mevcut olduğunu Yahudilere söylediğini ifade etmiştir.⁴⁰

Bu bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin teferruata girmeksizin Tevhid ve ahiret inancı başta olmak üzere namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadetlerin, ahlak ve hukukla ilgili temel prensip ve hükümlerin, kısas, diyet, af, recm gibi hadlerle ilgili hükümlerin Kur'an ve Sünnet'te olduğu gibi, Tevrat ve İncil gibi daha önceki kitaplarda da mevcut olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. O halde Mâturîdî'nin Allah'ın dininin değişime (neshe, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatlarının değişime konu olduğunu ifade etmesinden⁴¹ neyi kastettiğini nasıl anlamalıyız? Bunun için onun şeriatların değişimi ve nesh konusu ile bağlantılı olarak bazı âyetlere getirdiği açıklamaların analiz edilmesine ihtiyaç vardır.

Mâturîdî, katl ve kısas konusuyla ilgili olarak Sabîler adı verilen bazı kimselerin İncil'in tamamen ruhsatlar (serbestlikler ve kolaylıklar) üzerine, Tevrat'ın ise şiddetli hükümler üzerine indirildiği şeklindeki iddialarına katılmaz. Onların bu kitapların indirilişine şahit olmadıklarını ifade ettikten sonra, Allah'ın indirdiklerinde ruhsatların ve şiddetlerin (katı hükümlerin) bulunmasının bir çelişki olmadığını, ruhsatların ve katı hükümlerin belirli hikmetler üzerine vazedilmiş olduğunu ifade ederek konuyu nesh anlayışı içerisinde ele alıp değerlendirmeye çalışır. Ona göre nâsîh ve mensuh arasında bir çelişki yoktur, tevafuk vardır.⁴² Haksız yere bir insanın öldürülmesinden dolayı kısas hükmünün geçmekte olduğu âyetlere⁴³ getirdiği açıklamalarında, öldürme durumunun ortaya çıkması sonucunda Tevrat'ın hükmünün katilin öldürülmesini zorunlu kıldığına, Tevrat'ta affetme veya diyet hükmünün olmadığına, İncil'in hükmünün ise böyle bir durumda katili affetmekten başka bir yol bırakmadığına, İncil'de kısasa veya diyete bir yer olmadığına, Kur'an'ın bu konudaki hükmünün ise her üç

⁴⁰ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 39-44.

⁴¹ Mâturîdî, c. II, s. 45; c. III, s. 318.

⁴² Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 46.

⁴³ Bakara, 2/178-179.

uygulamayı birden ihtiva ettiğine dair mevcut görüşe işaret ettikten sonra, Mâide suresinde daha önce Yahudilere kısasın yazıldığı, Kitap'ta onlara (kısas hükmü olarak) cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş yazıldığını, yaralamaların da birbirine kısas olduğunu ifade eden âyetin⁴⁴ devamındaki “*ama her kim hakkını sadaka olarak bağışlarsa, o kendisi için kefarettir olur*” ifadesini delil getirerek, kısası gerektiren durumlarda Tevrat'ta da af hükmünün olabileceğine dikkat çekmiştir. Yani Mâtûrîdî, bu yaklaşımı ile Tevrat'ta af hükmünün olmadığı şeklindeki görüşe katılmadığını ifade etmiştir. Ancak diğer taraftan kısası gerektiren durumlarda af ve diyet hükmünün sadece Kur'an'a ve Müslümanlara özel bir hüküm olmasının da ihtimal dahilinde olduğuna işaret etmiştir.⁴⁵

“Tevrat indirilmezden önce Yakup'un kendisine haram kıldığından başka bütün yiyecekler İsrail Oğullarına helaldi. Deki: Eğer doğru iseniz getirin Tevrat'ı okuyun”⁴⁶ “Biz Yahudilere her türlü tınaklı hayvanı haram kıldık, onlara sığırın ve koyunun iç yağlarını da haram kıldık, ancak onların sırtlarına ve bağirsaklarına yapışan veya kemiklerine karışan yağlar hariç; bunu onlara azgınlıkları yüzünden ceza olarak verdik”⁴⁷; “Zulümlerinden ve insanları Allah yolundan alıkoymaları nedeni ile onlara helal kılınan temiz şeyleri haram kıldık, (bir de) nehyedildikleri halde faiz almaları ve insanların mallarını batıl/haksız yoldan yemeleri sebebiyle... Onlardan kafir olanlar üzerine elim bir azap hazırladık”⁴⁸

mealindeki ayetlere getirdiği açıklamalarında, Yahudilere haram kılınan bu şeylerin (aslında helal ve temiz olmalarına rağmen) zulüm ve azgınlıkları nedeniyle bir müeyyide olarak haram kıldığını, bunun ise mensuh bir şeriat olduğuna ve mensuh bir şeyle artık amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁹ Yani Mâtûrîdî, bu açık-

⁴⁴ Mâide, 5/45

⁴⁵ Mâtûrîdî, *age.*, c. I, s. 127; c. II, s. 42.

⁴⁶ Al-i İmrân 3/93)

⁴⁷ En'âm, 6/146

⁴⁸ Nisâ, 4/160-161

⁴⁹ Mâtûrîdî, *age.*, c. I, s. 289, 526; c. II, s. 186-187.

lamaları ile aslî (değer) hükümlerinde değil ama müeyyide hükümlerinde şeriatlar arasında farklılıkların olabileceğini zımnen ifade etmiş olmaktadır. Aslında helal ve temiz olan şeylerin yenilmelerinin Yahudilere zulüm ve azgınlıkları yüzünden haram kılındığı halde Hz. İsa'nın ve Hz. Peygamber'in şeriatlarında böyle bir hükmün olmaması, zaten sürelilik şartını ihtiva eden bir hükmün tekrar aslına döndürülmesi anlamına gelmektedir. Yine Mâturîdî'nin Yahudilere emredilen kısas cezasında diyet ve affın olmayabileceği yönünde serdettiği ikinci görüşü, değer hükümleriyle değil müeyyide hükümleriyle ilgili bir değerlendirmedir.

Mâturîdî, A'raf suresinin 163. âyetine getirdiği açıklamasında, İbn Abbas'tan rivayetle Sebt gününün Yahudiler tarafından icad edilen bir gün olduğunu, Yahudilerin o güne tazim ve hürmet gösterdiklerini vurguladıktan sonra, Allah'ın onları (bu icad edip hürmet gösterdikleri) Sebt günü ile imtihan ettiğini, Sebt gününde balık avlamalarını onlara yasakladığını ifade etmiştir.⁵⁰ Bu noktada yapılacak analitik bir değerlendirme, sonuçta bizi Sebt günü ile ilgili hükmün o toplumun tarihi ve kültürel şartları ile yakından ilişkili olduğu; yani o kavmin âdet ve töresiyle bağlantılı yerel bir hüküm olup bütün şeriatlar için evrensel bir hüküm olmadığı sonucuna götürebilir. Benzer bir durum Hz. Muhammed'in şeriatındaki Cuma günü ve Cuma namazı için söz konusudur. Sebt günü ile Cuma günü arasında olduğu gibi, Yahudilerin Firavun'un zulmünden kurtulmak için Mısır'dan çıkışlarına şükran olarak ifa edilen Aşure orucuyla içerisinde Kur'an'ın indirildiği Kadir gecesinin olduğu Ramazan ayında tutulması farz kılınan Ramazan orucu arasında da benzer bir kıyaslama yapmak mümkündür. Bu açıklama ve değerlendirmeler, Mâturîdî'nin şeriatların değişimini, tebdil, tağyir ve nesh edilmesini nasıl anladığı konusunda bize çok açık ve kesin olmasa da belirli derecede bir fikir vermektedir.

Mâturîdî'nin aşağıdaki açıklamaları, onun şeriatı dinden bağımsız olarak değerlendirdiği, zaman ve şartlara göre Kur'an ve Sünnet'le sınırları çizilen ve Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara

vazedilen şeriatın da (ictihat yoluyla) nesh edilebileceği görüşüne⁵¹ sahip olanlara açık bir cevap teşkil etmektedir:

“...Allah'ın bu ümmet (İslâm ümmeti) hakkındaki hükmü ve sünneti, nübüvvetin mühürlenmesi (peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed'le sona erdirilmesi) ve Hz. Muhammed'in şeriatını bâkî kılmasıdır. Allah'ın geçmiş ümmetler hakkındaki sünneti ise, onların şeriatlarının neshedilip hükümlerinin tebdil edilmesidir.”⁵²

“(Hz. Peygamber'in) şeriatı, şeriatları neshedilip de başka bir şeriatla vefat eden kendisinden önceki peygamberlerinki gibi onun vefatından sonra başka bir şeriatla neshedilmemiştir. Aksine, Allah onun şeriatını kıyamet gününe kadar bâkî kılarak sanki onu (Hz. Peygamber'i) hayatta bırakmıştır.”⁵³

Bir taraftan genel bir söylemle Hz. Peygamber'in şeriatının daha önceki şeriatları neshettiğini, onun şeriatının ise neshedilmiyip kıyamete kadar bâkî kalacağını söylerken, diğer taraftan neshin Kur'an'da da var olduğunu kabul eden Mâturîdî'yi kendisiyle çelişiyor gibi görmek mümkündür. Bu noktada aslında Kur'an'la nesh telakkisinin oluşturduğu düşünce geleneği arasında sıkışan Mâturîdî, neshe yaptığı yaklaşımla, Kur'an'la gelenek arasında Kur'an'ın (vahyin) otantikliğine zarar vermeyecek bir uzlaşma noktası aramaktadır. Ona göre nesh, bir âyetin hükmünün daha sonra gelen âyetle ortadan kalkması/kaldırılması şeklinde değil, hükmün müddetinin sona erdiğinin beyanı şeklinde gerçekleşmektedir. Mâturîdî'ye göre böyle bir nesh telakkisi bedâ olmaz. Allah bir şeyi herhangi bir vakitte ve durumda emreder, başka bir vakit ve durumda ise nehyedebilir; veya bunun tersi de olabilir. Bunda hikmet dışı bir şey yoktur. Hikmet dışına çıkan şey, Allah'ın bir şeyi bir vakitte ve durumda emredip, o şeyi aynı vakitte ve durumda nehyetmesidir. Halbuki öyle olmamıştır ve bu durum Allah için muhaldir.⁵⁴ Yani aslında Mâturîdî, neshe getirdiği tanım ve

⁵¹ Bu görüş birtakım mahfillerde dillendirilmiştir.

⁵² Mâturîdî, *age.*, c. III, s. 318.

⁵³ Mâturîdî, *age.*, c. IV, s. 132.

⁵⁴ Mâturîdî, *age.*, c. I, s. 46.

açıklamalarla, neshe konu olan olayın boyutları değiştiği için aslında tek bir olaya değil; birbirine benzeyen, ortak yönleri bulunsa bile artık boyutları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olayın varlığına işaret etmeye çalışmaktadır. Yani farklı hükümler, bütün boyutları ile aynı olan tek bir olgu veya olay için değil, ama ortak yönleri olsa bile boyutları ve zamanları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olay için söz konusu olmaktadır. Bu durum hükümlerde çelişki değil, maslahatlar gereği farklılaşma olarak değerlendirilmelidir.

Sonra Mâturîdî'ye göre nesh, vahyî metnin tilavetinde değil hükmünde gerçekleşir. Bir şeyin hükmü uygulanmaz ve terk edilirse o şey unutulmuş gibi olur.⁵⁵ Yani o hüküm gündemden düşmüş olur. Buna göre sadece durumlar değişmiş, farklı durum ve konumlara göre de onlara uygun âyetler ve hükümler gelmiştir. Mâturîdî'ye göre bu mânâda Kur'an'la daha önceki şeriatlar arasında teferruatta bazı yönlerden değişiklikler olsa bile bir çelişki olmadığı gibi, Kur'an'ın kendi âyetleri arasında da bir çelişki mevcut değildir. Sadece bir dönemde gündemde olduğu halde farklı tarihi, sosyal ve kültürel şartların devreye girmesiyle güncelliğini kaybeden olay ve durumlarla ilgili âyetler sanki unutulmuş veya terkedilmiş gibi olurlar, ancak onların tilavetleri bu durumda da devam eder.

Mâturîdî'nin Te'vilât'ta nesh olduğuna işaret ettiği âyetler ve konular üzerinde yapılan analitik bir çalışma, onun nesh anlayışının büyük ölçüde ilk dönem selef alimlerinin anlayışı doğrultusunda çok geniş bir çerçeveye oturduğunu, Kur'an'da çelişki anlamına gelebilecek veya Kur'an'ın otantikliğine hanel getirecek bir anlayışa sahip olmadığını göstermek için yeterlidir. Onun nesh telakkisinin, bir konu hakkında mevcut şer'î bir hükmün aynı konuda daha sonra gelen şer'î bir delille tamamen iptal edilmesi şeklinde tarif edilen klasik nesh teorisi içerisinde değil; tedricilik, tahsis, tebyin, istisna veya bir konuda mevcut alternatif birkaç hükümden birinin tercih edilmesi içerisinde ele alınıp değerlendiril-

mesi daha uygun olur.⁵⁶ Özellikle onun “Allah’tan farz olarak sadakalar, ancak fakirler, miskinler, onun üzerinde çalışan (memur)lar, müellefe-i kulûb, köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolcular içindir. Allah her şeyi bilen, hükmünde hikmet sahibi olandır”⁵⁷ âyeti ile bağlantılı olarak zekatın dağıtım konusunda Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’a hisse vermemesini “ictihadla nesh” olarak isimlendirmiş olması⁵⁸ klasik nesh anlayışına uygun düşmediği gibi, Kur’an’ın bazı şer’î hükümlerinin günümüz şartlarına uygun düşmediği için ictihadla mensuh kabul edilip artık geçersiz kılınabileceği şeklindeki bir anlayışa da asla mesnet teşkil etmez. Mâturîdî, halifelerin ve sahabenin zekat gelirini ilgili âyette isimleri geçen sekiz sınıf insana eşit olarak dağıtmak yerine, ihtiyaç durumunu göz önüne alarak bir sınıfa da verdiklerini, zekat gelirlerinin sekiz sınıf insan grubuna eşit olarak bölünüp dağıtılmasının gerekli olmadığını vurgulamıştır.⁵⁹ Belirli şahıslardan oluşan müellefe-i kulûb’a zekattan hisse verilmemesine gelince; bunun nedeni, Hz. Ömer ve onunla aynı kanaate sahip olanlar açısından artık bir zamanlar müellefe-i kulûb içerisinde mütalaa edilen kişilere zekat gelirlerinden pay verilmesini gerektiren şartların ortadan kalkmış olmasıdır. Zaten zekat âyetinde de söz konusu gruba zekat gelirlerinden mutlaka hisse verilmesini gerekli kılan veya icbar eden bir hükmün varlığı söz konusu değildir. Bunu dört büyük halife ve Sahabe böyle anladığı gibi, müctehid imamlar da aynı şekilde anlamışlardır. Mâturîdî’nin Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’la ilgili uygulamasını “ictihadla nesh” olarak isimlendirirken kullandığı ifade, onun bu meseleyi nasıl anladığının en açık delilidir: “Ve fi’l-âyeti delâletu cevâzi’n-neshi bi’l-ictihâdi liirtifâ’i’l-ma’ne’l-lezî bihî kâne liyu’leme enne’n-nesha kad yekûnu bivucûh” (Âyette (Tevbe, 9/60), neshin farklı vecihlerle gerçekleşebileceğinin bilinmesi için, âyetin üzerine dayandığı mânânın (hikme-

⁵⁶ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 203-240.

⁵⁷ Tevbe, 9/60

⁵⁸ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 419.

⁵⁹ Mâturîdî, *age.*, c. II, s. 419-420.

*tin/maslahatın) ortadan kalkmış olmasından dolayı ictihadla neshin caiz olduğuna bir delâlet vardır).*⁶⁰

Sonuç olarak Mâturîdî'nin din telakkisinde tevhid inancı ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılacağı prensibi merkezi bir konumda olmakla beraber, dinin sadece itikada taalluk etmekle kalmayıp, ahlak, ibadet, muamelat ve hukukla ilgili hükümleri de içerisine alan ilahî bir sistem olduğu, şeriattan bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Tevhide ve fıtrata dayalı bu din, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mutlak dindir. Onun şariat telakkisinde de amelî ahkâm ağırlık noktasını oluşturmakla beraber, şariat, dinin tevhide dayalı itikadî hükümlerinden kopuk veya bağımsız değildir. Şeriattın bir değişmeyen, diğeri de değişebilip neshe konu olan iki boyutu vardır. Onun değişmeyen boyutu, itikat, ibadet, ahlak, muamelât ve hukuk alanlarında Allah'ın bütün peygamberlere ve onların ümmetlerine yol kıldığı temel prensip ve hükümlerdir. Mâturîdî'ye göre bunlarda bir nesh veya değişme söz konusu değildir. Şeriatların değişen boyutuna gelince, bunlar ibadet ve muamelatla veya birtakım cezai müeyyidelerle ilgili hükümlerin uygulama şekillerinde ve zamanlarında gerçekleşen teferruat kabilinden değişikliklerdir. Her peygamberin içerisinden çıktığı toplumun âdetlerinin, töre ve kültürünün birbirinden farklı olması, teferruattaki bu değişikliklere etki eden önemli bir faktördür.

Teferruatta peygamberlerin şeriatları arasındaki farklılıklar bir çelişki olmadıkları gibi, din ve şeriattın aslına ve özüne mugayir bir durum da oluşturmazlar. Hz. Muhammed'in şeriatı Allah'tan gönderilen en son şariat olup, kıyamete kadar bakidir. Onun kendisinden önceki şeriatları nesheden bir konumda olmasına gelince, bu nesh Kur'an'ın bütün şeriatlarda ortak olan aslî hükümleri ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Kur'an, onlarda mevcut bütün aslî hükümleri ihtiva etmektedir. Ancak teferruatta tarih, kültür ve törelerle bağlantılı olarak geçmiş şeriatlarda mevcut olduğu halde, emir veya yasak bağlamında Kur'an tilave-

tinde yer almayan hükümlerin Müslümanlar için artık bir bağlayıcılığı söz konusu değildir.

Kur'an'ın kendi âyetleri üzerindeki neshe gelince, bu nesh ilgili âyetin tilaveti bâkî kaldığı halde sadece onun hükmünde gerçekleşir. Bu şekildeki bir nesh, bedâ olmayıp tamamen yaşanan durumlar ve olaylarla ilgili olup maslahatların gerektirdiği şeydir. Yani bir toplumda veya yerde Kur'an'ın bütün hükümlerinin aynı anda uygulanması diye bir şey yoktur. Nesh, belirli bir hükme konu olan bir mesele ile ilgili durum ve şartlar değiştiğinde; yani söz konusu olayın boyutlarında bir değişiklik ortaya çıktığında, o değişikliğe uygun hükmün devreye girmesi şeklinde gerçekleşir; daha önceki hüküm yeni şartlar muvacehesinde uygulanmadığı için sanki unutulmuş (mensiy) gibi olur. Ancak bu, söz konusu hükmün onu gerektiren şartlar yeniden oluştuğunda tekrar devreye girmeyeceği anlamına gelmez. Mâturîdî'nin nesh anlayışını, eserinde klasik nesh anlayışını çağrıştıran bazı ifadeler kullanmış olmasına rağmen, söz konusu anlayış içerisinde değerlendirmek yerine; ağırlıklı olarak teybin, tahsis, tedricilik ve istisna içerisinde değerlendirmek; ayrıca şer'î bir hükme konu olan herhangi bir mesele hakkında müctehidin birbirine eşit alternatif uygulamalardan bir veya birkaçının tercih etmesi şeklinde anlamak daha tutarlı olur. Ne dinin itikadi boyutuna dair hüküm ve prensiplerin, ne de ibadete, ahlak ve muamelata ait hükümlerinin şeriatların değişebileceği söylemi üzerinden ve sosyo-politik-kültürel durumlardan hareketle tarihsel ve geçersiz kabul edilip devre dışı bırakılması dinin ruhuna, nihai hedeflerine ve hikmete uygun düşmez.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S., "Dünyevileşme", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3.
Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, 1964.
Güler, İlhami, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3.
Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", İslâmiyât, IV (2001), Sayı 3, ss. 81-90.
Kutlu, Sönmez, "İmam Mâturîdî'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", İslamiyât, C.

VIII, Sayı: 2, Nisan-Haziran 2005.

el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahk.

Fatıma Yusuf el-Haymî, I-V, Birinci Baskı, Beyrut 2006, c. II, c. V.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fı Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, c. II.

Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.



Can Mâturîdî Constitute a Ground Form for the Secular Interpretation of Islam?

Citation/©: Özdeş, Talip, (2010). Can Mâturîdî Constitute a Ground Form for the Secular Interpretation of Islam?, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 31-52.

Abstract: The Holy Qur'an, the main source of Islam, has become subject to some interpretations based on decisive aims, its commentators have also become subject to different understandings and interpretations made on their personalities, works, thoughts and opinions. At the first glance, Mâturîdî, who is a theologian and commentator of the Qur'an, and the matter of secularism caused by modernity seem to be two different topics without connections between them with respect to the historical and socio-cultural conditions in which they appeared. But today, the factor that brings attempts to the agenda to articulate them together establishing connexion between them is the extensive thoughts, mentalities, demands and tendencies about religion, laicism, secularism, Islam and social change. In this context, the subject of whether a secular interpretation of Islam can be made based on the thoughts, explanations and interpretations of Mâturîdî in his works is discussed and evaluated in this article. The conditions of the period in which Mâturîdî lived and the conditions that have caused secularism to emerge in the modern age have been compared, and the subject has been evaluated in the frame of Mâturîdî's thoughts and opinions on religion/Islam and shari'ah, religion and politics.

Key Words: Mâturîdî, secularism, interpretation, religion, shari'ah, politics.



İmam-ı Mâturîdî’de Din-Siyaset İlişkileri

Ramazan ALTINTAŞ*

Atıf/©: Altıntaş, Ramazan (2010). İmam-ı Mâturîdî’de Din-Siyaset İlişkileri, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 53-66.

Özet: Kalam kitaplarında din ve siyaset ilişkileri “imamet/hilafet” başlığı altında yer alır. Özellikle Sünni Kalam okullarında imamet konularına yer verilmesi, Şîa’ya tepkiden dolayıdır. Çünkü onlar, imamet meselesini, dinin temel inanç esaslarından saymışlardır. Biz İmam-ı Mâturîdî’nin eserlerinde müstakil bir başlık olarak ‘imamet/hilafet’ konusuna yer vermediğini görüyoruz. Şüphesiz bunun farklı nedenleri olabilir. Her ne kadar İmam-ı Mâturîdî, eserlerinde siyasi bir konu olan “imamet/hilafet” meselesine ilişkin ayrı bir başlık açmamışsa da bu onun ilgilenmediğini göstermez. Nitekim o, gerek Te’vilat ve gerekse Kitabu’t-Tevhid adlı eserinde din ve siyasetle ilişkili olan din ve vicdan özgürlüğü, emanet, ehliyet, adalet, şura, biat, itaat, yönetim, iyiliği teşvik etmek ve kötülükten sakındırmak, hüküm çıkarmak gibi konulara yer vermiştir. Hiç kuşkusuz, onun dini ve siyasi görüşleri günümüz çağdaş İslami siyaset düşüncesine ışık tutacak ve yeni açılımlar sağlayacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Adalet, Yönetim, Şura, Biat, İtaat.

Giriş

İnsan, toplumsal bir varlıktır. Toplumu meydana getiren fertler arası ilişkiler zorunludur. Bu nedenle farklı karakter yapılarına sahip olan fertler; bir araya gelme, toplanma, ayrılma ve anlaşmazlık kaynağı olabilirler. Toplumsal siyaset düzeyinde, birliği

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı
[ramazanaltintas59@hotmail.com].

sağlama ve aradaki anlaşmazlıkları çözmede ortak bir sözleşmeye ihtiyaç duyulur. Yönetim mekanizmasında bu sözleşmeye bağlı olan toplum bireyleri hem toplumsal düzeni ve barışı korumada ve hem de toplumsal düzeni ve barışı tehdit eden unsurlara karşı koymada güç birliği etmiş olurlar.

İslami bakış açısında dinin düzeni, dünyanın düzeni ile ka-
imdir. Dünyanın düzeni ise, kendisine itaat edilecek bir yönetici ile
sağlanır. Sünni anlayışta yöneticinin meşruiyeti, halkın seçimine
bağlıdır. Ünlü İslam filozofu *Farabî* (ö. 339/950), ilimleri tasnif
ederken *Kelam'ı*, siyaset felsefesi içerisinde saymıştır.¹ Bunun
temel nedeni, Kelam ekolleri arasında İslam inanç ilkeleri açısın-
dan devlet başkanlığı mes'alesinin tartışılmasıdır. Çünkü Şia
mezhebi hariç diğer Kelami düşüncelerde siyaset, içtihadî bir ko-
nudur.

Siyaset, toplumları yönetme ve sorun çözme sanatıdır. Huzur-
lu bir yaşamın alt yapısı, bilgisel temellere oturtulan iyi bir siyaset
ve yönetim anlayışıyla paralellik arzeder. Bu bağlamda İslam, bi-
rey ve toplum hayatının bütün alanlarında olduğu gibi yönetim
alanında da ilkeler ortaya koymuştur. Bunların başında din ve
vicdan özgürlüğü, adalet, eşitlik, seçim, ehliyet, emanet, şura, biat
gibi ilkeler gelir. Bu yönetim ilkeleri aileden tutun da şirketlerin
ve devletlerin yönetimlerine varıncaya kadar her alanda geçerlili-
ğini koruyan evrensel ilkelerdir. İşte biz bu makalemizde *İmâm-ı*
Mâturîdî'nin (v. 333/944) din-siyaset ilişkileri bağlamında yönetim
alanının ortak kavramlar dünyasına nasıl baktığını tespit etmeye
çalışacağız. Bu konularda onun başta *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı tefsiri
olmak üzere *Kitâbu't-Tevhid* adlı Kelam'a dair eserinden de yarar-
lanacağız.

Din ve Vicdan Özgürlüğü

Bilindiği gibi Kelamcıların lügatinde *usulü'd-din* tabirinden, İslam'ın temel inanç ilkeleri anlaşılır. İmam-ı Mâturîdî'ye göre iman; bu esasları kalbin tasdik etmesidir. Bu tasdikî oluşmasının yolu

¹ Bkz. Farabi, Ebû Nasr Muhammed, *İlimlerin Sayımı*, çev. A. Ateş), İstanbul, 1986, s. 118.

akla ve iknaya dayalı bir bilgilenme sürecinden geçer. Nitekim o, inanmayanların durumunu, her birisi bilgi üretmede işlevsel akıl faaliyeti olan teemmül ve tefekkür yoksunluğuna bağlar.²

Ehl-i sünnet geleneğine göre din, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahi kurallar bütünüdür.³ Dikkat edilirse bu tanımda başta ilahilik vasfı olmak üzere, akıl ve özgür irade üzerinde durulmuştur. Bu üç terim arasındaki ilişki biçimi, din ve vicdan özgürlüğünü korumakla ilgilidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*”⁴ Bu ayetten hareketle İmam-ı Mâtürîdî, nasıl ki bir kimse imana girip girmemekte zorlanamazsa, İslam'a girdikten sonra ibadetleri yerine getirip getirmemekte de zorlanamaz⁵ demektedir. Çünkü iman, hür irade ve gönülden gelen kabullenmeye dayalı bir gerçekliktir. İyi niyete, iradenin tercihine dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla eşit tutulan nifak anlamına gelir ve fertte kişilik parçalanmasına yol açar. Bu sebeple İmam-ı Mâtürîdî, “*Allah dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır*”⁶ âyetinin yorumunda, hakla batılın birbirinden ayrıldığını, hakikatin bilgisine muhatap kılındıktan sonra hiçbir kimsenin iradesine baskı yapılarak İslam'ı kabul etmeye zorlanamayacağını ifade eder.⁷

İmam-ı Mâtürîdî, İslam'dan çıkanların (mürted) durumu hakkında Hz. Ebubekir ile Hz. Ali'nin uygulamalarını örnek olarak verir. Yöneticilik yapmış olan bu sahabelerden özellikle Hz. Ali'nin kendi yönetimi döneminde Müslüman oldukları halde meşru imama baş kaldıranlarla (bağy) savaşmadığını belirtir. Bir nevi irtidat edenlerle ilgili bu iki uygulama biçiminden tercihini zımnen, Hz. Ali'den yana kullanır. Tercih edilen bu görüşe göre,

² Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005, I, 35.

³ Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Kahire, 1987, s. 141.

⁴ 2/Bakara 256.

⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 159.

⁶ 22/Hac 78.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 160.

Müslüman olmayan kimseler gerek kişisel ve gerekse siyasi güç yoluyla imana zorlanamayacakları gibi Müslüman olup da kendi iradeleriyle sonradan İslam'dan çıkanlar da cezalandırılmazlar.⁸ Bu da İmam-ı Mâtürîdî'nin inanç ve vicdan özgürlüğüne verdiği değeri gösterir. Aynı zamanda bu görüş Kur'an'ın bir emridir: “*Rabbın eğer dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi kesinlikle inanırlardı. Böyle iken sen, mü'min olsunlar diye insanları zorlayacak mısın?*”⁹ Hiç kuşkusuz İmam-ı Mâtürîdî'nin din ve vicdan özgürlüğü konusundaki bakış açısı, Kur'an'ın ruhuyla uyuşmakta olup hem kapsayıcı ve hem de hoşgörü fikrini temel alan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

İyiliği Emretmek ve Kötülükten Alıkoymak

İslam'da ilahi sorumluluğun olmazsa olmaz ilkelerinden birisi, sağlıklı akıl sahibi olmak bir diğeri de ergenlik çağına ulaşmaktır. Deliler ve çocuklar dinde sorumlu değillerdir. *İmâm-ı Mâtürîdî*, akli, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran bir temyiz melekesi olarak görür. Onun akıl-nakil anlayışına göre, metafizik bilgiler ve ahlâkî ilkeler akıldan çıkar. İşte, insanları diğer canlılardan ayıran, beyan ve bilgi üretme yeteneğine sahip kılan bu akıldır.¹⁰ Dolayısıyla bu akıl, ahlaki açıdan iyi ve kötünün de kıstasıdır. İslam'da iyiliği emretmek ve kötülüklerden alıkoymak görevi, hem fert ve hem de toplumun omzuna yüklenen en önemli görevler arasında sayılır. Bu konuyla ilgili Kur'an'da şöyle buyrulur: “*Sizden hayra çağıran, iyiliği (ma'rûf) emreden ve kötülükten (münker) men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*”¹¹ İmam-ı Mâtürîdî, bu ayetlerde geçen “*ma'rûf*” kavramını, sağlam akılların güzel ve yararlı kabul ettiği şey, “*münker*” kavramını ise, sağlam akılların çirkin ve zararlı bulduğu şey, olarak tanımlar.¹² Ma'rûf, doğrudan

⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk., Mehmet Boynukalın, İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005, IV, 254-55.

⁹ 10/Yunus 99.

¹⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. F. Huleyf), İstanbul, 1979, s. 5, 10, 80, 100.

¹¹ 3/Âl-i İmran 104, 110.

¹² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II, 389.

evrensel değerlerle ilgilidir. Her ne kadar İmam-ı Mâtürîdî, toplum hayatında “iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak”la ilişkili ıslah görevini üslenecek kişi ya da kurumu açıkça ifade etmemiş olsa da Âl-i İmrân Sûresi'nin 104. âyetinde geçen “*min*” edatını, *teb'izî* manasına yorumlamasından bu görevin bir topluluğa ihale edileceğini anlıyoruz. Zaten kendisi de, cemaat kavramını kullanarak, Müslümanlardan özel uzman bir topluluğun iyiliği teşvik etme ve kötülüklerden sakındırma görevini yerine getirmesiyle toplumun diğer bireylerinden bu sorumluluğun düşeceğini vurgular.¹³ Dolayısıyla, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevi, farz-ı kifaye olarak değerlendirilmiştir.

Tarih boyunca iyiliği yaymak ve kötülüklerle mücadele etmek, sadece Müslüman ferde vacip değil, aynı zamanda siyasi iktidarın da en önemli görevlerinden birisi sayılmıştır. İslam müesseseler tarihinde, doğrudan siyasi yönetimle ilişkili olan bu görevin adı *hisbe teşkilatı* olarak bilinir. İmam-ı Mâtürîdî'nin iyiliği emretme ve kötülüklerden alıkoyma vazifesini Müslümanlardan sınırlı bir “*cemaate/topluluğa*” havale etmesinden bu topluluğun idari yönetime bağlı ayrı bir birim olduğu anlamına geldiği gibi, sivil bir örgütlenme biçimi anlamına da gelir. Bu konuda kendisi genel ilkelerin dışında, haklı olarak işin uygulanmasına yönelik ayrıntılı bilgiler vermemektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi, Kur'an yorumcusunun ya da Kelamcılarının değil, doğrudan İslam hukukçularınınındır.

İmam-ı Mâtürîdî'ye göre Müslüman toplumda ifade özgürlüğü en az yargının bağımsızlığı kadar önemlidir. Bundan dolayı, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma görevi ifade özgürlüğünü ortadan kaldıracak boyutlarda yapılmamalıdır. Bu yapılanmadan amaç, insanların yaşadığı toplum düzenini bozacak ve kamu ahlakını ihlal edecek kimseleri en güzel bir biçimde uyarmaktır. Zira “*iyilikleri emretmek ve kötülüklerden alıkoymak*” faaliyeti, evrensel ölçekte ahlâkî bir durumu yansıtır. İmam-ı Mâtürîdî iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın akılla da bilinebileceği konu-

¹³ Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 381.

sunda Mu'tezile ile görüş birliğine sahip olmasına rağmen, Mu'tezile'nin bu ilkeyi kamunun maslahatının dışına çıkararak dinin temel inanç esasları arasına sokması nedeniyle onlardan ayrılmıştır.

Emanet ve Emanetlerin Ehline Verilmesi

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetinde, emaneti üslenme ehliyeti ve emanetin ehline verilmesi son derece önem arz etmiştir. Çünkü emanet, korunması ve yerine getirilmesi gereken temel haklardandır. Hak sahibine hakkını, her işi ve görevi ona ehil olana vermek adaletle ilgilidir. Bu durum, emanetin kamu görevi ve liderlik anlamıyla kullanıldığı pek çok hadiste kendisini gösterir. Örneğin, Hz. Peygamber, Ebu Zerri'l-Gıffarî'yi bir göreve tayin ederken ona şunları söylemiştir: *"O bir emanettir. Kıyamet gününde hakkıyla alan ve yerine getirenlerin dışındakiler için pişmanlık ve rüsvalliktir."*¹⁴ Adil bir yönetim, eşitlik ve emanetleri üslenme ehliyeti ve bu ehliyetin kamu işlerinde gözetilmesi toplumsal düzenin sağlıklı işleminin olmazsa olmaz ilkelerindendir.¹⁵ Bu nedenle, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde, bir toplumda emanetlerin ehline verilmeyip, ehil olmayanlara verilmesi kıyamet alametlerinden sayılmıştır.¹⁶

İmâm-ı Mâtürîdî; *"Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor"*¹⁷ âyetinde geçen *"emanet"* kavramına sınırlandırıcı bir yorum getirmek yerine, korunması ve yerine getirilmesi gerekli haklar bağlamında Allah-alem, Allah-insan, insanla-insan arasında geçerli olan *"her türlü emanet"* görüşüyle daha kuşatıcı bir yorum yapmıştır. Âyetin *"insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmeniz"* pasajındaki çağrının, doğrudan Müslümanların yöneticilerini muhatap aldığını ifade eden İmâm-ı Mâtürîdî, emanetlerin ehline verilmesi tabirinden inanç farklılığı gözetmeksizin *"uzmanlık"*

¹⁴ Müslim "İmâre" 16.

¹⁵ Geniş bilgi için bakınız. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 94-95.

¹⁶ Bkz. Buharî "İlim" 2; "Rikâk" 35.

¹⁷ 4/Nisa 58; 33/Ahzap 72.

alanının öne çıkarılması, bu konuda inanç ayrımı yapmadan bu işe kim daha uygun ve layıkça, emanetin ona verilmesi gerektiğini söyler.¹⁸ İmam-ı Mâtürîdî bu görüşünün meşruiyetini, yukarıdaki ayetin iniş sebebiyle ilişkilendirir. Rivayetlere göre, Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber’in amcası Hz. Abbas, Kâbe’nin anahtarlarının Şeybe evladından alınarak kendisine verilmesini istemiştir. Bunun üzerine emanetlerin ehline verilmesi ile ilgili ayet inince, Hz. Peygamber Kâbe’nin anahtarlarını amcasından alarak, tekrar henüz Müslüman olmayan Şeybe evladına geri vermiştir.¹⁹ Bu uygulama bize, bürokrasideki görevlendirmede etnik ve inanç farklılığından ziyade “işe ehil olma” liyakatinin öne çıkarılması gerektiği fikrini veriyor. Anlaşıldığı kadarıyla İmam-ı Mâtürîdî de bu anlayışı destekliyor. Kaldı ki onun, emanetlerin ehline verilmesi, yöneticilerin adaletle hükmetmesi gibi konuları doğrudan idari yapı ile bağlantılı hale getirmesi, din-siyaset ilişkileri konusundaki tavrını yansıtıyor.

Yöneticilerin (Ulü’l-Emr) Yönetilenlerden Olması

Kur’an-ı Kerim’de Müslümanlara, kendilerini yönetecek olanların aynı inanca mensup olmaları gerektiği belirtilir: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) itaat edin.*”²⁰ İmâm-ı Mâtürîdî bu âyette geçen “ulu’l-emr” tabirini, “yöneticiler, ordu komutanları” şeklinde yorumlar. Böylece Şiilerin *masum imam* yorumuna karşı çıkar.²¹ Mâtürîdî, âyetleri yorumlamada bağlamsal teolojiden ayrılmaz. Nitekim *İmam-ı Mâtürîdî*, Nisa Suresi’nin 59. âyetinde geçen “ulu’l-emr” kavramını “*umerâ*”; Nisa Suresi’nin 83. âyetinde geçen “ulu’l-emr” tabirini de “*fakihler*” olarak yorumlar. Şiiler ise, her iki âyette geçen “ulu’l-emr” tabirini *masum imam* olarak anlamışlardır.²² Kaldı ki, Nisa

¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, tahk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005, III, 288.

¹⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 287-88; İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siyratü’n-Nebeviyye*, tahk. Taha Abdurrahman Sa’d, Beyrut, 1411 h., V, 74.

²⁰ 4/Nisa 59.

²¹ Krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, III, 294-97.

²² Mâtürîdî, a.g.e., III, 355.

Suresi'nin 83. âyetinde geçen *ulü'l-emr* tabirinden sonra, Allah'ın kitabından hüküm çıkarmadan söz ediliyor. O zaman burada konu, toplum yönetiminden bambaşka bir anlama bürünüyor. Sosyopolitik anlamdan ziyade, bilmeye dayalı, ilmi faaliyetlerde sorumluluğu üslenen yetkili kimseler anlamına geliyor. Nitekim İmam-ı Mâtürîdî, "herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arzedin"²³ âyetini yorumlarken kanaatini bu yönde belirtiyor. Şöyle ki, İmam-ı Mâtürîdî, "biz Müslümanlar dinle ilgili herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüğümüz zaman meselenin çözümünü; ya Allah'ın Kitab'ında, ya Hz. Peygamber'in sünnetinde ya da Müslümanların icmasında ararız. Eğer bu üç kaynağın birisinde sorunun çözümü bulunursa açıklarız, aksi halde içtihat yoluna başvururuz, diyor.²⁴ Böylece o, toplum hayatında siyaset ve diyanetle ilgili yükümlülükleri üslenen yetkili kimseler konusunda farklı bir bakış açısı getiriyor.

İlahilik ve İnsanilik Arasında Hakemlik Sorunu

Varlık alanında farklılıklar, tabiatın bir yasasıdır. İşte bunun gibi, dini metinleri anlamada farklı ve çoklu yöntemleri benimsemek de bir rahmettir. Nitekim şu ayette bu genişlik ifade edilmiştir: "Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz."²⁵ Dikkat edilirse, bu ayette "sübûl" sözcüğü, çoğul olarak kullanılmıştır. Bunun anlamı hakikat tektir, ama ona götüren yöntemler çoktur, demektir. Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette: "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir"²⁶ buyrulur. Bu rivayette geçen ihtilâftan maksat; hedeflerin bir, yol ve yöntemlerin farklılığıdır. Bu yönüyle ihtilaf, aynı ilke ve gayeleri paylaşan insanların, sadece dini anlatmada yöntem yönüyle farklılaştıklarını gösterir. Eğer bu çoklu yöntem anlayışının tersi olur ve dini anlamada tek yöntem esas alınır, böyle bir anlayıştan dışlamaçılık çıkar. İmâm-ı Mâtürîdî'nin dini anlama ve itikadi konulardaki yöntemi ise, uzla-

²³ 4/Nisa 59.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 293-94.

²⁵ 29/Ankebut 69.

²⁶ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, I, 64.

şı ve orta yolu temsil etmeye dayanır. Nitekim o, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir”²⁷ âyetini yorumlarken gramer kurallarından hareket etmiştir. Zira Arapçada hükmetmek anlamına gelen *hakeme* fiili *ba* edatıyla birlikte kullanıldığı zaman ikrar etmek, tasdik etmek, doğrulamak gibi anlamlara gelir.²⁸ İmam-ı Mâtürîdî bu kuralı işleterek, âyete, *Allah’ın indirdiklerini tasdik etmeyenler kafirlerin ta kendileridir*, anlamını vermiştir. Ona göre, Allah’ın indirdiği hükümleri tasdik etmeyip inkâr eden ve bu hükümleri hak olarak görmeyen kimse kâfirdir. Bu hükümlere inandığı halde amel etmeyen kimse de günahkâr mü’mindir. Onun iman-amel anlayışına göre, büyük günah işleyen kimse dinden çıkmaz.²⁹ Kaldı ki, kozmik egemenlik Allah’a aittir. Yeryüzünde bu hâkimiyet insanların eliyle tecelli ettirilecektir. Harfî okuma yönteminden yola çıkarak, ‘*hakem*’liği sadece Yüce Yaratanla sınırlandırmaya kalkmak Kur’an’ın ruhunu ve maksadını anlamamış olmakla eş değerdir. Nitekim İslam tarihinde bu yöntemi kendisine rehber edinen Haricîliler, tekfir kuramını işletmek suretiyle dışlamacı İslam’ın temsilciliğine gitmişlerdir. Zaten Allah’ın indirdikleriyle hükmetmenin muhatabı, siyasi anlamda sadece yöneticiler değil, dini anlamda toplum katmanlarının bütün alanlarında bulunan tek tek mükellefler topluluğudur.

Dini metinleri literal/harfi yöntemle anlama çabalarının arka planında, nasların manasını koruma düşüncesi yatmaktadır. Bu zihniyete göre mana salt lafızdadır; zihin, vakıa, akıl ve tarih ondan ayrılmaz. Hâlbuki literal denilen harfi anlayış, teorik bir zorlama olup; akli, nassı ve vakıayı inkârdır. Böyle bir durum, hasımları tekfire, insanı dini davranışlarda aşırılığa götürür.³⁰ Bu sebeple, tefsirde tek yöntemi benimsemek ve bu konuda ısrar etmek, ya harfi tefsire ya da batını tefsire gitmekle sonuçlanır. Dini metinleri literal açıdan yorumlama farklı yorum biçimlerine kapıyı kapatma anlamına gelir. Bu da İslam düşüncesi alanındaki her türlü verim-

²⁷ 5/Mâide 44.

²⁸ Bkz. Alûsî, Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Maânî*, Beyrut, 1987, III, 145; Rıza, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, ts., VI, 403-405.

²⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 237-240; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 333.

³⁰ Hasan Hanefî, *Hısâru'z-Zaman*, (*el-Mazi ve'l-Müstakbel*), Kahire, 2006, s. 736.

lilği ortadan kaldırır. Yorumlarından anladığımız kadarıyla *İmam-ı Mâtürîdî* böyle bir tuzağa düşmemiştir. Ona göre yeri geldiği zaman *icma* ve *kıyas* da dini anlamada meşru bir yorum biçimidir. Zaten, hüküm vermede insanlardan hakemlere başvurma Kur'an'ın öğrettiği bir yöntemdir: "Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin"³¹ âyetinde sözkonusu edilen hakemler; Kur'an ve sünnet değil, eşlerin akrabalarıdır. Eğer hakem kabul edilen eşlerin akrabaları vasıtasıyla sorun çözülmezse, iş, her birisi seküler bir hüviyet taşıyan siyasi merci konumundaki hâkim ve devlet başkanına götürülür.³² Nitekim İmam-ı Mâtürîdî, "(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hüküm veresin"³³ âyetini, içtihadın caiz olduğuna delil olarak gösterir. Bu ayette geçen; "Allah'ın sana gösterdiği gibi" pasajı, "aklınu kullanarak anladığın şeylerle" manasına gelir diyen İmâm-ı Mâtürîdî, eğer Kur'an'la bütün hükümler anlaşılmuş olsaydı, o takdirde "Allah'ın sana gösterdiği gibi" denilmesinin bir anlamı kalmazdı, demektedir. Buradan, sorunu, insanın çözeceği anlaşılıyor. İmâm-ı Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber Allah'ın kendisine gösterdiği tedebbür ve teemmülle hüküm vermiştir. Onun içtihadı, nas gibidir. O, hata etmez. Diğer müçtehitlere gelince onlar hata da eder, isabet de eder. Hz. Peygamberin içtihadının tamamı doğrudur.³⁴ Elbette Allah'ın hâkimiyeti bilfiil ilahi teşride, şeriatın içerdiği emirler, yasaklar ve kendisine inanan toplum açısından uygulanması ve uyulması gerekli hükümlerde geçerlidir. Muhkem ayetlerle bildirilen iman esasları ve ibadetlerle ilgili düzenlemeler tevkîfidir. Bu konularda ekleme ve çıkarma yapmak mümkün değildir. Yüce Allah dinde sabitelerin dışında değişken alanlara da işaret etmiştir. Dini hükümlerin kanun kalıbına dökücü yasama faaliyeti anlamındaki düzenlemeleri uygulayan, bu düzenlemeye uygun olarak yargılama yapan ve hükümleri

³¹ 4/Nisa 35. Ayrıca bkz. 2/Bakara 178. Bu ayete göre ceza verme yetkisi, maktulün yakınlarına aittir.

³² Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 210.

³³ 4/Nisa 105.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 26-27.

yürüten insanlardır.³⁵ Bu alanlarda siyasi erkin ya da ulemanın hüküm vermesi ve yorum yapmasının önü açıktır.

Yöneticiye Biat Ve İtaat Etme Meselesi

Biat, bir sözleşmedir. İslami terminolojide, herhangi bir kimsenin, siyasi ve askeri liderlik vasıflarına sahip olan bir lidere her türlü şartlarda itaat edeceğine, ona bağlı kalacağına söz vermesi ve bu sözünü elini uzatarak pekiştirmesidir.³⁶ Kur'an bizzat Hz. Peygambere onun yönetimini kabul eden kadın ve erkeklerin irade beyanında bulunmalarını emretmiştir.³⁷

İmâm-ı Mâtürîdî: "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir"³⁸ âyetinde zikredilen biatleşmenin, sahabenin Mekke müşrikleriyle Hudeybiyede karşılaştıkları zaman kaçmayacaklarına dair Hz. Peygamberle güven temelinde yaptıkları sözleşmeye işaret ettiğini söyler. Ayrıca Mâtürîdî, kaçmamak üzere beyatlaşmanın şu ayete göre caiz olduğunu da ekler: "Andolsun ki, onlar, daha önce geri dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen söz ise sorumluluğu gerektirir"³⁹ Çünkü mubayaa, iki taraf arasında meydana gelen bir muahededir.⁴⁰ İmam-ı Mâtürîdî, Fetih Suresi 10. âyetinin: "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" pasajında geçen "Allah'ın eli" tabirinden Hz. Peygamberin elinin kastedildiğini, bu durumun Hz. Peygamberin Allah katındaki derece ve değerinin büyüklüğüne delalet ettiğini, Hz. Peygambere biat edenlerin Allah'a biat ettiklerini, Allah'ın da onların yapmış oldukları biatlerinin mükafatını vereceğini ifade eder.⁴¹

³⁵ Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz yayıncılık, 1990, s. 88.

³⁶ Bkz. el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredat Fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 88.

³⁷ 60/Mümtehine 12.

³⁸ 48/Fetih 10.

³⁹ 33/Ahzap 15.

⁴⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, tahkik: Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004, IV, 522.

⁴¹ Mâtürîdî, a.g.e., tahk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, IV, 522.

İmâm-ı Mâtürîdî'nin vurguladığı gibi, biat bir tür, Müslümanların Hz. Peygambere güven ve itaatlerini tazelemeleridir. Aynı zamanda biat, özgür bir şekilde yöneticiye irade beyanında bulunmaktır. Dolayısıyla biat, sözlü ve uygulamalı bir şekilde itaat etmektir. İslam'da Allah'a itaatten maksat, Kur'an'da emredilen ve yasaklanan şeylere uymak, peygambere itaatten murat ise, onun sünnetine riayet etmek, ulül'emre itaat ise, ümmetin velayetine sahip olan yöneticileri dinlemek ve emirlerini yerine getirmektir.⁴² Yönetici konumunda bulunan kimseler, kat'i nas bulunmayan meselelerde ilim, uzmanlık ve takva sahibi kimselerle istişare ederek şura yoluyla bir karara varırlar. İşleri danışarak çözüme kavuşturma, hem Kur'an'ın ve hem de Hz. Peygamberin bir sünnetidir. Bu uygulama biçimi sadece devlet yönetiminde değil, her alanda geçerlidir. Şura kavramının anlam ve mahiyetini verirsek konu daha iyi anlaşılacaktır.

Ortak Akla Müracaat: Şura

İslam siyaset düşüncesinde kullanılan kavramlardan birisi de "şura"dır. Arapçada şûra, meşveret kökünden türemiştir. İnsanların bir araya gelip birbirlerinin görüşlerine başvurarak ortak bir görüşü belirlemek istemelerine *istişare*, bir araya gelip görüş alışverişinde bulunan topluluğa da *şura* denir.⁴³ Kur'an'da "*İş hakkından onlara danış*"⁴⁴ âyeti "*istişare*"ye; "*onların işleri aralarında müşavereyledir*"⁴⁵ âyeti de *şûrâ'*ya delildir. Bu her iki ayet, ortak aklın ürünü olan görüşe büyük değer vermeyi ifade eder. Ayrıca Kur'an'ın 42. Suresi'ne "Şura" isminin verilmiş olması, ayrıca anlamlıdır.

Acaba Kur'an'da tavsiye edilen "*istişare*" ve "şura", sadece siyasi konularla mı sınırlıdır yoksa dini konuları da bağlar mı? İmâm-ı Mâtürîdî'ye göre müşavere, muhkem nassın bulunduğu yerde değil, bulunmadığı yerde geçerlidir. Konu, tamamen *İctihad* alanıyla ilgilidir. Müellif, Hz. Peygamber'in savaş gibi konularda ashabıyla istişare ettiğini, sahabenin de kendi aralarında hükmü

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, tahk. Mehmet Boynukalın, III, 292-93.

⁴³ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 396.

⁴⁴ 3/Âl-i İmran 159.

⁴⁵ 42/Şura 38.

açık olmayan kimi konuları istişare neticesinde karara bağladıklarını örnek olarak verir. İster dini, ister siyasi ve isterse dünyevi olsun, hayatın her alanında istişarenin övülmeye değer bir davranış tarzı olduğunu vurgular.⁴⁶ O halde istişare, ortaya çıkan güncel dini meselelerde yapılabileceği gibi, ekseriyet itibarıyla içtihat alanına bırakılan siyasi meselelerde de yapılabilir.

Sonuç

Görüldüğü gibi İmam-ı Mâtürîdî, geleneksel kelim anlayışında olduğu gibi eserlerinde “*imamet ve hilafet*” konularına müstakil bir başlık açarak değinmemiştir. Maksudını bilemiyoruz. Fakat o, gerek *Te’vilâtü’l-Kur’an* ve gerekse *Kitabu’t-Tevhid* adlı eserinde din-siyaset ilişkileriyle ilgili kavramları ele alıp, ayetlerin bütünlük çerçevesini gözeterek makul bir biçimde yorumlamıştır. İmam-ı Mâtürîdî’nin itikadî görüşlerindeki tutarlılığı, kendisini yönetim ilkeleriyle ilgili kavramların yorumunda da göstermiştir. İmam-ı Mâtürîdî’nin; din ve vicdan özgürlüğü, emanet, ehliyet, ulü’l-emr, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, biat, itaat, hakemlik, şura gibi kavramlara yüklediği anlamlar, çağdaş İslam siyaset düşüncesine ilham verecek boyuttadır. Ayrıca İmam-ı Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkileriyle ilgili görüşleri, günümüzün siyaset anlayışına da ışık tutacak düzeydedir. Bu da onun akılcı yönteminden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki onun, Kur’an’da geçen yöneticilik sanatı, yöneticiler ve yönetenlerle ilgili kavramlara yüklediği anlamlar, sadece herhangi bir toplumun yönetimiyle ilgili değil, evrensel ölçekte her türlü yönetim işlerini kapsayacak bir genişliğe sahiptir.

Kaynakça

- Acılûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Beyrut, 1351.
 Alûsî, Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu’l-Maânî*, Beyrut, 1987.
 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Câmiu’s-Sahîh, İstanbul, 1315.
 Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Kahire, 1987.
 Farabi, Ebû Nasr Muhammed, *İlimlerin Sayımı*, (çev. A. Ateş), İstanbul, 1986.
 Hasan Hanefi, *Hısâru’z-Zaman*, (*el-Mazi ve’l-Müstakbel*), Kahire, 2006.
 İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siyeratü’n-Nebeviyye*, tahk.
 Taha Abdurrahman Sa’d, Beyrut, 1411 h.

⁴⁶ Yorumlar için bakınız. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, II, 457.

- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, tahkik: Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. F. Huleyf), İstanbul, 1979.
- Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *Sahih*, Kahire, 1955.
- Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Rıza, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, ts.



The Relationship Between Religion and Politics in Imam Al-Maturidi

Citation/©: Altıntaş, Ramazan, (2010). The Relationship Between Religion and Politics in Imam Al-Maturidi, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 53-66.

Abstract: Discussions regarding the relationship between religion and politics are located under the chapter entitled "Imamat and Caliphate" in Islamic Theology books. Especially, sunni theologians deal with this issue as a reaction to Shi'ite theologians who consider Imamat (religio-political leadership) as one of the basic tenets of religion. Al-Maturidi, one of the most prominent Muslim theologians does not specifically wrestle with this issue in his works. Although Imam al-Maturidi does not have a separate chapter for the issue of "Imamat and Caliphate" in his books, this does not mean that he is not interested in this topic. As a matter of fact, in his books *Kitab al-Tawhid* and *Kitab Ta'wilat al-Qur'an*, he mentioned topics related to religion and politics such as freedom of religion and conscience, emanet (entrustment), competent (ehliyet), justice, counseling (shura), allegiance, obedience, management, promoting good and prohibiting evil, and juridical decision making. All of these issues are still relevant to modern Islamic political thought. Thus, I suggest, studying al-Maturidi's religious and political thoughts will shed light on contemporary Islamic political thought, and provide new approaches to deal with these matters.

Key Words: Politics, Justice, Government, Shura, Allegiance, Obedience.



Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri

İsmail ÇALIŞKAN*

Atf/©: Çalışkan, İsmail (2010). Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 67-93.

Özet: Bu çalışmada, Müslüman dünyasının yetiştirmiş olduğu en dikkat çekici simalardan birisi olan İmam Maturidi (ö. 333/944) ve onun en değerli eseri olan Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı tefsiri tanıtılmakta ve onun tefsir tarihindeki yeri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Yazara göre Maturidi'yi tefsir ilminin tarihi seyri içerisinde ayrıcalıklı ve önemli kılan iki özellik vardır. Bunlar onun geliştirdiği usulü ve bu usulün bizzat kendisi tarafından tefsirde uygulanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, Te'vilatu'l-Kur'an, tefsir, te'vil.

Giriş

Bu çalışmada, 3-4. hicri (9-10. miladi) yüzyıllarda yaşamış ve Müslüman dünyanın yetiştirmiş olduğu kişilik ve ilmi bakımdan müstesna şahsiyetlerden birisini, İmam Mâturîdî'yi ve onun en önemli eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirini tanıttığımız ve tefsir tarihindeki yerini tespiti dair düşüncelerimizi açıklayacağız. Mâturîdî'yi tefsir ilminin tarihi seyri içerisinde ayrıcalıklı ve önemli kılan iki

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
[icaliskan@cumhuriyet.edu.tr].

özellik vardır. Birisi Tefsir Usûlü'ne yaptığı teorik katkı, diğeri de sistemleştirdiği usulü bizzat tefsirde uygulamasıdır.

Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), Türkistan ve Maverâunnehir bölgesinin güçlü devleti Samaniler (Samanoğulları) devrinde, her açıdan ihtişamlı kent olan Semerkant'tın Mâturîd köyünde dünyaya geldi, orada vefat etti. Doğum tarihi bilinmemektedir. O sıralarda Abbasi devleti ömrünün sonlarını yaşıyordu. İlim hayatı bir hayli canlı olan bu şehirde çok sayıda medrese ve meşhur alim vardı. Onlar içinde Ebu Hanife'nin itikadi ve fıkhî görüşlerinin okutulduğu ve münazara edildiği *Dâru'l-Cuzcâniye* adıyla meşhur medresede başta Ebu Bekir Ahmed el-Cuzcânî olmak üzere zamanın kudretli alimlerinden eğitim gördü ve güçlü bir alim oldu. Medresenin bağlı olduğu ve temsil ettiği dini düşünce ve ilmi usûl doğrultusunda değişik ilim dallarında birçok eser telif etti. Bu eserlerden en meşhur olanları *Me'hazu's-Şerâyi fi Usûli'l-Fıkh*, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Telifleri yanında onlar kadar büyük eserleri olan ve bugün adları farklı sahalarda bilinen meşhur talebeler yetiştirdi. Bunlar arasında *Şerhu Fıkhî'l-Ekber* ve *es-Sevâdu'l-A'zam* kitaplarının müellifi Ebu'l-Kasım Semerkandî (ö. 342/953) ve müfessir Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) de vardır. Mâturîdî, eserleri ve diğer ilmi faaliyetleri ile sadece Maverâunnehir ve çevresine damgasını vurmakla kalmamış, İslam düşüncesinin istikrara kavuşmasında, Ehl-i Sünnet itikadının Asya'da, özellikle Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında büyük hizmeti olmuştur. Devrin siyasi ve fikri mücadele ortamında, taassuba ve klikçiliğe kaçmadan, tekfire ve dışlamaya gitmeden Müslümanların inanç ve düşüncede birliğine hizmet eder tarzda orta bir yolu tutmuş, başta tefsiri olmak üzere eserlerinde de bu yaklaşımı uygulamıştır. Ona asıl şöhreti sağlayan ve Ehl-i Sünnet itikadında iki imamdan birisi olarak kabul edilmesine yol açan şey, Ebu Hanife'nin kısa ve öz olarak açıkladığı itikadi konuları yeni usûller ve deliller ile sistemli bir şekilde yorumlaması ve daha güçlü bir hale getirmesidir. Sonraları

bu çabası Sünnî anlayışın iki kanadından biri olarak Maturidilik (*Mâtürîdiyye*) diye anılmaya başlamıştır.¹

Mâtürîdî, çağdaşı Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935) ile aynı pozisyonda olmasına, ilmi şöhretine ve etkisine rağmen geri planda kalmış, mezhepteki imamlık konumunda olduğu kadar eserleriyle tanınmamış, bundan muhteşem tefsiri de nasibini almıştır. Suyûtî (ö. 911/1505), Davûdî (ö. 945/1538) gibi klasik ve çağdaş kaynaklar onun hakkında yeterli bilgi vermemiştir. Buna günümüzde yazılan en meşhur tefsir tarihi olan M. Hüseyin Zehebi (ö. 1977)'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* adlı eseri de dahildir. Bir Osmanlı müellifi olan Edirnevî (ö. 11./16-17. Yy.) ise *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eserinde kısa bilgi vermekle yetinir. İslam medeniyetinin en muhteşem yüzyılı olarak tavsif ettiği 4/10. yüzyılı ilim ve kültür açısından inceleyen ve Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgeleri İslam medeniyetinin ilim merkezleri olarak takdim eden Adam Mez (ö. 1917) de ilgili bölümlerde bu yüzyılda yazılmış tefsirleri ve müfessirleri anmasına rağmen Mâtürîdî'den ve eserinden bir kelimeyle de olsa bahsetmez. O, bu yüzyılda tefsirin hiç de kabul görmüş bir uygulama olmadığını iddia ederek büyük bir hataya da imza atar.² Hepsinden ilginç olanı ise bahse konu tabakat müelliflerinden çok önce Neseî (ö. 508/1115)'ni bu tefsir hakkında, "geçmiştekiler de dahil bu ilim dalında yazılmış hiçbir kitabın denk olamayacağı bir kitap"³ olarak tavsif etmesinin de itibar görmediği anlaşılıyor. Ondan ve eserinden yeterince bahsedilmemesi, oldukça manidar bu-

¹ Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, tah.: M. Özel - M. Erbaş, İzmir 2005, 34; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, 1,376-78; Ebu'l-Mu'în en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, tah.: Hüseyin Atay, Ankara 1993, 471-73; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 35-53; Sonmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz.: S. Kutlu, Kitabiyat yay., Ankara 2003, 18 vd.; Kırca, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, 156-71; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, 146-59.

² Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev.: Salih Şaban, İnsan yay., İstanbul 2000, 232-36.

³ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, 473.

lunmuş ve makalelere konu olmuştur.⁴ Bunun nedenlerini irdelemeye çalışanlar bazı cevaplar bulmuştur: Türk asıllı olması; yetiştiği Semerkant'ın hilafet merkezine (Bağdat), Mekke ve Medine gibi ilim şehirlerine uzaklığı; takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin şöhretinin gölgesinde kalması; ondan sonraki yüzyıllarda yetişen etkili alimlerin Eşarî'nin izinden gitmeleri; Maturidiliğin sadece Hanefiler tarafından benimsenmesi; Mâtürîdî'nin Mutezile'ye benzer bir akılcılığı ön plana çıkarması ve mutedil Mürciî fikirleri savunması; Maturidilik müntesiplerinin önde gelen şahısların hayat hikayelerine önem vermemeleri; Nizamiye Medreseleri'nin Eşariliği esas alması ve onun öğretilerini okutması; nihayet dönemdeki siyasi yönetimle anlaşmazlıklara düşmesi nedeniyle fikirlerinin ve eserlerinin yayılmasının iktidar tarafından engellenmesi vs.⁵ Ancak ileri sürülen bu gerekçelerin tatmin edici cevaplar olduğu söylenemez. Mâtürîdî'den sonra bölgede yaşanan iktidar mücadeleleri ve değişiklikleri, Moğol istilasının büyük tahribi gibi etkenleri hesaba katmadan bu konunun aydınlığa kavuşması zordur. Bu mesele önyargıdan ve suçlamadan uzak bir şekilde dini, siyasi, kültürel ve fikri açıdan daha kapsamlı araştırmalara konu olmayı beklemektedir.

I. Mâtürîdî'ye Kadar Tefsirde Yorum Zihniyetinin Oluşumu

Mâtürîdî'nin Tefsir İlmi'ndeki yerini tespit edebilmek için ondan önce bu alandaki gelişmelere kısa bir göz atmakta fayda vardır. Hz. Peygamber, Kur'an'ın mübelliği ve mübeyyini olarak onun anlaşılması sadedinde sözlü açıklamalar yapmış ise de asıl anla-

⁴ Muhammed b. Tavit et-Tancî, "Ebu Mansur el-Maturidi", *Ankara Ün. İlah. Fak. Dergisi*, Ankara 1955, cilt IV, sayı I-II, 1-2; Şükrü Özen, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturidi", *Marife*, yıl 5, sayı 3, Kış 2005, 411-27; A. Vehbi Ecer, "Maturidi'nin Tanınması", *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986, 10 vd.; Celal Kirca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara Ekim 1987, sayı 5, 60.

⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. R. Fırlı, Umran Yayınları, Ankara 1981, 389-90; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 15-17, 40-42, 54; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 49-51; İsmail Kayar, *Maturidi'nin Tevlatü'l-Kur'an'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetlerin Yorumu*, (Yüksek lisans tezi), Marmara Ü. S. B. Enstitüsü, İst. 2009, 6-7; Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 147-48.

şılmayı, onu yaşayarak ya da hayata tatbik ederek göstermiştir. Sahabe ondan gördüğüne ve öğrendiğine dil, müşahede ve tecrübelerini katarak ayetleri tefsir etmişlerdir. Sahabe döneminde Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için hür bir ortam olsa da yorumda içtihat ile te'vil yapmaya karşı ciddi bir reaksiyon vardı. Örneğin, müteşabihlerin yorumunun caiz olmadığı, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle delillendirilmiş,⁶ bir kimsenin bilgisi olmadan kendi re'yi ile Kur'an'ı tefsir etmesine yine Hz. Peygamber'den naklen şu tehditler öne sürülmüştür: "Kim ki ilmi olmadan Kur'an hakkında konuşursa, ateşteki yerine hazırlansın."⁷, "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse ateşteki yerine hazırlansın."⁸ Bu arada Hz. Osman döneminden itibaren ortaya çıkan gurupların kendi görüşlerini ispat sadedinde Kur'an'a müracaat ettiklerini, açık delil bulamadıkları yerde ayetleri kendilerine hizmet eder tarzda te'vil yoluna gittikleri bilinmektedir. Sahabe döneminin sonları ve tabiinin ilk yıllarına gelince tefsir faaliyeti belli bir ivme kazanmıştır. Sahabenin talebeleri ve tefsirin kaynak şahsiyetlerinden olan Said b. Cübeyr (ö. 94/713), İkrime (ö. 107/725), Hasan Basrî (ö. 110/728), Ata b. Ebi Rebah (115/733) ve Nâfî (ö. 117/735), sahabeden aldıklarını rivayet etmenin yanında tefsirde içtihadı diğer bir ifadeyle akli yoruma (*tefsir bi'r-re'y, dirâyet*) daha fazla yer verdiler. Sırf Taberî'nin tefsirindeki rivayetler bile bunu test etmeye yeter. Nihayet ikinci asrın ortalarına gelinceye kadar büyük bir inkişaf olmuş ve artık şifahi aktarılan tefsire ait bilgiler yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Eğer Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in, "Şu üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim ve megazi."⁹ sözü bizatihi ona aitse hala daha Kur'an'ın tefsir edilmesine en azından ihtiyatlı yaklaşıldığı anlaşılır. İlmin ilerlemesi, İslam toplumunun siyasi ve sosyal olarak genişlemesi, yeni fikirlerin ortaya çıkması, fıkıh ve

⁶ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, tah.: Ali Muhammed Muavvid ve arkadaşları, Beyrut 1993, I,71; ed-Dârimî, *es-Sünen*, (*el-Kütübü's-Sitte* içinde), İstanbul 1992, Mukaddime 19; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978, II,5.

⁷ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1414/1993, XII,28, hadis no: 12392.

⁸ Ebu Davud, *İlim* 6; Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, I,72.

⁹ Suyûtî, II,227, 228.

kelamın doğrudan Kur'an'dan beslenmesi, tasavvuf ve diğer mesleklerin de kendini Kur'an ve sünnete dayandırma gayretleri vs. tefsirde içtihat ve istinbat sahasının genişlemesine sebep olmuştur. Karmış'a göre, *te'vil* kavramı bizzat kullanılmasa da *te'vili* karşılayan izah tarzları sahabeden itibaren daima vardı.¹⁰ Hicri üçüncü yüzyılda hem ilimler oluşumunu tamamlamış hem de mezhepler iyice belirginleşmişti. Ehl-i sünnetin fıkıh usûlü, nasları anlamada belli kriterleri oluşturmuştu.¹¹ Detaya girmeden Mâtûrîdî'ye kadar ayetlerin yorumuna ilişkin zihniyeti belirleyen birkaç ayrıntıyı vermekle yetinelim.

Ebu Hanife (ö. 150/767), anlamı ve anlaşılması bakımından ayetler arasında bir taksime gitmiştir. O, ayetlerin anlaşılması ve onlardan çıkarılan hükümler bağlamında üç kavram kullanır: *Tenzîl*, *tefsîr* ve *te'vil*. Buna göre *tenzîl*, ayetin lafzı ve o lafzın delalet ettiği kesin manadır. Öyle ki bazı ayetlerin lafzı üzerinde ne kadar inceleme yapılırsa yapılsın, istinbat ve içtihat edilirse edilsin yine sonuç aynı olacaktır, yani lafzın söylediği aynı mana (*tenzîl*) çıkacaktır. İşte buna Ebu Hanife, *tenzîl* ve *te'vili* aynı olan ayetler diyor. Bazen insanlar ayetlerin yorumlarında yanlış yapabilirler, ancak aslına (*tenzîline*) inandığı sürece iman dairesinde kalırlar.¹² Onun açıklamaları, her ne kadar itikadi açıdan baksa da yine de bir anlayışı belirtmesi bakımından önemlidir. Zira yorumda bir kesin anlama uygun hareket etmek vardır, bir de hata edilebilecek tefsir ve *te'vil* vardır. Hemen belirtelim ki, gerek Ebu Hanife'nin bu açıklamaları gerekse İmam Şafi (ö. 204/819)'nin *er-Risâle* adlı eseri -fıkıh usûlüne katkısını bir tarafa bırakarak-, bir tefsir metodolojisi oluş-

¹⁰ Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (doktora tezi), Ankara 1975, 35-42, 136.

¹¹ Geniş bilgi için bkz.: Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kahire 1976, I,94-140; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968, 110-13; Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi*, Beyrut 1984, 58 vd.; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, 18 vd.

¹² Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, hazırlayan ve çeviren: Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, 37-39, 48 (Türkçesi: s. 45-46, 55).

turmaktan çok tefsirde akli yorumlarda aşırı gidilmesine karşı kaideler vazetmek için yapılmış girişim sayılabilir.¹³

Usûle katkısı açısından Abdullah İbn Vehb (ö. 197/812) ve Muhasibi (ö. 243/857) mutlaka anılmayı hak etmişlerdir. İbn Vehb, *el-Câmi (fî Ulûmu'l-Kur'an)* adlı eserinde rivayetçi ve nassçı yolu tasvip eden tefsiri ön plana çıkarırken Muhasibi, akılcı yorum yolunu tercih eder. Muhâsibî'nin Kur'an'ı anlama yöntemini açıkladığı *Fehmu'l-Kur'an* ve *Mâiyyetu'l-'Akl* adlı eserinde aklın Kur'an'ı anlamadaki fonksiyonunu ortaya koyar. Onun, akli, Kur'an'ı anlamada tefsir metodolojisine ciddi ve sistematik bir şekilde dahil ettiğini söyleyebiliriz. Allah kelamının anlaşılması manasında *fehmu'l-Kur'ân* ve *fıkhü'l-Kur'ân* kavramını kullanan müellifin anlama ve yorumlamada merkezi kavramları *fehmi*, *beyân*, *basîret* ve *marifet*, *fıkh/tefekkuh*, *manâ*, *ilm*dir. Nadiren *tefsîr*, çoğunlukla benimsemediği ve eleştirdiği kişilerin yaptıkları yorumlar için de *te'vîli* kullanmayı tercih eder. Dikkat çeken nokta ise müteşabihlerin anlamını (*te'vîl*) sadece Allah'ın bilebileceğine dair ifadesinde *te'vil* kelimesini, 'bir şeyin hakikatini bilmek' anlamında kullanması ve olumlu bir fonksiyon yüklemesidir. Sonuç olarak Muhasibî'nin yorumu (*te'vîl*), Kur'an'ı merkeze alan ya da Kur'an'la eğitilmiş bir akıl vasıtasıyla yapılan yorumdur, dolayısıyla hicri ilk asırda reddedilen *te'vil* değildir. Buna göre 'tefsîr' kavramının dar çerçevesi genişleyerek 'te'vîl' kavramının mefhumuna yaklaşmış, *te'vîl* de meşru çerçeveye yavaş yavaş kavuşmaya başlamıştır.¹⁴

İbn Kuteybe (ö. 276/889), kendisinden öncekilerle sonrakilere arasında bir geçiş noktası gibidir. Muhâsibî'nin kullanmaktan özenle kaçındığı *te'vîl* kavramını o, özellikle kullanır. Selef (sahabe, tabiin ve sonrakilere)in yorumları için çoğunlukla *tefsîr* ve bunu

¹³ et-Tehâmî Nevra; *el-İtticâhâtü's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Tunus 1982, 10.

¹⁴ Geniş değerlendirme için bkz.: Çalışkan, İsmail; "Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XII/2, Sivas 2008, sayfa 55-74.

yapanlara *müfessir*, bazen de *te'vîl* der.¹⁵ Dolayısıyla seleften sonrakilerin (*mütekellifûn* veya *muahharûn*) rivayete dayanmaksızın yaptığı yorumlar, *te'vîlden* başkası değildir. Onun tefsir ve müfessir tanımlamalarını bilinçli olarak selef için kullanmasında ilginç bir sebep vardır: İtibar edebilecek Kur'an metni ve okunuş biçimini son arzadaki haliyle okuyan onlardır. Bunun dışında bir yazım ve okuma caiz değildir. Kur'an'ın tefsirinde de böyle bir durum vardır. Buna göre, "*selefin* ya da *mütekaddimîn*in tefsir etme hakkı vardı, ama bizim (*mütekellifûn*) öyle bir hak ve yetkimiz yoktur."¹⁶ Böylece tefsir ilminde önceki/ler (*mukaddem/ûn*) ve sonraki/ler (*muahher/ûn*) ayrımı artık tarihsel yerini almıştır. İbn Kuteybe Muhâsibî'nin yöntemini biraz daha geliştirmiştir. O, baştan beri *müteşâbihler* konusunda var olan olumsuz tutumu değiştirecek bir adım atmış ve Kur'an'ın *müşkil*, *mecâz* ve *müteşâbihlerinin* makul ve makbul bir *te'vilini* oluşturmaya çalışmıştır.¹⁷

Yeri gelmişken İbn Kuteybe'nin *tefsîr-te'vîl* ayrımını çağrıştıran bir yaklaşıma bir örnek verelim. O aradaki farkı bu iki kavramı kullanmadan fakat ayet hakkında yapılan yorum işlemi üzerinden gösterir. Onun anlattığına göre, mütekaddim müfessirler, "O gün, zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım!"¹⁸ ayetinde kinaye yoluyla bahsedilen *zâlimin* Ukbe b. Muayt ve onun dost edindiği için Kıyamette bizar olacağı kişinin Ubeyy b. Halef olduğunu söylemişler, bu yorumu da sahabeden İbn Abbas (ö. 68/688)'tan gelen sebep-i nüzûle dayandırmışlar, böylece tefsir yapmışlardır. İbn Kuteybe'nin *te'vîline* göre ise ayet herhangi bir şahısla sınırlandırılmaz ve bir isme indirgenemez (*tahsîs*), bilakis bu sığara sahip olan, yani Allah elçisini dost edinmeyen herkes zalimdir. Eğer müfessirlerin iddia ettiği gibi sebep-i nüzulde bahsedilen kişiler olsaydı o zaman ayetin hükmü inişinden sonraki kişileri kapsamazdı. Bazı-

¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, 42, 73, 103, 145, 151, 153, 163, 186, 205, 210, 258, 262, 309, 334.

¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 42.

¹⁷ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papri (Qur'anic Commentary and Tradition bölümü)*, Chicago-Illinois 1967, II,113.

¹⁸ 25 Furkan 27.

ları da hiçbir delili olmadan bahse konu zalim kişinin Hz. Ebu Bekr olduğunu söyleyerek yanlış *te'vîle* gitmiştir ki doğruluk ihtimali kesinlikle olmayan bir te'vildir.¹⁹ Mâturîdî'den altmış küsur yıl önce vefat eden İbn Kuteybe'nin onun yaklaşımına benzer bir ayırma işaret ettiğine dikkat çekmek isterim.

Nihayet Mâturîdî'den kısa bir süre önce vefat eden büyük müfessir Taberî (ö. 311/923) de hem tefsirinin isminde te'vîl kelimesine yer vermiş (*Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*) hem de ayetlerin tefsiri sırasında istidlal ve istinbat sonucu yapılan açıklamalar için sık sık bu kelimeyi ve *tefsîr* kelimesini kullanmıştır. Ancak o, ikisi arasında anlam ve mahiyet farkını beyan etmemiştir.

Şu halde *tefsîr-te'vîl* arasında bir farkın olduğu baştan beri az ya da çok bilinmekteydi, ama açık bir şekilde ortaya konmamıştı. Öncekilerin geliştirmeye uğraştıkları yaklaşım ve yöntem, Mâturîdî tarafından *tefsîr* ve *te'vîl*in ayetlerin yorumu için elverişli bir metodolojiye dönüştürülmesiyle tefsirde bariz bir şekilde uygulamaya konulacak, böylece *te'vîl* kavramı da tam bir meşruiyet kazanacaktır. *Te'vîl* kavramında olduğu gibi ilmi araştırma ve tartışmalarda müstağni kalınamayan konuların 'kabul edilebilir' bir çözümünün bulunması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Muhâsibi ve İbn Kuteybe'nin temsil ettiği çizgiye mensup ulema, durumu kabullenmenin bir sonucu olarak o ana kadar geliştirilen teoriyi ciddi bir tefsirde uygulama zarureti hissetmiş olmalıdır. Mâturîdî'nin tefsirinin ortaya çıkışına da bu saikin etki etmiş olabileceğini düşünürüz.

Buradan elde edilen diğer bir sonuç da şudur: Tefsir tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmış olan te'vîl, bütün mezheplerin başvurduğu bir yöntemdir. Bunun bir çıkış yolu olarak keşfedildiğini söyleyebiliriz. Zira rivayete bağlı tefsir zamanla yeterli olmamıştır. Her mezhep kendi sistematliğini Kur'an'la teyit etmek isterken çıkmazlara düşmesi üzerine yorumun sahasını genişletme ihtiyacı duymuştur. Bu durum, tefsirden te'vile geçişin ilk adımıdır. Değişik grupların ortaya çıkışıyla birlikte önlenemez bir şekil-

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 260-63.

de Kur'an'ın farklı ve zaman zaman da keyfi yorumlanması (te'vîl edilişi) karşısında bunu bir prensibe bağlamak lüzumu da hissedilmiştir. Mâturîdî'nin girişimi, bunun en iyi örneğidir. Böylece, İslami te'vil telakkisi Kur'an-ı Kerim'in ruhuna ve hedefine uygun, nev-i şahsına münhasır bir tarzda İslam kültür potası içinde şekillenmiştir.²⁰

II. Tefsîr ve Te'vîl Ayırımına Mâturîdî Damgası

Başta da belirttiğimiz gibi Mâturîdî'nin tefsirde ayrıcalıklı bir yer edinmesini sağlayan ilk şey, onun Tefsir Usûlü'nün tekamülüne yaptığı katkıdır. O da usulün temel kavramları olan *tefsîr* ve *te'vîli* tanımlaması, sınırlarını belirlemesi ve aralarında net ayırım yapması ile gerçekleşmiştir. *Tefsîr* ve *te'vîl* kavramları, genelde Tefsir İlmi'nin özelde de Tefsir Usûlü'nün gelişiminde önemli işaret taşlarıdır. Nitekim bu kavramlar bağlamında Mâturîdî'den önceki gelişmeye bir göz attık. Şimdi yeniden Mâturîdî'ye dönerek onun *tefsîr-te'vîl* ayrımı konusundaki yaklaşımını bizzat kendi ifadeleriyle görelim. O şöyle der:

“Te'vîl, işin sonunu beyan etmektir. Bu kelime dönmek anlamındaki âle-yeûlu kökünden alınarak türetilmiştir. Anlamı ise, Ebu Zeyd'in dediği gibi, sözüün, muhtemel anlamlarından birisine yöneltilmesidir. Tefsîrdeki zorluk te'vilde mevcut değildir. Zira te'vilde Allah'ı şahit gösterme yoktur. Çünkü bir yorumcu, bu tür yorumlarıyla (te'villeriyle) kastedilen şeyden haber vermekte ve 'Allah bu yorumla bu maksadı kastetmiş veya murad etmiş' dememektedir. Buna karşılık 'bu ayet şu anlamlara gelmekte ve bu anlamlardan biriyle yorumlanabilir' demektedir. Bu, insanların kendi aralarında tabii olarak konuştukları ve 'Allah hikmetinden dolayı en doğrusunu bilir' dedikleri şeylerdir. Mesela, tefsirciler (ehlul't-tefsîr), elhamdülillâh lafzı üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı, 'Allah kendi nefesine hamdetti' derken, diğer bir kısmı da 'Allah kendisine hamt edilmesini emretti' demektedirler. Her kim ki, bu iki yönden birini tercih eder ve 'kastedilen budur' derse, o kişi müfessirdir. Te'vîl ise, bir müfessirin 'Hamd, Allah'ı öven ve metheden bir kelime ol-

²⁰ Karmuş, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 143-44, 147, 190, 196; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 43-72.

duğu gibi, O'na şükretmeyi de emreden bir kelimedir ve Allah bununla neyi kastettiğini daha iyi bilir' demesidir. Sonuç olarak *tefsîr*, tek bir açıklama veya anlam yönüne sahip, *te'vîl* ise birçok yönlere sahiptir."²¹

Mâturîdî bu açıklamasıyla, *tefsîrin* Peygamber ve sahabeye, *te'vîlin* ise daha sonraki nesillere ait olduğuna işaret eder. Çünkü sahabe olaylara ve ayetlerin gelişine şahit olduğundan, murad edilen hakiki manaya (Ebu Hanife'nin tenzil dediği şeye) vakıf olmuşlardır. Ona göre *te'vîl*, sözün muhtemel manalardan birine yöneltilmesi ve işlerin sonunun beyan edilmesi demektir. Bu bakımdan yapılan *tefsîrin* doğruluğuna Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olduğu halde, *te'vîlde* yani yapılan yorumlar veya anlam tercihlerinde Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olmayıp nisbilik ve ihtimal vardır. Tefsir murad edilen şeyin ta kendisidir. Bu, ancak bilen bir kişiden işitilen veya bizzat müşahede edilen şey gibidir.²² Bu nedenle Mâturîdî tefsirinde, yorumlarının kesin olmadığını belirtmek için açıklamalarını bitirirken, "En doğrusunu Allah bilir" demektedir. Tefsir sadece sahabeye ait olsa da orayla sınırlı kalmaz, onlardan gelen rivayetlere dayanarak anlam veya yorum ortaya koymak da bu çerçeveye girer. Yine bu ayrımda *tefsîrin* Peygamber-sahabe devri ile *te'vîlin* de sonraki nesillere mahsus olması, metin-muhatap bakımından günümüzde çokça dile getirilen Kur'an'ın doğrudan veya ilk muhatapları ile dolaylı veya sonraki muhatapları ayrımını çağrıştırmaktadır.

Mâturîdî sonrası kaynaklarda onun yaklaşımının şu ya da bu şekilde devam ettiğini görüyoruz. Tefsir İlmi'nin bir kavramı olarak *tefsîr*, 'müskil olan bir lafzı açmak ve açıklamak'²³ veya 'Kur'an'ın manalarını anlaşılır kılmak ve kastedileni açıklamak'²⁴

²¹ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (yazma), Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40, vr. 1b.

²² Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 91-92; Kırcı, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", 164.

²³ er-Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 571-72; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994, XI,33; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ebu'l-Fadl Muhammed İbrahim, Beyrut 1972, II,147.

²⁴ Zerkeşî, II,149.

şeklinde tarif edilmektedir. *Te'vîl* ise, 'ayeti veya ayetleri öncesi ve sonrasına uygun olmak şartıyla ihtiva ettiği anlamlarından birine göre açıklamak'²⁵ veya 'ayeti, murad edilen anlamda yorumlamak'²⁶ olarak tanımlanmıştır. Yukarıdaki tanımla benzeşse ve benzerlikler olsa bile Tefsir İlmi'nin dışındaki ilim dallarını da hesaba kattığımızda *te'vîl* kavramının tanımı üzerinde ittifak edilmediğini görürüz.²⁷ Biz tefsir literatüründeki *te'vîl* ile ilgilendiğimiz için yukarıdaki tanım ile yetiniyoruz. Ragıb el-İsfehânî (ö. 502/1108)'nin *tefsîri* çoğunlukla lafızları açıklayan, *te'vîli* de cümlelerin izahını yapan bir yöntem olarak tanımlamasına²⁸ Zerkeşî (ö. 794/1392) de katılmakta²⁹ fakat kavramlar arasındaki farkı daha net ortaya koymaya devam etmektedir. Ona göre, lügat anlamına uygun olarak *müfessir* 'nakil yapan (*nâkil*)', *müevvil* ise 'kendi içtihadına dayanarak hüküm çıkaran, mücmeli açıklayan, tahsis ve umum olanı belirleyen (*müstanbit*)'dir. Dolayısıyla birden fazla manaya ihtimali olan her kelimenin anlamını tespit etmek ve yorumunu yapmak, ancak ilim erbabının içtihadı ile mümkün olabilir. Bu işe girişen alim de sadece akli çıkarımları ile değil delillerle hareket etmek zorundadır.³⁰ İbn Kemal (ö. 940/1534) iki kavram arasındaki farkı şu örnekte net bir biçimde ortaya koyar: "O, ölüden diri çıkarır"³¹ ayeti, Allah'ın 'yumurtadan yavru çıkarması' olarak açıklanırsa tefsir, 'cahil birisinden alim çıkarması' ya da 'kafirden mümin çıkarması' şeklinde açıklanırsa *te'vîl* olur.³² Değişik bakış açılarına sahip olmakla birlikte iki kavram arasındaki

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI,33.

²⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 38.

²⁷ İbrâhim İbn Hasan İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulâti ve'l-M'utedilîn*, Beyrut 1993, 26-42; Nasr Hamid Ebu Zeyd; *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1982, 141-63; Tehâmî Nevra, *el-İtticâhâtu's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 13-27; Ebu Hamid el-Gazâlî, "Kânûnu't-Te'vîl", çev.: Bilal Aybakan, *İslami Araştırmalar (Gazali Özel Sayısı)*, Ankara 2000, cilt: 13, sayı: 3-4, sayfa: 521-26.

²⁸ İsfehânî, *Mukaddimetu't-Tefsîr*, 402; İsfehânî, *Müfredât*, 572.

²⁹ Zerkeşî, II,149.

³⁰ Zerkeşî, II,166.

³¹ 6 Enam 95.

³² İbn Sâlim, *Kadıyyetu't-Te'vîl*, 35-36.

farkı hemen bütün ilim ehli kabul etmekte,³³ hemen hepsi de Mâturîdî'nin çizdiği çerçeve içinde kalmaktadır. Te'vil hakkındaki geniş incelemesinde Karmuş, şu sonuca varmıştır:

a- Te'vîl, ancak çeşitli ihtimallerin bulunduğu lafızlar için söz konusudur.

b- Muhtemel manalardan birinin tercihi için ortada bir sebep ve delil bulunması lazımdır.

c- Bu tercih ve tevcih her ne kadar bir delile müstenid olarak yapılıyorsa da işin içinde zan ve ihtimal bulunduğundan elde edilen netice katiyet ifade etmez.³⁴

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu iki kavramı birbirinden bağımsız ve birbiriyle ilgisiz düşünemeyiz. Şu ifadeler söz konusu ilişkiyi güzel bir şekilde ifade eder:

“Aslında *tefsir* ve *te'vil* birbirlerinin mütemmimidirler. Tefsir esbâb-ı nüzûl, mekki-medeni, nâsih-mensuh gibi nassı anlamaya götüren ve nakle dayanan harici bilgileri konu edinir. Dolayısıyla tefsir, te'vili hazırlayıcı tüm bilgileri ve ilimleri toplayan bir ilim mesabesinde. Tefsirde nakil ve rivayet etkindir, oysa ki te'vil istinbata dayanır. Buna binaen diyebiliriz ki, te'vilde nassın anlamını ortaya çıkarmada okuyucunun rolü ve etkinliği söz konusu iken bu durum tefsirde te'vildeki kadar değildir. Te'vil, tefsirin hazırladığı ve sunduğu harici bilgiler ve ilimler vasıtasıyla akli tasarrufla metinden bir netice elde etmektir. Böylece denilebilir ki tefsir, te'vilden bir cüzdür. Tefsire dayanmayan te'vil, isabetli olmaz.”³⁵

Ayrımın ayırdına vardıktan sonra şöyle bir soru yöneltilebilir: Peki bu ayrımın teorik ve pratikte faydası nedir, yani Tefsir Usûlü ile tefsir ve yorum yapma faaliyetine katkısı nedir? Yoksa gereksiz bir ayrım mıdır? Hemen belirtelim ki Mâturîdî, *tefsîr* ve *te'vîl* kavramlarına getirdiği açılım ile tefsire yeni bir boyut kazandırdığı gibi, bu ilme itikadi ve fikri bir dayanak da sağlamıştır. Şöyle ki,

³³ Zerkeşî, II,149; Suyûtî, *İtkân*, II,221-23; Karmuş, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 35 vd.

³⁴ Karmuş, *Tafsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, 140.

³⁵ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Basılmamış Doktora tezi), Ankara 1998, 45.

tefsirde kesinlik olmasına rağmen, te'vilde ihtimaller olduğundan, yorumun çağlara göre değişmesi ve bazılarının zamanla değerini yitirmesi, imana zarar vermez ve Kur'an'ın değerini düşürmez. Yine onun, te'vile getirdiği anlayış ve yaklaşım ile inkara gitmedikçe veya helali haram, haramı helal saymadıkça hiçbir mezhebi tekfir etmemesi, günümüz tefsir faaliyetinde de önemli bir ilke olarak alınmalıdır. Yanlış ve hatalı yorumları makul ve meşru saymamasına her müfessirin onay vereceğinde şüphe yoktur. Şu halde getirmiş olduğu kıstas ile Mâturîdî, kendisinden sonra gelen Kur'an yorumcularına daha rahat yorum yapabilme imkanını sağlamış, bu yolda büyük bir kapı açmıştır. Müfessirlerin yapmış olduğu te'villerin (yorumlar) mutlak olmadığı, sadece onu gerçekleştiren şahsı bağladığı ve dolayısıyla onların kutsallaştırılamayacağı zihniyetini yerleştirmiştir.³⁶

İki kavram arasında bu net ve ince ayırım ile o, Kur'an yorumcularına yorumda hürriyet, kendi akli (dirâyet) ve diğer yetenekleriyle *Kelamullâha* anlaşılabilen bir söz ve metin olarak yaklaşım bütün öznelliklerini sergileyebilecekleri bir yol göstermekle kalmamış, bunun olması gereken ve meşru bir iş olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Onun açıklamalarını kendi bulunduğu konumda değerlendirince, bu söylediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, başlangıçtan beri zaten Kur'an tefsirine çekinceli yaklaşmış, hele onu te'vil etmek, bazı kimselerce gayri meşru bir işmiş gibi algılanmıştı. Elbette bunun haklı gerekçeleri vardır. Bunların farkında olan Mâturîdî, gidişata bir çeki düzen verilmesi gerektiğini düşünen öncü bilginlerden birisi olmuş, teoriyi ortada koymamak için hemen onunla neyi kastettiği ve meşru dairede bir yorumun nasıl yapılabileceğini göstermek maksadıyla da tefsirini yazmıştır. Bize göre, olan biten budur.

Öte yandan Mâturîdî'nin bu taksimi Kur'an metninin anlaşılabilirliği konusunda da bir yeniliktir. Bu konudaki ilk fikirler İbn

³⁶ Kırca, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", 165, 169-71; Celal Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1987, sayı 5, 55, 60; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", 24.

Abbas'a kadar gider. Rivayet şöyledir: "İbn Abbas şöyle dedi: Tefsir dört çeşittir. Birincisi Araplar'ın, dilleri ile bildikleri; ikincisi hiç kimsenin bilmediği için mazur görülmeceği; üçüncüsü sadece alimlerin bilebileceği ve sonuncusu sadece Allah'ın bilebileceği kısım".³⁷ Taberî ise anlaşılabilirlik bakımından Kur'an ayetlerini üçe guruba indirir: Sadece Peygamberin açıklaması ile bilinebilecekler; sadece Allah'ın bildikleri; dil bilgisi olan herkesin bilebilecekleri.³⁸ Dikkat edilirse onlar, bir şekilde müfessirin bilemeyeceği bir alanın olduğunu vurgularlar. Mâturîdî'nin Kur'an ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda isimleri geçen şahıslardan daha cesaretli ve tam bir özgüvenli olduğu söylenebilir. Zira müfessirin öznelliğine bağlı olsa da anlaşılmayacak, daha doğrusu üzerinde konuşulmayacak ayet yok gibidir.

Her halukarda kavramlar insani belirleyiciliğe mahkumdur. *Te'vîl* kavramının sunduğu imkan dairesinde ayet(ler), Kur'an bütünlüğüne ve diğer esaslara uygun yorumlanabileceği gibi, bu kavrama ön yargılı yaklaşılarak ona olumsuz anlam yüklenmesi ve daha da ileri gidilerek istismar edilmesi mümkündür. Nitekim tefsir tarihi bunun müşahhas örnekleri ile doludur. Zaten *te'vîl* kavramının kapsamı bunların hepsini içine alabilecek istidata sahiptir. İlk dönemde ayetlerin te'viline sıcak bakılmamasının altında yatan neden de budur. Bundan ötürü iki kavram arasındaki ayırım, her ne kadar doğru ve olumlu ise de bütün yorumcular açısından objektif değildir.

Yeri gelmişken yukarıdaki kriterler muvacehesinde Zerkeşi'yi bir defa daha anmak istiyoruz. O, *el-Burhân*'da Müslümanların farklı yorumlar ortaya koymalarına sık sık atıflarda bulunur, ancak dışlayıcı ve mahkum edici davranmaz. Mesela Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında sert tartışmalara neden olan müteşabih ayetlere yaklaşım biçimlerini anlamaya çalışmakla yetinir.³⁹ Bu durumda onun Kur'an'ın anlaşılması sadedinde bütün ulemanın çabalarını,

³⁷ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, I,57; Zerkeşi, II,164.

³⁸ Taberî, I,56-57.

³⁹ Zerkeşi, II,89.

Müslüman aklının ortak üretimi ve ümmetin mirası olarak aldığını söyleyebiliriz. Mâtûrîdî'nin de böyle bir anlayışı yaratmak istediğinde şüphe yoktur. Yine bu mevzuda olmak üzere Ragıb el-İsfehânî'nin yaptığı taksim de anılmaya değer. O, te'vili 'kabul edilen (*munkâd*)' ve 'hoş karşılanmayan (*müstekreh*)' olmak üzere ikiye ayırır ve her hangi bir suçlamaya gitmeden hemen herkes için uygulanabilecek yanlış ve doğru yorumun örneklerini sunar.⁴⁰ Mâtûrîdî'den yaklaşık iki asır sonra tefsir ilminde güçlü bir öncü olan İsfehânî, muhtemelen te'vilin denetimsiz ve rastgele yapılması üzerine, yapılan işin zaptu rapt altına alınması gerektiğini düşünmüş olmalıdır. Bu yaklaşımı, hem Tefsir Usûlü'nün gelişmesinde hem de tefsir yapma ediminde objektif karar vermeye yönelik bir adım olarak değerlendirebiliriz.⁴¹ Şu halde yoruma girişen her müfessirin olumlu yanlarını ve doğruları yanında hataları da belirtilmeli, ilmi tenkit zihniyeti daima yaşatılmalıdır. Yorumcunun makam, mansıp, mezhep veya gurubuna bakmadan, onu Kur'an'ı anlamak için kendine göre yol izleyen bir yorumcu olarak anlamaya çalışmak gerektir. Objektif davranmak, ancak bu şekilde mümkün olabilir.

III. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Özellikleri

Mâtûrîdî'nin tefsiri *Te'vîlât*, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* ve *Te'vîlâtü'l-Mâtûrîdiyye fî Beyâni Usûli's-Sünne ve Usûli't-Tevhîd* adlarıyla bilinir. Onu, Mâtûrîdî'den iki asır sonra Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi (ö. 539/1144) *Şerhu Te'vîlâtü'l-Mâtûrîdî* adıyla şerh etmiştir. Eser, yazma halinde olup araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Yakın zamana kadar yazma halindeki *Te'vîlât* ise artık tozlu raflardan kurtulmuş, Türkiye'de⁴² ve başka ülkelerde⁴³ tahkikli baskıları yapılmış, kısmen

⁴⁰ İsfehânî, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, 404.

⁴¹ *Tefsîr-te'vîl* ayrımının tarihi gelişimi ile ilgili bkz.: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiatı*, çev.: M. Emin Maşalı, Ankara 2001, 282-87; Mustafa Öztürk, "Tefsîr-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 1, 2001, 77-89; Ahmet İnan, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsîr", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 81-92.

⁴² Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tahkik: A. Vanlıoğlu, M. Boynukalın, E. Boynukalın, H. Boynukalın, H.

de olsa Türkçe'ye tercüme edilmiş,⁴⁴ hakkında araştırmalar yapılmıştır.⁴⁵ Fakat bu tefsirin yöntemi, muhtevası ve yorumların tutarlılığı açısından tenkit eden bir çalışma henüz yapılmamıştır.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Ebu Muhammed ed-Dineverî (ö. 308/920), Taberî (ö. 311/923), ez-Zeccâc (ö. 311/923), Tahavî (ö. 321/933), İbn Ebi Hatim (ö. 327/938) gibi tefsir imamlarının bu sahanın klasiklerini telifinden kısa süre sonra ortaya çıkmıştır. Fakat diğerlerine nazaran metodolojisi, muhtevası ve pratik sorunlara cevap vermesi bakımından farklı niteliklere sahiptir. Yukarıda özgün yanı ile

İ. Kaçar, M. Sülün, A. H. Ulusoy, M. Yavuz, M. Bedir, M. M. Vanlıoğlu, müra-caa Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011, I-XVII c.

⁴³ *Tefsirü'l-Matürîdî*, thk. İbrâhim Avadayn, Kahire 1971. 1. c.; *Te'vîlatu ehli's-sünne*, thk.: Muhammed Mustafid Rahman, tsh. Casim Muhammed Ceburi, Matbaatü'l-İrşad, Bağdad 1983; *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim : Te'vîlatu ehli's-sünne : Te'vîlatü'l-Kur'an : Te'vîlatu ehli's-sünne*, tahkik Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425, 1-5. c.; *Te'vîlatu Ehli's-Sunne*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-X c, Beyrut 2009.

⁴⁴ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân'dan tercümeleler = Ayatun ve suverun min Te'vîlati'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, tahkik Ahmet Vanlıoğlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Matürîdî Araştırma Vakfı, İstanbul 2003.

⁴⁵ Bazıları şunlardır: Muhammed Eroğlu, *Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vîlatu'l-Qur'an* (Öğretim üyeliği tezi), İst. Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul 1971; Ramazan Demir, *İmam Maturidi ve Te'vîlatü'l-Kur'an (Al-i İmran 1-95. Ayetlerin Tefsiri)* (Yüksek lisans t.), Marmara Ü. S. B.Enstitüsü, İstanbul 1988; Galli, A. M. Ahmad, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri", çev.: Hanifi Özcan, DEÜİFD, İzmir 1987, y. 4; Ayşe Hümeyra Aslantürk, *Ebu Mansur Muhammed İbn Muhammed el-Maturidi'nin Te'vîlat'ül-Kur'an'ından Suret'ü'n-Nisa (tenkidli metin)*, (Yüksek lisans t.), Marmara Ü. S.B.Enstitüsü, İst. 1989; M. Rağıp İmamoğlu, *İmam Ebu Mansur el-Matürîdî ve Te'vîlatü'l-Kur'an'daki Tefsir*, Diyanet İşleri Baş., Ankara 1991; Muhittin Akgül, *Mâtürîdî'nin Kehf Suresi Tahkik ve Tahlili* (yüksek lisans tezi), İzmir 1991; Hüseyin Uysal, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (Yüksek Lisans t.) İzmir 1992; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*; Maksut Çetin, *Te'vîlatu'l-Kur'an Ekseninde Maturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı* (yüksek lisans t.), Erzurum 2008; İsmail Kayar, *Matürîdî'nin Tevîlatü'l-Kur'an'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetlerin Yorumu*, (Yüksek lisans tezi), Marmara Ü. S. B. Enstitüsü, İst. 2009; Hülya Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İst. 2009; Ahmed Said Tunçpinar, *Ebu Mansur el-Maturidi'nin Te'vîlatu'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Eğitim ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans t.), Ankara 2010; Ali Karataş, "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2010, cilt: XV, sayı: 47, 161-174; M. Kemal Atik, "Te'vîlatü'l-Kur'an Çerçevesinde Matürîdî'nin Müteşabih Ayetleri Anlayışı", *Erciyes Ü. S. B. E. Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 313-332; Hanifi Özcan, "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *Dokuz Eylül Ü.İlahiyat F.Dergisi*, 1995, sayı: 9, 103-117.

usûle/metoda dair fikirlerini özetlediğimiz Mâturîdî'nin, usûlünü, tefsirindeki tatbikine bir göz attığımızda bunu daha iyi görebiliriz.

Mâturîdî'nin Kur'an'ın açıklanması ve yorumunda uyduğu sistematik en genel hatları ile ikiye ayrılır. Birincisi tefsir-te'vil ayrımı; ikincisi de akıl, duyu organları ve haberlerden müteşekkil bilgi vasıtaları ile elde edilen beşeri bilgi ve tecrübeyi kullanarak vahyi bilgiyi anlamak. Bunları, Kur'an'ın muhkem ve mutlak bir kitap oluşu ilkesi tamamlar. Kur'an'da çelişki ve ihtilaf yoktur, nasıl ki kevnî ayetler arasında bir nizam ve bütünlük varsa Kur'an ayetleri arasında da aynı şekilde bir nizam ve bütünlük vardır. Bu temel ilkeleri biraz açacak olursak tefsir yaparken takip ettiği usûlü şöyle sıralayabiliriz: Rivayetler (Peygamber, sahabe, tabiîn); Kur'an'ı Kur'an'la açıklama; filolojik izahlar (özellikle semantik ve belağat); sebab-i nüzûl; dirâyet (akli içtihât, istidlâl ve istinbât). Esasen onun çalışmalarına ve fikri yapısına bütün olarak baktığımız zaman tefsirde dayandığı bu yöntemin arka planının çok güçlü kurgulandığı; aklın, gözlemin, incelemenin, haberler (rivayetler)in ve vahyi nassı (Kur'an) tefsir etmenin esaslarını oluşturduğu bir bilgi kuramını oluşturduktan sonra tefsire giriştiği anlaşılacaktır. Şöyle ki, o, *tefsîr* kavramını tanımlarken Allah'ı ve peygamberi şahit göstermeyi şart koşmuş, ancak bu şekilde mananın doğruluğunun kesinlik kazanacağını söylemiştir. Diğer bir ifadeyle bu, Kur'an'ın Kur'an'la, hadisle ve sahabe haberleri ile yapılan açıklama ve yorum, yani *tefsîr* demektir. Klasik tefsirle en çok benzeşen yönü işte burasıdır. Yorum ihtimali olan ayetlerde ise rivayetler dahil bütün yardımcı araçlara ilaveten, bizzat kendi bilgisi, tecrübesi, akli yeteneği ve tefekkürüne dayalı olarak yorumlar ortaya koyar ki bu da *te'vilin* uygulamasıdır. İhtimaliyet, isabetin olamayabileceği anlamına gelir. Bunun için olsa gerek ki, o sık sık *te'villerini Vallâhu E'alem* ifadesiyle bitirir. Kelami ve fıkhî mevzu-larla ilgili ayetleri özenle işlediği *te'villerde* varılan anlam ya da yorum hiçbir zaman kesinlik arzemez. O, yorum sistematığına uygun olarak vahye dayalı kesin bir delil olmaksızın, kendisi ve başkaları tarafından Kur'an ayetlerine getirilen yorumlar için özellikle *te'vil* veya *kâle ehlu't-te'vîl*, *kâle âmmetu ehlu't-te'vîl*, *âlâ hâzâ*

hamele ehlu't-te'vîl te'vîle'l-âyeti ifadelerini kullanmış⁴⁶, bu tip yorumları ve açıklamaları *tefsîr* olarak isimlendirmekten sakınmıştır. Zaten bu tefsirin adına *Te'vîlât* denilmesi de bundan dolayıdır. Bu isimlendirmenin bizzat müellif tarafından yapıp yapılmadığı kesin olarak bilinmemekle birlikte ona en uygun isim budur. Kendisinin farklı yaklaşımları ve başkalarının yorumlarını tefsire taşıırken *yahtemilu, câzun, yecûzu* tabirlerini kullanır. Bunlara ilaveten meseleleri izah sadedinde güçlü bir şekilde akli ve filolojik izahlar yapar, ancak geleneğin aksine Arap şiirine çok az müracaat eder. Bu yaklaşım biçimi Mutezile'nin yöntemine benzer. Mâturîdî, müteşabih ayetleri Allah'ın isim ve sıfatları, ahiret hayatı ile ilgili ayetler ve huruf-i mukattâ'a olarak kabul eden selefin düşüncesine yakındır. Ama onların izahında delillerle birlikte akli izahlar yaparak çözümü zor yanları aşmaya çalışır. Allah'ın fiil ve sıfatları, *yed, istivâ, vech* gibi müteşabihleri⁴⁷ literal almayıp mecazen açıklaması⁴⁸ bunların başında gelir. Büyük günah işleyenin (*mürtekbü'l-kebîre*) durumu,⁴⁹ Allah'ın görülmesi (*rü'yetullah*),⁵⁰ şefaet,⁵¹ insan fiillerini Allah'ın yaratması,⁵² iman-islam⁵³, kaza-kader⁵⁴ gibi meselelerde sünnî esaslara bağlı olarak yaptığı yorumlar ve diğer mezheplere karşı giriştiği uzun, fakat mutedil münakaşalar oldukça dikkat çekicidir. Bu münakaşa ve tahlillerde tefsir ilminin klasik döneminin ileri gelen imamlarına atıflar çoktur. Bunlar içinde Ebu Hanife'nin onun yanındaki saygın ve tartışmasız konumu özel bir anlam ifade eder. Bazen düşüncelerini eleştirmesi ve reddetmesi⁵⁵ dışında Hasan Basrî de benzer bir yer işgal eder. Ancak İmam Şa-

⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 51a, 290a, 320a, 597b, 724b.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 72a, 98a-b, 100a, 140a, 141a, 183a, 266a, 457a, 574a, 647b, 648a.

⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 44a, 191a, 225a, 253a, 457a, 507a-b, 566a, 613b, 670b, 672b, 718b, 727b, 802b, 821b, 885a.

⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 22a, 62a, 65a, 134a, 136b, 145a, 158a, 162b, 244a, 328a, 380b, 409b.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 225a-b, 266a, 738a, 852b.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 149a-b.

⁵² Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 760a.

⁵³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 584b.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 17a, 97b.

⁵⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 229a, 227b, 483b, 642b.

fi'nin aynı konumda olduğunu söylemek zordur, üstelik onu eleştirmekten⁵⁶ de geri kalmaz.

Yukarıdakilere ilave olarak onun güçlü bir tenkitçi zihniyete sahip olduğunu, aşağıda örneklerini göstereceğimiz gibi, tefsirde esirgmeden tenkitlerini rahatça sergilediğine şahit oluyoruz. Akla ve sistemli düşünmeye önem verdiği için rivayetlerde metin ve fikir tenkidine, öncekilerin veya muhaliflerin yorumlarında fikir tenkidine önem vermiş, sık sık bu yöntemi uygulamıştır. Hadis ve diğer rivayetlerde senet üzerinde fazla durmadan metni Kur'an'a arz eder, haber-i vahidlere uzlaştırıcı yaklaşır veya ihtimalli konuşur, sorunlu gördüğü rivayetleri akli, ferdi ve sosyal gerçeklerle bir arada değerlendirerek metin tenkidi yapar. İsrailiyata ise az yer verir, İsraili ve asılsız rivayetleri Kur'an'ın mantığına arz ederek reddeder. İşârî yorumlara yer verilmemesini, bu tefsirin diğer bir özelliği olarak not edelim. Kıraat tartışmalarına girmez, sadece anlam tercihi olursa kıraat belirtir. Kısacası, kendisinin te'vil ve tefsir anlayışına uygun, akli ve nakli belli bir sistematığe göre uzlaştırdığı bu tefsirde hemen her ayette akli ve sistematik yaklaşım vardır. Eserde zahiri manalar yanında Kur'an'ın genel hedefleri, toplumun dünya ve ahiret planındaki ihtiyacı, gelişme ve mutluluğu, sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak yorum, sentez ve analizler yapmış, böylece Kur'an'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, zaman içinde ve zamanla beraber akan, insanlığın problemlerine çözüm getiren ilahi bir mesaj olduğunu gösterme noktasında önemli bir çığır açmıştır. Bu haliyle *Te'vilât* onun, sadece kelami konularda değil, fıkıh, fıkıh usûlü ve diğer bir takım Kur'anî ilimlerdeki güç ve dehasının bir ürünüdür.⁵⁷

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 83b, 131a, 765b, 766b.

⁵⁷ Tefsir yönteminin geniş açıklaması için bkz.: Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 32, 48, 54, 68-70, 73-201; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 129-36; Topaloğlu, "Mâtürîdî", XXVIII, 157-59; Kayar, *Matürîdî'nin Tevilatü'l-Kur'an'da ...*, 19-30; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 22-23, 30-36; Muhittin Akgül, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an", *Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, 59-67.

Mâturîdî tefsirinde İslam, iman-amel, iman-küfür, salah-aslah, mürtekibu'l-kebirenin durumu, kaza-kader, ecel, müteşabihat, muhkem-müteşabih, nesh, ahkam ayetlerinin yorumu ve tercihler, ahad haber ve delil olması, mucizeler vs. her vesile ile gündeme gelen konulardır. Onlar vesilesi ile Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı tutumunu muhafaza etmiş ve eleştirilerini yöneltmiştir. Bu çerçevede Mutezile, Hariciler⁵⁸, Şia (veya *ashabu'l-imâme, Ravâfiz*)⁵⁹, çok az olarak Müşebbihe, Cehmiye, Mürctie, Kaderiye, Haşviye, Karamita, Kerrâmiye, Bâtıniye ve felsefecilerin⁶⁰ görüşlerini nakli ve akli delillerle çürütmeye çalışmış, akidevi ve fikri taşkınlıklara karşı mücadele etmiştir. Aynı tepkiyi İslam dışı diğer din ve mezheplere de göstermiştir.⁶¹ Sünnî paradigmaya kesin bağlılığına rağmen çok özel durumlar⁶² dışında genellikle diğer fırka ve gruplara karşı aşırı mutaassıp ve çok sert bir tutum sergilemez.⁶³ Ancak bazı mezheplerin te'villerine yer verdikten sonra, bazen şaşırtıcı bir şekilde onların dışındaki te'villeri 'Müslümanların görüşü (*kaolu'l-müslimîn*)' diye adlandırır.⁶⁴ Muhtemelen o bununla Mutezile, Hariciler, Şia ve Batıniyye dışında orta yolu takip edenleri kasteder. Çünkü Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı olan yorumu sunarken 'bize göre (*'indenâ*)', 'mezhebimize göre (*'alâ mezhebinâ*)', 'tevhid ehlinin (*el-muvahhide/ehlü't-tevhîd*) yorumu' ifadesini kullanır. Böylece onların hepsini bir cephe, *ehlu't-tevhîdi*⁶⁵ de bir cephe olarak görür. Allah'ın ahirette görülmesi (*ru'yet*) konusunda, "Ehl-i tevhid ihtilaf etmemiştir" derken Ehl-i Sünnet'i kastettiği kesindir. Zira aynı yerde ru'yeti kabul etmeyen-

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 136b, 183a, 244a, 512a, 517a, 642b, 650a, 671b, 720a, 761a, 773b, 900b.

⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. (Ravâfiz dahil) 111b, 112a, 140b, 220a, 482b, 584a, 668b, 691b, 773a.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 39b, 75b, 80a, 102b, 143a, 171b, 224b, 279a, 324a, 457a, 548a, 591a, 605a, 647b, 722a, 879a, 890b.

⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 3a, 22a, 39b, 52b, 58a, 80a, 84b, 97b, 98a-b, 100a, 104a, 112a, 136b, 140a, 141a, 143a, 148a, 158a, 162b, 183a, 191b, 218b, 220a, 221b, 224b, 244a, 266a, 279a, 313b, 324a, 331b, 352a, 399a, 412a, 439a, 482b, 485b, 493b, 591a, 605a, 609a, 776a, 890b.

⁶² Hariciler'e yönelik sert açıklamalar için bkz.: Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 98a-b, 140a, 183a.

⁶³ Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 288.

⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 517a, 548a.

⁶⁵ Örnek için bkz.: Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 846a, 853a.

leri ve görüşlerini ayrıca tartışmaktadır.⁶⁶ İlginçtir ki o, tefsirinde *Ehl-i Sünnet* kavramını hiç zikretmemiş, onun yerine Mutezile'nin de kendisi için kullanmayı uygun bulduğu *ehlü't-tevhid* kavramını sıklıkla kullanmıştır. Hâlbuki o tarihte hem 'ehl-i sünnet' kavramı, hem de Ehl-i Sünnet mezhebi vardır. Şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki Mâtürîdî'nin tefsirindeki açıklamalar tamamen Ehl-i sünnet ilkelerine uygundur. En büyük rakibi ve hasmı Mutezile⁶⁷ olup, onların tartışmadığı görüşleri kalmamış gibidir. Bunlara *b'azu ehli't-te'vîl* ve *b'azu ehli'l-kelâm* diyerek bu mezheb içindeki farklı görüşleri ve Mutezili alim Cafer b. Harb (ö. 236/851)'le girdiği tartışmaları da eklemeliyiz. Onun döneminde Mutezilî düşüncenin etkinlik kazanması, ciddi bir sistem ve yorum yöntemi getirmiş olması, münakaşaya değer olarak onları birinci sıraya almasında etkili olmuştur.

Her ne kadar bir yorum sistemi kurmuş olsa da bir müfessir olarak Mâtürîdî de zaman zaman özneliğinin eseri olarak sistemine aykırı davrandığı tespit edilmiştir. Bunları sıralayacak olursak, mezhebinin görüşlerine teslim oluşu, özellikle Ebu Hanife'nin içtihatlarına aykırı hareket etmemesi; kelimelere mecazi anlam yüklemesi ve az da olsa önceki müfessirlerin açıklamalarına teslim olması açık bir şekilde görülmektedir. Özdeş, Mâtürîdî'nin bu konularda kendi sistematığının dışına çıkmasını örnekler göstererek bilimsel bir dille kritik etmiştir.⁶⁸

Bu tefsir, yaklaşım tarzı, özellikle kelami ve fıkhî mevzuları ele alışı bakımından Ehl-i Sünnet prensipleri doğrultusunda Kur'an'ı baştan sona yorumlayan ilk tefsirdir.⁶⁹ Böylece hem tefsir tarihi açısından hem de Ehl-i Sünnet açısından doruk noktaya ulaşmış ve yeni bir tefsir anlayışının kapısını açmıştır. Onun bu yöntemi ve tefsir tarzı kendisinden sonra gelen tefsirlere örnek

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 853a.

⁶⁷ Örnekler: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 61a, 62a, 65b, 87a, 100a, 134a, 225a, 226a, 230a, 244a, 266a-b, 267b, 273b, 283a, 297a, 328a, 354b, 375a, 404a, 409b, 632b, 679a, 684b, 720a, 747b, 805a, 876a, 900b.

⁶⁸ Örnekler için bkz.: Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 146-51.

⁶⁹ Kırca, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", 156-57; Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", 60.

olmuştur. Zemaşerî'nin (ö. 528/1133), Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209), Neseî (ö. 710/1310) ve Alûsî (ö. 1270/1854) bunun örnekleri sayılabilir. Hatta kendisine atıf yaptığına bakılırsa⁷⁰ Ebu Hayyân Endelüsî (ö. 745/1344) gibi birçok müfessir onun yöntemini takip etmiş veya ondan istifade etmiştir.

Bütün bunların ardından bir kez daha *Te'vîlât'*ın tefsir tarihinde bir dönüm noktasını belirlediğini, ilgisiz, ölçüsüz ve rastgele tefsire bir düzen ve sistem getirdiğini, toplumun Kur'an algısını siyasî ve mezhebî aşırılıkların elinden kurtardığını söyleyebiliriz. O, kendi mezhebinin paradigmasını sonuna kadar korurken dört halife dışındaki siyasî yönetimlerin adları ve yaptıklarını tefsire almayarak bu anlamdaki ideolojik kıskacıdan uzak kalmıştır. Onun için önemli ve esas olan, fikirler ve onların tartışmaya değer olup olmamasıdır. Son olarak söylediklerimizi *Te'vîlât'*tan bir yorumla gösterelim:

“Mutezile, 'İnkâr edenlerin Cehennem ehli olduklarına dair Rabbinin sözü böylece gerçekleşti'⁷¹ ayetine dayanarak küçük günahlar için tövbenin kabul edilebileceğini, çünkü onlara azabın hak olmadığını söyler. Bir sonraki ayete dayanarak da büyük günahın affının olmayacağını iddia eder.⁷² Ancak ayetler onların iddialarına delil olmaz... Bu durumda zahiren Mutezile ve Hariciler'in, Allah'a masiyette en uzak, itaatte en yakın olanlar, bizimse tersi konumda olmamız gerekir. Çünkü onlar insanın kurtuluşunu ağırlıklı olarak amelle, biz ise Allah'ın rahmeti ve izin verilenlerin şefaati ile olabileceğini kabul ediyoruz. Onlara göre insan, hiç bir zaman hatta göz açıp kapayıncaya kadar bile Allah'a itatten ayrılmaması gerekir ki bu imkansızdır. Çünkü insan tek başına ameliyle yeterli değildir, Allah'ın rahmeti ve şefaati gerekir. Peygamberimiz, 'Ben de dahil hiçbir kimse Allah'ın rahmeti olmadan Cennete giremez'⁷³ demiştir. Hariciler ve

⁷⁰ Yapılan taramada Ebu Hayyân'ın otuz altı yerde Mâturîdî'ye atıf yapmıştır. Bkz.: Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-Muhît* (Fihrist), hazırlayan: İbrahim Şemsuddin, Beyrut 1416/1995, 225.

⁷¹ 40 Mümin 6.

⁷² Mutezile'nin açıklamaları için bkz. Zemaşerî, IV,151-53.

⁷³ Buhârî, *Rikâk* 18, *Merdâ* 19, *Münâfikûn* 77, *Tevbe* 71, 78; İbn Mâce, *Zühd* 20; Dârimî, *Rikâk* 34; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, II,235, 256, 264.

Mutezile ise, 'Biz amellerimizle Cennete gireceğiz' diyorlar. Bizim asıl görüşümüz şudur: Allah büyük ve küçük günahlara azab eder ama, şirk dışındakileri dilerse bağışlar."⁷⁴

Sonuç

Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın özgün nitelikleri üzerinde yaptığımız değerlendirmeler ardından ilk olarak şunu belirtelim: Eğer Watt'ın İslam düşüncesinin teşekkül devrinin oluşumunu tamamladığına dair belirlemiş olduğu 338/950 tarihini⁷⁵ doğru ve tefsir ilminin gelişim seyri için de geçerli kabul edecek olursak, o zaman bu tarihten beş yıl önce vefat etmiş olan Mâturîdî'nin tefsirde zirveyi temsil ettiği anlamına gelecektir. O, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da kendi zamanına kadar gelen tefsir malzemesi dahil İslam düşüncesine ait fikirlere ilaveten kendi usûl ve üslubunu büyük bir maharetle sergileyerek Kur'an-ı Kerim'i yeni bir yorumla tabi tutmuştur. Tefsirde onun marifetiyle ciddi bir inkişaf zuhur etmiş olmasına rağmen, o, kelimada olduğu gibi tefsirde 'imam' sayılmamıştır. Kanaatimizce artık onu tefsirde de imam (*imâmu'l-müfessirîn*) saymak gerekir.

Mâturîdî, tefsirde keşfedilmeyi bekleyen bir müfessirdir. Sadece Kur'an yorumuna getirdiği açılımın değeri ile değil, kendi zamanı ve sonrası arasındaki köprü oluşu, tefsir yapmaya karşı soğuk duruş ve ciddi bir yorum felsefesinin geliştirilememesi karşısında cesur ve kapsamlı bakışı sağlayan zihniyeti tefsire yerleştirilmesi vs. yönleri ile araştırılmayı beklemektedir. Tefsiri henüz yayınlandığı için İslam dünyasında yankıları ciddi bir şekilde hissedilmemiştir. Dolayısıyla Tefsir İlmi bakımından bütün yönleriyle ortaya çıkarıldığında tefsirde imameti hak ettiğinin görüleceğini düşünüyoruz. Nesefî'nin *Te'vilât*'ı yere göğe sığdıramamasına ve Ö. Nasuhi Bilmen'in onu tefsirlerin birincisi saymasına bakılırsa, onlar bu durumu bir nebze de olsa sezmiş olmalıdır.

Mâturîdî, kendisinden öncekilerden tevarüs ettiği usûle dair fikirlere kendi anlayışı doğrultusunda yoğurarak geliştirdiği usûlü bir bütün halinde Kur'an'ın tümünün yorumunda uygulamıştır.

⁷⁴ Mâturîdî, vr. 650.

⁷⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 395.

Tefsirdeki sistemi geleneksel olmakla birlikte, bu anlayışla yazılan tefsirlerden ayrılan yönü, rasyonel ve kritikçi olmasıdır. Tefsirde rivayet malzemesi yanında rasyonel ve eleştirel yöntemi ilk uygulayanın Mâturîdî olduğunu söyleyebiliriz. Onun rasyonel muhakemenin hakim olduğu tefsirde içtihad, istidlâl ve istinbâta, klasik tabirle dirâyete, çok etkin bir yer açmasına bakılırsa, bu konuda maruf olan Endülüs'ten önde gelmektedir. Öte yandan bu yöntem, diğerleri karşısında yorum ve yorumcu için daha elverişlidir. Çünkü, Kur'an'ın anlaşılması bakımından muhkem-müteşabih, müfesser-mübhem gibi ayrımlara dayanan yöntem Kur'an lafızlarının taksimine dayanır; tefsir-te'vil ayrımı yöntemi ise bizatihi kendisi iki aşamaya ya da iki guruba ayrılır, bütün ayetler anlamının ve yorumlanmanın konusudur, ancak bunlar içinde anlamı kesin olanlar ile çoklu yoruma ihtimali olanlar vardır. Günümüz Tefsir Usûlü'nün de ondan istifade edileceği muhakkaktır.

Son olarak şunu söyleyelim ki, Türk dünyasında Mâturîdî'yi konuşmak biraz duygusallık ve biraz da tarafgirliğe sebep olabilmektedir. Aynı şey bu defa tersinden bu dünya dışındaki yerler ve mekanlar için de geçerlidir. Bu nedenle onun ve tefsiri hakkında olabildiğince objektif, hakkaniyet ölçüsünde davranmak, gerçeğin ortaya çıkmasında en etkili yol olacağını düşünüyoruz. Şimdiye kadar neden keşfedilmediği yakınmasını artık bırakmak, geç kalmış bilgi ve belgeleri özellikle tefsirin bilgi ve hizmetine sunmak gerekir.

Kaynakça

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papri (Qur'anic Commentary and Tradition)*, Chicago-Illinois 1967.
- Akgül, Muhittin, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, 57-67.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çalışkan, İsmail; "Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine

- Karşılaştırmalı Bir Tahlil", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, Sivas 2008, 55-74.
- ed-Dârimî, *es-Sunen*, (*el-Kütübü's-Sitte* içinde), İstanbul 1992.
- Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), haz. ve çeviren: M. Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Bahrü'l-Muhît* (Fihrist), hazırlayan: İbrahim Şemsuddin, Beyrut 1416/1995.
- Ecer, A. Vehbi, "Maturidi'nin Tanınması", *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986, 10 vd.
- el-Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, tah.: M. Özel - M. Erbaş, İzmir 2005.
- Ertlen, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi* (Basılmamış Doktora tezi), Ankara 1998.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid, "Kânûnu't-Te'vîl", çev.: Bilal Aybakan, *İslami Araştırmalar (Gazali Özel Sayısı)*, Ankara 2000, cilt: 13, sayı: 3-4, 521-26.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev.: Komisyon, İstanbul 1995.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1994.
- İbn Sâlim, İbrâhim İbn Hasan, *Kadıyyetu't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Gulâtı ve'l-M'utedilîn*, Beyrut 1993.
- İnan, Ahmet, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, 81-92.
- el-İsfehânî, er-Ragıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (dr. tezi), Ankara 1975.
- Kayar, İsmail, *Matürîdî'nin Tevilatü'l-Kur'an'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetlerin Yorumu*, (Yüksek lisans tezi), Marmara Ü. S. B. Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Kırca, Celal, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İst. 1996, 156-71.
- Kırca, Celal, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ank. 1987, sayı 5, 52-61.
- Kutlu, Sönmez (editör), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Kitabiyat, Ankara 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (yazma), Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev.: Salih Şaban, İnsan yay., İstanbul 2000.
- Müslim Abdullah, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikriyyi fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi*, Beyrut 1984.
- en-Neseî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsıratu'l-Edille*, tah.: Hüseyin Atay, Ankara 1993.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadıyyeti'l-*

- Mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1982.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev.: M. Emin Maşalı, Ankara 2001
- Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Özen, Şükrü, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Maturidi", *Marife*, yıl 5, sayı 3, Kış 2005, 411-27.
- Özen, Şükrü - Topaloğlu, Bekir, "Mâturîdî", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 146-64.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökenleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 1, 2001, 77-89.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, tah.: Ali Muhammed Muavvid ve arkadaşları, Beyrut 1993.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978.
- Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1414/1993.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- et-Tanci, Muhammed b. Tavit, "Ebu Mansut el-Maturidi", *Ankara Ün. İlah. Fak. Dergisi*, Ankara 1955, cilt IV, sayı I-II, 1-12.
- et-Tehâmî Nevra; *el-İtticâhâtü's-Sunniyye ve'l-Mu'teziliyye fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Tunus 1982.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. R. Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1976.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ebu'l-Fadl Muhammed İbrahim, Beyrut 1972.



The Discovering Maturidi in Tafsir: Imam al-Maturidi and the Place of Ta'wilat al-Qur'an in the Science of Tafsir

Citation/©: Çalışkan, İsmail, (2010). The Discovering Maturidi in Tafsir: Imam al-Maturidi and The Place of Ta'wilat al-Qur'an in the Science of Tafsir, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 67-93.

Abstract: In this study is aimed to present Imam Maturidi (d. 333/944), one of the most remarkable Muslim world's figures, and his commentary called Ta'wilat al-Qur'an, which is his most important book on the Holy Qur'an. It is also tried to determine his and its place in the history of Qur'anic commentary. According to author, there are two qualities that give Maturidi privileged place in historical progress of the science of Qur'anic commentary. These qualities are his method of commentary that was developed by him and his application of this method by himself in his tafsir.

Key Words: Maturidi, Ta'wilat al-Quran, tafsir/commentary, ta'wil.



Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı

Nuri TUĞLU*

Atıf/©: Tuğlu, Nuri (2010). Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 95-139.

Özet: Mâturîdî mezhebi Türklerin yaşadığı coğrafyada yayılmıştır. İslam geleceğinin oluşmasında Mâturîdîlerin önemli bir yeri vardır. Mezhebin hadis anlayışı, mensuplarının hadis ve sünnet algısını da belirlemektedir. Bu çalışma Mâturîdîlerin bilgi teorisi bağlamında hadisin sıhhat tespit ve anlama metotları üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî ile birlikte hicri altıncı asra kadar yaşayan âlimlerin eserleri çerçevesinde kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, hadis, hadis tenkidi, yorum, bilgi.

Giriş

Ehl-i sünnet kelâmının iki önemli mezhebinden biri olan Mâturîdîliğin imamı büyük Türk âlimi Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâturîdî'dir. Semerkand'da doğup büyüyen İmam Mâturîdî, İslam ilimlerini ve aklî ilimleri orada tahsil etmiş, Hanefîliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki önemli âlimlerinden ders almıştır. Kur'an ve Sünnet ışığında bölgede bulunan İslam içi ve dışı pek çok fikirle mücadele eden, aynı zamanda ribatlarda düşman gözetleyip cihatlara katılan imam Mâturîdî, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir.¹

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı [nurituglu@sdu.edu.tr].

¹ İmam Mâturîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında şu kaynaklara müracaat edilebilir. Topaloğlu, Bekir, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002, s. III-XXXIV; Kah-

Zekâsının üstünlüğünden dolayı hocası tarafından taltif edilen Mâturîdî, akıl ve naklin karşı karşıya getirilmesi yerine bunların bir diğeri ile uzlaşma içinde gitmesi gerektiği fikrini esas alarak bu gün kendi adıyla anılan Mâturîdîliğin ilkelerini bu merkezde kurmaya çalışmıştır. Akıl ile nakil (vahiy-Mütevâtir haber) her ikisi de doğru ve kesin bilgi kaynağı olmalarından dolayı çelişmezler. Bilakis Akıl vahyin anlaşılmasında en mühim yardımcıdır. İmam Mâturîdînin kurduğu kelâm sistemiyle birlikte hadis ve sünnetin mezhebin anlayışındaki yerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Mâturîdîlerin hadis anlama ve yorumlama yöntemleri yanında, itikat ve kelâmda ele aldıkları meseleleri tartışırken delil olarak kullandıkları hadislerin tenkidine dair yaklaşımlarının tespiti de *geleneğimizin yeniden inşasında* önemli bir yer tutmaktadır. Tarihî seyir içerisinde Mâturîdîliğin gelişimi ve sonraki asırlarda ortaya çıkan değişimlerin hatta bazen başkalaşmanın da göze çarptığı dikkate alınır, Mâturîdîliğin bütün yönleriyle bilinmesinin ehemmiyeti daha da belirgin hale gelmektedir.

1- Mâturîdîlikte Hadisin Yeri

İslâm ilimler tarihine bakıldığı zaman, ilk kelâmcıların hadise yaklaşımlarının mütevâtir ve âhâd haber çerçevesinde olduğu görülmektedir. Zamanla mesele bilgi problemine indirgenmiş ve kesin bilgi veren kaynaklar tartışılırken haber kavramı içerisinde hadisle ilgili hususlar dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde kesin ve güvenilir bilgi veren kaynaklar duyu, akıl ve nakil/haber olmak üzere üç temel grupta ele alınmıştır.

Mâturîdîlikte hadisin yeri ve konumunun belirlenebilmesi için öncelikle Mâturîdîliğin bilgi teorisi ele alınmalıdır. Zira Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı kabul edilen hadis, Mâturîdîlik'te *bilgi sistemi* içerisinde işlenmektedir. Bu nedenle

raman, Hüseyin, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta yay, Bursa 2002; Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Basil-mamış Doktora tezi, SDÜ, sosyal bilimleri enstitüsü), Isparta 2003, s. 14-58; Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Ankara 2011.

Mâturîdîlik'te hadisin yeri ortaya konmadan önce Mâturîdîlerin bilgi kaynaklarının ele alınması daha uygun olmaktadır.

İmam Mâturîdî *Kitabu't-Tevhîd*'ini telif ederken ilk olarak, "Bilgi nedir? Nasıl elde edilir? ve Bilgi'nin değeri nedir?" gibi soruların cevabını arayan Mâturîdî, öncelikle bilginin ne olduğu, kaynağı ve değeri gibi problemleri ele almıştır. Neticede bilginin var olduğunu, eşyanın gerçekliği ve bilinebilirliği yargısına ulaşmak suretiyle yaratılış, âlemin hudûsu, kıyamet ve ahiret (eskatolojik) konuları ve inanç esaslarının incelenebileceğini belirtmiştir.² Mâturîdî konuyu tartışırken her yerde genel geçer doğru bilginin kaynaklarını tek tek ele alıp bunların güvenilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

A- Bilgi ve Mâturîdîlikte Bilgi Kaynakları

Tarih boyunca düşünürlerin tanımlamaya çalıştığı **bilgiyi**, 'süje' ile 'obje' arasındaki ilişki veya bu ilişkinin bir ürünü³ olarak tanımlamak mümkündür. Mu'tezile'nin; "imandır"⁴ Eş'arî'nin (v. 324/935) "kendinde bulunan kimseyi, âlim olarak tavsif edilmesini sağlayan şeydir"⁵ ve Mâturîdî'nin (v. 333/944); "bilgi, öyle bir sıfattır ki; kendisinde bu sıfat bulunan kimseye (kalb ve dille anılma özelliği ve) zikredilme niteliği olan her şeyin (onun tarafından) apaçık şekilde bilinmesidir"⁶ diye tarif ettikleri *bilgi*, aynı zamanda kültürden başlayarak modern bilimlerin bilgisine kadar her şeyi içine alan⁷ geniş bir yelpazeyi ihtiva etmektedir.

² Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (333/911), *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. M. Fethullah Huleyf), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 7, 153-154.

³ Taylan, Necip, *İlim-Din, İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, İstanbul 1979, s. 94.

⁴ Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dimeşk 1992-1993, (I-II), I. 5-6, 39. Sâbûnî, Nuredîn Ahmed b. Muhammed, *el-Kifaye fî Usûli'd-Dîn*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, no: 2271), vr. 4a.

⁵ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (thk. Muhammed Hasen Hîtû), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 36.

⁶ Sâbûnî, *Kifaye*, Lâleli, vr. 4a; Neseî, *Tebsıra*, I. 11.

⁷ Arslan, Hüsametîn, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma yayınları, İstanbul 1992, s. 14.

Farklı bilgi tanımlamalarını ele aldıktan sonra bunların zayıf taraflarını dile getiren Neseî (v.508/1114), “bilgi, diriden cahilliği, şüphe ve zannı kaldıran (nefyeden) şeydir”⁸ demektedir. Mâturîdî'nin “bilgi” tanımının özellikleri konusunda şu değerlendirmeyi yapar: “Her şeye uygulanır (yettaridu), fertlerini içinde toplar (efradını câmidir), tersi alındığında (tanım) bozulmaz (yen`akisu), fertler bunun içine tam olarak girer ve başkaları dışarıda kalır (ağyârını mânidir). Bu tanıma, bozucu, geçerliliğini zedeleyici itirazlar da yöneltilemez. Ancak onun önemi düşünmekle bilinir.” Ona göre, Mâturîdî'nin yaptığı bilgi tanımı en doğru tanımdır.⁹ Sâbûnî (v.580/1184) de Mâturîdî'nin yaptığı bilgi tanımının itimat edilen bir tanım olduğunu kaydeder.¹⁰ Mâturîdî'nin bilgi tanımı Eş'arîlerden Teftâzânî (v.797/1395) ve Cürcânî (v.816/1413) tarafından da “doğru ve tam bir tanım” olarak nitelendirilmiştir.¹¹

Düşünce tarihi boyunca düşünürler; bilginin kaynağını akıl, duyu, tecrübe, keşif ve ilham gibi farklı yerlerde aramışlardır.¹² İslâm âlimleri bilgi ve kaynağı hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuş olmakla beraber Kelâm ilminde doğru ve kesin bilginin kaynakları genellikle üç tane kabul edilir. Bunlar akıl, duyu ve haber'dir.¹³ Mâturîdî ve takipçileri de bilgiye ulaştıran vasıtaları duyu, nakil ve akıl olarak üçlü bir taksimle ele almışlardır.¹⁴

⁸ Neseî, *Tebîra*, I. 11.

⁹ Neseî, *Tebîra*, I. 11; krş, Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul 1998, s. 46.

¹⁰ Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 4a.

¹¹ Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1419/1998, I. 86; Beyâzîzâde, Kemalüddîn Ahmed, *İşâratu'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*, (thk. Yusuf Abdürrezzâk), Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1949, s. 39; Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmamü Ehlî's-sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1405/1985, s. 36.

¹² Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara trs., s. 15, 223, 230.

¹³ Bkz. Teftâzânî, *Kelama Giriş*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara üniv. İlahiyat Fakültesi yay, Ankara 1978, s. 16, 45,46; Taylan, Necip, “Bilgi”, DİA, İstanbul 1992, VI. 157-161.

¹⁴ el-Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 7; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay., İstanbul 1988, s. 10; Neseî, *Tebîra*, I. 15; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17; Teftâzânî, Sadüddîn Sadüddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, *Kelam ilmi ve İslâm Akâidi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul

Mâturîdî, özellikle dinî bilgi söz konusu olduğunda¹⁵ “bilgi edinme yolları *sem ve akıldır* diye söze başlar ancak bilgi konusunu incelerken “insanı ilme/bilgiye ulaştıran yollar, *ıyân, haber ve nazar/akıldır*” der ve *ıyân* tabirini duyuları içine alan bir kavram olarak kullanır.¹⁶

Mâturîdî'nin “haber ve nakil bilgisi” ‘*el-ilm min ciheti's-sem ve'l-haber*’¹⁷ dediği bilgi çeşidi “mütevâtir” ve “âhâd”¹⁸ haber olarak ikiye ayrılmıştır. Ona göre *nazar* aynı zamanda istidlali bilgiyi ifade etmektedir. *Nazar* akıldan daha farklıdır. Bu faal akıl, düşünen, indüksiyon ve dedüksiyonlarda bulunan, tefekkür eden akıldır. Bu sebeple Mâturîdî, “akıl” yerine “nazar” tabirini kullanmayı yeğlemektedir.¹⁹

Mâturîdî, insan bilgisinin kaynağı ve değeri konusu belirlenmedikçe, hangi tür bilgi olursa olsun o bilgiyi incelemenin ve araştırmanın pek isabetli olmayacağı kanaatini taşımaktadır.²⁰ Ona göre dinin (inanç konularının) bilinmesinde, *zannî* ve *taklîdî* bilgilere itimat edilemez. Aksine; *delillere dayanan, kesin ve sağlam bilgiler* elde edilmeli ve akâid bunun üzerine temellendirilmelidir.²¹ Mâturîdî'ye göre dini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden kuşku duyulmayan noktalardan hareket edilmelidir. Mâturîdî bu temelleri ve noktaları tespit etme-

1980, s. 121. Bu kaynaklara vicdan (ruhun bir şeyi doğrudan ve vasıtasız bilmesi, sevinmek, susmakla ilgili bilgi gibi), hads (sezgi) ve tecrübe gibi başka bilgi kaynaklarının da kabul edilmesi gerektiği şeklinde itirazlar olsa da geçersizliği farklı âlimler tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu itirazlara cevap vermeye çalışanlardan birisi de Teftâzânî'dir. (bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 107-108.)

¹⁵ Ceriç, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abû Mansûr el-Mâturîdî*, (ISTAC) Kuala Lumpur 1995, s. 83.

¹⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 3, 7; bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I. 15; Mağribî, *İmâmu Ehl-i's-Sünne*, s. 46.

¹⁷ Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tev'ilâtü Ehli's-sünne*, Yazma: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, No: 180, (1a-814b), vr. 185a.

¹⁸ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9.

¹⁹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 10 vd.

²⁰ Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, s. 24.

²¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 3, *Te'vilât*, vr. 296b, 388b, 507a.

ye çalışırken dîne epistemolojik bir açıdan bakarak farklı bir yaklaşım sergilemektedir.²²

1- Duyu

Arapça'da "hâsse" çoğulu "havâs", 'duyma gücü ve hassasiyet kabiliyeti/melekesi anlamına gelen duyu, bilgi kaynağı olarak ifade edildiğinde insandaki işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma özelliklerine işaret eder.²³ Mâturîdînin kelimelerinde duyular sağlam olduklarında ve uygun şekilde kendi sahaları çerçevesinde kullanıldıklarında doğru bilgi verirler²⁴ ve verdikleri bilgi; delil ve ispatlanmaya ihtiyaç duyulmayan zarûrî bir bilgidir.²⁵

Mâturîdî, duyularla elde edilen bilginin haber bilgisinden daha ikna edici ve güvenilir, açık ve kolay anlaşılır olduğu kanaatinde-dir.²⁶ Duyuların verdiği bilgi mütevâtir haberin verdiği bilgi gibi kesin kabul edilmiştir.²⁷ Bu sebeple Hz. Peygamber'le birlikte olan bir sahabînin, "Resûlullah'dan şöyle işittim veya Resûlullah'ı şöyle yaparken gördüm" şeklindeki ifadeleri doğrudan duyularla ilgilidir. Mâturîdîler peygamberlerin gösterdikleri hissî mucizelerin de doğrudan duyulara hitap etmesi yönüyle daha ikna edici olduğu kanaatinde-dirler.

2- Akıl

Sözlükte, "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak"²⁸ gibi anlamlara gelen akıl, "Felsefe ve mantık terimi olarak, varlığın

²² Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, s. 26.

²³ Pezdevî, *Akâid*, s. 13; Neseî, *Tebîrât*, I. 15; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlî'd-Dîn* (Mâturîdiyye Akâidi), (thk. ve trc. Topaloğlu, Bekir), Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara, 1399/1979., 17.

²⁴ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 27, 310; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17; *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b.

²⁵ Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Çağrı yay., İstanbul 1980, s. 117; Taylan, Necip, "Bilgi", *Diyanet Vakfı İlam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992; VI. 159.

²⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, 222; *Te'vîlât*, vr. 354b, 736b.

²⁷ Mâturîdî, *Tevhîd*, 27, 310; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b, Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17; Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed, Hâfîzüddîn en-Neseî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, II. 4-6.

²⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414/1994, XI. 458-462.

hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden, (onu) basit kavram haline getiren ve kavramlar arası ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.”²⁹

Mâturîdî ve Nesefî akli vasıflarını sayarak tanımlamaya çalışır. Mâturîdî'ye göre akıl, “aynı nitelikte olanları bir arada toplayan ve ayrı niteliktekileri ayıran, iyi ile kötüyü ayırt eden,³⁰ sahibinin şerefini yükseltecek olan şeyleri yapmasını emreden, onu küçültecek şeyleri yapmaktan alıkoyan,³¹ bir dereceye kadar eşyanın hakikatini idrak edebilen şey”dir.³² Mâturîdî'nin tanımından anlaşıldığına göre aklın, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir faaliyet olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Pezdevî (v.493/1099) ise, aklın nuranî, lâtif bir cisim olduğunu ve eşyanın onunla idrak edildiğini vurgular.³³

Aklın bilgi kaynağı olmasının sınırı hakkında Mu'tezile'nin akla sınır tanımayan bir yetki vermesine karşılık Mâturîdîler, aklın bilgi edinme kaynağı olarak belli sınırlarının olduğunu kabul eder. Nitekim Sâbûnî, Kelâm ilminde aklın yerine işaret etmek üzere, peygamberlerin gerekliliğini ispatlarken şöyle der: “Allahu Tealâ, Cennetle Cehennemî yaratmış, bunların birinde dostları için mükâfat, diğlerinde ise düşmanları için azab hazırlamıştır. İnsan, akli ile bu hâdiselerin inceliklerine nüfuz etmeye muktedir değildir.”³⁴ Buna göre, metafizik meseleler aklın ihâta sınırları dışında kalmaktadır. Mâturîdîlere göre, akıl metafizik konuları anlamakta yetersiz kaldığından, aynı zamanda mubah ve haram olan şeylerin

²⁹ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II. 238.

³⁰ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9-10; Nesefî, *Tebşıra*, I. 17 vd.

³¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 178.

³² Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 382.

³³ Pezdevî, *Akâid*, s. 298.

³⁴ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 110.

bilinmesi hususunda³⁵ ancak peygamberlerin bildirebileceği vahyin bilgisine ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Mâtûrîdîler her meselede imkân ve yeterlilik ölçüsünde hem aklî hem de naklî delillerle konuşmaya önem vermektedirler.³⁶

3- Haber

Hadîs kelimesinin müteradifi olarak kullanılan *haber* kavramı,³⁷ sözlükte, “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak” manasına gelir.³⁸ Aynı zaman haber kavramı Hz. Peygamberden nakledilen söz, fiil ve takrirleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Hadîsçilerin literatüründe hem haber hem de hadîs kavramı, merfû, mevkûf ve maktû’ sıfatlarıyla birlikte de kullanılmaktadır.³⁹ Horasan fakihlerinin dilinde dolayısıyla Mâtûrîdîlerin dilinde haber denilince Hz. Peygamber’den merfu olarak nakledilen hadisler anlaşılmaktadır.

Mâtûrîdî, haberin doğrulanmasından sonra onunla amel edilmesi taraftarıdır.⁴⁰ Ancak ona göre, haberde “kesin bir duyuş” (انناء السمع)⁴¹ yoksa, o haber insanın akli ile ulaşamayacağı bilgileri elde etmesi için yeterli değildir. Bu durumda haberle birlikte nazar/tefekürün de olması şarttır.⁴² Habere, doğruluğu veya yanlışlığı konusunda peşin hükümle yaklaşmayı, araştırılmadan ve

³⁵ Mâtûrîdî, *Tevhîd*, s. 183-184.

³⁶ Neseî, *Tebîra*, I. 386.

³⁷ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribü’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdüllatîf), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979, I. 42; et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, (Arapça’ya trc. Abdullah el-Hâlidî, thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, İstanbul 1404/1984, (I-II), I. 735.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV. 226-229.

³⁹ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, I. 42.

⁴⁰ Mâtûrîdî, *Tevhîd*, s. 11; Eyyub Ali, Ebu’l-Hayr Muhammed, *Akîdetü’l-İslâm ve’l-İmâm Mâtûrîdî*, Islamic Foundation, Dakka-Bangladeş1404/1983, s. 310.

⁴¹ Kişinin bizzat kendisinin duymuş olması gibi anlamına gelen bu ifadeyi “kesin bir duyuş” diye verdik. Bu, hem kişinin bizzat işitme duyusu kulakla bizzat ve kesin olarak duyması anlamında olabileceği gibi, kalbin işitmiş gibi bir eğilim içinde olması anlamına da gelebilir.

⁴² Mâtûrîdî, *Tevhîd*, s. 8, Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), (trc. Hüseyin Atay), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi yay., Ankara 1978, s. 45.

incelenmeden reddedilmemesi gerektiğini söyler.⁴³ Mâturîdîlere göre güvenilir olduğunda haber kesinlikle ve aklın zaruretiyle⁴⁴ bilgi kaynağıdır.⁴⁵

Kelâmî meseleler ilahiyat bahisleri dışında ağırlıklı olarak habere (vahye ve sahih sünnet) dayandıklarından kelâm ilminin haberle (daha özel anlamıyla hadisle) yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bu açıdan Mâturîdîlerde haberin kısımlarını ele almadan önce hadisin kaynağı hakkındaki kanaatleri önem arz etmektedir.

3.1- Hadisin Menşei

İmam Mâturîdî, “Sana indirilene iman edenler”⁴⁶ âyetini, “Bu, Kur’ân’dan sana indirilenler ile Kur’ân’da olmayan din ve hüküm hususunda sana indirilenler anlamındadır,” şeklinde açıklar. Âyetin “senden öncekilere indirilene iman edenler” kısmını izah ederken de “dinî hükümler ve kitap dışında kalan haberler,” demektedir. Bu ifadeler onun vahyi, biri Kur’ân’da yazılı olan (metlûv) vahiy, diğeri ise Kur’ân’da bulunmayan (gayr-i metlûv) vahiy olmak üzere iki kısımda mütalaa ettiğini göstermektedir. Mâturîdî’nin bu anlayışı bütün Mâturîdî kelamcılara teşmil edilecek olursa, onların Kur’ân dışında da Hz. Peygamber’e vahiy geldiğini kabul ettikleri söylenebilir. Şâyet bunu kabul etmemiş olsalardı, Hz. Peygamber’in haberî mucizelerini de kabul etmemeleri gerekirdi. Bu sebeple Mâturîdîlere göre hadis ve Hz. Peygamber’in sünnetinin bir kısmının menşei Kur’ân dışında kalan vahiydir.

3.2- Haberin Kısımları

Onlar, haberin kaynağını dikkate alarak ikili bir tasnif yapmışlardır. Bu ikili tasnifte birincisinin kaynağı bizzat Allah’tır. Bu haber,

⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, vr. 476b, *Tevhîd*, 8,9, 27; krş. Özcan, Hanifi, *Bilgi problemi*, s. 120.

⁴⁴ Pezdevî, *Akâid*, s. 10.

⁴⁵ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 7-8; Pezdevî, *Akâid*, s. 235; Nesefî, *Tebssıra*, I. 15-16; Sâbûnî, *Bidâye*, 17 (trc. 56), *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b; krş. Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, s. 87. Sofistler, Sümeniyye ve Berâhime, haberde yalan ihtimali olmasından dolayı, haberin bir bilgi kaynağı olamayacağı iddiasındadırlar (aynu yerler). Ayrıca bkz. Eyyub Ali, *Akîdetü'l-İslâm*, s. 310.

⁴⁶ 2/Bakara, 4.

*Allah'tan Peygamber'e gelirken vahiy, Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i resûl olmaktadır.*⁴⁷ Diğer haberler ise insanlardan kaynaklanan ve bize muhtelif şekillerde gelen haberlerdir.⁴⁸ Kelâmcılar ve Mâtürîdîler kesin bilgi kaynağı olan doğru haberi, mütevâtîr ve peygamber haberi (haber-i resûl) olmak üzere ikiye ayırırlar.⁴⁹ Haddi zatında, bütün naklî deliller Hz. Peygamber'in doğruluğuna dayanmaktadır.⁵⁰

3.2.1- Haber-i Resûl

Doğru haberin birincisi mütevâtîr, diğeri de haber-i sâdık (haber-i resûl)dür.⁵¹ Mâtürîdî'nin haber-i sâdık olarak da isimlendirdiği haber-i resûl, doğruluğu, getirdiği apaçık delillerle (mu'cize) ortaya çıkan ve doğru olma bakımından kendinden daha açık bir haberin bulunmadığı haberdır.⁵² Mâtürîdî'ye göre doğruluk bakımından haber-i resûl'den daha açık bir haber yoktur. Zira peygamber getirdiği haberle birlikte onu doğrulayan açık delillere sahiptir. Bu haber kalbi mutmain etme yönüyle kendisine benzer başka bir haber bulunmayan haber olup, Hz. peygamberin haberini kabul etmeyen kimse, aklın gereği olarak açık bir inat içindedir.⁵³

Haber-i Resûl, vahiy ve vahiy dışında kalan haber (hadîs) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mâtürîdî, peygamberin haberi ile ilgili iki kavramı kullanmaktadır. Bunlardan biri "Ahbâr-ur-Rusul" (peygamberlerin haberleri), diğeri ise, "el-Ahbâr ellefî tentehî ilaynâ mine'r-rusul" (Peygamber'den gelecek bizde nihâyet bulan

⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7-8, *Te'vilât*, vr. 783a; Pezdevî, *Akâid*, s. 11, 14.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7-8, *Te'vilât*, vr. 783a; krş. Ceriç, *Synthetic Theology*, s. 92.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7-8; Neseî, *Tebîra*, I. 16; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 55, *Kifâye*, vr. 4b. krş. Eyyub Ali, *Akîdetü'l-İslâm*, s. 311.

⁵⁰ Râzî, *Kelâma Giriş*, s. 46.

⁵¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 8., *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, No: 180, (1a-814b), vr. 506; Neseî, *Tebîra*, s. 16, 29; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 55-56., *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b; Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbu't-Temhîd*, (thk. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1414/1993, s. 130-131.

⁵² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 8., *Te'vilât*, vr. 506; Neseî, *Tebîra*, s. 16, 29; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 55-56., *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b.

⁵³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 8.

haberdir).⁵⁴ Mâturîdî'nin bu ayırımında birincisi, "vahye", ikincisi ise peygamber'den vahiy dışında nakledilen diğer haberlere işaret etmektedir. Bu konuda sözkonusu peygamber, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) olunca, vahiy "Kur'ân", diğeri ise onun sözleri ve hayatı ile ilgili rivâyetler anlaşılmaktadır.

Peygamberin verdiği haber getirdiği deliller vasıtasıyla aklî bir inceleme neticesinde kabul edilmiştir. Haber mutlak olarak kabul edilmemiş, onun doğruluğunu kanıtlayan bir delil beklenmiştir. Haber-i resûlün verdiği bilgi sistematik açıdan istidlâlî bilgi ile benzer olsa da, verdiği ilim yönüyle zarûrî bilgi ile aynı kategoride kabul edilmiştir.⁵⁵

3.2.2- Haber-i Mütevâtir

Kelâmcılar haberleri nakledenlerin sayısını dikkate alarak, "mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırırlar.⁵⁶ Ancak Peygamber'den (sav) gelen haberler (ahbâr mine'r-rusul) söz konusu olduğunda ise; mütevâtir, meşhûr (müstefîz) ve ahâd olarak üç kısma ayırmışlardır.⁵⁷

İsnadının başından sonuna kadar yalan üzerinde ittifak etmeleri aklın imkan vermediği kalabalık bir grubun yine kendileri gibi yalan üzerine ittifakları imkansız olan başka bir gruptan naklettikleri haber⁵⁸ olarak tanımlanan *mütevâtir* için, kelâmcılardan bazıları kabaca bir tanımlı yeterli görürken⁵⁹ bazıları onun vasıflarını saymakla⁶⁰ yetinmişlerdir.

⁵⁴ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 8.

⁵⁵ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 8-9. Nesefî, *Tebşıra*, I. 16; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 55-56., *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 112.

⁵⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9. Ayrıca bkz. Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Ulvânî), Camiatü'l-İmâm Muh. b. Suud el-İslamiyye, Riyad 1400/1980, I. Baskı, (I-III. Mücellled VI. Cilt), II/1. 323 vd; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 110, 114; Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Ta'rifât*, İstanbul 1308, s. 66.

⁵⁷ Tehânevî, *Istilhât*, I. 738; Yavuz, Y. Şevki, "Haber", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 348.

⁵⁸ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II.167.

⁵⁹ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17, *Kifâye*, Lâleli, vr. 4b; Cürcânî, *Tarifât*, s. 66-67.

⁶⁰ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9; Nesefî, *Tebşıra*, I. 16.

Mâturîdîlerin bir kısmının, bir tanım yapma yerine sıfatlarını saymakla yetindikleri⁶¹ mütevâtir için en derli toplu tanımı Sâbûnî'de bulmaktayız. Onun "Yalan söyleme konusunda ittifak edebilecekleri tasavvur edilemeyen muhtelif kimselerden çeşitli mevzularda gelen haberdır"⁶² şeklindeki tanımı, hadisçilerin tanımıyla aynilik arz etmektedir.

Tamamıyla bize geliş şekli itibara alınarak⁶³ Haberin "mütevâtir ve âhâd" olarak ikiye taksimi, Mâturîdîler tarafından da kullanılmaktadır.⁶⁴ Hadisçilerin üzerinde önemle durdukları haber türü âhâd haber olup, öteden beri haberi sahih, hasen ve zayıf⁶⁵ olmak üzere üç kısma ayırırlar. Mütevâtir haberi bu vasıflardan biri ile vasıflandırmadıkları gibi hadis usulü tenkidiyle de değerlendirilemeyeceği görüşünde olanlar vardır. Hadisi, mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili tasnife tabi tutmak ise fıkıh ve usul âlimlerinin geleneğidir. Muhaddislerden mütevâtir kavramını kullananlar olmasına rağmen, bu kullanımın hadisçilerin geleneğine değil, fıkıhçıların geleneğine uyarak olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

Mütevâtir haberin vasıfları içinde kaydedilen kalabalık grubun sayısı ile ilgili muhtelif rakamlar verilmektedir.⁶⁷ Mütevâtirin râvî sayısı hakkında kesin bir rakam vermemelerine karşın;

⁶¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9; Pezdevî, *Akâid*, s. 11, 14, Neseî, *Tebîr*, I. 16.

⁶² Sâbûnî, *Bidâye*, s. 17, Kifâye, Lâleli, vr. 4b.

⁶³ Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy, *Zaferu'l-Emânî fi Muhtasari'l-Cürçânî*, (thk. Takiyyüddîn en-Nedvî), Azamgede-Hindistan 1410/1990, s. 39; Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Bşk. (DİB) Yay., Ankara 1982, I. 101; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, DİB yay., Ankara 1985, s. 23, 118; Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-hadis, ulûmuh ve mustalahuh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1989, s. 301.

⁶⁴ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9.

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bâisü'l-Hasîs fi İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr, Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1987, s. 6; Accâc, s. 303.

⁶⁶ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II. 176.

⁶⁷ Mütevâtir haberi rivâyet edenlerin sayısı ile ilgili mesela; üç, yedi, on, kırk, gibi sayılar verilmektedir. Ancak bu sayılar hakkında da değişik görüşler beyan edenler olmuştur. Dört sayısını yeterli görmeyen Bâkîllânî, beş sayısını yeterli gördüğünü belirtmektedir. (Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 354.) Suyûtî (911/1505), bu zikredilen sayıların her birinin ilim ifade etmesi için yeterli sayılar olduğunu ifade ederken, kendisinin on rakamına itibar ettiğini belirtir. (Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II. 177.)

Mâturîdîler'de de on, yirmi gibi bazı rakamlara rastlamamız mümkündür.⁶⁸ Mâturîdî bir haberin mütevâtir olabilmesi için sayı olarak altı ve yedi sayısını yeterli görmemektedir. İmam Mâturîdî, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesi ilgili âyetin (4/Nisa, 157-158) tefsirinde,⁶⁹ Hz. İsa'nın asıldığını gören ve bunu nakleden ilk grup, altı yedi kişi kadardır. Hz. İsa'nın asıldığı yönündeki haber daha sonra yaygın hale gelmiştir. Böyle bir haber âhâd olmaktan çıkarak mütevâtir seviyesine ulaşamaz,⁷⁰ görüşünü benimsemiştir.

Nakledilen haberin lafız ve muhtevası dikkate alınarak *lafzî* ve *manevî* olmak üzere iki kategoride ele alınan ve manevî mütevâtire kelam kaynaklarında vurgu yapılarak rivayet edilen hadislerin delil olması gerektiği yönünde Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının genel kabulü vardır. Bir konuda yalan söylemek üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun farklı anlatımları olan ancak müşterek bir noktada birleşerek naklettikleri haber manevî mütevâtir kabul edilmiştir.⁷¹

Mâturîdîlerden Sâbûnî mütevâtir haberi -imanla ilgili olduğunda-, inkar edenin dinden çıktığını ifade eder. O, ru'yetle ilgili hadislerin mütevâtir olarak geldiğini belirttikten sonra, akıl sahibi bir kimsenin bu tür haberleri zan yoluyla, hayal ve dalâlet ehlini taklit ederek yalanlama macerasına atılmasının doğru bir yol olmayacağını ifade ederek; insafla, taassuptan uzak bir şekilde inadı bırakarak bu haberlere bakan kimsenin, böyle bir haberi inkâr edenin dinden çıkmış olacağını ve müminlerin yolundan ayrılmış olacağını kabul etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷² Haddizâtında tevâtüre bildiren ve dine taalluk eden bir hususu inkar edenin dinden çıkmış olacağı kanaati ümmetin de icmaıdır.

⁶⁸ Pezdevî, *Akâid*, s. 117; Neseî, *Tebşıra*, I. 400; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 31b.

⁶⁹ 4/Nisa, 157-158.

⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr.133b.

⁷¹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9; Neseî, *Tebşıra*, I. 492; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 119; Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II. 180; Koçyiğit, *Talat, Istılahlar*, s. 445.

⁷² Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 32a.

3.2.3- Tarihi Haber

Mâturîdî'nin bilgi sisteminde önemli bir yere sahip olan bir başka haber türü de tarihî haberdur. O, tarihî bilgileri ele alarak değerlendirir ve bu bilgi üzerinde teori geliştirir. Aynı zaman da tarihî bilgiyi "haber ve nakil bilgisi" içinde mütalaa eder.⁷³ Kur'ân'da anlatılan kıssaları, tarihî bilgi kategorisi içinde ele alır ve bu kıssalara Kur'ân dışında bir şey eklenmemesi gerektiğini savunur.⁷⁴ Mâturîdî, İsrail oğulları ile ilgili kıssalardan birinin anlatıldığı âyetin tefsirini yaparken bu tür haberlere nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Konuyla ilgili âyetin meali şudur: "O Yahudilere deniz kenarındaki kasaba halkının başına gelen felaketi sor..."⁷⁵ Âyette geçen şehrin neresi olduğu konusunda yorum yapmanın, onun hangi şehir olduğu hakkında değişik isimler vermenin ve bu şehrin ismini bilmenin bir faydası olmadığını ifade eder. Buna gerekçe olarak, "eğer onun bir faydası olsaydı, Allah zaten onu bize bildirirdi" demektir.⁷⁶ Haddi zatında bu, Kur'ân'ın evrenselliği açısından önemlidir. Burada önemli olan şehrin isminden çok, halkının işledikleri günahlar sebebiyle başlarına gelen musibetten ve ilâhî gazaptan ibret alınmasıdır. Mâturîdî, aynı şekilde Salih (as)'in mucizesi olan dişi devenin anlatıldığı 7/A'raf 73. âyetin tefsirinde, deve ile ilgili detaylar hakkındaki rivâyetleri de reddeder.⁷⁷ O, sağlam kaynaklarla gelen tarihî bilgiye güvenerek, ayrı bir önem atfeder. Ona göre Kur'ân kıssalarında yapılabilecek bir değişikliğin mutlaka bir delile dayanması gerekir. Aynı zamanda bu delilin güvenilir ve sağlam bir delil olması da icabeder.⁷⁸

Mâturîdîlerin bilgi sistemi içerisinde Hz. Peygamber'den nakledilen bilgilerin tarihî olaylarla uyum arz etmesi yanında aşıp gelen haberlerin de tarihî vakiya uygunluğu önemlidir.

⁷³ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr.185a.

⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 203a; krş. Galli, Ahmed Mohmed Ahmed, "Some Aspects of Mâturîdî's Commentary on the Qur'ân", *Islamic Studies*, Pakistan, (Spring 1992), S. XXI, s. 10.

⁷⁵ 7/A'râf, 163.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 214b; krş. Galli, *Some Aspects*, s. 10.

⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 303a.; krş. Galli, *Some Aspects*, s. 10.

⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 403a.

3.2.4- Haber-i Meşhur

Meşhur haber, hadisçiler arasında en az üç tariki bulanancak tevâtür derecesine ulaşamamış olan haberdir.⁷⁹ Kelâmcılar ise haber-i vahid olmayan fakat mütevatir derecesine ulaşmamış âhâd haber olarak tanımlamaktadırlar. Meşhûr haber de ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından mütevatir olmasa bile mütevatir gibi kabul edilerek itikadî konularda delil olarak kullanılmıştır.⁸⁰

3.2.5- Haber-i Vâhid

Haber-i vâhid “bir kişinin rivayet ettiği haber” anlamında olup, vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâd ile birlikte “el-haberu’l-âhâd, ahbâru’l- âhâd” şeklinde “birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber” anlamına da gelmesine rağmen usul kitaplarında birbirlerinin yerine kullanılmıştır.⁸¹

Mâturîdîler de dâhil “haber-i vâhid itikatta delil olmaz” prensibiyle hareket eden kelâmcılar, inanç konuları içinde nübüvvet, ru’yet, ba’s, kabir azabı gibi konularda âhâd olan haberleri delil olarak kullanırlar.⁸² Haber-i vâhidin itikatta delil oluşu konusundaki tartışmaların temelinde, Mu’tezilenin “haber-i vâhid itikatta delil olmaz” şeklindeki genel yaklaşımının yattığı anlaşılmaktadır. Mu’tezilenin ortaya koyduğu bu genel kaide, Mâturîdî ve Eş’arî kelâmcılarınca da kabul görmüştür.⁸³ Ancak kelâm kitaplarında delil olarak kullanılan sahih haber-i vâhidler bir tarafa zayıf ve

⁷⁹ Bkz. Koçyiğit, Talat, *Istilahlar*, s. 219.

⁸⁰ Neseî, *Tebşıra*, I. 492, II. 793; Cürçânî, *Tarifât*, s. 66-67; Abdülazîz el-Buhârî, İbn Ahmed, *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, (thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1411/1991, II. 677.

⁸¹ Ertürk, Mustafa, “*Haber-i Vâhid*”, DİA, XIV. 349. Haber-i vâhid kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB yay., Ankara 1988, s. 78-96.

⁸² Pezdevî, *Akâid*, s. 225-240; Neseî, *Tebşıra*, II. 763-766; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 91-93; Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, Medîne 1410, s. 211 vd; Kırbaoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 12; Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 244 vd.; Ertürk, Mustafa, “*Haber-i Vâhid*”, DİA, XIV. 350.

⁸³ Mâturîdî, *Te’vilât*, vr. 575a; Neseî, *Tebşıra*, I. 132.

mevzu olanlarına da rastlanmaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla “haber-i vâhid itikatta delil olmaz” kaidesi pratikte uygulanamamıştır.

Mâturîdîlerden Pezdevî (v.493/1099), haber-i vâhidin ilm-i yakîn değil, zan ifade ettiğini belirtirken, şârihi Abdülazîz el-Buhârî (v.730/1329) , “ilm-i yakîn ifade etmediği gibi tumaninet (kalb yatkınlığı veya bu hususta kalbdaki bir şüphenin bertaraf edilmesini) de sağlamaz. Bu görüş ilim ehli ve fakihlerin görüşüdür.” diyerek haber-i vâhidin Hanefilere göre katî ilim ifade etmediğini belirtir.⁸⁵ Mâturîdî’ye göre, haber-i vâhid amelî konularda, yalana ihtimali olsa bile kabul edilebilir. “İtikâdî konularda ise, kitap (vahiy/Kur’an) ve mütevâtir haber olması gerekir.”⁸⁶ Mâturîdîler de “haber-i vâhid itikadda delil olmaz” demelerine rağmen, haber-i vâhidi, haber-i âhâd olduğunda itikadî konularda delil kabul etmişlerdir.

B- Mâturîdîlerin Hadis Kaynakları ve Hadis Anlayışları

Mâturîdîler sünnet ve hadis konusunda İslâm âlimlerinin genel kanaati yönünde bir hadis/sünnet telakkisi içinde olmuşlardır. Onlar hadis, eser, haber gibi kavramları hadise delalet etmek üzere kullanırlar.⁸⁷ Ebu'l-Berekât (v.710/1310) hadisi, “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve sahabenin yaptıklarından sükût etmek suretiyle onayladıklarıdır,”⁸⁸ şeklinde tanımlar.

Mâturîdîler, “hadis, haber, sünnet ve eser” gibi kavramları kullanarak hadisleri kaydetmişlerdir. Nitekim “İşlerin hayırlısı, orta olanıdır” şeklindeki rivâyet, Mâturîdî tarafından bir yerde doğru-

⁸⁴ Mâturîdî kelâmcıların kullandıkları hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi ile ilgili geniş ilgi için bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (basılmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniv. Sos. Bil. Enst., Isparta 2003, s. 133vd.

⁸⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II. 678.

⁸⁶ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 133b, 261b, 701b.

⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 352a, 460b, 479a, 482a, 489a; *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, Haydarabad 1321, s. 18; Neseî, *Tebsıra*, II. 856, 867, *Bahr*, s. 10, 30.

⁸⁸ Ebu'l-Berekât, *Keşfü'l-Esrâr*, II. 3.

dan Hz. Peygamber'in sözü⁸⁹ olarak kaydedilirken, bir başka yerde "eser"⁹⁰ olarak kaydedilir.

1- Hadis Kaynakları

Mâturîdîler hadis elde etmede "şifahî nakil" ve "yazılı malzemelerden nakil" olmak üzere iki ayrı kaynağı kullanmışlardır. Hadislerin naklinde, yazılı kaynaklardan yapılan nakillerin hepsinin yazılı bir metinden alındığı şeklinde anlaşılması yanlış bir anlayış olur. Zira hadis nakil geleneğinde yazılı bir metin olsa bile onun şifahi olarak nakline ehemmiyet verilmiş ve yazılı metinle yetinilmeyip bizzat onu şifahi olarak nakledenlerden alınmasına özen gösterilmiştir.⁹¹ Bu noktadan hareketle, Mâturîdîlerin hadisleri elde ediş yollarını kullanırken bir yazılı malzemedan alınan hadisin aynı zamanda şifahi olarak alınmış olduğu anlamına da gelebilmektedir. Nitekim Pezdevî, "*Kim bir köleyi boş yere öldürürse, Kıyamet günü o köle Ya Rabbi beni boş yere öldürdü diye bağırarak gelir*"⁹² hadisini; "bize bu hadisi muttasıl senedlerle hocalarımızdan Muhammed b. Hüseyin rivâyet etti" ifadeleriyle vermektedir.⁹³ Mâturîdîlerin bu iki kaynağı kullanım tarzı hakkında şunları söylemek mümkündür:

a- Sema Dayalı (Şifahî) Kaynaklar

Mâturîdî'nin kelâmî konulardaki eserlerinde sema'a dayalı hadis aldığına dair bir kayda rastlayamadık. Mâturîdî'nin hocası Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin (v.248/862) önemli bir hadis ravîsi olduğu dikkate alınırsa Mâturîdî'nin ondan semâ yoluyla hadis

⁸⁹ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 318.

⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I. 101.

⁹¹ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara 2000, s., s. 87-88. Ayrıca bkz. Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yendin Bakış*, Etüd yay., Samsun 2001, s. 47-91.

⁹² Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Dahâyâ, 42 (VII. 239); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, IV. 389; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, Ebû Hâtim, et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, (thk. Şuayb el-Arnaud), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1993, *Sahîh*, XIII. 214.

⁹³ Pezdevî, *Akâid*, s. 228.

alması muhtemeldir.⁹⁴ Ancak takipçilerinden Pezdevî ve Neseî'nin semâ yoluyla hadis aldıklarını bazen açıkça bazen bunu ihsas ettirecek ifadeler kullanmaları⁹⁵ Mâturîdî geleneği içerisinde herhangi bir yazılı kaynaktan hadis nakletme yanında hadis tahammül ve edâ metodlarını kullanarak az da olsa senedli hadis naklinin var olduğunu göstermektedir.

Mesela; Pezdevî, “bu konuda (havz-kevser) pek çok hadis vardır. Onları Hz. Peygamber’e (sav) ulaşan muttasıl senedlerle imamlarımızdan dinlemişizdir.”⁹⁶ demektedir. Bazı rivâyetlerin senedlerini yazmaları noktasındaki birkaç örnek⁹⁷ aslında Mâturîdîler tarafından hadislerin senedlerinin bir kısmının bilindiğini göstermektedir. Mesela Neseî, “Cibril hadisi” ile ilgili üç tane sened kaydetmektedir. Bu senedlerden sadece Ömer b. Mansûr kanalıyla gelen sened Neseî’ye kadar ulaşmaktadır.⁹⁸

Mâturîdîler, birkaç istisna dışında senedlerle hadis rivâyet etme metodunu eserlerinde kullanmamışlardır. Bunun sebebi, muhtemelen kelâmî konu ile ilgisi olmayan, daha çok başka bir ilmin –hadis/sünnet- metodolojisi içerisinde gerekli görülen senedleri yazarak eserin hacmini artırmamak ve bir kelâm tartışmasında sened yazmanın faydadan hâlî olduğu düşüncesinden hareket etmeleri olabilir. Mâturîdîler de kitaplarında sahabe isimleri dışında, hadislerin senedlerini yazmama eğilimdedirler.⁹⁹

b- Yazılı Kaynaklar

Hadis külliyyatının en sahih kitapları kabul edilen Kütüb-i Sitte de dahil olmak üzere hadis literatürünün önemli kaynakları Mâturîdî’nin yaşadığı coğrafyada yetişen alimler tarafından vücu-

⁹⁴ Bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 31-32.

⁹⁵ Pezdevî, *Akâid*, s. 134, 228; Neseî, *Tebîra*, II. 820-821, 903.

⁹⁶ Pezdevî *Akâid*, s. 298.

⁹⁷ bkz. Neseî, *Tebîra*, I. 130, II. 902.

⁹⁸ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaud, Muhammed Nuaym el-Arkusî), Mütessesetü'r-Risale, Beyrut, 1413, X. 149.

⁹⁹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr.244b, 252a, 329b, 445b, 446a, 528a.

da getirilmiştir. Hal böyleyken Mâturîdîler, kullandıkları hadislerin kaynaklarına nadiren atıf yapmışlardır. Neseî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî (275/888)'nin *Sünen'*inden İbn Ömer'e ulaşan bir senedle zikrettiği hadisi kaydeder.¹⁰⁰ Öyle anlaşılıyor ki, Mâturîdîler, kullandıkları hadislerin kaynaklarına zaman zaman atıfta bulunmaktadırlar.¹⁰¹

Mâturîdîlerin eserlerinde kaydettikleri; "rivâyet, Hammâd b. Ebî Hanîfe'den (v.150/767) sabittir", "Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri sayılamayacak kadar çoktur. Onları hadis râvîleri ve nakilciler zikretmiş ve kitaplarında kalıcı hale getirmişlerdir"¹⁰² gibi ifadeler, onların kendilerinden önceki âlimlerin kitaplarından nakil yaptıklarını, kitaplarındaki hadis rivâyetlerine güvendiklerini ve bu kitaplardaki hadisleri aldıklarını göstermektedir. Hadis kaynağı olma itibarıyla en çok atıfta buldukları isimler arasında Ebû Hanîfe¹⁰³ başta olmak üzere Mukâtil b. Süleyman (150/767),¹⁰⁴ İmam Mâlik (179/795),¹⁰⁵ ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933)¹⁰⁶ sayılabilir.

2- Hadis Rivayet Metodları

1. Rivâyette Kullandıkları Lafızlar

Mâturîdîlerin eserlerinde, "sözün senediyle birlikte sahibine refi (yükseltmesi)"¹⁰⁷ anlamına gelen isnad tatbikini birkaç istisna dışında görme imkanımız bulunmamaktadır. Mâturîdîlerin isnad tatbiki genellikle, doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilen haberin

¹⁰⁰ Pezdevî, *Akâid*, s. 282; Neseî, *Tebşıra*, II. 910. Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul 1992, Sünnet 8.

¹⁰¹ Pezdevî, *Akâid*, s. 228, 298, 325; Neseî, *Tebşıra*, I. 132, 400.

¹⁰² Pezdevî, *Akâid*, s. 228, 298; Neseî, *Tebşıra*, I. 164, 491.

¹⁰³ Mâturîdî, *Tevhîd*, 263,303,304, 382; Pezdevî, *Akâid*, s. 5, 63, 71, 166, 219, 173; Neseî, *Tebşıra*, II. 705, 799; Sâbûnî, *Bidâye*, 52, 64.

¹⁰⁴ Pezdevî, *Akâid*, s. 188; Neseî, *Tebşıra*, s. II. 766.

¹⁰⁵ Neseî, *Tebşıra*, s. II. 798; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 89.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Akâid*, s. 315; Neseî, *Tebşıra*, I. 355.

¹⁰⁷ Suyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, I.41-42; Kasımî, Cemaleddîn, *Kavâidü't-tahdîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar), Dâru'n-Nefâis, Beyrut1407/1987, s. 210; Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1982, I. 72-73; Koçyiğit, Talat, *Istilahlar*, s. 173.

başında nakleden sahabenin ismini zikretmek şeklinde olmaktadır.¹⁰⁸ Hadisçilerin geleneğinde olduğu gibi şeyhten başlayarak Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senedle hadis nakletme keyfiyetini birkaç isnad¹⁰⁹ dışında tespit edebilmiş değiliz.

Mâturîdîler, hadisleri eserlerine alırken nadiren hadisin Hz. Peygamber'den geldiğini ifade eden *Cezm* sıygalarını nadiren kullanırlar. Genellikle hadisin Hz. Peygamber'den geldiğinin kesin olmadığını bildiren *temrîz* sıygalarını tercih ederler. Muhaddislerin yaptığı bu ince ayrıma Mâturîdîlerin ehemmiyet verdikleri söylemez. Çünkü onlar, haberin Hz. Peygambere âdiyetinde endişe taşıdıklarında “*in sebete'l-haberu*” (eğer haber sahih ise) veya “*in sahha*” (eğer sahih ise)¹¹⁰ gibi ifadeleri kullanmaktadırlar.

Mâturîdîler muhaddislerin diliyle *cez*m sıygası olarak tespit edebildiğimiz (قَالَ) “dedi” ifadesini kullanmaktadırlar.¹¹¹ Buna karşılık haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe ve hadisin sıhhatinde bir şek olduğuna işaret etmek üzere *Ruviye*,¹¹² *kad ruviye*,¹¹³ *el-mervî an*,¹¹⁴ *ruviye fi'l-hadîs/haber*,¹¹⁵ *verede'l-me'sûr*,¹¹⁶ *ruviye fi ba'di'l-ahbâr*, *ruviye mine'l-ahbâr*,¹¹⁷ *kemâ ruviye*,¹¹⁸ *kemâ kâle*, *ev karîbun minh*,¹¹⁹ *an (fulan)*,¹²⁰ *zükira'l-haberu*¹²¹ vb. pek çok *temrîz* sıygalarını kullanırlar. Mâturîdîler aynı usûlü sahabe kavilleri için

¹⁰⁸ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 38a, 143a.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Akâid*, s. 134, 228, Neseî, *Tebîra*, II. 820-821, 903.

¹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 329b, 479a, 482a; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 3a.

¹¹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr.s 143a-143b, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 6, *Tevhîd*, s. 351; Neseî, *Bahr*, s. 42, 43, 44, 58.

¹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 783a; Neseî, *Tebîra*, II. 861, *Bahr*, 30.

¹¹³ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 387; Neseî, *Tebîra*, II. 793, 862.

¹¹⁴ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 269; Neseî, *Tebîra*, II. 795.

¹¹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 460b, 479a, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 18; Neseî, *Bahr*, s. 10, 30.

¹¹⁶ Neseî, *Tebîra*, II. 630.

¹¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 352a, 482a, 489a.

¹¹⁸ Mâturîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 10, 14, 15.

¹¹⁹ Mâturîdî, *Tevhîd*, 383; Neseî, *Tebîra*, II. 862.

¹²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 474a-b, 482a, 783a; Neseî, *Tebîra*, . 164, II.861, *Bahr*, s. 10, 14, 45, 46.

¹²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 476b; Neseî, *Bahr*, s. 44.

de kullanılmaktadırlar.¹²² Ancak bu durumda o sözün sahibinin ismini zikrederler.

2-Rivâyette İhtisâr ve Taktî' Uygulamaları

Hadis ilminde *ihtisâr*, manasını bozmamak şartıyla¹²³ bir hadisin bir kısmını alıp bir kısmını bırakmaya denir.¹²⁴ *Taktî'* ise "bir hadis metninde, fıkıhın çeşitli konularına dair hüküm çıkarmaya yarayacak ibarelerin bulunması halinde, bu ibareleri bölerek, her ibareyi ilgili olduğu fıkıh babında nakletmektir."¹²⁵

Buhârî (v.256/869) gibi büyük muhaddisler tarafından da kullanılan¹²⁶ bu metoda zaman zaman Mâturîdîlerin de başvurduklarını görmektediriz. Neseî, uzun bir metni olan ve Hz. Peygamber (sav)'le Cebrâil (a.s.) arasında karşılıklı konuşmanın geçtiği ve *İmân*, *İslâm* ve *İhsân* meselelerinin bildirildiği hadisin, sahih rivâyetlerle geldiğini ifade ettikten sonra, "Namaz kılmak, zekat vermek, ramazan ayında oruç tutmak ve Kabe'yi hacetmek" şeklindeki kısmını yazmış ve hadisin "uzunca bir hadis" (*el-hadîs bi tûlih*) veya "bunu açıklayan pek çok hadis" (*ve'l-hadîs kesiratun fî beyâni hâzâ*)¹²⁷ gibi bir kayıt koyarak diğer kısımları yazmamıştır.¹²⁸ Görebildiğimiz kadarıyla kullandıkları hadislerin hemen hemen pek çoğu bu özelliği taşımaktadır.

¹²² Mâturîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 15; Neseî, *Tebssıra*, I. 185, II. 763, *Bahr*, s. 42; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 68b, 79b, 83a, *Bidâye*, s. 56, 58.

¹²³ İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh*, (*Ulûmu'l-Hadîs*), (thk. Âişe Abdurrahman), Daru'l-Mearif, Kahire, trs, s. 398; Irâkî, Ebu'l-Fadl Abdürrahîm b. el-Hüseyn, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfıyeti'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, s. 256.

¹²⁴ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 398-399; Irâkî, *Fethu'l-Muğîs*, s. 257.

¹²⁵ Irâkî, *Fethu'l-Muğîs*, s. 257; Koçyiğit, Talat, *Istilahlar*, s. 420-421.

¹²⁶ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II:105.

¹²⁷ Neseî, *Bahr*, 44. Bir başka örnek için bkz. Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 80a.

¹²⁸ Neseî, *Tebssıra*, II. 820-821. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, vr.406b, 460b, *Tevhîd*, s. 307, 472; Neseî, *Tebssıra*, I. 149; II, s. 702, 703; Sâbûnî, *Kifâye*, Lâleli, vr. 70a, 71a, 80a; *Bidâye*, s. 71.

C- Hadislerin Sened Ve Metin Tenkidi

1- Sened Tenkidi

Hadis alimleri, bir hadisin râvîlerini tek tek ele alarak yaptıkları değerlendirme sonucu hadis hakkında bir kanaate varırlar. Bu tür değerlendirmelere zaman zaman Mâturîdîlerin kelâm kitaplarında da rastlamaktayız. Bu hükümlerin kendi kanaatleri olduğu gibi hadis imamlarının bildirdiği bir hüküm olması da muhtemeldir. Mâturîdîlerin eserlerinde çok sık olmasa bile bu hussuta rastladığımız bazı kayıtlar, bize onların zaman zaman sened tenkidi yaptıkları hadisleri delil olarak kullanmaları yanında muhaliflerin delil olarak ileri sürdükleri hadislerin değerlendirilmesinde de hadislerin sened tenkidine müracaat ettiklerini göstermektedir. Bu, bazen “*bu hadis meşhur’dur, sahihtir, zayıftır, müsned ve meşhur bir haberdir; bu haberin isnadı sahih değildir*” gibi ifadeler yanında, hadisin güvenilir hadis imamları tarafından nakledilmiş olduğuna atf yapmak,¹²⁹ hadisin bir çok senediyle gelen rivâyetleri bir arada toplamak,¹³⁰ bazen hadisin kendilerine ulaşan senedinin durumunu zikretmek¹³¹ suretiyle hadislerin senedleri hakkında değerlendirmelerde bulunmak şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Mâturîdîler zaman zaman “*Hz. Peygamberden gelen sahih bir senedle hadis vardır*”,¹³² “*rivâyette sahih olarak gelmiştir*”¹³³ ve “*bu meşhur bir hadistir*”¹³⁴ gibi ifadelerle hadislerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunurlar. Bazen ifade ettikleri görüşün doğruluğunun sahih bir haberle geldiğini ifade ederler,¹³⁵ bazen haberin sıhhati konusunda şüphelerini ortaya koymak bakımından “*إن صح ذلك*” (eğer bu sahih ise) veya “*إن ثبت الخبر*” (eğer bu haber sabit ise)¹³⁶

¹²⁹ Pezdevî, *Akâid*, s. 116-117. Pezdevî şöyle demektedir. “Bu (hadis) aralarında İshak b. Râhûye’nin de bulunduğu hadis ehlinde bir topluluğun zikrettiği sahih bir hadistir.” (a. yer).

¹³⁰ Mâturîdî, *Te’vîlât*, 143b, 221a-222a.

¹³¹ Pezdevî, *Akâid*, s. 298, 324.

¹³² Pezdevî, *Akâid*, s. 298.

¹³³ Nesefî, *Tebşıra*, II. 702.

¹³⁴ Nesefî, *Tebşıra*, II. 795. Diğer bazı ifadeler için bkz. Pezdevî, *Akâid*, s. 259, 321, 235.

¹³⁵ Nesefî, *Tebşıra*, II. 702.

¹³⁶ Mâturîdî, *Te’vîlât*, vr. 329b, 719a, 720b, 769b.

gibi ifadelerle hadisin sıhhati konusunda bilgi sahibi olmadıklarını belirtmektedirler. Böyle bir durumda sözü hadisçilere bırakarak onların rivâyetlerine itimat ettiklerini ortaya koymaktadırlar.¹³⁷ Kanaatimize göre Mâturîdîlerin kullandıkları bu tür ifadeler, onların hadis ilimleri ile ilgili önemli bilgi birikimleri olduğunu göstermektedir. Mâturîdîler'e ait olan ve üzerinde çalıştığımız kelâm kitaplarında, gördüğümüz kadarıyla, -kendi dönemlerindeki bir muhaddisle kıyaslanması mümkün olmamasına rağmen- belirli bir oranda sened tenkidi ile ilgili bazı ifadeleri bulunmaktadır. Onların bu "hadis sahih ise" diye başlayıp, hadislere getirdikleri yorumlar da bunu göstermektedir.

2- Metin Tenkidi

Hadis ilimleri arasında, muâraza, işkal, ve ihtilaf gibi kavramlarla ortaya çıkan metin tenkîdi, hadis ilimlerinde son zamanlarda kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Müslümanların zihniyet ve düşünce olarak yabancı olmadıkları "metin tenkidi" hadis ilmine şarkiyatçılar (müsteşrikler) ve modern tarihçilerin terminolojisinden geçmiştir.¹³⁸ Şarkiyatçıların hadisler için metin tenkidi yapmadığı şeklindeki iddiaları, İslâm dünyasında da makes bulmuş ve bu konuda batılılarla paralellik arz eden görüşler ileri sürenler olduğu gibi aksi de savunulmuştur.¹³⁹

Metin tenkidi, hadis metinlerinin anlaşılmasına yönelik bir çabadır ve bu konuda farklı şahısların gerek toplu gerekse belli hadisler üzerine yaptıkları çalışmalar bulunmaktadır. Mâturîdîlerin, hadislerin metin tenkidine yönelik çabalarını görmek mümkündür. Hadis metinlerinde görülen tearuzların her biri Mâturîdîler tarafından te'vil edilmiş,¹⁴⁰ inanca müteallik konularda tearuz eden naslar hakkında tevakkuf etmek, bir bakıma şüphe addedildiği için küfürle eşdeğer addedilmiş¹⁴¹ ve tearuzların gide-

¹³⁷ Pezdevî, *Akâid*, s. 116-117, 315.

¹³⁸ Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yay., İstanbul, trs, s. 158.

¹³⁹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1965, s. 217-218; Ugan, Zâkir Kâdirî, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler*, (nşr. Osman Güner), Daru's-Sünne, Samsun 2000, s. 196-198.

¹⁴⁰ Neseî, *Tebsıra*, I. 132.

¹⁴¹ Neseî, *Tebsıra*, I. 300. Sâbûnî, *Bidâye*, 33 (88).

rilmesi gerektiği görüşü ileri sürülmüştür. Mâturîdîlerin hadisler arasında tezahür eden tearuzları giderme hususundaki gayretlerine dair örnekler daha çok Allah'ın sıfatları ile ilgili hadislerde görülmektedir.¹⁴²

2.1- Hadisin Kur'ân'a Arzı

Hadisin Kur'ân'a arzı denilince, hadisin Kur'ân'a muhalif olmaması veya Kur'ân'a uygun olması akla gelmektedir. Hadislerin Kur'ân'a arzını tâ Hz. Peygamber'e kadar götürenler olmuştur.¹⁴³ Hadislerin Kur'ân'a arzı taraftarı olan Ebû Hanîfe şunları söylemektedir: “Nebî'den Kur'ân'a aykırı rivâyette bulunan kimseyi reddetmek, Peygamber'i red ve yalanlama manasına gelmez. Bu ancak O'ndan batıl rivâyette bulunan kimseyi reddir. Suçlama Peygambere değil o râvîyedir... O, Allah'ın nehyettiğini emretmez. O'nun bağladığını koparmaz. Allah'ın vasıflandırdığı şeyi O'na aykırı şekilde vasıflandırmaz.”¹⁴⁴ Bu görüşünden dolayı reyî ile hüküm verdiği için Ebû Hanîfe ehl-i hadis tarafından kendisine yöneltilen çeşitli tenkidlere maruz kalmıştır. Ebû Hanîfe'nin hadisleri reddederek sadece Kur'ân'la yetinmeye çalışan bir Kûfeliyi şiddetle azarlayarak ona karşı “Eğer sünnet olmasaydı bizim hiç birimiz Kur'ân'ı anlayamazdık”¹⁴⁵ şeklindeki ifadesi onun bu eleştirileri hak etmediğini göstermektedir.

¹⁴² bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 139 vd., aynı müellif, “Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâturîdî'nin Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı) S. 24, (Ocak-Nisan 2006), s. 203-217.

¹⁴³ Hz. Peygamber'den rivâyet edildiğine göre o şöyle buyurmuştur: “Benden gelenleri Allah'ın kitabına arz edin. Ona uygun ise ben söylemişimdir. Şâyet ona aykırı ise ben söylememişimdir.” Şâfiî, *Risâle*, 132. (Şâfiî hadisi güvenilir râvîlerden hiç kimsenin rivâyet etmediğini beyan eder.) Hadisin diğer tarifleri ve değerlendirmeleri için bkz. Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan yay., İstanbul, trs., s. 71-80.

¹⁴⁴ Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit (150/767), *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 26-27; ed-Dümeynî, Misfir b. Gumrullah, *Mekâyisü Nakdi Mutûni's-Sünne*, (Hadis Tenkit Metodları), (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabev, İstanbul 1997, s. 55.

¹⁴⁵ Kâsimî, *Kavâid*, s. 51.

Hadislerin Kur'ân'a arzını destekleyenler yanında buna karşı çıkanlar da olmuştur.¹⁴⁶ Mâturîdîlerin selefleri olan ve sık sık "as-habımız" diye ifade ettikleri Hanefîlerin geleneğinde hadisler, bir nassla çelişkili olduğunda onun Kur'ân'a arzı bir çözüm yolu olarak kullanılmaktadır. Mâturîdîler de hadisleri zaman zaman Kur'ân'a arz etmişlerdir.

Mâturîdîler ilk bakışta Kur'ân-ı Kerîm'e muhalif olan hadisleri hemen reddetmeyip onları Kur'ân'ın genel hükümleri çerçevesinde yorumlarlar. Mesela: "sıla-i rahim ömrü uzatır."¹⁴⁷ hadisi ilk bakışta Kur'ân'ın "Her ümmet için belirlenen bir ecel vardır. Müddetleri gelince bir an geri kalmazlar ve öne de geçmezler."¹⁴⁸ ve "Kendisine ömür verilenin ömrünün uzatılması, ömründen eksilmesi muhakkak bir kitapta yazılıdır. Şüphesiz ki bu Allah'a kolaydır"¹⁴⁹ âyetiyle ters düşmektedir. Mâturîdîler bu hadisi Kur'ân'a aykırı gerekçesiyle reddetmeyip onu şöyle yorumlamışlardır: "Hısım akrabayı ziyaret etmeseydi o kimsenin ömrünün –mesela elli yıl olacağı Allah'ın ezeli ilminde mevcuttu. Bunun yanında Canâb-ı Hak onun hısım ve akrabayı ziyaret edeceğini ve bu sebeple ömrünün yetmiş yıl olacağını da biliyordu. Binâenaleyh burada Yüce Allah'ın hüküm ve irade ettiği, onun, hısım ve akrabasını ziyaret ederek yetmiş yıl yaşayacağıdır. İşte aradaki yirmi yıl bu meziyeti sebebiyle –sıla-i rahim yapmamış olsaydı ömrünün elli yıl olacağına dair ilm-i ilâhîye nazaran- bir ziyade sayılmıştır. Bu izah tarzı şu temele dayanmaktadır. Allah, icad edilecek ma'dumu nasıl icad edileceğini

¹⁴⁶ Kur'ân'a arz taraftarı olanlar ve olmayanlar hakkında bilgi için bkz. Çakın, Kamil, *Hadis İnkarcıları*, Ankara 1998, s. 87-88; Ahmet Keleş, *Kur'ân'a Arz*, s. 21 vd.

¹⁴⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Edebu'l-Müfred*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Daru Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989, s. 34; Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Tarık b. Avadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415, I. 289, VI. 163; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şu'abu'l-İman*, (thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410, III. 244.

¹⁴⁸ 7/A'râf, 34.

¹⁴⁹ 35/Fâtır, 11.

bildiği gibi icad edilmeyecek ma'dumun, şâyet icad edilecek olsaydı nasıl icad edilebileceğini de bilir."¹⁵⁰

Bir başka misal ise, "Şefaatin ümmetinden büyük günah sahiplerinedir"¹⁵¹ hadisidir. Bu hadis ilk bakışta Kur'ân'ın genel hükümlerine aykırıdır. Zira günahkarlara şefaatchi olunamayacağı açıkça ifade edilmiştir.¹⁵² Zikrettiğimiz bu hadis için "büyük günah sayılan bir fiili helal saydığı zaman" kaydı konulmak suretiyle¹⁵³ Kur'ân çerçevesinde anlaşılması ve böylece Kur'ân ile hadis arasında var zannedilen tearuzun ortadan kaldırılması sağlanmıştır. Mâtürîdîlerin Kur'ân'a arz ettikleri hadislerden bazıları şunlardır: "Zinakar, mümin olduğu halde zina etmez..."¹⁵⁴, "Alış-veriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerlik hakkına sahiptirler"¹⁵⁵, "Kim bile bile namazı terk ederse küfre düşmüştür."¹⁵⁶

Kur'an nassına aykırı gördükleri hadisleri te'vil eden Mâtürîdîler, şâyet Kur'ân nassına aykırı olan hadisin te'vili müm-

¹⁵⁰ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 77. Mâtürîdî'nin bu hadisle ilgili yorumu için bkz. Tevhîd, s. 281.

¹⁵¹ et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ (279/892), *es-Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992, Kıyamet, 11; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (275/888), *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992, Sünne, 21; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (275/888), *es-Sünen*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Çağrı yay., İstanbul 1992, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, Çağrı yay., İstanbul 1992, III. 231, 233.

¹⁵² "Zalimlerin ne müşfik bir yakını ne de şefaatchi denilebilecek bir aracısı vardır." (Mu'minûn, 18.) âyeti günahkâra şefaahat olmayacağını belirtir.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Akâid*, s. 27; Neseî, *Bahr*, s. 41.

¹⁵⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı yay., İstanbul 1992, Eşribe, 1, Hudûd, 6, Mezâlim, 30; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim İbnu'l-Haccâc *Sahîhu Müslim*, Çağrı yay., İstanbul 1992, İman, 100, 104; İbn Mâce, Fiten, 3; Ebû Dâvûd, Sünne, 15; Tirmizî, İman, 11; Neseî, Katu's-Sârik, 1, Eşribe, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 243, 376, 386. Mâtürîdî, *Akâid*, s. 27; Neseî, *Bahr*, s. 41.

¹⁵⁵ Buhârî, Buyû', 19, 22, 42-47; Müslim, Buyû', 43; Ebû Dâvûd, Buyû', 51; Tirmizî, Buyû', 26; Neseî, Buyû', 4, 8-10; İbn Mâce, Buyû', 17. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 101a-101b.

¹⁵⁶ İbn Mâce, Fiten, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI. 421; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV: 323; Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983, IX. 191, Taberânî, *el-Mu'cemu'l-veysat*, (thk. Tarık b. Avadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire 1415, III. 343. Bkz. Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 3.

kün değilse hadisi reddetmektedirler.¹⁵⁷ Bu örnekler Mâturîdîlerin hadislere yaklaşım hususunda temel ölçü olarak ele aldıkları kriterlerden birinin Kur'an olduğunu göstermektedir.

İslâm âlimlerinin, “Kur'ân nassı ile bir hadisin arasını cem etme noktasında azami gayret göstermedikçe, herhangi bir hadisin Kur'ân'a muhalefetinden dolayı reddine hükmetmedikleri”¹⁵⁸ bir gerçektir. Bu gerçeği Mâturîdîlerin hadislere yaklaşımında ve uygulamalarında da görmekteyiz. Yukarıda verdiğimiz örneklerde, ilk bakışta Kur'ân'a aykırı gibi gözüken hadisler, te'vil edilmek suretiyle Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmiş ve Kur'ân'a aykırı düşmeyecek bir anlama ile hadisle Kur'ân arasında var zannedilen tearuzlar bir şekilde bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

2.2- Hadisin Sünnete ve Hadise Arzı

Sahabe ve daha sonraki nesil içinde gelen âlimlerin hadisleri Kur'ân'a arz metodu yanında hadisi sünnete arz metodunu da kullandıkları bir gerçektir.¹⁵⁹ Nitekim Mâturîdîler hadisi sünnete arz metoduna başvurarak bazı rivâyetlerle amel etmemişlerdir.

Âlimlerin bir kısmı, hırsızın çaldığı mal çeyrek dinara ulaştığında, diğer bir kısmı ise çeyrek dinar ve yukarısında elin kesileceği görüşünü benimsemişlerdir. Hanefîler ve Mâturîdîler on dirhem ve yukarısında elin kesileceği görüşündedirler.¹⁶⁰ Bu görüşlere mesnet teşkil eden muhtelif rivâyetler bulunmaktadır.¹⁶¹

¹⁵⁷ Pezdevî, *Akâid*, s. 263-264.

¹⁵⁸ Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi*, s. 115.

¹⁵⁹ Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi*, s. 68 vd.; Zerkeşi, Ebû Abdillah Bedrüddin Muhammed b. Abdillah (794/1392), *Hz. Aişe'nin Sahabeğe Yönelttiği Eleştiriler*, (çev. Bünyamin Erul), Kitabiyat, Ankara 2000, Bünyamin Erul'un yazdığı giriş, s. 38-44.

¹⁶⁰ bkz. el-Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin (593/1196); *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Eda Neşriyat, İstanbul, trs., II. 118; Zeyla'î, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, by., trs., III. 355 vd.

¹⁶¹ Hz. Aişe, Resûlullah (sav)'ın “çeyrek dinar ve yukarısında el kestiğini” nakletmiştir. Urve b. ez-Zübeyr, yine Hz. Aişe'nin Resûlullah (sav)'dan nakletmek suretiyle “elin, ancak bir kalkan veya kıymetindeki bir malın çalınması durumunda kesileceğini” ve Aişe'nin de “bir kalkanın çeyrek dinar değerinde” olduğunu söylediğini rivâyet eder. (Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 5; Neseî, Katu's-Sârik, 9-10). İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in “Çalınan malın değeri bir kalkan değerine ulaştığında –

Mâturîdî hürsüzün elinin kesilmesi meselesinde; hürsüzün elinin kesilmesini gerektiren malın miktarı hususundaki rivâyetleri birbirine arz eder. Mâturîdî, hürsüzün elinin kesilmesi konusunda âlimlerin ihtilafına atıfta bulunduktan sonra, her fırkanın kendisine delil olabilecek muhtelif rivâyetleri kullandıklarını belirtir.

Mâturîdî bu rivâyetleri tek tek ele alarak değerlendirir ve özetle şunları kaydeder. Hz. Aişe'nin rivâyetinde bir kalkanın değerinin Hz. Aişe tarafından tespit edildiği anlaşılmaktadır. İbn Ömer'in rivâyetinde de kalkanın biçilen değeri, Abdullah b. Ömer tarafından yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetlerde belirtilen "kalkanın değeri", rivâyet edenler tarafından tespit edilmiş (kıyemî) değerlerdir. Bu sebeple kalkan için belirtilen bu değerler bir hucdet olamazlar. Bu haberlerin yanında on dirhem altında el kesmeyi yasaklayan rivâyetler de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin biri; Amr b. Şuayb'ın Saîd b. el-Müseyyeb'in yanına gidip, "senin arkadaşlarından Urve, Muhammed b. Mesleme ve filanca (Atâ b. Yesâr) kalkanın değerinin beş veya üç dirhem olduğunu söylüyorlar" dediği; bunun üzerine Said b. el-Müseyyeb'in, "Bu konuda Resûlullah (sav)'ın uygulaması on dirhemdir" diye karşılık verdiği rivâyettir.¹⁶² Diğerisi ise; İbn Abbas'ın "Resûlullah (sav) döneminde kalkanın değerinin on dirhem olduğunu" söylediği rivâyettir.¹⁶³ Bir diğeri ise, Amr b. Şuayb'ın oğlunun dedesinden naklettiği, "Resûlullah (sav) zamanında çalınan malın değeri on dirheme ulaşmadan el kesmediğini ve o zaman da bir kalkanın değerinin on dirheme eşit olduğunu" belirttiği rivâyettir.¹⁶⁴

üç dirhem- el kestiği" rivâyet edilmiştir. Bir başka rivâyet ise Enes b. Mâlik'den gelmektedir. Bu rivâyette de "*kalkanın değerinin beş dirhem olduğu*" kaydedilmektedir. (Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 6; Tirmizî, Hudûd, 16; Nesêî, Katu's-Sârik, 10; Taberânî, *Evsat*, III. 80, 374).

¹⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 104; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409, V. 476.

¹⁶³ Ebû Dâvûd, Hudûd, 12; Taberânî, *Kebir*, XI. 31.

¹⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 180, 204; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Abdükadir Atâ), Mektebetu Dâru'l-Bâz, el-Mekketü'l-Mükerreme 1414/1994, VIII. 59; Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (thk. es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî), Beyrut 1386/1966, III. 190.

Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın da çalınan malın değeri on dirheme ulaşmadığı gerekçesiyle hırsızın elini kesmediklerini dikkate alarak bir kalkanının değeri ile ilgili ölçülerin takdirî olduğunu vurgular. Hırsızlık yapan kişinin elinin kesilmesinde, çalınan malın değeri hususunda nakledilen çeşitli haberleri ele alarak değerlendiren Mâturîdî, Hız. Aişe ve Ömer'den gelen rivâyetleri, sünnete arz ederek onların sünnete muhalif olduklarını belirtmiş ve onlarla amel etmemesini bu ölçü içerisinde belirtmeye çalışmıştır.¹⁶⁵

Mâturîdîlerin hadis anlama ve yorumlamalarında hadisin sünnete arzı yanında hadisin hadise arzı da hadisleri anlamada önemli bir yer tutmaktadır. Neseî, Hız. Ali'nin fazileti ile ilgili (اللهم انتنى باحب خلقك اليك بأكل معي هذا الطير) "Ey Allah'ım! Yaratıklarından sana en sevimli olanı, bu kuşu benimle birlikte yemek üzere (buraya) getir"¹⁶⁶ hadisini, bir başka hadisi dikkate alarak değerlendiren Neseî, hadisin sahih olan lafzının "اليك" "sana" değil "الي" "bana" şeklindeki rivâyet -Ki rivâyeti Taberânî nakletmiştir.¹⁶⁷-olduğunu kaydeder. Neseî muhaddisler arasında meşhur olan rivâyetle birlikte onların rivâyetinden daha sahih olduğunu söylediği bir başka rivâyete atıfta bulunarak, Rafizîlerin bu hadisi delil olarak kullanmalarının "boş" bir çaba olduğunu ifade etmektedir. Arkasından onların rivâyet ettikleri hadisin çeşitli şekillerde te'vil edilebilir olduğunu da kaydederken Rafizîlerin delil olarak kullandıkları hadisin hususi bir durum arz ettiğini de belirtmeden geçmez.¹⁶⁸ Neseî, Rafizîlerin delil olarak zikrettikleri hadisi, ondan daha sahih olan ve hadisçiler arasından meşhur olan bir başka hadise arz etmek suretiyle onun delil olarak kullanılmasını reddeder. Bu durumda daha sahih olan hadisi dikkate alarak zayıf olanın delil olarak kullanılmasının doğru olmadığını vurgular.

¹⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 145a, 145b.

¹⁶⁶ Tirmizî, *Menâkıb*, 20; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsîlî et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Daru'l-Me'mun, Dimeşk 1404/1984, VII. 105; Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990, III. 141.

¹⁶⁷ Taberânî, *Evsat*, IX. 146.

¹⁶⁸ Neseî, *Tebsıra*, II. 902-903.

Aynı konuda Pezdevî'de de bir örnek bulunmaktadır. O “ من كنت مولاه فعلي مولاه ” hadisini, Kur'an, icmâ ve hadisin hadise arzı metoduyla Rafizîlerin iddiasına delil olmasını reddettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

Mâturîdîler, sahabe ile başlayıp devam edegelen, hadisin hadise veya hadisin sünnete arzı metodunu uygulamışlardır. Onlar, nakledilen rivâyetlerin her birini tek başına ele alıp delil olarak kullanmak yerine, aynı konu ile ilgili rivâyetleri birbirleri ile ilişkili olarak değerlendirmektedir. Bu rivâyetler içinden en sahih olanı delil olarak kullanmayı, mümkün olduğunca temel bir düstur olarak benimsemişlerdir.

2.3- Hadisin Akla Arzı

Mâturîdîlerin bilgi sistemi içinde akıl kesin ve doğru bilginin kaynaklarından biridir. İmam Mâturîdî, akla ve onun kullanılması anlamına gelen *nazar* ve *tefekküre* büyük önem vermektedir. Mâturîdî'ye göre diğer bilgi kaynaklarından elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi ve onun kullanılabilir bir bilgi haline getirilmesi de aklın kullanılması sayesinde olmaktadır. Hatta duyuların verdiği bilgiler bile akılla yapılan istidlal vasıtasıyla bilgi haline getirilir. Ona göre, duyular aklın kontrolünde çalışır ve haber aklın süzgecinden geçirilirse, ancak o zaman epistemolojik bir öneme kavuşmaktadır.¹⁷⁰ Mâturîdî'nin sisteminde aklın bu derece önemi olmasındandır ki; haberler, bizim ilgilendiğimiz yönüyle hadisler bile aklın süzgecinden geçirdiklerinde bilgi haline gelebilmektedir.

İmam Mâturîdî'nin bu konudaki yaklaşımına, teşbih ifade eden ve Ebû Hureyre'den nakledilen hadis örnek olarak zikredilebilir. İmam Mâturîdî “O gün Cehenneme doldun mu? diyeceğiz. O, daha ziyade var mı? diyecektir.”¹⁷¹ âyetinin tefsirini yaparken Ebû Hureyre'den nakledilen, “Cehenneme (insanlar) atılmakta devam ederken, o daha var mı? (daha artıran yok mu?) der. Ni-

¹⁶⁹ Pezdevî, *Akâid*, s. 258, 264.

¹⁷⁰ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 9, 10, 27; ayrıca bkz. Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, s. 159.

¹⁷¹ 50/Kaf, 30.

hâyet Rabbu'l-İzze (c.c) onun üzerine ayağını koyar.”¹⁷² şeklindeki rivâyeti akla ve Kur’an nassına aykırı bularak reddetmektedir. Mâturîdî âyetin tefsiri ve hadisle ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

“Âyette geçen ‘daha ziyade var mı?’ ifadesinin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, bana ziyade olarak gelecek biri daha var mı? Ben doldum, bende bu kadarından fazlasını alacak yer kalmadı, anlamıdır. İkincisi ise, daha geniş bir yer yok mu?, Cehennemi dolduracak daha fazla halk yok mu? Anlamınadır. Çünkü Allahu teâlâ Cehennemi dolduracağını vadedmiştir. “Şüphesiz Cehennemi cinlerden ve insanlardan dolduracağım” (50/Kaf, 30) âyetinde olduğu gibi. Cehennem Rabb’inden kendisini doldurmasını istemektedir. (Şüphesiz Allah en iyi bilendir). Bazı te’vil ehli de bu hususta şöyle demiştir: “Cehennem, cehennemliklere dar olması ve başka birinin girmesine imkan kalmaması için Rahman (Allah) ayağını koyuncaya kadar (kendisine girecek olanların) artırılmasını ister.” Ve onlar Nebi (sav)’den, Ebû Hureyre’nin (ra) rivâyet ettiği bir de haber naklederler. Bu haber fasittir, teşbih ifade eden bir sözdür. Akli deliller ise teşbihin batıl olduğunu ortaya koymaktadır. Akli delillere aykırı olarak varid olan haberler merduddur. Bu haber aynı zamanda “Hiçbir şey onun benzeri değildir” âyetindeki Kur’an nassına da aykırıdır. Müşebbihenin bu âyetin te’vili olarak ifade ettikleri söz Kitab’a aykırıdır. Çünkü Allah “Şüphesiz cehennemi cinlerden ve insanlardan dolduracağım” buyurmuştur. Onlara (yani Müşebbihe’ye) göre, Rahmân ayağını Cehenneme koyuncaya kadar o dolmayacaktır... onlara göre âyetin te’vili budur.”¹⁷³

Görüldüğü gibi Mâturîdî, Ebû Hureyre’den nakledilen ve Kitab’ın nassına ve aklın verilerine aykırı kabul ettiği bu hadisi reddetmiştir. Teşbih konusundaki hadislere karşı Mâturîdî’de gördü-

¹⁷² Buhârî, Eymân, 12, Tevhîd, 7, 25; Müslim, Cennet, 35, 37-38; Tirmizî, Cennet, 20, Tefsîr, 50; İbn Hibbân, *Sahîh*, XVI. 482; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II.369, 507, III. 13.

¹⁷³ Mâturîdî, *Te’vilât*, vr. 655a. Mâturîdîlerin hadisleri akla arzına bir başka örnek emme yolu ile evlilik yaşağının getirildiği 4/Nisa, 23 ayetin tefsirini yaparken beş kez emme rivayeti ile ilgili yaklaşımı zikredilebilir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, vr. 96a-97a.

ğümüz bu yaklaşımı daha sonraki Mâturîdîler terk ederek, bu tür hadisleri te'vil etme yolunu tercih etmişlerdir.

2.4- Hadisin İcmâya Arzı

Hadis metin tenkidinde icmaya arz, sünnî çevrelerce ortaya konmuş bir metottur. Yani hadisin, kültür düzeyi yüksek müslümanlar arasında bilinip bilinmediğinin araştırılmasıdır. Mesela; Evzâî'nin (157/773) "Biz duyduğumuz hadisleri kalp parada yaptığımız gibi dostlarımıza arz ederdik. Onlar içinden dostlarımızın bildiklerini alır, inkar ettiklerini bırakırdık" sözü bunu ifade eder. Fakat hadisçiler bu metodu hadisin sıhhat tespitinde tek başına yeterli görmemişlerdir.¹⁷⁴

Mâturîdîler gerek sahabe icmâsına gerekse ümmetin icmâsına¹⁷⁵ önem atfederek hadislerin değerlendirilmesinde icmâa uygun olup olmadığını, diğer fırkaların görüşlerinin icmâ ile ters düşüp düşmediğini göz önüne almışlardır. Mâturîdîlere göre -sahabe icmâsı olsun, onlardan sonra gelenlerin icmâsı olsun,- ümmetin icmâsı kitabın nassı ve Peygamber'in haberi gibi¹⁷⁶ kesin bilgiyi gerekli kılan bir delildir.¹⁷⁷ Bu sebeple olmalı ki, fert ve şâz hadislerle karşılık sahabenin icmâmını kabul ederken¹⁷⁸ icmâ-ı ümmeti, muhalif olanlara karşı kesin bir delil¹⁷⁹ olarak görürler. Mâturîdîlerin icmâ karşısında reddettikleri haber-i vâhid¹⁸⁰ muhtemelen şâz hadislerdir.

Nesefî, "Sen bana Harun'un Musa'ya olan durumu gibi olmaktan razı değil misin?"¹⁸¹ hadisini icmaya arz eder. Rafizîler hadisi, Hz. Ali'nin nasla imam tayin edildiğine dair delil getirirler. Nesefî, bu

¹⁷⁴ Hatipoğlu, M. Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, trs., s. 63-64.

¹⁷⁵ Mâturîdî, *Tevhid*, 334, Pezdevî, *Akâid*, 263, Nesefî, *Tebssıra*, I. 400, II. 704, 857; Sâbûnî, *Bidâye*, 56-58.

¹⁷⁶ Nesefî, *Tebssıra*, II. 852.

¹⁷⁷ Nesefî, *Tebssıra*, II. 852, 872.

¹⁷⁸ Pezdevî, *Akâid*, s. 263-264; Nesefî, *Tebssıra*, II. 823-824, 864, 871-872.

¹⁷⁹ Nesefî, *Tebssıra*, II. 704.

¹⁸⁰ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 58.

¹⁸¹ Buhârî, *Menâkıb*, 9, Megâzî, 78; Müslim, *Fedâilu's-Sahabe*, 30, 31, 32; Tirmizî, *Menâkıb*, 20; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 170, 173-175, 179.

hadisin zahiri ile amel edilmesinin icma ile terk edildiğini belirtir. Neseî'ye göre zahiriyle amel terkedilmiş bir nas, Hz. Ali'nin imametinde delil olamaz. Ona göre, zahiri ve lafzi ile anlaşılacak değerlendirilmeyen bir hadisin, "Hz. Ali'nin halifeliğini ispat etmede kullanılması doğru değildir, kabul edilemez."¹⁸² "*Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır*"¹⁸³ hadisi de Mâturîdîler tarafından icmaya arz edilen rivâyetlerden biridir.¹⁸⁴ Görüldüğü gibi Mâturîdîler; hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında ümmetin icmasını bir ölçü olarak almışlar ve bazı hadisleri icmaya arz ederek değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

2.5- Sünnetin Tarihi Habere Arzı

Hadislerin sıhhatini tespit için müracaat edilen kriterlerden biri de hadisin tarihi haberlere uygunluğudur. Bir haber tarihi gerçeklere uymuyorsa bu hadisin uydurma olduğuna hükmedilir. Süfyân es-Sevrî (v.161/777)'nin hadis râvîlerinin hoca-talebe münasebeti ile ilgili olan "râvîler yalan söylemeye başlayınca, biz de onlara tarih silahıyla karşı koyduk"¹⁸⁵ ifadesi, her ne kadar hadis râvîlerinin hayat hikayeleri ve cerh-ta'dil ile ilgili olsa da, bir bakıma hadisin tarihi haberlere arz edilmesini de içeriyor gözükmektedir. Bu anlamda hadislerin muhaddisler tarafından tarihi haberlere arz edildiğini söylemek mümkündür. "Pek çok uydurma metinler, tarih bilgisi yardımıyla kolayca tanınmış ve pek ehemmiyetli tenkitlere mevzu teşkil etmiştir."¹⁸⁶ Bu sebeptendir ki; Mâturîdîler de bazı konularla ilgili rivâyetleri tarih bilgisine arz ederek muhteva tenkidi yapmışlardır.¹⁸⁷

¹⁸² Neseî, *Tebsıra*, II. 857.

¹⁸³ Tirmizî, *Menâkıb*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI. 372; Taberânî, *Kebîr*, IV. 16, V. 166, 170; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 118; Bez-zâr, Ebû Bekir b. Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık, *Müsned*, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah), Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, Beyrut 1409/1988, III. 35.

¹⁸⁴ Pezdevî, *Akâid*, s. 263-264; Neseî, *Tebsıra*, II. 855.

¹⁸⁵ Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *el-Kifâye fi İlmi'r-rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medînetü'l-Münevver, trs, s. 119.

¹⁸⁶ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler, Menşei ve Tanıma yolları Tenkidi*, DİB yay., Ankara, trs., s. 185. Tarihi haberlere aykırı hadislere örnekler için bkz. Kandemir, M. Yaşar, *ay.*, s. 185-186; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, s.211-212.

¹⁸⁷ Pezdevî, *Akâid*, s. 263, 279; Neseî, *Tebsıra*, I. 34. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 54-55.

Nesefî, Hz. Ali'nin halifeliğinin bizzat peygamber tarafından belirlendiğini ifade eden ve Rafizîlerin dini bir mesele olarak kabul ettikleri Hz. Ali'nin devlet başkanlığının ispatı için delil gördükleri haberi, diğer sahabîlerin nakletmemesini tarihi olaylara ters düşmesi nedeniyle reddetmektedir.¹⁸⁸ Hz. Peygamber'in Hz. Ali için "Allahım onu seveni sev ona düşman olana düşman ol," buyurduğu nakledilmiştir. Rafizîler bu hadisten yola çıkarak, "Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali'nin elinden hilafeti gasbederek ona düşmanlık etmiştir. Öyleyse o Allah'ın düşmanıdır." şeklinde bir iddiada bulunmuşlardır. Onların hadise bu şekilde yaklaşımlarının doğru olmadığını, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali arasında bir düşmanlığın bulunmadığının tarihen sabit olduğunu vurgulamak suretiyle reddetmektedir.¹⁸⁹

D- Hadisleri Yorumlama Metodları

Burada yorumlamadan kastımız elbette ki Mâturîdîlerin hadislerin anlaşılmasında göz önüne aldıkları temel hususiyetlerdir. Gerek Kur'an'ın indiği gerekse hadis metinlerinin nakledildiği dilin kendine has kullanım özellikleri bulunmaktadır. Dilde kullanılan umum-husus, hakikat-mecaz gibi unsurların yanında kelimelerin etimolojik yapıları da ayrı bir husustur. Dil özellikleri yanında Kur'an ve hadislerin anlaşılmasında dikkate alınması gereken başka hususlar da bulunmaktadır. Mâturîdîlerin, hadisleri anlama ve yorumlama hususunda yaklaşımlarını aşağıdaki başlıklar altında toplamak mümkündür.

1- Hadislerde Görülen Tearuzu Giderme

Hadis rivâyetleri arasında zaman zaman anlamları bir birine zıt gibi görünen rivâyetler bulunmaktadır. Hadisler arasındaki tearuz (ihtilâfu'l-hadis) farklı şekillerde tarif edilmektedir. Makbul bir hadisin, kendisi gibi makbul bir hadise, araları zorlanmaksızın cem ve telif edilebilecek şekilde birbirlerine muaraza teşkil etmesine de

¹⁸⁸ Nesefî, *Bahr*, s. 47-48.

¹⁸⁹ Pezdevî, *Akâid*, s. 257-258, 277-278; Nesefî, *Tebşıra*, II. 754.

muhtelifu'l-hadis denir.¹⁹⁰ Hadisler arasındaki ihtilafı çözerken tahsis, takyîd, haml ve te'vil gibi yöntemlere başvurulmaktadır.¹⁹¹

Delillerin tearuz edince herhangi birini tercih edememe veya aralarını cem mümkün olmadığı¹⁹² bir durumda tevakkuf edilmektedir.¹⁹³ Mâturîdîlere göre bir konuda delil varken tevakkuf etmek yanlıştır,¹⁹⁴ hatta bu şüphe ile eşdeğer olup, -eğer bu husus imanla ilgili bir mesele ile ilgiliyse- küfürle denk¹⁹⁵ bir durumdur. Mâturîdîler Kitab'ın nassı ve aklî deliller arasında tearuz olduğunu kabul etmedikleri gibi, eğer vaki ise bunların hepsinin bir şekilde te'vil edilebilir olduğu kanaatindedirler.¹⁹⁶ Bu sebeple, Kur'ân hakkında "O Allah'ın kelâmıdır" der başka bir şey demeyiz diyenlerin bu tutumunu delil varken tevakkuf olarak görürler ve onların bu yaklaşımını kabul edilemez olarak telakki ederler. Onlar, "*Allah Âdemi kendi suretinde yarattı*" hadisini Kur'ân'ın teşbihi reddeden nasları ile tearuzunun olduğunu kabul etmeyip te'vil ederek çelişkinin olmadığını ortaya koymaya çalışırlar.¹⁹⁷ Mâturîdî, namazda fatiha okunmasıyla ilgili hadislerin değerlendirilmesinde aralarında tearuz bulunan hadisleri te'vil yoluyla ele alarak aralarındaki tearuzu giderir.¹⁹⁸ Eğer bu mümkün olmazsa, hadisi kabul etmeyip reddedilir.

¹⁹⁰ Neysâbûrî, *Ma'rife*, s. 122, İbn Hacer, *Nuhbe*, s. 47, Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II. 196-197.

¹⁹¹ Tahsis, takyid, haml vb. uygulamaların örnekleri için bkz. Çakan, İ.Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İst, trs, s.165-182.

¹⁹² Birbiriyle çelişkili gibi gözüken iki hadis arasında yapılacak işlemleri İbn Hacer şöyle sıralamaktadır. 1-İki hadis arasında cem mümkün olursa cem edilir. 2-Cem mümkün olmazsa, vürûd tarihlerine bakarak aralarında neshe hükmedilir. 3-Eğer nesh de tespit edilemezse ikisinden biri tercih edilir. 4- İki hadis arasında tercih de mümkün olmazsa o zaman tevakkuf edilir. (İbn Hacer, *Nuhbe*, s. 50-51).

¹⁹³ İbn Hacer, *Nuhbe*, s. 51.

¹⁹⁴ Nesefî, *Tebssıra*, I. 300.

¹⁹⁵ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 88.

¹⁹⁶ Nesefî, *Tebssıra*, I. 132.

¹⁹⁷ Nesefî, *Tebssıra*, I. 300. Geniş bilgi için bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 133 vd.

¹⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 221a-222a, bir başka örnek için bkz. 143a-b.

2- Sebeb-i Vürûd Bağlamında Hadisi Yorumlama

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin sebeb-i nüzûlü olduğu gibi hadislerin de sebeb-i vürûdları vardır. Hz. Peygamber pek çok hadisi çeşitli sebeplere binaen söylemiş olmasına rağmen genellikle bu sebepler hadislerin metinlerinde yer almamaktadır.¹⁹⁹ Her hadisin vürûd sebebi olmadığına göre kaynaklarda rastladığımız her hadis için bir vürûd sebebi aramak, belki bir kısım mesainin neticesiz kalmasını doğurabilir. Hz. Peygamber'in bazı hadisleri belli bir sebebe dayanmadan vârid olmuş, diğer bazıları ise bir takım sebeplere mebnî olarak vürûd etmiştir. Bunlar arasında Hz. Peygamber'e sorulan sualler, meydana gelen hâdiselere cevap olmak üzere ve âyetlerin beyân, tefsîr tahsîs ve takyîdi gibi durumlar vesilesiyle vârid olan hadisler de mevcuttur.²⁰⁰

Vürûd sebeplerinin araştırılması hadislerin doğru anlaşılabilmesi için gerekli unsurlardan biri olup vürûd sebepleri ile birlikte değerlendirilmesi bir zorunluluktur. Nitekim günümüz *Anlambilim* ve *Yorumbilim* çalışmalarında, anlama faaliyetlerinin önemli unsurlarından biri de *bağlam*dır ve bu husus hadislerin doğru anlaşılmasında da önemlidir. Bir sözün veya eylemin hangi ortamda, hangi sebebe ve hangi olgudan hareketle söylendiğini tespit etme anlamında olan "bağlam", anlamanın en genel belirleyici unsuru durumundadır. Hz. Peygamber (sav)'in sözlü eylemlerini ve anlamlı eylemlerini değerlendirirken, tarih içinde olanların tarihsel ve toplumsal bağlamlarını, zaman ve mekan boyutunu, yerellik ve evrenselliğini, özel ve genel olduğunu tespit etmek için başvurulan bir disiplin de *esbâb-i vürûd'i'l-hadîs*'tir.²⁰¹ Mâtûrûdîler sebeb-i vürûdun hadislerin anlaşılmasındaki önemine binaen yer yer hadislerin sebeb-i vürûdlarına da temas etmişlerdir.

¹⁹⁹ İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 698, 699, Suyûtî, *Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs*, (thk. Yahya İsmâîl Ahmed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 67, 68, ayrıca bkz. Koçyiğit, Talat, *İstılahlar*, s. 99., Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak, Hadislerin Anlaşılmasında Karşılaşılan Problemler*, İstanbul 2001, s. 119 vd.

²⁰⁰ Ayvalli, Ramazan, *Hadislerin Vürûd Yerleri, Zamanları ve Sebepleri*, (Diyanet Dergisi Hz. Peygamber Özel Sayısı) Ankara 1989, C.XXXV., S.4, (ss. 145-175), s. 146.

²⁰¹ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Diyanet Vakfı yay., Ankara 1997, s. 122-123.

Mesela; “Allah Adem’i kendi suretinde yarattı”²⁰² hadisini bu bağlamla ilişkili olarak değerlendiren Neseî’nin kaydettiğine göre rivâyetin sebab-i vürûdu; “Rasûlullah (sav) yanındaki yüzüne vuran bir adam gördü. O adamı yüze vurmaktan men etti. Ve bunun üzerine, “Allah Âdemi kendi suretinde yarattı.” buyurmuş olmasıdır. Neseî bu hadisin sebab-i vürûduna temas ederek “Eğer hadis zahir manasında anlaşılırsa sebab-i vürûdun hikmeti dışına çıkmış olur.”²⁰³ diyerek, hadisin anlaşılmasında onun söyleniş ve olayın vuku buluş zamanı ve mekanının önemine dikkat çekmiş ve böylece sözün bağlamının hadis değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaya çalışmıştır.

Bir başka misal ise, Hz. Ali (ra)’nin halife ve vasi tayini meselesinde Rafizîlerin delili ile ilgili Neseî’nin yaklaşımıdır. Rafizîler Hz. Ali hakkında Peygamber (sav)’in şöyle buyurduğunu ileri sürmüşlerdir: “Sen benim yanımda Musa’nın yanında Harun gibi olmaktan razı değil misin? Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.”²⁰⁴ Bu hadisi delil getirerek Hz. Ali’nin Hz. Peygamber (sav) tarafından halife tayin edildiği şeklindeki iddialarına hadisin sebab-i vürûdunu zikrederek karşı çıkmaktadır. “Eğer siz bu hadisin söyleniş sebebini bilseydiniz, delil olarak buna tutunmazdınız. Hadisin sebab-i vürûdu şudur: Nebi (sav) Tebüük gazvesine çıktığında Hz. Ali’yi Medîne’de yerine vekil bıraktı. Nifak ehlinin çoğu Hz. Peygamber’in ondan nefret ettiği ve Ali’nin sohbeti kendisine ağır geldiği için (onu geride bıraktığını) iddia ettiler. Bunun üzerine Ali Rasûlullah’ın arkasından yola çıktı ve O’na yetişti. Rasûlullah’a (sav) dedi ki: “Sen beni (savaşa gitmeyip) geride kalanlarla beraber mi bırakıyorsun.” Bunun üzerine Rasûlullah (sav) “Sen benim yanımda Musa’nın yanında Harun gibi olmaktan razı değil misin? Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.” buyur-

²⁰² Müslim, *Birr*, 115, Cennet, 28; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, II. 244,251, 323,434, 463, 519.

²⁰³ Neseî, *Tebîra*, I. 132. Hadisle ilgili değerlendirmesi için bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Müşkilü’l-Hadis ve Beyânüh*, (thk. Musa Muhammed Ali), Alemu’l-Kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 44 vd.

²⁰⁴ Neseî, *Tebîra*, II. 857-858. Hadisin tahrîc ve değerlendirmesi için bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm ekolü çerçevesinde kelâmî hadislerin değerlendirilmesi*, s. 273 vd.

muştur. Ben seni Musa'nın Rabbi'ne dua için gittiğinde yerine Harun'u vekil bıraktığı gibi benim yokluğumda seni Medîne'de vekil bıraktım demiştir. Böyle olunca rivâyette Hz. Ali'nin hilafetinin ne nas olarak ne de delalet yoluyla bir delili yoktur. Rasûlullah pek çok gazvesinde Medîne'de yerine İbn Ümmi Mektûm gibi vekiller bırakmıştır. Nasıl bunda İbn Ümmi Mektûm'u²⁰⁵ halife tayin ettiğine dair bir işaret yoksa (Hz. Ali'nin halifeliğine de işaret yoktur)"²⁰⁶ şeklinde bir değerlendirmesiyle Nesefî, haberi/hadisi hem sebab-i vürûd bağlamında anlamaya çalışmakta hem de tarihî haberlere arz etmek suretiyle doğru anlaşılması konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Nesefî bu izahlarıyla hadislerin anlaşılmasında önemli bir faktör olan vürûd sebebine işaret etmektedir.

3- Rivâyetleri Bütünlük İçinde Yorumlama (Tematik Yorum)

H. II. Asrın ikinci yarısının başlarından itibaren "ale'l-ebvâb" (konulara göre) tasnif edilmeye başlayan hadis metinleri, kullanımı kolay ve ulaşılması daha meşakkatsiz olması gayesiyle tasnif edilmiş eserlerdir. Bu husus dikkate alınarak tasnif edilen eserlerde, konulara ait hadisler bir araya toplanmış olmasına rağmen yorumlamada bunun tam anlamıyla uygulanabildiğini söylemek oldukça zordur. Oysa aynı konudaki hadisleri sened ve metin olarak ele alıp bir bütünlük içerisinde değerlendirmek kişiyi daha sağlıklı ve daha tutarlı bir neticeye ulaştırmaktadır.²⁰⁷

"Bir hadisin sahih sayılan bütün hadisler içerisinde bir bütünlüğü mevcuttur. Ayrıca hadisin birden çok varyantı olması itibarıyla, hadis için, Kur'ân hakkında söz konusu olmayan ikinci bir bütünlük problemi söz konusudur. Yani bir hadisin bütün varyantları toplanmadan değerlendirmeye tabi tutulursa yanlış sonuçlara varılabilir. Çünkü bir hadis farklı varyantlarının mukayesesi sonucunda, ilk rastladığımız varyanttakinden farklı şekilde anlaşıl-

²⁰⁵ Nesefî, Ümmi Mektûm'un dışında Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Hârise, Üsâme b. Zeyd, Muâz b. Cebel gibi sahabîleri farklı şekillerde kendisine vekil olarak tayin ettiğine de dikkat çekmektedir. (a. yer).

²⁰⁶ Nesefî, *Tebîra*, II. 857-858.

²⁰⁷ Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 116.

labilir. Dolayısıyla Kur'ân'a veya akla aykırı gördüğümüz bir hadisi, başka varyantları doğrultusunda değerlendirdince Kur'ân'a ve akla aykırı görmeyebiliriz.²⁰⁸

Bazı hadisler için nesh, umum-husus, takyîd, tahsis söz konusudur. Bir kısmı diğer bir kısmını tefsir etmektedir. Bu gerçek de göz önünde bulundurulursa, hadislerin bütün rivâyet ve varyantlarının birlikte değerlendirilmesinin önemi daha da artmaktadır. Mâturîdîler, bazı konulardaki hadislerin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerçeğinden yola çıkarak, rivâyetin bütün varyantlarını birarada değerlendirmişlerdir. Mesela sistemin kurucusu Mâturîdî, imamin arkasında imama tabi olan cemaatin Kur'ân'dan bir şey okuyup okumayacağı meselesiyle ilgili hadisleri değerlendirirken, konuyla ilgili hadisleri bir arada ele almış ve bu metotla “imama tabi olan kimse bir şey okumaz” görüşüne nasıl ulaştığını ifade etmektedir.²⁰⁹ Bu metot modern çağda “tematik yorum” denilen bir anlama metoduyla örtüşmektedir.

Sonuç

Mâturîdîler itikadın kesin bir bilgi üzerine inşa edilmesi gerektiği görüşünden hareketle öncelikle kelâm kitaplarında “bilgi edinme yolları” üzerinde dururlar. Bu bilgi edinme yolları, insana kesin bilgi sağlayan yollardır. Mâturîdîler nakli birkaç başlık altında değerlendirirken, onun içinden haber-i resûl ve mütevâtir haberi kesin bilgi veren iki kısım olarak görürler.

Mâturîdîler mütevâtir haberi nakledenlerin kalabalık bir grubu ifade etmek için ileri sürülen belli sayılardan ziyade, verilen haberin insanda bir kalp yatkınlığı ile birlikte kalpten şüpheyi bertaraf edecek derecede bir bilgi vermesini dikkate almaktadırlar. Ayrıca verilen haberin her biri âhâd bile olsa bu âhâdların belli bir noktada, diğer bir ifadeyle kadr-i müşterekte birleşmiş olmaları sebebiyle manevî mütevâtir seviyesinde gördükleri haberlerin de mütevâtir gibi bilgi verdiği kanaatindedirler.

²⁰⁸ Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, s. 240.

²⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, vr. 221a-222a. Benzer bir örnek için bk. *Te'vilât*, vr.143a-143b.

Mâturîdîler muhaddisler tarafından tasnif edilen temel hadis kaynakları yanında; diğer alanlarda yazılmış eserlerden de hadis kaynağı olarak yararlanmışlardır. Bir kaç istisna dışında Mâturîdîler hadisleri senetlerini yazmadan kaydetmişlerdir. Bunun muhtelif nedenleri olabilir. Bunlardan biri, hadisin verdiği bilgi veya hükmü daha önemli gördüklerinden dolayı senetten çok metne yönelerek metin tenkidine ağırlık vermeleridir. Mâturîdîler için nakledilen şeyin ne olduğundan çok ne söylediği, ne anlatmak istediği ehemmiyet arzeder.

Mâturîdîler hadisleri anlama konusunda, hadisi daha çok Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içerisinde değerlendirmişler, sahabe ile başlayıp devam edegelen hadis hadise veya hadisi sünnete arz etmeyi bir prensip olarak kabul edip uygulamışlardır. Mâturîdîlere göre, hadislerin hem sıhhat tespiti hem de doğru anlaşılmasında önemli olan bir başka husus hadislerin icmâya arzıdır. Onlar Ehl-i sünnetin geliştirdiği bu metodu ihmal etmemişler ve hadisleri bu perspektiften de ele almaya büyük önem vermişlerdir. Sıhhat tespitinde ve doğru anlamada hadisin tarihî habere arzı da Mâturîdîlerin hadis metodunda öne çıkan diğer bir usûldür.

Tarihin akışı içerisinde İslam'ın algılanma ve yaşama biçiminde meydana gelen sapmalar, yozlaşmalar ve istismarların önüne geçmek için ilk dört asra müracaat ederek geleneğin yeneden inşasına yönelik çabaların arttığı bir dönemde Mâturîdîlerin hadis anlayışının bilinmesi önemli bir katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, İbn Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1411/1991.
- Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-hadis, ulûmuh ve mustalahuh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1989.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam, Fecru'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1965.

- Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB yay., Ankara 1982.
- Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma yayınları, İstanbul 1992.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Çağrı yay., İstanbul 1980, s. 117
- Ayvallı, Ramazan, *Hadislerin Vürûd Yerleri, Zamanları ve Sebepleri*, (Diyanet Dergisi Hz. Peygamber Özel Sayısı) Ankara 1989, C.XXXV., S.4, (ss. 145-175).
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi'r-rivâye*, (thk. İbrahim Hamdi el-Medenî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medînetü'l-Münevver, trs.
- Bakıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbu't-Temhîd*, (thk. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1414/1993.
- Beyâzîzâde, Kemalüddîn Ahmed, *İşâratu'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, (thk. Yusuf Abdürrezzâk), Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1949.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Abdükadir Atâ), Mektebetü Dâri'l-Bâz, el-Mekketü'l-Mükerreme 1414/1994.
- _____, *Şu'abu'l-İman*, (thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî), Beyrut 1410.
- Bezzâr, Ebû Bekir b. Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık, *Müsned*, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah), Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, Beyrut 1409/1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara trs.
- _____, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Edebu'l-Müfred*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989.
- _____, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Ceriç, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abû Mansûr el-Mâturîdî*, (ISTAC) Kuala Lumpur 1995.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1419/1998.
- _____, *Ta'rifât*, İstanbul 1308.
- Çakan, İ. Lütî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İst, trs.
- Çakın, Kamil, *Hadis İncarcıları*, Ankara 1998.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (thk. es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî), Beyrut 1386/1966.
- Dümeynî, Misfir b. Gumrullah, *Mekâyisu Nakdi Mutûni's-Sünne*, (Hadis Tenkit Metodları), (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Ki-

- tabev, İstanbul 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Dimeşk 1404/1984.
- Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed, Hâfizüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", DİA, İstanbul 1996.
- Eyyub Ali, Ebu'l-Hayr Muhammed, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm Mâturîdî*, Islamic Foundation, Dakka-Bangladeş 1404/1983.
- Galli, Ahmed Mohmed Ahmed, "Some Aspects of Mâturidî's Commentary on the Qur'an", *Islamic Studies*, Pakistan, (Spring 1992).
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (thk. Muhammed Hasen Hîtû), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorulanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 1997.
- Hatipoğlu, M. Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (basılmamış doktora tezi), Ankara, trs.
- İrâkî, Ebu'l-Fadl Abdürrahîm b. el-Hüseyin, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh*, (thk. Musa Muhammed Ali), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, Ebû Hâtim, et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, (thk. Şuayb el-Arnaud), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kesîr, *el-Bâisü'l-Hasîs fî İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-Mısri, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414/1994.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri, *Mukaddime-tu İbni's-Salâh*, (Ulûmu'l-Hadîs), (thk. Âişe Abdurrahman), Daru'l-Mearif, Kahire, trs.

- Kahraman, Hüseyin, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta yay., Bursa 2002.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler, Menşei ve Tanıma yolları Tenkidi*, DİB yay., Ankara, trs.
- Kasımî, Cemaleddîn, *Kavâidü't-tahdîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1407/1987.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzu*, İnsan yay., İstanbul, trs.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin itikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB yay., Ankara 1988.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, Ankara 1985.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy, *Zaferu'l-Emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*, (thk. Takiyyüddîn en-Nedvî), Azamgede-Hindistan 1410/1990.
- Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmamı Ehli's-sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve ârâuhu'l-keâmîyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1405/1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. M. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- _____, *Tev'ilâtü Ehli's-sünne*, Yazma: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, No: 180, (1a-814b).
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddîn, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul, trs.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim İbnu'l-Haccâc *Sahîhu Müslim*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dımeşk 1992-1993.
- _____, *Bahru'l-keâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327-1329. (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farklılıkları, (trc. Cemil Akpınar), Konya, trs.).
- _____, *et-Temhîd*, Yazma: Karaçelebi, 347.
- Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Neysabûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990.
- Özcan, Hanifi, *Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul 1998.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölçük), Kayıhan yay., İstanbul 1988.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yay., İstanbul, trs.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), (trc. Hüseyin Atay), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

- yay., Ankara 1978.
- _____, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Ulvânî), Camiatü'l-İmam Muh. b. Suud el-İslamiyye, Riyad 1400/1980.
- Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (Mâturîdiyye Akâidi), (thk. ve trc. Topaloğlu, Bekir), Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara, 1399/1979.
- _____, *el-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, numara: 2271.
- Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak, Hadislerin Anlaşılmasında Karşılaşılan Problemler*, İstanbul 2001.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyât, Ankara 2000.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Abdüvehhab Abdüllatif), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- _____, *Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs*, (thk. Yahya İsmâil Ahmed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Tark b. Avadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- _____, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983.
- Taylan, Necip, *İlim-Din, İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, İstanbul 1979.
- _____, "Bilgi", *Diyanet Vakfı İlam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992.
- Teftâzânî, Sadüddîn Sadüddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid, Kelam ilmi ve İslâm Akâidi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul 1980.
- _____, *Kelama Giriş*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara ünv. İlahiyat Fakültesi yay, Ankara 1978
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Arapça'ya trc. Abdullah el-Hâlidî, thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, İstanbul 1404/1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (279/892), *es-Sünen*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniv. Sos. Bil. Enst., Isparta 2003.
- _____, "Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâturîdî'nin Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar Dergisi* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı) S. 24, (Ocak-Nisan 2006).
- Ugan, Zâkir Kâdirî, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler*, (nşr. Osman Güner), Dâru's-Sünne, Samsun 2000.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yendin Bakış*, Etüd yay.,

Samsun 2001.

Yavuz, Y. Şevki, "Haber", *DİA*, İstanbul 1996.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaud, Muhammed Nuaym el-Arkusî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1413.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, (çev. Bünyamin Erul), Kitabiyât, Ankara 2000.

Zeyla'î, Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, by., trs.



The Understanding of the Maturidi School on Hadith

Citation/©: Tuğlu, Nuri, (2010). The Understanding of the Maturidi School on Hadith, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 95-139.

Abstract: Maturidi School has been spread, especially, among the Turks and in the places where Turkish Muslim heritage prevailed. Maturidi scholars have important roles in the formation of classical Islamic tradition. The understanding of Hadith in this school also determines the Hadith and Sunnah perceptions of that school's followers. This study mainly examines the detection of the authenticity of the Hadith and their understanding methods within the context of the Maturidies' theory of knowledge. This study has been done within the framework of the works written by Maturidi himself and by those scholars who lived until the 6th century of Hijra.

Key Words: Maturidi, Hadith, the criticism of Hadith, comment, knowledge.





Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu

Hüseyin KAHRAMAN*

Atıf/©: Kahraman, Hüseyin (2010). Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 141-171.

Özet: İslâm itikâdî konusunda ortaya koyduğu görüşler ve yaklaşım tarzı sebebiyle Mâturîdî, ölümünden sonra dahî kitleleri etkilemeye devam etmiştir. Bu sebeple bu alanda tesis ettiği sistem, Sünnî Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından itikâd mezhebi olarak benimsenmiştir. Fakat hem Mâturîdî hem de takipçileri tarafından ortaya konan birikim, itikâd/kelâm alanı ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim bu isimler tarafından ortaya konan kitaplarda, temel İslâm bilimlerinin hemen hepsine dair verilere rastlanır. Mâturîdî ulemânın en çok mürâcaat ettiği temel bilgi kaynaklarından biri de hadistir. Makâlede hadisin bütün bu Mâturîdî birikim içindeki yeri sorgulanmakta, özellikle İmâm Mâturîdî'nin konuyla ilgili yaklaşımı ön plana çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, Maturidi Ekolü, Hadis.

I. Giriş

Mâturîdîlik; günümüzde Sünnî Müslümanların büyük çoğunluğunun itikâdî mezhebidir. Ancak Mâturîdiyye'nin ürettiği bilgi sadece itikâd/kelâm sahası ile sınırlı olmamış tefsir, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi İslâmî ilimlerin diğer dallarında da düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Tüm bu alanlarda Mâturîdî müelliflerin başvurduğu

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
[huskahraman@hotmail.com]

temel verilerden biri de hadistir.¹ Bu gibi yerlerde hadis usûlü ile ilgili bazı temel bilgilere ve onun sistem içindeki yeri ile ilgili verilere rastlamak mümkündür.

II. Hadisin Mâhiyeti ve Taksimi

Mâturîdiyye'ye göre Hz. Peygamber'e inen vahiy, "metluv" ve "gayr-i metluv" olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunların birincisi Kur'ân ikincisi ise sünnet olup her ikisi de çeşitli vasıtalarla Allah katından indirilmiştir. Dolayısıyla hadisler de Kur'ân gibi vahiy mahsûlü ve ilâhî kaynaklıdır.² Nitekim İmâm Mâturîdî'ye göre Allah Taâlâ insanlara indirmek istediği hükümleri dilerse Kur'ân âyeti olarak gönderir, dilerse peygamberinin dili ile bildirir.³

¹ Nitekim İmâm Mâturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*'sinde dokuz sayfa hacminde bir yer tutan (Bkz. Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, Beyrut 2004, I, 3-11) Fâtiha Süresi'nin tefsirinde dokuz merfû hadise on altı kere mürâcaat eder. Dolayısıyla her sayfada ortalama iki merfu hadis kullanıldığı söylenebilir. Buna, sahâbeden rivâyet edilenler (mevkuf olanlar) da eklendiğinde, sayı doğal olarak daha da artacaktır.

² Bkz. Semerkandî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, Şerhu Tevilâti Ehli's-Sünne (Şerh-i Semerkandî, TSMK, Medine Böl., No: 179), 8b. Meselâ "O, hevâsından konuşmaz, (söyledikleri) kendisine vahyedilen vahiyden başka birşey değildir" (Necm 52/3-4) âyeti Mâturîdiyye'ye göre hadisin, ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir (Bkz. Şerh 8b). "(Rûhu'l-kuds, rızkı tamamlanuncaya kadar hiçbir kimsenin ölmeyeceğini) kalbime üfledi" hadisi ilhâm yolu ile; "Peygamberlerin rüyâları vahiydir" hadisi de rüyâ yolu ile gelen sünnete delil kabul edilmiştir (Bkz. Bkz. Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevil*, İstanbul 1984, IV, 111). Mâturîdiyye, hadisin bu özelliğini her vesile ile vurgulamıştır. Meselâ imânın tarifini yaparken, bunun tasdikten ibâret olduğunu, tasdikten ise ya "Allah'tan getirdiği haberler konusunda Hz. Peygamber'in" ya da "metluv veya gayr-i metluv olarak Hz. Peygamber aracılığı ile gönderdiği haberler hususunda Allah'ın tasdiki" olduğunu ifade etmişlerdir (Bkz. Şerh, a.y.). Kiblenin önceleri Beyt-i Makdis'e doğru olması da Mâturîdiyye'ye göre Kitâb'da bulunmayan dolayısıyla vahy-i gayr-i metluv ile sâbit olan bir konudur (Bkz. Şerh, 51b). Mâturîdiyye, hadisin vahiy mahsûlü olduğunu her vesile ile vurgulamaktadır. Meselâ imânın tarifini yaparken, bunun tasdikten ibâret olduğunu, tasdikten ise ya "Allah'tan getirdiği haberler konusunda Hz. Peygamber'in" ya da "metluv veya gayr-i metluv olarak Hz. Peygamber aracılığı ile gönderdiği haberler hususunda Allah'ın tasdiki" olduğunu ifade etmişlerdir (Bkz. Şerh, 8b).

³ Bkz. Mâturîdî, *Tevilât*, I, 101. Bakara Süresi'nde geçen "... Sana indirilene de inanırlar" (Bakara 2/4) ifadesi doğrudan Kur'ân'a olduğu kadar Hz. Peygamber'e indirilen fakat Kitâb'da yer almayan hükümlere de işaret edebilir (Bkz., *Tevilât*, I, 15). Nitekim ona göre mesela zina suçu için uygulanan recm cezası,

Peygamberden sâdır olan bu bilgiler bizlere râvîler aracılığı ile ulaşır. Ancak Mâturîdî ulemânın hadislere atıfta bulunduğu yerlerde râvîlerle daha doğrusu senedin husûsiyetleri ile ilgili konulara pek girmedikleri görülür. Bu bağlamda meselâ râvîlerin rivâyet ehliyetleri ile ilgili değerlendirme yok gibidir. Hâlbuki kabul edip kullandıkları bazı hadislerin senedinde muhaddisler nazarında cerhe uğramış râvîler bulunabilmektedir. Yine herhangi bir gerekçeyle reddettikleri hadislerin senedlerinde de cerh edilmiş râvîler yer alabilmektedir. Ancak böyle hadislerde dahî Mâturîdiyye'nin tenkîd noktası, metin olmakta, "seneddeki falan râvînin şöyle bir durumu vardır", "falan râvî yalancıdır", "âdil değildir" gibi değerlendirmelere girilmemektedir. Böyle değerlendirmelerin yapıldığı nâdir yerlerde de tenkîd, isim zikredilmeden "râvî" gibi genel isimlere yöneltilir.

Bu bakış açısının devamı veya sonucu olarak Mâturîdî ulemâ, hadis nakli esnasında hadisçiye nâdiren atıfta bulunur.⁴ Gerçi bazen "ehl-i hadis"⁵, "ehl-i hadisin kelâmçıları"⁶, "ehl-i hadisin fakîhleri"⁷ gibi ibârelerle hadisçilere gönderme yapılır ve Evza'î (157/773), Süfyân es-Sevrî (161/778) ve İshâk b. Râhûye (238/852) gibi hadisçiler yanında İmâm Mâlik (179/795), Ahmed b. Hanbel (241/855), Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/869), Ebû Dâvud es-Sicistânî (275/888) ve İbn Huzeyme (311/923) gibi eser sahibi hadis âlimleri bu gruplar içinde sayılır. Ancak bu isimlere, kelâmî bir meseledeki farklı görüşlerin nakli sadedinde atıfta bulunulmuştur.

Kur'an'da bulunmayıp Hz. Peygamber'in dilinde ifade bulan bir vahiydir (Bkz. Tevilât, I, 374).

⁴ Meselâ Ebû Yüsr el-Pezdevî (493/1099) ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (508/1114), sahâbilerin fazîlet sıralamasını yaparken Ebû Dâvud ile *Sünen'*ine mürâcaat etmiştir (Bkz. Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, "Ehl-i Sünnet Akâidi" ismiyle çeviren Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 282; Nesefî, *Tebşıra*, II, 910; a.mlf., *Temhîd*, s. 113). Nesefî'nin zikrettiği bu ve yine Ebû Dâvud'a atfen naklettiği aynı mânâdaki diğer hadisler, gerçekten de zikrettiği senedlerle *Sünen'*de yer almaktadır (krş.. Ebû Dâvud, *Sünnet*, 8, 4627, 4628 ve 4629 no'lu hadisler).

⁵ Meselâ Bkz. Şerh, 2b, 12a; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi* ismiyle çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980), 5, 219, 354; Nesefî, *Tebşıra*, I, 17, 130; II, 798, 910; *Temhîd*, 101.

⁶ Meselâ Bkz. Şerh, 4a; 24a; Nesefî, *Temhîd*, 100; Sâbûnî, *Bidâye*, 64.

⁷ Meselâ Bkz. Nesefî, *Temhîd*, 101; Sâbûnî, a.g.e., 89.

Halbuki müntesipleri bir tarafa, İmâm Mâturîdî'nin vefât ettiği 333/944 tarihinde bile hem Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler, hem de bunların müelliflerine kaynaklık eden diğer yazılı edebiyât kullanıma açık durumdadır. Yani artık hadisler, bu alana ait edebiyatın en önemli örneklerinde kayıt altına alınmıştır.⁸ Nitekim Ebû'l-Mu'în en-Nesefî de, tek tek adını vermese bile "hadisçilerin bazı musannefâtından" bahseder.⁹ Dolayısıyla Mâturîdîler, kitaplarında zikrettikleri hadislerin kaynağını vermeye pek ihtiyaç duymamış olmalıdırlar. Nitekim bu bağlamda verdikleri bilgiler, hadisin izâfe edildiği kaynak, muttasıl olup olmadığı gibi tavsiffi hususlar olup kendileri açısından metnin kabûlünü etkileyen hususlar değildir. Mâturîdiyye'nin red veya kabûlüne konu olan kısım, metindir. Bu bağlamda sahih, meşhur, makbûl, maruf, müstefiz gibi pek çok ıstılâhın Mâturîdî ulemâ tarafından doğrudan metne yönelik olarak kullanıldığı söylenebilir. Gerçi bu husus sadece Mâturîdiyye'ye has değildir. Senedin kopuk olup olmadığı, burada ismi geçen râvîlerin rivâyet ehliyetine sahip olup olmadıkları gibi hususları öncelikle dikkate alanlar hadisçilerdir.¹⁰ Hadisçiler dışında kalan ulemâ ise genelde hadisin senedinden ziyâde

⁸ Nitekim 388/998'de vefât eden Hattâbî'nin "Horasan ehli (hadis kitapları içinde daha ziyâde) Buhârî ile Müslim'in kitaplarına düşkündür" şeklindeki ifâdesi de, hadis edebiyatının önde gelen kitaplarının o tarihlerde ve o bölgede tedâvülde olduğunu göstermektedir (Bkz. Me'âlimü's-Sünen, Münzirî'nin Muhtasarı Süneni Ebî Davud'u ile birlikte, Beyrut trs., I, 11).

⁹ Bkz. Tefsîr, II, 845.

¹⁰ Hadisçinin öncelikli amacı, sened ve metniyle bir bütün olarak ve en doğru şekilde "hadisin" naklidir. Bu nedenle her bir râvînin ismi, vefât tarihi, nisbesi ve nereli olduğu, hocaları ve talebeleri, rivâyet ehliyetine sahip olup olmadığı, senedin kopuk olup olmaması, metnin merfû mu yoksa mevkuûf mu olduğu, lâfzında değişiklik bulunup bulunmadığı gibi pek çok husus hadisçi için önemlidir. Hadis usûlü kitapları bu ve benzeri pekçok konuya tahsis edilmiş ıstılâhlarla doludur. Halbuki, diğer ilim dallarında yazılan eserlerde bir hadisin senedi ve metni ile ilgili hususiyetlere nâdiren yer verilir. Hatta bu eserlerde hadisler genelde isnâdları hafzedilerek nakledilir. Zira bu alanlarda çalışanların öncelikli amacı, metnin delâleti ve içerdiği hükümlerin yani "muhtevânın" naklidir. Dolayısıyla senede gösterilen titizlik hadis ulemâsına hastr, denilebilir. Nitekim İbn Hibbân (354/965) da "hadisçilerin, mesâîlerinin büyük çoğunluğunu metinlerden ziyâde râvîlerin ve isnâdların öğrenilmesine hasrettiğini, buna karşın fıkıhçıların metinler ve bunlardan çıkan hükümlerle meşgul olup mânâ ile rivâyeti yeterli gördüğünü" ifade etmektedir. Bkz. Sahîh (el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân, thk. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut 1997, I, 159.

muhtevâ ve delâleti ile ilgilenmiş, asıl dikkatini buraya yöneltmiştir. Bu bakış açısına göre sened, kendisinden hüküm çıkartılacak metne ulaşma aracıdır. Şu halde asıl dikkat, araca değil amaca yöneltilmelidir. Nitekim Mâturîdiyye'ye göre ancak böyle bir yaklaşım, Şâri'in o ifade ile ne kastettiğini anlamamızı sağlar. Zira sözün sahibi, o ifade ile akla gelen ilk ve zahirî mânâdan ziyâde, bunun arkasında yatan ve bizi problemin çözümüne ulaştıracak başka bir mânâyı kastetmiş de olabilir.

Mâturîdiyye'ye göre, hem mucize ile desteklenmesi hem de ismet sıfatına sahip olması nedeniyle peygamberin verdiği haber, kalbi tatmin edecek en doğru haberdur. Ancak böyle bir haberi bize nakleden râvîlerin hata yapmaları ve yalan söylemeleri ihtimâl dâhilindedir. Zira onların bu gibi eksikliklerden korunduklarına dair bir delil yoktur. Hz. Peygamber'den sâdir olan bir hadis, sahâbeden itibaren her nesilde böyle bir şüpheye mahâl bırakmayacak kadar çok râvî tarafından nakledilirse mütevâtir olur. Bu tip haberler (zarûrî) ilmi gerektirir; hiçbir şüpheye düşmeden delil kabul edilebilir.¹¹ Mâturîdiyye'ye göre bir hadis rivâyet yönüyle yani râvî sayısının çok olması sebebiyle mütevâtir derecesine ulaşabileceği gibi, muhtevâsıyla amelin yaygınlaşması yoluyla da bu seviyeye çıkabilir. Yani hadis kendisini tevâtür derecesine ulaştıracak râvî çokluğuna sahip olmasa bile içerdiği mânâ sebebiyle insanlar arasında çok iyi bilinir hale gelebilir. Böyle bir özelliğe sahip olduğunda onun bir hadis formunda rivâyetine ihtiyaç duyulmaz. Bu konuda İmâm Mâturîdî şöyle demektedir:

“Benimsediğimiz temel kural şudur ki; amelî mütevâtir, amel edilmeye en layık haberdur. Zira nesilden nesile yaşanarak nakledilen ve biline gelen böyle bir haber ile insanlar ancak çok yaygın

¹¹ Bu konuda meselâ Bkz. Şerh 88b; Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmud, el-Bidâye fi Usûlî'd-Dîn (haz. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 17; Ebû'l-Berekât en-Neseî, Keşfu'l-Esrâr, II, 4-5. Mâturîdiyye'ye göre de böyle bir haberle hâsıl olan bilgi, zarûrîdir. Yani bu haberden istidlâlde bulunan kişi için hâsıl olabileceği gibi bulunmayan kişi için de bilgi hâsıl olur. Hatta bir takım öncülleri tertibe koyma yeteneğine sahip olmayan çocuklar için bile böyle bir bilgi meydana gelir (Bkz. Ebû'l-Berekât en-Neseî, a.g.e., II, 6).

olduğu için amel ederler. Bu özelliği ise insanları, onu rivâyet etmekten müstağnî kılar".¹²

Dolayısıyla meselâ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin (508/1114) "pek çok tarîkten geldiği için mütevâtir kapsamındadır" dediği¹³ "Şefâatim, ümmetimin kebîre sahipleri içindir" hadisi, "rivâyet yönüyle mütevâtir" grubuna girmektedir. Mâturîdiyye'ye göre "Vârise vasiyet olmaz" hadisi ise muhtevâsı ile amelin yaygın hâle gelmesi sebebiyle mütevâtir sınıfına dâhil edilen yani "amelî mütevâtir" kabul edilen haberlerdendir.¹⁴

Hz. Peygamber'den sâdır olan hadis birinci asırda değil de ancak ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren mütevâtir seviyesine ulaşırsa "meşhûr" adını alır. Haberin rivâyet keyfiyetindeki bu özellik sebebiyle meşhûr ile hâsıl olan bilgi zarûrî değil "ilm-i tuma'nîne" dir. Zira ulemânın böyle haberleri kabul edip amele değer bulmaları kendisini mütevâtir kadar olmasa da ilmi ve ameli gerektiren bir delil durumuna getirmektedir.¹⁵ "Yeryüzü benim için bir mescid ve temiz bir mekân olarak yaratılmıştır..."¹⁶, "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz"¹⁷, "İmâmlar Kureyş'tendir"¹⁸ hadisleri, ayrıca kabirde azâbın varlığına delâlet eden hadisler¹⁹ Mâturîdiyye'ye göre meşhûrdur. Mâturîdî ulemânın, müstefiz ve maruf gibi istilâhları da meşhûr mânâsında kullandığı görülmektedir. Hatta bu terimlerin tamamı zaman zaman aynı hadis için dahî kullanılabilir.²⁰

¹² İmâm Mâturîdî, Tevilât, I, 128-129. Bu konuda ayrıca Bkz. Şerh, 61b.

¹³ Bkz. Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, Tebsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn 'alâ Tarîkatî'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî, Dimaşk 1990, II, 793.

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Şerh, 61b.

¹⁵ Bkz. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Keşfu'l-Esrâr, II, 6-7.

¹⁶ Bkz. Şerh, 193a-193b. Hadis için Bkz. Ebû Dâvud, Salât, 24; Tirmizî, Salât, 119; İbn Mâce, Mesâcid, 4; Dârimî, Salât, 111; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 83, 96.

¹⁷ Bkz. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıra, II, 860-861; a.mlf., et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn, Kahire 1987, s. 112. Hadis için Bkz. Bkz. Tirmizî, Menâkıb, 16, 38; İbn Mâce, Mukaddime, 11 (97 no'lu hadis); Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 382, 385, 399, 402.

¹⁸ Bkz. Tebsıra, II, 829; Temhîd, 108. Hadis için Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 129; IV, 421; Tabarânî, el-Mu'cemu's-Sağîr (Beyrut, 1985), II, 260; Hâkim, Müstedrek, IV, 76, 501; Beyhakî, Sünen, VIII, 143-144.

¹⁹ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıra, II, 763.

²⁰ Meselâ Bkz. Şerh, 193a-193b; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıra, II, 763

Mütevâtir ve meşhûr ile ilgili diğer önemli bir nokta da bu ıstılâhlardan sonra hemen her zaman, “bu konuda selefin icmâ’ı oluşmuştur”, “fukahâ bunu kabul etmiş, delil olarak kullanmıştır”, “selefin kavli de bu yöndedir”, “bu fukahânın âmmesinin görüşüdür” gibi ifadelerle söz konusu rivâyetin muhtevâsıyla amelin kazandığı yaygınlığa dikkat çekilmesidir. Dolayısıyla bu ıstılâhların, senedin durumu ve tarîklerinin çokluğu sadedinde kullanıldığını söylemek yerine metne, daha doğrusu metnin uygulamasının kazandığı yaygınlığa işâret ettiğini düşünmek daha doğru görünmektedir. Nitekim Mâturîdî ulemânın bu ıstılâhları kullandığı hadislerin senedleri, hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, tanımlarda dikkat çekilen hususlara çok da uymadığı görülür.

Hz. Peygamber’den sâdır olduktan sonra râvî sayısı veya muhtevâsıyla amelin yaygınlaşması gibi sebeplerle mütevâtir veya meşhûr seviyesine ulaşamayan hadisler ise âhâd haberlerdir. Nitekim İmâm Mâturîdî de mütevâtir haberden bahsettikten sonra sözü, “bilgi gerektirmede ve Hz. Peygamber’den gelişinde mütevâtir seviyesine ulaşamayan haberlere” getirir.²¹ Âhâd haber konusu, genel itibariyle hadisin Mâturîdî kültürü içindeki yerini veya farklı bir ifadeyle mezhebin hadis kültürünü ortaya koymasından dolayı daha açık veriler sunmaktadır. Bu nedenle müstakil olarak incelenmesinde fayda olacaktır.

III. Mâturîdiyye’nin Âhâd Habere Bakışı

Mâturîdiyye’ye göre bu hadisler için râvîlerden kaynaklanacak hata ve/veya yalan ihtimâl dâhilindedir. Bu nedenle kendisine müracaat edilmeden önce mutlaka doğruluğunun araştırılması gerekir.²² Gerçi bir âlimin veya mezhebin kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir gibi alanlarda fikir beyân ederken hadise vereceği yer, bu

²¹ Bkz. Kitâbu’t-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 9. Ebû'l-Berekât en-Nesefî’ye göre âhâd haber; bir, iki veya daha fazla kimsenin rivâyet ettiği, mütevâtir veya meşhûr derecesine ulaşamamış haberdır (Bkz. Keşfu'l-Esrâr II, 8).

²² Bu konuda Bkz. Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, 8-9, 27; Ebû'l-Mu’in en-Nesefî, Tebsıra, I, 16; Nesefî, Necmüddin Ömer, Metnu'l-'Akâid (Taftâzânî'nin Şerhu'l-'Akâid'i ile birlikte), basım yeri ve yılı yok, s. 65. Mâturîdiyye’nin konu ile ilgili bazı tespitleri ve örnek bir hadis için ayrıca Bkz. Şerh, 176b.

disiplinlerin özelliklerine göre nitelik ve nicelik açısından farklılık arz edebilecektir. Bununla birlikte Mâtûrîdiyye'ye mensup ilim adamlarının uygulamaları, âhâd haberin sübûtu ile ilgili bu şüphenin fikir beyân edilen hemen her alana yansıdığını göstermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse bu yaklaşım itikâdî konularda “âhâd haber ilim ifade etmez ve dolayısıyla akâid ile ilgili meseleler böyle haberlere binâ edilemez”²³ şeklinde; diğer alanlarda ise “âhâd haber, sübûtunda şüphe olmayan ve asıl kabul edilen bilgi kaynaklarına arz edilmeden kullanılmamalıdır” tarzında ortaya çıkmıştır. Bu iki temel kuralın işletilmesi neticesinde sisteme uymadığı tespit edilen hadisler ya red ya da tevil edilmiştir.

A. Âhâd Haberinin İtikâdî Konulardaki Otoritesi

İmânın rükünlerine ve İslâm ile ilişkisine işaret eden Cibrîl Hadisi ile “İmân, altmış veya yetmiş küsur şubedir” hadisi hakkındaki tenkid ve yorumlar Mâtûrîdiyye'nin âhâd haber hakkındaki yaklaşımına örnek olabilir.

Mâtûrîdiyye'ye göre imân, hadd-i zâtında tasdikten ibarettir. İmân ile İslâm da aynı şeydir ve dolayısıyla her mümin aynı zamanda müslim, her müslim de aynı zamanda mûmindir. Bunlardan biri olmadan diğerinin olması muhâldir.²⁴ Bu iki terim arasında bir fark varsa o da sadece İslâm'ın belli bir muhtevânın zâhiri-ne, imânın ise bu şeyin tasdîkine delâlet etmesi olacaktır.²⁵ Mâtûrîdiyye'ye göre Kur'ân'daki pek çok âyet bu hususa delâlet etmektedir.²⁶ Mâtûrîdî ulemâ bu çerçevede imânı tasdîk, ikrâr ve

²³ İmâm Mâtûrîdî “لا يوجب علم العمل به، لا يوجب علم الشهادة” (Âhâd haber, amelî konularda bilgi gerektirmekle birlikte şehâdet –itikâd- konusunda gerektirmez) görüşündedir (Bkz. İmâm Mâtûrîdî, Te'vilât, V, 439). İfadede geçen “amel” ve “şehâdet” ile, fikhî ve itikâdî konular kastediliyor olmalıdır. Âhâd haberin itikâdî konulardaki bu konumu ile ilgili olarak ayrıca Bkz. Şerh, 12a; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıra, I, 131, 279; II, 803-804; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Keşfu'l-Esrâr, II, 8.

²⁴ Bkz. Mâtûrîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 394; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıra, II, 817; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 91; Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, Şerhu'l-'Akâid, basım yeri ve yılı yok, s. 202.

²⁵ Bkz. Kitâbu't-tevhîd, s. 394.

²⁶ Mâtûrîdiyye'nin bu konuda delil gösterdiği âyetlerden bazıları şunlardır: “Mûsa dedi ki 'Ey milletim! Eğer siz gerçekten Allah'a imân ettiyseniz ve samimi Müslümanlarsanız, sadece O'na dayanıp güvenin'” (Yûnus 10/84), “Bunlar

amelden müteşekkil sayanlara²⁷ itirâz eder. Bu kanaatte olanlar da bazı âyet²⁸ ve hadisleri delil getirmektedir. Muhâliflerin bu konuda kullandığı en önemli hadis delillerinden biri de Cibrîl Hadisi'dir. Bu hadiste Hz. Peygamber, imân ile İslâm'ı farklı şekillerde tarif etmektedir. Ancak Mâturîdiyye bu hadisin lafızlarına itirâz eder. Zira sahîh rivâyetlerde zikredildiğine göre, "mâ el-îmân" (imân nedir?) şeklindeki birinci sorudan sonra sorulan ikinci soru "mâ el-İslâm?" (İslâm nedir?) şeklinde olmayıp "mâ şerâi'u'l-İslâm" (İslâm'ın şerâi'i nedir?) tarzındadır. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber'e "İslâm'ın şerâi'i nedir?" diye sorulmuş O da kelime-i şehâdete ilâveten namaz, oruç, zekât gibi ibâdetleri saymıştır. Nitekim İmâm Mâturîdî, hadisi önce "...Sonra İslâm'ı sordu. O da şöyle cevap verdi..." şeklinde nakletmiş²⁹ fakat daha sonra bu hadisin lafızlarında ihtilâf olduğunu, bazı rivâyetlerinde "İslâm'ın şerâi'i" ibaresinin geçtiğini ifâde etmiştir.³⁰ Mâturîdî'ye göre bu ikinci soruyu "İslâm nedir?" şeklinde rivâyet eden sahâbî râvî veya daha sonrakiler, "şerâi'" ifâdesini duymamış olmalıdır. Ya da râvî, müslüman olmadan mü'min ve mü'min olmadan da müslüman olunamayacağını bildiğinden "şerâi'" ifâdesini zikretmeye gerek

âyetlerimize imân etmiş müslümanlardı" (Zuhruf 43/69), "Bunun üzerine Lût'un memleketinde bulunan suçluların arasından mü'minleri çıkardık. Zaten orada kendini Allah'a vermiş bir tek ev halkından başka müslüman da bulamadık" (Zâriyât 51/35-36). Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tebsıra, II, 817-818.

²⁷ Neseffî'nin verdiği bilgilere göre bu kanaatte olanlar İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, Evzâ'î, Medîneliler, Zâhirîler, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi ehl-i hadis İmâmlarının tamamı ile kelâmcılardan el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Ebû Ali es-Sekafî gibi isimlerdir (Bkz. Tebsıra, II, 798).

²⁸ İmânî tasdik, ikrâr ve amelden müteşekkil görenlerin en önemli delillerinden biri "Bedevîler 'imân ettik' diyorlar. Onlara 'siz imân etmediniz, müslüman gözüktük deyin, İmân henüz gönüllerinize yerleşmedi...' de" âyetidir. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tebsıra, II, 817.

²⁹ Bkz. Mâturîdî, Kitâbu't-tevhîd, 393. İmâm Mâturîdî'nin Tevilâtü Ehlî's-Sünne isimli tefsirinin şerhinde de bu hadisten bahsedilirken "İslâm için de şu cevabı verdi..." denilmiş, "şerâi'" ifâdesi zikredilmemiştir. Bkz. Ebû Bekir Semerkandî, Şerhu Tevilâti Ehlî's-sünne (Şerh-i Semerkandî), T.S.M.K., Medine Böl., No: 179, v. 129b.

³⁰ Bkz. Kitâbu't-tevhîd, s. 396.

duymamıştır.³¹ Ancak bu noktada Cibrîl Hadisi'nin meşhûr hadis kaynaklarının hemen tamamında³² yer aldığını, Mâturîdiyye'nin tercih ettiği İbn Ömer tarîki de dâhil olmak üzere bu rivâyetlerin hiç birinde “şerâi” ifadesinin yer almadığını belirtmekte fayda vardır. Bununla birlikte Mâturîdiyye'nin “şerâi” kelimesindeki ısrârı kendi içinde tutarlı gibi görünmektedir. Çünkü “şerî'at” kelimesinin çoğulu olan şerâi', fiil ve amele delâlet eden bir lafızdır.³³ Öyleyse “şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hacc” cevabı için sorulan sorunun “İslâm nedir?” şeklinde olmasıyla, “İslâm'ın şerâi'i nedir?” şeklinde olması arasında fark vardır. İmân tasdîkten ibâret olduğuna ve imân ile İslâm da aynı mânâyâ geldiğine göre, İslâm'ın amele delâlet edecek tarzdaki tarîfi, imânın tarîfinde ge-

³¹ Bkz. a.g.e., s. 397. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) de hadisi kendi şeyhlerinden işittiği ve içinde Ebû Hanîfe ve İmâm Maturîdî gibi kitap sahibi isimlerin bulunduğu senedlerle zikreder. Cafer b. Muhammed (432/1040) ve Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs da, Nesefî'nin senedlerinde geçen kitap sahibi müelliflerdendir. Nitekim Nesefî, Cafer b. Muhammed'in ilmu'l-ahbâr (haberlerin bilgi değeri) konusunda, Ebû Hanîfe'ye kadar ulaşan muttasıl bir senedle belîğ bir çalışma kaleme aldığını ifade eder. Nesefî'nin belirttiğine göre Ebû Abdillâh'ın da Kitâbu'l-İmân isimli bir çalışması vardır ve Cibrîl hadisinin “şerâi” ifadesi bulunan bir rivâyeti bu eserde de yer almaktadır (Bkz. Tefsîrâ, II, 821). Nitekim Cibrîl Hadisi, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen “el-Fıkhu'l-Ebsat” (Bkz. el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, der. ve çev. Mustafa Öz,, İstanbul 1992, s. 45) ve yine kendisi tarafından rivâyet edilmiş hadislerin derlenmesinden oluşan “Müsned” (Bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, Müsnedü Ebî Hanîfe, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Riyâd 1415, s. 152) içerisinde de, Mâturîdîlerin tercih ettiği ve hadisin diğer rivâyetlerine kıyasla sahîh bulunan şekliyle yer almaktadır.

³² Hadisin bazı rivâyetleri için meselâ Bkz. Buhârî, İmân, 37; Tefsîru Sûre 31; Müşlim, İmân, 1, 5, 10; Ebû Dâvud, Sünnet, 17; Tirmizî, İmân, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 51. Cibrîl hadisinin isnâdları; râvîleri hakkındaki değerlendirmeler; metinlerinin tahrîci, mukâyesesi ve inşası hakkında geniş bilgi için Bkz. Nazlıgöl, Hâbil, Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibrîl Hadisi Rivâyetleri, Kayseri 2005, s. 108-143..

³³ Meselâ lugatçı Ebû'l-Bekâ bu kelimeyi, “bir peygambere mahsûs fiil veya (daha öncekilerde bulunan bir fiilin) terki” şeklinde açıklar ve hakîkatte furû'a delâlet ettiğini söyler. Bu kelimenin usûl'e itlâkı ise mecâzîdir (Bkz. Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa, el-Külliyyât, Beyrut 1992, s. 524). XI/XVII. asır Osmanlı Hanefî-Mâturîdî ulemâdan Kemâlüddîn Beyâzî (1098/1687) de “şerî'at” terimine yaklaşıp aynı mânâyı vermektedir. Ona göre bu kelime, mükelleflerin dünya ve âhîret hayatını zenginleştirip süsleyen ve tebdîl ile neshe açık olan cüz'î hükümlere taalluk eder. Bu terimin küllî kâidelere itlâkı ise mecâzîdir. İşte Cibrîl hadisinde de, bu cüz'iyâtın tamamı değil belli başlı olanları sayılmıştır (Bkz. İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm, Kahire 1949, s. 63).

çen “tasdîk”e bir de amelin eklenmesini gerektirecektir. Halbuki Mâturîdî ulemâ bunu kabul etmemektedir.

İmânın, tasdîke ilâveten amel ve ikrâr gibi rükünlerinin de olduğuna inananların delillerinden biri de “imânın çeşitli şubelerden oluştuğuna” delâlet eden hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “İmân altmış veya yetmiş küsur şubedir. En üst derecesi ‘lâ ilâhe illallâh’ demek; en alt mertebesi ise, ezâ veren bir şeyi yoldan kaldırmaktır. Hayâ da imânın bir şubesidir”.³⁴ Bu hadis de Mâturîdî ulemâ tarafından çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Öncelikle itikâdî konularda böyle bir hadisi kullanmak bâtıldır. Zira bu, bir âhâd haberdir ve dolayısıyla peygambere âidiyetinde şüphe vardır. Nitekim metinde geçen “veya” ifadesi, şüphe belirtisi olup râvîde bulunması muhtemel bir gaflete delâlet etmektedir. Zira Hz. Peygamber’in böyle bir konuda tereddüde düşmüş olması düşünülemez. Bu gaflet emâresinden dolayı da bu hadisin delîl olarak kullanılması fasittir. Bu hadis Kitâb’a da muhâlifdir. Zira Kur’ân’daki pek çok âyet imân ile İslâm’ın ve dolayısıyla imân ile amelin farklı şeyler olduğuna delâlet etmektedir.³⁵

Mâturîdiyye’nin itirâzına uğrayan bu hadisin çeşitli rivâyetleri de meşhûr hadis kaynaklarının hemen hepsinde yer almaktadır.³⁶ Bu rivâyetlerin bir kısmında gerçekten de râvînin şüphesine delâlet eden “altmış veya yetmiş küsur” ifâdesi bulunmaktadır. Ancak hadisin bu şüphe lafzını içermeyen rivâyetleri de vardır. Meselâ Tirmizî’nin bir rivâyetinde hadis “İmân, altmış dört şubedir” şeklinde bir lafza sahiptir.³⁷ Dolayısıyla Mâturîdiyye’nin hadise yönelttiği itirâzın, lafızlarından ziyade onun muhtevâsı ile ilgili olduğu söylenebilir. Zira hadis, tasdîke ilâveten diğer çeşitli şubelerin de imânın sübûtu ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu gibi hadislerin Mâturîdiyye’ye mensup bazı ulemâ tara-

³⁴ Hadisin bu rivâyeti için Bkz. Müslim, İmân, 35.

³⁵ Neseffî’nin açıklamaları için Bkz. Tebsıra, II, 803.

³⁶ Bkz. Buhârî, İmân, 3; Müslim, İmân, 35; Tirmizî, İmân, 6; Ebû Dâvud, Sünnet, 15; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 414.

³⁷ Bkz. Tirmizî, İmân, 6. Mezkûr rakam Buhârî’de “altmış küsur”; Müslim ve Tirmizî’nin birer rivâyeti ile Ebû Dâvud’da “yetmiş küsur” şeklinde geçmektedir.

findan reddedilmeyip “başta amel olmak üzere tasdik ve ikrâr dışındaki hususlar, imânın aslına değil fûrûuna delâlet eder. İmânın bunlara itlâki ise mecâzî olup kâmil ve tam bir imân için söz konusudur” denilerek tevîle tabi tutulduğunu ifade etmekte de yarar olacaktır.³⁸

B. Âhâd Haberinin İtikâdî Konular Dışındaki Otoritesi

Âhâd haberlerin, özellikle akâid konularında delil oluşu noktasında ortaya çıkan bu durum, Mâturîdiyye'nin fikir beyân ettiği diğer alanlar için de aynen geçerli görünmektedir. Özellikle de mezheb görüşüne uymayan haberler; genelde sübûtunda şüphe bulunmayan delillere arz edilerek, kimi zaman da “âhâd olduğu” gerekçeyle reddedilmiş veya arz edildiği delil ile arası telif edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle ele alınan konu ile ilgili rivâyet nakledilirken, sık sık bu malzemenin âhâd cinsinden olduğu, ilim ifâde etmeyeceği vurgulanmış, sonra da “eğer sâbitse...”, “eğer sahîhse...” gibi kayıtlar konularak tevile gidilmiştir. Meselâ Mâturîdîler, “(Yahudîler) Süleyman (a.s.)'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediği şeylere tâbi oldular”³⁹ âyetinin tefsiri sadedinde, “şeytanların söylediği” bu şeylerin ne olduğu konusunda vârid olan rivâyetleri⁴⁰ aktardıktan sonra, “Bu nakillere dayanarak kesin bir şey söylenemez. Zira bunların hepsi âhâd haberdır” yorumunu yapmışlardır.⁴¹ Yine Yahudilerden, kesmeleri istenen⁴² sığırın vasıfları hakkında vârid olan “Eğer azmedip herhangi bir ineği kesselerdi onlara yeterdi. Ancak işi zora soktular. Allah da onların durumunu zora soktu” şeklindeki haber de Mâturîdiyye'nin itirâzlarına hedef olmuştur. Nitekim İmâm Mâturîdî'ye göre bu haber sahîh değildir. Zira bu hadis Allah'ın hükmünde bedâ'⁴³ ve deği-

³⁸ Bu konuda bilgi için meselâ Bkz. Aynî, Bedrüddin, 'Umdetü'l-kârî, I, 127-128.

³⁹ Bakara 2/102

⁴⁰ Bu rivâyetler için ayrıca Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, I, 444 vd.

⁴¹ Bkz. Şerh, 38b-39a.

⁴² Bakara 2/67-68.

⁴³ Bedâ', “Allah'ın belli bir şekilde vukû bulacağını haber verdiği bir olayın, daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesidir.” Bedâ' hakkında geniş bilgi için Bkz. İlhan, Avni, “Bedâ' ”, D.İ.A., V, 290.

şiklik olduğunu ifâde etmektedir. Bu ise küfürdür. Bir peygamber şöyle dursun, sıradan bir Müslüman bile böyle bir şey söylemez.⁴⁴

Mâturîdiyye bu habere usûl açısından da itirâz etmektedir. Mâturîdî ulemânın ifâdesine göre bazıları, bu hadisten hareketle nuzûl esnasında hitâbın umûm ifâde edeceğini, bu hitâb ile ilgili beyânda gecikme olmasının câiz olmadığını, eğer gecikirse bu beyânın nesih mânâsına geleceğini savunmuşlardır. Beyânın te'hîrini câiz gören ve bunun nesih olmayacağını savunan Mâturîdiyye⁴⁵, âhâd olduğu gerekçesiyle bu haberi kabûle yanaşmamıştır. Zira haberde, Allah tarafından istenilen şeyin daha sonra değiştiğine ve zorlaştırıldığına yani neshe işâret vardır.⁴⁶

Bu görüşleri ile Mâturîdîlerin, en azından bir süre⁴⁷, Irak Hanefîleri veya onlarla aynı usûlü savunan diğer Hanefî ulemâdan ayrıldığını ifade etmekte yarar olacaktır.⁴⁸ Nitekim Serahsî

⁴⁴ Mâturîdiyye'ye göre Yahudilerden kesmeleri istenen inek, başlangıçta da mukayyed idi yani belirli vasıfları vardı. Ancak Allah bu ineği, Yahudilerin istemine bağlı olarak vasfetmiştir. Yoksa bu vasıflar, suâle binâen ihdâs edilmiş değildir. Allah, onların böyle bir açıklama isteyeceğini bildiğinden, ineğin vasıflarını başlangıçta bildirmemiştir. Aksi takdirde, Allah'ın ilk emrinden dönmüş olması ve ilminde bir takım değişikliklerin meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Bkz. Mâturîdî, Tevilât, I, 62; Şerh, 34a.

⁴⁵ Mâturîdiyye'nin bu konudaki görüşleri için meselâ Bkz. Mâturîdî, Tevilât, 291; Şerh, 48b, 53a.

⁴⁶ Bkz. Mâturîdî, Tevilât, I, 62; Şerh, 34a.

⁴⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Mâturîdiyye'nin müteahhir ulemâsından Ebû'l-Berekât en-Nesefî (710/1310) de sonuç itibâriyle Hanefî usûlcüler gibi düşünmektedir. Ona göre Yahûdîlerin "Rabbine dua et, ineğin vasıflarını bize açıklasın" şeklindeki talebi, "ineğin vasıflarının beyânı" mânâsındadır. Yani böyle bir istek üzerine gelen açıklamalar birer "beyân"dır. Ancak Ebû'l-Berekât'a göre buradaki beyân, mutlak ifâdenin takyîdi cinsindedir ki "nesih" makamındadır ve (emredilen bir şey) yapılmadan önce nesh edilebilir. Ebû'l-Berekât bu açıklamayı yaptıktan sonra Hz. Peygamber'e izâfe ettiği bu hadisi nakleder (Bkz. Medâriku't-Tenzîl, I, 55). Bundan da anlaşılabilir şudur ki o bu hadisi, Mâturîdiyye gibi reddetmeyip Hanefî usûlcüler gibi "nesh"e işâret saymıştır.

⁴⁸ Hanefî usûlcüler Cassâs (370/980) (Bkz. el-Fusûl fi'l-Usûl, İstanbul 1994, II, 50) ve Serahsî'ye göre geciken beyân, nesih ifâde etmektedir. Serahsî'ye göre Yahudîlerin başından geçen bu hâdise, şekil itibâriyle beyân olmakla birlikte, mânâ açısından nesihdir (Bkz. Usûl, II, 83). Serahsî, bu hâdiseye ilgili âyetlerde "nassa ziyâde yoluyla beyân" bulunduğunu ifâde etmekte ve şöyle demektedir: "Bize göre bu, neshe denk bir durumdur. Zira nesih ancak, asıl hitaptan sonra meydana gelir. İbn Abbas'ın "Eğer herhangi bir ineği kesselerdi, kendilerine kâfi gelirdi..." şeklindeki haberi de buna işâret etmektedir. Bu da, ilk emrin

(490/1096), Yahudîlerin başından geçen bu hâdisenin şeklen beyân ama manen nesih olduğunu ifade eder. Ona göre konuyla ilgili olarak nakledilen bu hadis de, neshe işâret etmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla Serahsî için mezkûr hadisin her hangi bir problemi yoktur. Bu noktada dikkat çeken ikinci husus ise görüş farklılığının, haberin bizzat kendisiyle ilgili olmadığıdır. Zira bu konuda fikir beyân eden hiçbir kimse, Mâturîdiyye'nin âhâd olmasına işâret etmesi dışında, haberin rivâyet kâidelerine göre taşıdığı değerden bahsetmemektedir.

Mâturîdiyye fikhî konularda da benzer bir hadis tenkid mekanizmasını işletmektedir. Nitekim Mâturîdî ulemâ meselâ meşhur hadis kitaplarının tamamında yer alan ve alış-verişte muhayyerliğin sınırına işâret eden "Alış-veriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirlir" hadisine⁵⁰ "Kur'ân'a ve umûmî belvâya aykırı bir haber-i vâhid olduğu" gerekçesiyle itirâz etmiştir. Çünkü Kur'ân'da "Ey imân edenler, karşılıklı rızâya dayanması hâli müstesnâ, mallarınızı bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vermek suretiyle) yemeyin"⁵¹ buyrulmuştur. Mâturîdiyye'ye göre bu haber umûmî belvâya da aykırıdır. Çünkü ticâretin ne demek olduğu akıl sahiplerince malûmdur ve ticâret ehlinin tamamı, bu hadisin hilâfına amel etmektedir. Akid meclisinden ayrılmayı, hikmet sahibi olsun sefih olsun, hiç kimse ticâretin bir parçası olarak görmez. Dolayısıyla mesele, umûmî belvâ haline gelmiş olmaktadır. Böyle bir meselede şazz bir bilginin bulunması câiz değildir. Öyleyse böyle bir hadisin vârid olması câiz değildir ve rivâyette bir hata vardır. Eğer gerçekten vârid olduysa ya neshedilmiştir ya da zâhirine bakılmayıp başka mânâlara hamledilmiştir.⁵² Nitekim İmam Mâturîdî de hadisi tevil etmektedir. Ona göre

kolay olanı ihtivâ etmesine rağmen, daha sonra zor olanla nesh edildiğine delâlet eder" (Bkz. Usûl, II, 34).

⁴⁹ Bkz. Usûl, II, 34, 83.

⁵⁰ Hadis için Bkz. Buhârî, Büyû', 19, 22, 42-47; Müslim, Büyû', 43; Ebû Dâvud, Büyû', 53; Tirmizî, Büyû', 26; Nesâî, Büyû', 4, 8-10; İbn Mâce, Ticârât, 17; Dârimî, Büyû', 15; İmâm Mâlik, Büyû', 79; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 56; II, 4, 9, 52, 54, 73, 119, 135, 183, 211; III, 402, 403, 434; IV, 425; V, 12, 17, 21-23.

⁵¹ Nisâ 4/29.

⁵² Bkz. Şerh, 184b.

hadisin, meclisten ayrılmaya hamledilmesi âyetin zâhirini terk etmek demektir. Oysa hadisten, âyet ile çelişmeyeceği bir mânâya hamledilebilir. Meselâ satıcı, “şu fiyata sattım” dedikten sonra alıcının o meclis içinde “aldım” deme hakkı vardır. Ya da “şu fiyata sattım” diyen satıcının, alıcı “aldım” demeden vazgeçme hakkı vardır. Dolayısıyla İmâm Mâturîdî'ye göre hadiste geçen “ayrılmadıkça” ifadesinin mekândan ayrılmaya veya bedenî ayrılığa hamledilmesi şart değildir.⁵³

Mâturîdiyye'nin bir hadisi arzettiği asıllardan biri de akıldır. Hadd-i zâtında bir bilgi kaynağı olan akıl, duyular ve haber gibi diğer bilgi kaynaklarından gelen verilerin değerlendirilerek bilgi haline getirilmesini sağlamaktadır. Nitekim İmâm Mâturîdî'ye göre bir haberi nakleden râvîlerin yalan veya hatasını tespit etmenin tek yolu nazar yani akıldır.⁵⁴ Mâturîdiyye'ye göre akli delilin değişikliğe ihtimâli yoktur; tek veche sahiptir. Sem'î delilin ise, çeşitli vecihlere ihtimâli olabilir. Zira lafız, muhtemel mânâlar taşıyan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle aklın gereklerine uygun vecihlerden birine sarf edilmelidir. Böylece hem akli hem de sem'î delille amel edilmiş ve Allah'ın bize verdiği bu deliller birbiriyle çelişmemiş olur.⁵⁵ Nitekim meselâ Hz. Âişe'nin, meşhur hadis kaynaklarının hemen tamamında yer alan “Önceleri on emme haram kılıyordu. Sonra bu beş emmeye çevrildi. Hz. Peygamber vefât ettiğinde (Kur'ân'da) okuduklarımız içinde bu (âyet) de vardı” şeklindeki rivâyeti⁵⁶ Mâturîdiyye tarafından, “ya kendisinden böyle bir rivâyet sâbit değildir, ya da yanılmıştır” denilerek reddedilmiştir. İmâm Mâturîdî'ye göre Kur'ân'da bu konuda ne nâsih ne de mensûh bir âyet görülebilmektedir. Kur'ân'dan bir âyetin kaybolduğunu söylemek de câiz değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın hal-i hazırda sâbit ve mahfûz olan “Sizi emziren anneleriniz size haram kılındı” âyetini, Hz. Âişe'nin böyle bir rivâyeti ile terk etmek mümkün değildir. Bu âyette haram kılacak miktarın takyid edildi-

⁵³ İmâm Mâturîdî'nin bu konudaki görüşleri için Bkz. Tevilât, I, 405.

⁵⁴ Bkz. Kitâbu't-Tevhîd, s. 8, 9.

⁵⁵ Bkz. Şerh, 24b.

⁵⁶ Müslim, Radâ', 24-25; Tirmizî, Radâ', 3; Ebû Dâvud, Nikâh, 11; Nesâî, Nikâh, 51; İbn Mâce, Nikâh, 35; Dârimî, Nikâh, 49; Muvatta', Radâ', 17.

ğine dair bir işaret ise yoktur.⁵⁷ Gerçi Hz. Peygamber'in, Sehle bnt. Süheyl'e "Sâlim'i beş kere emzir (süt anası olur ve böylece) ona haram olursun" dediği de rivâyet edilmektedir.⁵⁸ Ancak Mâtûrîdiyye'ye göre bu durum, ya diğer insanlar dışında sadece Sâlim'e hâstur, ya da neshedilmiştir.⁵⁹ Nitekim Hz. Ali, Hz. Peygamber'in "Bir yudum emmek bile (ilk) iki yıl (emzirmenin) haram kıldığı gibi haram kılar" buyurduğunu nakletmektedir. İmâm Mâtûrîdî'ye göre bu hadis, eğer sâbitse, bu konudaki "asıl" ve en güvenilir bilgidir.⁶⁰

Mâtûrîdiyye'ye göre her türlü hastalıktan sâlim olan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları, ortamın da müsâit olması durumunda, apaçık ve kesin bilgiye ulaştırır. Bu yolla elde edilen bilgi, zorunlu ve değişikliğe ihtimâli olmayan bilgidir. Ayrıca elde edilmesi en kolay olan, açık ve net olduğu için insanı kuşkuya düşürmeyen bilgi de duyu bilgisidir.⁶¹ Duyulara dayanan bilgi, şüpheleri izâle bakımından haberden daha açıktır. İşte bu sebeple, "Leyse'l-haberu ke'l-müşâhede/mu'âyene" (Haber bilgisi, duyu bilgisi gibi değildir) denmiştir. Yani haberde şüphe bulunabilir ama müşâhede ve mu'âyenede bulunmaz. Öyleyse haber, duyulara arz edilmelidir ki söz konusu bu şüphe zâil olabilsin.⁶² Bundan da Mâtûrîdiyye'nin duyuların verilerine, haberden daha çok güvendiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Mâtûrîdiyye'ye göre, duyu bilgisine denk olabilecek haber, ancak mütevâtir haberdur. Yani, mütevâtir haberle elde edilen bilgiler, duyulara dayanan bilgiler gibi zorunlu bilgiyi gerektirir.⁶³

Kısaca ifade etmek gerekirse; Mâtûrîdiyye'ye göre bir hadisin hatta genel mânâsıyla bir lafzın değerlendirilmesi, sahip olunan bütün bilgi kaynaklarının aynı anda kullanılarak metnin sahibinin

⁵⁷ Bkz. Tevilât, I, 384. Bu konuda ayrıca Bkz. Şerh, 176b.

⁵⁸ Hadis için Bkz. Müslim, Radâ', 26; Ebû Dâvud, Nikâh, 10; Nesâî, Nikâh, 53; İbn Mâce, Nikâh, 36.

⁵⁹ Bkz. Mâtûrîdî, Tevilât, I, 384; Şerh, 177a.

⁶⁰ Bkz. Mâtûrîdî, Tevilât, I, 384. Bu konuda ayrıca Bkz. Şerh, 177a.

⁶¹ Duyu bilgisi hakkında geniş bilgi için Bkz. Mâtûrîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 4, 222, 224; Şerh, 104b, 159b-160a, 513a.

⁶² Bkz. Şerh, 104a, 269a.

⁶³ Bkz. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Keşfu'l-Esrâr, II, 4-6.

gerçek kastının anlaşılmasına yöneliktir. Çünkü herhangi bir kusuru olmayan kaynakların, aynı noktada buluşup aynı sonuca ulaşması beklenir.

IV. Hadisin Mâturîdî Kültürü İçindeki Yeri

Ana hatlarıyla vasfetmeye çalıştığımız bu genel yapısıyla hadis Mâturîdî ulemânın eserlerinde bazen hükmün dayandırıldığı delil olarak arz edilir bazen de ona Kur'ân'ı tevîl, tahsîs, takyîd ve nesih gibi önemli yetkiler verilir.

A. Hadisin Hüküm Koyabilme Yetkisi

Mâturîdîlere göre meselâ besmelenin Fâtiha Suresi'nin bir parçası değil de Kur'ân'dan bir âyet olması⁶⁴; zinâ yapan bekâr câriyeye celde cezâsı uygulanması gerektiği⁶⁵; kabir azâbı, şefâat, Kevser, Havz ve Mîzân gibi semiyâtâ⁶⁶ tekâbül eden konularda kullanılan

⁶⁴ Mâturîdiyye, bu konuda Übeyy b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Sana, benden önce sadece Hz. Süleymân'a indirilen bir âyet öğreteceğim" deyip bunun besmele olduğuna işaret buyurduğu hadisi delil getirmişlerdir. Bu hadis için meselâ Bkz. Dârekutnî, Sünen, I, 310. Mâturîdiyye'ye göre ayrıca "Namazı kulum ile kendi aramda iki kısma ayırdım" şeklinde başlayan kudsî hadis de aynı hususa delâlet etmektedir. Bu hadis için Bkz. Hadis için meselâ Bkz. Müslim, Salât, 38; Nesâî, İftitâh, 23. Bu hadislerden çıkarılan mânâ ve konu hakkında geniş bilgi için Bkz. İmâm Mâturîdî, Te'vîlât, I, 6-7.

⁶⁵ Allah Taâlâ Kur'ân'da "... Evlendikten sonra fuhûs yapan câriyelerin cezâsı, hür kadınlara uygulanan cezânın yarısıdır..." buyurmuş fakat aynı suçu işleyen bekâr câriyelerin cezâsına değinmemiştir. Mâturîdiyye, "Hz. Peygamber, zinâ yapan câriyeye, evlenmemiş dahî olsa, celde cezâsı uygulanmasını emretti" ve "Hz. Peygamber, zinâ yapan evlenmemiş bir câriyeye ne yapılması gerektiğini soran bir adama, 'celde vur. Eğer tekrar yaparsa yine celde vur' demiş, üçüncü veya dördüncü defasında ise 'tekrar yaparsa bir ip mukâbilinde bile olsa onu sa' buyurdu" gibi hadislerle dayanarak böyle câriyelere celde vurulması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu konudaki hadisler için Bkz. Buhârî, 'Itk, 17; Hudûd, 35; Buyû', 66, 110; Müslim, Hudûd, 30-32; Ebû Dâvud, Hudûd, 33; Tirmizî, Hudûd, 8, 13; İbn Mâce, Hudûd, 14; Dârimî, Hudûd, 18; Muvatta', Hudûd, 14; Ahmed b. Hanbel, II, 249, 376; IV, 116-117. Mâturîdiyye'nin bu konudaki kanaati hakkında geniş bilgi için Bkz. İmâm Mâturîdî, Te'vîlât, I, 402; Şerh, 183a.

⁶⁶ Özellikle de sem'iyât ile ilgili bahislerin pekçoğu hakkındaki haberler, âhâd tarikiyle varid olmuştur. Zira kat'î olarak kabul edilen Kitâb ve mütevâtir haberin bu konulara delâleti büyük çoğunlukla zannîdir. İşte bu sebeple Mâturîdî ulemâ, özellikle de âhîret ahvâli ile ilgili meselelerde kullandığı hadisleri, aslında âhâd olmalarına rağmen meşhûr, mânevî mütevâtir, müstefiz, ma'rûf gibi vasıflarla anmıştır. Böylece bu vasıflarla vasfedilen haberlerin subûtu, "zannî"

temel deliller hadislerdir. Ancak kanâatimizce bu hususun yani hadisin müstakil olarak hüküm koyabilme yetkisinin, mezhebin genel usûlü ve kabul ettiği diğer bilgi kaynaklarının dikkate alınarak değerlendirilmesinde fayda olacaktır. Zira bu örnekler Kur'ân'ın bahsetmediği, ayrıntısına girmediği veya delâletinin açık olmadığı meselelerde hadisin hüküm koyabilme yetkisi ile alâkalıdır. Mâturîdiyye bu alanlarda hadise hüküm koyabilme yetkisi tanımaktadır. Ancak Kur'ân'ın hiç değinmediği veya değinip ayrıntısına girmediği fikhî bazı meselelerde özellikle de teabbudî konularda hadis kullanmaktan başka çare yoktur. Bu sadece Mâturîdiyye için değil bu alanlarda fikir üreten herkes için geçerlidir. Dolayısıyla bu durum bir kişinin veya bir mezhebin hadise mürâcaatının niteliği konusunda ölçü alınmamalıdır. Kaldı ki hükmün bina edildiği hadis Mâturîdiyye tarafından genelde “sahih”, “meşhûr”, “müstefiz” ve “amelî mütevâtir” gibi terimlerle vafedilir. Yani zikri geçen bu yetki, böyle vasıfları bulunmayan bir hadise yani haber-i vâhide kolay kolay tanınmamaktadır.

B. Hadisin Kur'ân Üzerindeki Yetkileri

Mâturîdiyye hadise, Kur'ân'ın temâs ettiği bir hususta yerine göre onu tevil, tahsis, takyid ve neshetme gibi önemli yetkiler de vermektedir. Kanaatimizce bu husus, hadisin sistem içinde oynadığı role delaleti açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple konunun bazı örnekler ile izâhında yarar olacaktır.

Mâturîdiyye'ye göre “Ey imân edenler! Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun...”⁶⁷ âyeti, zâhir itibâriyle, kullara güçlerinin yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemektedir. Çünkü Allah'tan, O'na yaraşır bir şekilde korkmaya hiç kimsenin gücü yetmez. Bu nedenle âyetin, sarfı (tevilî) gerekir. İmâm Mâturîdî'ye göre Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis âyeti tevil etmektedir: “Allah'ın kulları üzerinde, kulların da Allah üzerinde hakları vardır. Al-

olmaktan çıkarak “delil” olacak konuma gelmiştir. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Nesefî meselâ kabir azâbı konusunda vârid olan haberlerin şöhret ve istifâza derecesine ulaştığını, bu dereceye ulaşan haberlerin ise “istidlâfî ilim” gerektiğini söyler (Bkz. Tebsira, II, 763).

158 ⁶⁷ 'Â-i 'Imrân 3/ 102.

lah'ın kullar üzerindeki hakkı, kendisine ibâdet edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, eğer ibâdet edip şirk koşmazlarsa, kendilerini cennete koymasındır".⁶⁸ Bu hadise göre âyette geçen "Allah'tan korkun" ifâdesi, "O'nu inkar etmeyin" mânâsına gelmektedir.⁶⁹ Ancak bu noktada hadis olmasa da aklın, âyetin zâhirî mânâsıyla amel edilemeyeceğine karar vermiş olduğu söylenebilir. Çünkü "O'ndan hakkıyla korkmanın insan tâkâtini aşacağı", aklen sâbit bir hükümdür. Nitekim İmâm Mâturîdî'nin bildirdiğine göre "Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun" âyetinin "O'ndan gücünüz yettiğince korkun" âyetiyle⁷⁰ nesh edildiği de ifade edilmiştir.⁷¹ Öyleyse âyetin bu kısmından anlaşılması gereken mânâ, zâhir mânâsı olmamalıdır. İşte bu noktada aynı âyetin son cümlesi "mutlaka Müslümanlar/teslimiyet göstermiş kişiler olarak can verin" diyerek tevlin yönünü belirlemiş olmaktadır. Mezkûr hadisin ise bu mânâyı teyid ettiği söylenebilir.

Benzer inceliklerin tahsis ve takyid gibi işlemler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu hususun da bazı örnekler üzerinden değerlendirilmesi, uygulamayı göstermesi açısından önemli olacaktır. Meselâ Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde bir kadının, aldığı mehri veya bir kısmını geri verip kocasından ayrılabilmesi ifade edilmiştir.⁷² Ancak Mâturîdiyye'ye göre bu gibi âyetler zâhirleri itibarıyla net bir miktara delâlet etmemektedir. Ancak bu delâlet Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis ile tahsis edilmiş, böyle bir durumda

⁶⁸ Hadisin bazı değişik rivâyetleri için Bkz. Buhârî, Libâs, 101; Cihâd, 46; İsti'zân, 30; Tevhîd, 1; Müslim, İmân, 48-50; Tirmizî, İmân, 18 (2643 no'lu hadis); İbn Mâce, Zühd, 35 (4296 no'lu hadis); Müsned, II, 525, 535; V, 236, 238, 242; III, 260-261; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 525, 535; V, 236, 238, 242; III, 260-261.

⁶⁹ Bkz. Tevilât, I, 295. Ayrıca Bkz. Şerh, 140a.

⁷⁰ et-Teğâbun 64/16.

⁷¹ Bkz. Tevilât, I, 295.

⁷² Nitekim Kur'an'da "Onlara verdiğiniz bir şeyi almanız size helâl değildir. Yalnız, erkek ve kadının Allah'ın sınırlarında duramayacaklarından korkarsanız, o zaman kadının verdiği fidyede (mehir hakkından vazgeçmesinde) ikisine de bir günah yoktur" (el-Bakara 2/229) ve "Apacık bir edepsizlik yapmadıkları (huzursuzluk ve geçimsizlik yapmadıkları) sürece, verdiğinizin bir kısmını geri almak için kadınları sıkıştırmayın" (en-Nisâ 4/19) gibi âyetlerde, geçimsizlik şartına bağlı olarak kadının, aldığı mehri veya bir kısmını geri verip eşinden ayrılabilmesine dikkat çekilir.

“mehirden fazlasının söz konusu olamayacağı” ifade edilmiştir.⁷³ Nitekim bu hadise göre bir sahâbî ile eşi, aralarındaki geçimsizliği sebep göstererek Hz. Peygamber'e başvurmuş, boşanma isteklerini ifade etmişlerdi. Hz. Peygamber kadına "Ondan (mehir olarak) aldığını geri verir misin? diye sordu. Kadın da "Evet. Hatta daha fazlasını!" deyince Hz. Peygamber "Hayır, fazlası olmaz!" buyurdu.⁷⁴ Dolayısıyla Mâturîdiyye'nin bu hadise dayanarak Kur'an'ın umum mânâ ifade eden bir beyânını “bu miktar, en çok mehir kadar olabilir” diyerek tahsis ettiği söylenebilir. Ancak diğer taraftan böyle bir tahsis konusunda Mâturîdiyye'nin temel kaynağının yine Kur'an olduğu da ifade edilebilir. Zira Kur'an, verilen mehirin geri alınmasını nehyetmekte, şartların boşanmaya sürüklenmesi durumunda ise “bu miktarın” alınabileceğini ifade etmektedir. Bundan anlaşılan mânâ, ayrılık durumunda erkeğin alacağı miktarın en fazla “verdiği kadar” olduğudur. Mâturîdiyye'nin, Kur'an'ın çizdiği bu çerçevede bir tereddüdü veya bilgi eksikliği yoktur. Dolayısıyla, Kuran'ı tahsîs ettiğini ifade ettikleri hadis, mehirden fazlasının alınabileceğine cevâz veren muhâliflere⁷⁵ karşı kullanıldığı söylenebilir. Yani hadise mürâcaat şartına bağlıdır. Yani bir bakıma “Kur'an'dan çıkardığımız bu mânâyı kabul etmiyorsanız, bizi destekler mâhiyette hadis de vardır” denmektedir. Dolayısıyla hadis doğrudan mürâcaat kaynağı olmamış, muhâliflerin anladığı mânâ bağlamında kullanılmıştır.

Mâturîdiyye, evlenilmesi haram olan kadınların sayıldığı âyette⁷⁶ geçen “sizi emziren analarınız, süt bacılarınız... size haram kılındı” ifâdesinin mutlak çerçevesinden hareketle bir yudum

⁷³ Mâturîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. Şerh, 83a-83b. Bu konuda ayrıca Bkz. İmâm Mâturîdî, Tevilât, I, 381.

⁷⁴ Bu hadis için Bkz. Buhârî, Talâk, 12; Ebû Davud, Talâk, 18; Nesaî, Talâk, 34, 53, İbn Mâce, Talâk, 22; İmâm Mâlik, Muvatta', Talâk, 31; Dârimî, Talâk, 7; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 3.

⁷⁵ Mâturîdiyye'nin beyânına göre Hasan el-Basrî, “geçimsizliğin sebebi erkek ise, ayrılık mukabilinde birşey alamaz. Geçimsiz olan kadınsa, karşılıklı anlaşmaları kaydıyla, mehirden fazlası da alınabilir” demektedir. Hz. Ömer, İbn Ömer, İbn Abbâs, Mücâhid, İbrahim ve İmâm Şâfiî de bu kanâattedir (Bkz. Şerh, 83a). Nitekim Hattâbî de, ekser-i fukahânın bu görüşte olduğunu söyler (Bkz. Ebû Dâvud, Talâk, 18 ,2227 no'lu hadisin şerhi.

⁷⁶ Bkz. Nisa 4/23.

emmele bile süt haramlığı doğacağı kanaatindedir. Emme yaşı konusunda ise Mâturîdiyye'nin âyeti, "küçükken emme" şeklinde takyîd ettiği görülür. Mâturîdiyye'nin bu konudaki dayanakları bir hadistir. Hz. Âişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, onu bir adamla otururken görmüştü. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzü değişti ve "Bu adam kim?" diye sordu. Hz. Âişe "Bu benim süt amcamdır" deyince Hz. Peygamber "Süt akrabalığının ne olduğunu iyi anlayın. Zira süt emme, açlığı gideren (miktar)dır" buyurdu.⁷⁷ Mâturîdiyye'ye göre bu hadisin mânâsını destekleyen başka hadisler de vardır. Nitekim Hz. Peygamber, "Süt emzirme, eti (vücudu) geliştirip kemikleri kuvvetlendiren (şey)dir"⁷⁸ ve "Süt emzirme, barsakları zorlayan (şey)dir"⁷⁹ buyurmuştur. İmâm Mâturîdî'ye göre bu hadisler, emilen sütün açlığı giderdiği döneme işâret etmektedir. Bu ise küçük yaşta olur. Büyük insanın açlığı, anne sütü emmek suretiyle zâil olmaz, başka gıdalar da alması gerekir. Halbuki küçük çocuğun sindirim yapısı, ancak anne sütü emmeye müsaittir.⁸⁰ Nitekim Hz. Ali, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "الجرعة تحرم كما يحرم حولان كاملان" (Bir tek yudum emmek dahî, ilk iki yılın haram kıldığı gibi haram kılar).⁸¹ İmâm Mâturîdî'ye göre bu son hadis, eğer sâbitse, bu konudaki "asıl" ve "mutemed aleyh" hadistir.⁸² Haramlık doğuracak süt emme döneminin ilk iki sene olduğu ekser-i ulemâ tarafından da kabul edilmiştir.⁸³ Ancak onların bu konudaki delilleri "Emzirmeyi

⁷⁷ Bkz. Buhârî, Nikâh, 21; Şehâdât, 7; Müslim, Radâ', 32; Ebû Dâvud, Nikâh, 9; Nesâî, Nikâh, 51; İbn Mâce, Nikâh, 37.

⁷⁸ Hadis için Bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 432; Mâlik, Muvatta', Radâ', 11.

⁷⁹ Hadis için Bkz. Tirmizî, Radâ', 5; İbn Mâce, Nikâh, 37.

⁸⁰ Bkz. İmâm Mâturîdî, Tevilât, I, 384. Konu ile ilgili olarak ayrıca Bkz. Şerh, 177a.

⁸¹ Hadis kaynaklarında böyle bir hadise rastlayamadık.

⁸² Bkz. İmâm Mâturîdî, Tevilât, I, 384. Ayrıca Bkz. Şerh, 177a.

⁸³ Nitekim Şa'bî (103/721), Süfyân es-Sevrî (161/778), Evza'î (158/774) yanında İmâm Mâlik (179/795), İmâm Şâfî (204/819), Ahmed b. Hanbel (240/854), ve Hanefilerden Ebû Yusuf (182/798) ile İmâm Muhammed (189/804) bu kanâattedir (Bu konuda Bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 9, 2058 no'lu hadisin Hattâbî); Hâzîmî, el-İ'tibâr, s. 147-148; 'Aynî, 'Umdetü'l-Kârî, XX, 95-96. Buhârî'nin bu hadisi zikrettiği babın başlığı da buna delâlet etmektedir: "Bâbu men kâle: Lâ radâ'a ba'de'l-havleyn li kavlihî Te'âlâ: 'Havleyni kâmileyni limen erâde en yütîm-me'r-radâ'ate'. Çoğunluğa muhâlefet eden Ebû Hanîfe ise, bu âyetin devamında yer alan "...Eğer ana ve baba birbirleriyle görüşüp karşılıklı anlaşarak çocu-

tamamlamak isteyen için, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinsinler”⁸⁴ âyetidir. Dolayısıyla Mâtûrîdiyye’nin de bu konuda âyeti mi yoksa “eğer sabitse” demek suretiyle sübûtundan şüphe ettikleri de dâhil olmak üzere bazı rivâyetleri mi delil aldıkları tartışılabilir durumdadır. Hatta, tamamen varsayıma dayansa bile, mezkûr hadisler olmasaydı Mâtûrîdî ulemânın âyetin mutlak ifadesi konusunda nasıl bir tavır takınacakları da sorgulanabilir. Eğer süt haramlığı doğuran emme yaşı Mâtûrîdiyye tarafından bu durumda da “iki” olarak tespit edilirse, bir âyetin başka bir âyetle takyid edildiği ve bu konuda rivâyetlere gerçek mânâda ihtiyaç duyulmadığı söylenebilecektir.

Bu gibi bilgilerden hareketle, Kur’ân’ın hadisle takyidi veya tahsisi konusunda Mâtûrîdiyye açısından üç hususun dikkatte alınması gerektiği söylenebilir. Zira bu hususlar hadisin sistem içindeki yerini tespit açısından önem taşımaktadır:

1. Her şeyden önce Mâtûrîdîlere daha doğrusu mezhebin mutekaddim ulemâsına göre tevil, takyid ve tahsis gibi işlemler beyân-ı tağyîr değil beyân-ı tefsîr işlemleridir. Böyle olunca Kur’ân üzerinde icra edilecek bu gibi işlemler için mütevâtir veya meşhûr bir nakile ihtiyaç duyulmayacaktır.

2. Mâtûrîdiyye’de, âhâd habere Kur’ân’ı ile tahsis ve takyid yetkisi verilmesi hususunda zaman içinde bir dönüşümün yaşandığı anlaşılmaktadır. Buna göre V/XI. asrın ortalarından itibaren bu yaklaşımdan vazgeçilmiş, bunları nesih kabul eden Hanifiyye usûlüne dönülmeye başlamıştır. Nitekim mezhebin önde gelen isimlerinden Ebû’l-Muîn en-Nesefî (508/1114) şöyle demektedir:

ğu memeden kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur” ifâdesinden hareketle, emzirme süresini iki buçuk yıl olarak tesbit etmiştir. Zira bu ifâde, ikinci yıldan sonra da süt emzirilebileceğine delâlet etmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre, çocuğun bir defada aniden süttten kesilmesi uygun değildir. Bu işlem yavaş yavaş, çocuk alıştırlarak gerçekleştirilmelidir. Bu süre içinde bazen emzirilir bazen de diğer yiyeceklerden verilir. Böylece çocuk meme emmeyi yavaş yavaş unuttur. Ebû Hanîfe bu alıştırma dönemini, hâmilelik süresinin en azına kıyasla altı ay olarak tesbit etmiştir (Bkz. ‘Aynî, ‘Umdetü’l-Kârî, XX, 96).

“Bizim bu diyarlardaki şeyhlerimiz, bunu (umûmun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini) söyleyenleri kınar ve Mutezile'ye nisbet ederdi. İçlerinden, fıkıh usûlünde Iraklılara meyledip de umûm lafızlar konusunda onlara tâbî olanlar çıkıncaya kadar bu nisbet devam etti”.⁸⁵

Mâturîdiyye'nin müteahhir dönem ulemâsından Ebû'l-Berekât en-Nesefî (710/1310) ise, hadisin Kur'ân üzerindeki yetkileri ile ilgili olarak bizim birinci ve ikinci maddelerde işaret ettiğimiz hususlara aynı anıda dikkat çeken şu değerlendirmede bulunur:

“Âmm olan lafız, şumûlüne giren tek tek her bir ferd hakkında konmuşcasına kat'î hüküm gerektirir. Kerhî (340/952) ve Cassâs (370/980) gibi Iraklı ashâbımız ile Kâdî Ebû Zeyd (430/1038) gibi diyârımızın müteahhir ulemâsının cumhûruna göre umûmun hükmü böyledir. Mu'tezilenin cumhûru da bu kanâattedir... Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) söylediğine göre Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşü budur⁸⁶... Ancak bazılarına göre umûmun hükmü kat'i değildir. İmâm Şâfiî ile Ebû Mansûr el-Mâturîdî önderliğindeki Semerkandlı şeyhler bu görüştedir. Bu görüşte olanlar umûmun, haber-i vâhid ve kıyâs ile tahsîsine cevâz vermişlerdir”.⁸⁷

⁸⁵ Bkz. Tebsıra, II, 779-780. Hatta Ebû'l-Muîn'in yaptığı Tevilât şerhi derslerini yazıya geçiren Alâuddîn es-Semerkandî (535/1140) bile, fıkıh bizzat ondan öğrenmiş olmasına rağmen Hanefî mezhebi metodlarına göre *Mizânu'l-Fusûl fî Netâici'l-Usûl* isimli bir usûl kitabı yazmıştır (Bkz. Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, III, 83).

⁸⁶ Hanefîlere göre umum ve mutlak mânâ ifade eden lafzın hükmü kesindir (Bkz. Serahsî, Usûl, I, 32) Umûm bildiren bir lafız tahsîs edildiği zaman, taşıdığı hüküm artık değişmiş olur. Yani tahsîs Hanefiyye'ye göre beyân-ı tefsir değil beyân-ı tağyîr cinsindedir. Dolayısıyla, hükümdeki tağyîr yani yerine başka bir hükmün konması Hanefiyye'ye göre nesih makâmındadır (Bkz. Serahsî, Usûl, II, 29-30). Bu sebeple, Kur'ân'ın umûm bildiren lafızları söz konusu olduğunda, tahsîs (ve dolayısıyla nesih) edecek delilin, mütevâtir veya meşhûr olması gerekir. Zira Hanefiyye'ye göre Kur'ân'ın âhâd haberle neshi câiz değildir (Bu hüküm için Bkz. Serahsî, Usûl, II, 77). İşte bu sebeple, âhâd haberle tahsîsin de câiz olmadığı ifade edilmiştir (Bkz. Serahsî, Usûl, I, 133, 364).

⁸⁷ Keşfu'l-Esrâr, I, 114-115. Ebû'l-Berekât'ın atıfta bulunduğu Kâdî Ebû Zeyd'in de 430/1038'de vefât ettiği düşünülürse, Mâturîdiyye içinde Irak'a göre farklılık arzeden görüşlerin, erken tarihlerde değişime uğramaya başladığı düşünülebilir.

3. Mâturîdî ulemânın çeşitli uygulamalarında, Kur'ân'ın umûm ve mutlak ifâdelerine muhâlif olan haber-i vâhîde bazen tahsîs ve takyîd yetkisi verilmesine rağmen, zaman zaman haberin bu muhâlefet yüzünden reddedildiği görülür. Bu gibi yerlerde tahsîs ve takyîd yetkisi verilen haberlerle, Kur'ân'a muhâlif olduğu gerekçesiyle reddedilenler arasında, hadisçinin aradığı cinsten bir sıhhat farkı olmadığı, Mâturîdiyye'nin bu ölçüyü dikkate almadığı görülmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın zâhirine muhâlif olduğu için reddedilen hadisler, genelde başka bir delile de muhâliftir. Başka bir açıdan ifade edilecek olursa Kur'ân'ı tahsîs ve takyîd yetkisi verilen hadisler, genelde âyet veya hadis cinsinden başka bir delil tarafından da desteklenmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidin Kur'ân'ı tahsis veya takyid yetkisi Mâturîdiyye'de mutlak değildir.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (710/1301), tahsis ve takyide cevâz verenlerin bu kuralları işlettiğini ifade ettiği meşhur örnekler konusunda Mâturîdiyye'nin takındığı tavır bu konuda bir fikir verebilir. Nitekim Kur'ân'ı âhâd hadisle takyid veya tahsis edenlerin hilâfına Mâturîdiyye meselâ "Kur'ân'dan kolayınıza gelen yeri okuyun" âyetini⁸⁸ "Fâtihâ'sız namaz olmaz hadîsiyle"⁸⁹ tahsis etmez. İmâm Mâturîdî'ye göre bu âyetten anlaşılan, namazda kıraatin farz olduğudur. Kıraat farzdır ancak âyet zâhiri itibariyle kişiye, kolayına gelen yeri okuma hakkını vermektedir. Diğer taraftan âyet, kıraat konusunda hafif ve kolay olanı emretmektedir. Eğer Fâtîha okunmayan namaz geçerli olmayacaksa, âyetteki tahfif emrine uyulmamış olur. Başka bir ifadeyle âyet kişiye bir tercih hakkı vermekte ve kolayı seçmesini söylemektedir. Hâlbuki kıraat olarak belli bir sûrenin tayin edilmesi bu muhayyerlik ile çelişir. Bu durumda ise âyetin zâhiri terkedilmiş, yani haber-i vâhîde dayanarak tevil edilmiş olur. Hâlbuki Hz. Peygamber bir başka hadisinde "Fâtîha'nın okunmadığı namaz eksik ve noksandır, tamam değil-

⁸⁸ El-Müzzemmil 73/20.

⁸⁹ Bu hadis için Bkz. Buhârî, Ezân, 95; Müslim, Salât, 34-36; Ebû Dâvud, Salât, 136; Tirmizî, Salât, 183; İbn Mâce, İkâme, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 428; Dârimî, Salât, 36.

dir" buyurur.⁹⁰ İmâm Mâturîdî'ye göre bir namazın "noksan" şeklindeki tavsifi, "fâsid" yani "geçersiz" mânâsında olmayıp, bu eksikliğe rağmen "câiz" yani "geçerli" olduğuna delâlet eder. Nitekim Fâtiha sûresinin farz olmadığına delâlet eden diğer bazı rivâyetler de vardır. Meselâ Hz. Peygamber'in kıldığı bir gece namazının bütün kıyâm, rükû, secde ve kâidesinde aynı âyeti, Mâide Sûresi'nin 5/118. âyetini⁹¹ okumuştur. Diğer taraftan Hz. Peygamber namazı gerektiği gibi kılamayan bir sahâbîye "Dön tekrar kıl; zira namaz kılmuş olmadın" buyurmuş ve nasıl kılması gerektiğini izâh etmiştir. Bu izâh esnasında da "kolayına gelen yeri oku" buyurmuştur.⁹² Bundan da anlaşılan şudur ki farz olan, şu veya bu sûre olmayıp mutlak mânâda kıraattir.

Mâturîdiyye aynı şekilde "Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanları yemeyin"⁹³ âyetini "Müslüman ister ansın ister anmasın Allah'ın adıyla keser" hadisiyle⁹⁴; "Oraya (Harem'e) giren emîn olur"⁹⁵ âyetini "Harem, hiçbir âsiyi ve kâtili barındırmaz"⁹⁶ hadisiyle tahsis etmemektedir.⁹⁷

Mâturîdiyye, usûlün bir diğer önemli meselesi olan "Kitâb ile Sünnet arasındaki nesih ilişkisi" konusunda da müspet düşünmektedir. Nitekim Mâturîdiyye'ye göre meselâ kıblenin Beyt-i Makdis'e doğru olması, Kitâb ile sâbit husûslardan değildir. Bu mesele vahy-i gayr-i metluv ile sâbit olmuş, böylece Müslümanlar öncekilerin sünneti ile amel etmişlerdir. Daha sonra bu hüküm "(Ey Muhammed), yüzünün gökyüzüne doğru çevrilip durduğunu görü-

⁹⁰ Bu hadis için Bkz. Müslim, Salât, 38-41; Ebû Dâvud, Salât, 136; İbn Mâce, İkâme, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 241, 478.

⁹¹ Bu âyet "Eğer kendilerine azâb edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır (dilediğini yaparsın). Yok eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin" meâlinindedir.

⁹² Bu hadis için Bkz. Buhârî, Ezân, 95, 122; İsti'zân, 18; Eymân, 15; Müslim, Salât, 45; Tirmizî, Salât, 226; Nesâî, İftitâh, 7; Ebû Dâvud, Salât, 148; İbn Mâce, İkâme, 72; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 437.

⁹³ el-En'âm 6/121.

⁹⁴ Mâturîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. Mâturîdî, Tevilât, II, 169-170; Şerh, 299a-299b.

⁹⁵ Âl-i 'İmrân 3/97.

⁹⁶ Hadis için meselâ Bkz. Buhârî, İlim, 37.

⁹⁷ Mâturîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. Şerh, 137a-137b.

yoruz. Elbette seni, hoşlanacağın bir kibleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Harâm'dan tarafa çevir"⁹⁸ âyetiyle neshedilmiştir.⁹⁹

Mâtûrîdiyye'ye göre âyetin, hadis tarafından neshi de vâkidir. Meselâ Kur'ân'da, kişinin ölmeden önce ana-baba ve yakınlarına vasiyyette bulunması emredilmiş¹⁰⁰ olmakla birlikte, bu âyetin hükmü daha sonra "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dolayısıyla vârise vasiyyet olmaz" hadisiyle¹⁰¹ neshedilmiştir. İmâm Mâtûrîdî bu bilgiyi aktardıktan sonra kendilerine "Size göre nesih ancak mütevâtir sünnet ile mümkün olur. Bu hadis ise âhâd cinsindedir. Böyle bir hadisle nesih nasıl câiz olur?" şeklinde bir itirâz yöneltildiğini söyler. Böyle bir itirâzı yersiz bulan İmâm Mâtûrîdî'ye göre bu hadis rivâyet yönüyle âhâd olsa da kendisiyle amel edilmesi açısından mütevâtirdir. Kaldı ki insanlar, vârise vasiyyet olamayacağına icmâ etmişlerdir. Nâsîh bir âyet veya sünnet olmadan insanların vârise vasiyyeti terk üzerinde icmâ etmeleri mümkün değildir. Buradan da, vasiyyeti emreden mezkûr âyetin neshedildiği sonucuna ulaşılır.¹⁰² Nitekim Mâtûrîdî ulemâyâ göre "imâmlar da, aralarında herhangi bir ihtilâf olmaksızın bu yönde fetvâ vermiştir. Bu da haberin tevâtür hak ve yetkisine sahip olduğunu gösterir".¹⁰³

Kendilerine yöneltilen itirâz ve bu itirâza verilen cevaptan, Mâtûrîdiyye'ye göre Kur'ân'ı neshedebilecek delilin ancak "mütevâtir" olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak, "lafzî" veya "manevî" değil de muhtevâsı ile amelin yaygınlığına işâret eden "amelî mütevâtir" sınıfına dâhil edilip "o kadar yaygındır ki, insanlar rivâyetine ihtiyaç duymamışlardır" denilmesi, hadisin sened itibarıyla Kur'ân'ı neshedecek bir kuvvete sahip olmadığını gösterebileceği

⁹⁸ Bakara 2/144.

⁹⁹ Mâtûrîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. İmâm Mâtûrîdî, Tevilât, I, 101; Şerh, 51b.

¹⁰⁰ Bkz. Bakara 2/180.

¹⁰¹ Hadis için Bkz. Tirmizî, Vasâyâ, 5; Ebû Dâvud, Vasâyâ, 6; Nesâî, Vasâyâ, 5; İbn Mâce, Vasâyâ, 6; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 186-187, 238-329; V, 267.

¹⁰² İmâm Mâtûrîdî, Tevilât, I, 128-129.

¹⁰³ Bkz. Şerh, 61b.

gibi Mâturîdiyye'nin bir rivâyet malzemesi ile alakalı hemen bütün dikkatini metin ve muhtevâyâ yönelttiği mânâsına da gelebilir. İmâm Mâturîdî'nin bu hadis çerçevesinde yaptığı “Amelî mütevâtir, amel edilmeye en layık haberdır” açıklaması¹⁰⁴ bu ikinci ihtimâli destekler mâhiyettedir.

V. Değerlendirme ve Sonuç

Bütün bu bilgilerden hareketle ifade etmek gerekirse Mâturîdiyye'ye göre, haber-i vâhidin sübûtunda şüphe vardır. Bu sebeple Kur'ân, akıl, mütevâtir veya meşhûr haber, toplumdaki genel uygulama (umûmî belvâ), duyu organları gibi sübûtunda şüphe bulunmayan verilere arz edilmesi gerekir. Bu verilerle çelişen haber-i vâhid ise red veya tevil edilir. Ancak özellikle haber-i vâhid ile ilgili bu yaklaşımda dikkat çeken bazı hususlardan bahsedilebilir:

Bu noktada mezhebin, özellikle itikâdî konularda benimsenen sistem ile toplumun kabulleri ve beklentileri arasında bir ikileme düşmüş olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla geliştirilen sistem bu noktada hadisin reddini gerektirse de, toplumun büyük ekseriyetini oluşturan kitlenin yani ehl-i sünnetin/Sünnûlilerin eğilim ve beklentilerini göz ardı edememişlerdir, denilebilir. Bu sebeple Mâturîdiyye, ihtiyacı sınırlı olsa bile hadise de mürâcaat etmiştir.

Mâturîdiyye, böyle bir çerçevede gündeme gelen hadis kullanımını sıkı denetim kurallarına bağlamış ve itikâdî konularda “âhâd haber delil olmaz”; fikir beyân ettiği (tefsir, usûl, fıkıh vb.) diğer alanlarda ise “âhad haber arz edilmeden kullanılmaz” gibi, hadisin aleyhine gibi görünen iki prensip benimsemiştir. Bu prensipler neticesinde hadis bazen red ama genelde tevil edilmiştir. Ancak bir hadisin, dinde asıl kabul edilen delillere arzı neticesinde “böyle bir haberin vârid olması câiz değildir” denilerek reddedilip daha sonra farklı bir mânâyâ hamlinde çelişki olduğu da söylenebilir. Zira arz usûlü, bir hadisin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını tespit için kullanılır. Hadis Kur'ân'a arzedildikten sonra reddedilirse, bunun mânâsı “bu hadis Hz. Peygamber'e ait olamaz” demektir. Zira Mâturîdiyye'nin de ifâde ettiği gibi, gayr-i

¹⁰⁴ Bkz. Tevilât, I, 128-129.

metluv vahiy olan hadisin, kendisiyle aynı kaynaktan gelen Kur'ân'a muhâlif olması düşünülemez. Bu durumda, metluv vahye uymayan ve hadis olduğu iddia edilen ifade, gerçekte hadis değildir. Bu söylendikten sonra yapılması gereken, hadisin reddedilmesidir. Eğer hadisten Kur'ân'ın ilgili âyetine muhâlif olmayacak mânâlar çıkma ihtimâli de varsa, arza başvurulmamalıdır. Zira tevil, mezkûr ifâdeye "hadis" gözüyle bakıldığını yani Hz. Peygamber'e âdiyetinin kabul edildiğini gösterir. Buna rağmen hadisin Kur'ân'a arzı, gerçekten hadisin değil muhtemel mânânın daha doğrusu "yorumun" arzı olacaktır. Dolayısıyla durum, "şu mânâyâ alırsanız, bu hadis Hz. Peygamber'e aittir, fakat şöyle düşürseniz O'na ait olamaz" noktasına gelir. Böyle bir yaklaşım ise sübjektiflik doğuracaktır. Mâturîdiyye, Kur'ân veya başka bir asl'a arz neticesinde reddettiği bir hadisi çoğunlukla tevil de etmiştir.

Bu noktada tevilin, sisteme uymayan hadisler konusunda Mâturîdiyye'nin toplumsal değer ve kabullerle çelişmemek için mürâcaat ettiği bir prensip halini aldığı söylenebilir. Yani burada doğrudan bir kabullenme yerine hasmın veya muhâtabın bilgisi ve/veya hassasiyetleri dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmakta, aynı vasatta buluşulmaya çalışılmaktadır, denilebilir. Hadis eğer sisteme uyuyorsa zaten problem yoktur. Bu gibi konularda Mâturîdiyye zayıf veya sahih, âhâd veya mütevâtir farkı gözetmeden hadisi hemen metne dâhil etmektedir.

Bu yaklaşım tarzından Mâturîdî âlim, hadis ile sistem arasındaki uyuma azamî dikkat sarf etmektedir. Burada önemli olan hadisin, dinde asıl kabul edilen bilgi kaynaklarına dayanılarak kurulup geliştirilen sisteme muhâlif olup olmamasıdır. Yoksa red veya tevil edilen hadisler konusunda belirleyici olan husus, hadisçiler tarafından tespit edilen usûl kâideleri değildir. Bir hadis söz konusu olduğunda hemen her zaman hatırlatılan temel bilgi, onun âhâd mı, meşhûr mu yoksa mütevâtir mi olduğu ve eğer âhâd ise arz usûlüne başvurulmadan kullanılamayacağı gibi uygulamaya dair hususlardır.

Bütün bu şartlar çerçevesinde hadis, mezhebin mürâcaat ettiği

en önemli verilerdendir. Ancak nicelik itibariyle yoğun bir müra-caat olsa da bir hadisin, hüküm binâ edilen kaynak olarak kullanılması ile başta Kur'ân olmak üzere diğer bilgi kaynakları vâsıtasıyla ulaşılan hükmü teyid eder mâhiyette kullanılması arasında fark vardır. Kur'ân'ın hiç değinmediği veya değinip ayrıntısına girmediği konularda ve özellikle de fikhî meselelerde, hadis kullanmaktan başka çare yoktur. Bu sadece Mâtûrîdiyye için değil herkes için geçerlidir. Dolayısıyla bu durum bir kişinin veya bir mezhebin hadise mürâcaatının niteliği konusunda ölçü alınmamalıdır. Bununla birlikte Mâtûrîdiyye'nin, hadisin Kur'ân'a muhâlifmiş gibi görüldüğü durumlarda te'vîl, tahsîs, takyîd ve nesih gibi kurallara baş vurduğu görülür. Bu durum hadisin, sistem içindeki yeri konusunda daha net fikir verecek durumdadır. Ancak bu gibi konularda Mâtûrîdiyye'nin hadise başvurmadan önce meseleyi aklın yardımıyla ve Kur'ân'ın kendi içinde çözdüğü görülür. Dolayısıyla bu gibi yerlerde zikredilen hadisler o konudaki hükmün binâ edildiği kaynak olmayıp teyit maksatlı kullanılmış görünmektedir. Yani hadise tanınan bu yetkiler, teoride kalmış pratiğe dö-külmemiştir. Ayrıca hadise verilen bu gibi yetkiler, mezkûr terimlerin taşıdığı mânâ ile de yakından alâkalı görünmektedir. Zira Mâtûrîdiyye'ye göre bunlar birer tefsirden ibârettir. Kaldı ki bu prensiplerin uygulamasından da kısa bir süre sonra vazgeçilmiş ve âhâd habere Kur'ân karşısında yetki tanımayan Hanefî usûlüne dönülmüştür.

Bununla birlikte hadis kullanımına özel bir gayret gösterilmiş, bu malzemedен sarf-ı nazar edilmemiştir. Bu kullanım, büyük çapta Kur'ân ve bazen de akılla ulaşılan sonuçları teyit ve/veya okuyucuya o konuda vârid olmuş hadislerin bulunduğu mesajını vermeye yönelik görünmektedir. Nitekim bütün bilgi kaynaklarını veya bir kısmını kullanmak suretiyle ulaşılan bir hükmün yer aldığı metinden, hadisler çekilip çıkartıldığında sonucun genellikle değışmediği, mezkûr hükümde bir eksiklik oluşmadığı görülür. Yani metnin bütünlüğü içinde, bu malzemeye duyulan ihtiyaç sınırlı olup meselelerin büyük oranda Kur'ân ve akıl aracılığı ile çözüme kavuşturulduğu görülür. Hatta bazen “âyetin delâleti

muhtemeldir, halbuki aklın tek delâleti vardır” kuralı gereği âyet de, aklın verileri doğrultusunda tevil edilir. Hadisin, Mâturîdiyye kültürü içindeki bu genel konumunu ortaya koyan bir diğer husus da, öteki bilgi kaynaklarıyla düştüğü gerçek te’âruz durumunda, ibrenin daima hadisin aleyhine hareket etmesidir.

Aslında bu yoruma farklı bir açıdan da bakılabilir. Meselâ mezhep içinde hadisin önemli bir yer tuttuğu, ancak telaffuz edilmediği ve atıfta bulunulmadığı da söylenebilir. Zira Mâturîdiyye, özellikle de fikhî meselelerde yeri geldiğinde hadise duyulan ihtiyacı açıkça ifâde etmiştir. Hatta bazı kelâmî konularda delîlin hadis olduğu söylenmiştir. Ancak bu duruma, zikrettiğimiz bakış açısını delillendirecek kadar sık rastlanmaz. Kaldı ki özellikle fikhî konularda Mâturîdiyye’nin delîl aldığı şey, hadis değil uygulama olmuştur. Hadis de bu uygulamanın formüle edilmiş şeklidir. “Fukahânın genel görüşü budur”, “ ‘âmmenin kanâati bu şekildedir”, “ümmet böyle kabul etmiştir” ifâdelerinden sonra “bu görüşün aslı falan hadistir” şeklinde gönderme yapılan hadislerde olduğu gibi, görünüme çıkan da hadis olmaktadır.

Kaynakça

- Beyâzî, Kemâlüddîn, *İşârâtu'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, Kahire 1949.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, Beyrut 1992.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl*, İstanbul 1984, IV, 111).
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Riyâd 1415.
- İbn Hibbân, *Sahîh (el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut 1997.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2004.
- Nazlıgül, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibrîl Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebîrâtu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn 'alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, Dımaşk 1990.
- Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlu'd-Dîn)* çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980.
- Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (haz. Bekir

Topaloğlu), Ankara 1995.

Semerkindî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Tevilâti Ehli's-Sünne* (Şerh-i Semerkandî, TSMK, Medine Böl., No: 179), 8b.

Semerkindî, Ebû Bekir, *Şerhu Tevilâti Ehli's-sünne* (Şerh-i Semerkandî), T.S.M.K., Medine Böl., No: 179.

Tabarânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Beyrut, 1985.

Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâid*, basım yeri ve yılı yok.



The Role of Hadith in Maturidi Tradition and Imam Maturidi's Comment of Hadith

Citation/©: Kahraman, Hüseyin, (2010). The Role of Hadith in Maturidi Tradition and Imam Maturidi's Comment of Hadith, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 141-171.

Abstract: Maturidi has an impact on the understanding of the people and scholars even after his death, due to his approach and views about Islamic theology. Therefore, the school of thought that was established by him has been adopted as a theological school by the orthodox Muslims. However, the accumulation that was set forth by both Maturidi and his followers hasn't limited only to theological field. Thus, there was a lot of information about major Islamic science in their works. One of the main sources of knowledge that Maturidi scholars (ulama) used was the tradition of the Prophet (hadith). The place of hadith in the heritage of Maturidi School is questioned and shows İmâm Maturidi's approach to hadith in this paper.

Key Words: Maturidi, Maturidi School, hadith..





Mâturîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri

Sami ŞEKEROĞLU*

Atıf/©: Şekeroğlu, Sami (2010). Mâturîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 173-189.

Özet: Bu çalışma, Mâturîdî'ye göre erdem fikri ve erdem sınıflamasını konu edinmektedir. Bilindiği üzere, erdem etiği genel ahlak anlayışlarında olduğu gibi belirli ahlâkî kurallar ve bunlara dayalı olarak gerçekleştirilen eylemler ve bunların sonuçları gibi konularla doğrudan ilgilenmez. Bir ahlâkî eylemde erdem etiğinin ilgisi öncelikle eylemin dayandığı temel fikirlerdir. Mâturîdî'nin ahlak anlayışında da eylemlerin temeli olarak öne sürülen ve Müslüman bireyin ahlak yaşantısında davranışların ana ilkesi olarak önerilen bir erdem sınıflaması mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Erdem Ahlakı, Erdem Sınıflaması, Mutluluk.

Giriş

Erdem, özgür ve bilinçli bir varlık olarak insanın iç dünyasında taşıdığı, eyleme dönüştürdüğü, ahlâkî açıdan ya bizzat/kendinde iyi olan veya iyi olarak kabul edilen niteliklere verilen isimdir. Erdemlilik ahlakın esas gayesidir.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı [samisekeroglu@hotmail.com].

Kazanılmaya çalışılan bir erdemın realiteye uygun olması değişkenlik özelliği taşıyan duygulardan ziyade sabit ve değişmeyen hükümler elde etme gücüne sahip kılınan akla dayanmasıyla doğrudan alakalıdır. Zira erdem ferdi yetkinliğin semeresidir ve erdemli davranışlar neticesinde doğan duygusal kazanımlar, örneğin mutluluktan hareketle erdem mutlulukla ilişkilendirildiğinde bile temelde az çok yetkin bir bilinç durumuna dayanmaktadır. Dolayısıyla erdem için 'bilgi-eylem birlikteliğine yön veren akıl gücünün aktüelleşmesidir' demek mümkündür.

Bu makalede ahlak felsefesinde sunulan ve oldukça bilinen erdem sınıflamalarını tekrar etmeyeceğim. Bunun yerine pratik hayatta arınma ve yetkinleşme adına İslamın müntesiplerine kazandırmak istediği kâmil, kapsayıcı ve sade bir erdemlilik şemasının hangi erdemleri öngördüğüne ilişkin bir önerilen ve yerinde görülen bir tenkid ve teklifi olması gerektiğine ilişkin yanında Mâturîdî'nin gözüyle erdemın nasıl tasnif edildiğine ve dindar/müslüman bireyin sahip olması gereken erdemlerin esasta içermesi gerekenlere ve ardından ise, bir ahlâkî amaç olarak erdemın kaybıyla doğacak erdemsizliklerin nasıl giderilebileceği konusuna eğileceğim.

Mâturîdî Açısından Erdem

Bilindiği gibi Ahlak felsefesinin ahlaki olana yaklaşımı genelde iki türlü olmuştur. Bunlardan biri: "*insan için iyi hayatın ne olduğu*" diğeri, "*insanın nasıl yaşaması gerektiği*" sorularına cevap aranırken izlenen yaklaşımdır. Bu sorulara cevap olarak; bazı ahlak teorileri iyi hayatı, zevkli hayat; bazıları acısız hayatı, mutlu hayat olarak değerlendirirken bazıları da, iyi hayat olarak Allah'ın emirlerine uygun yaşanan hayatı önermişlerdir.

Bu bağlamda bir din bilgini olan Mâturîdî'nin tek tek ahlakların genel-geçer bağlantılarına yönelmekten ziyade, genelde, kaynağını vahiyden alan bir ahlak anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu ahlak temelde insana iki yanlı bir yükümlülük getirmektedir. Müslüman birey naklin kendisine 'iyi' (ma'rûf/mehâsin/hasenât)

olarak bildirdiğini yapmak, 'kötü' (münker/mesâvî/seyyiât) olarak bildirdiğinden de kaçınmak zorundadır. Dolayısıyla birinci kısma dahil olan fiillerin gerçekleştirilmesi kişiyi erdeme, ikincisinin tercih edilmesiyle ortaya çıkacak olumsuzlukların ise erdemsizlik gibi ahlâkî bir sorunla karşı karşıya bırakacaktır. O halde, erdemli kişinin başlıca niteliği iyiye yönelmek ve kötünden de kaçmaktır.¹ Peki, kişi neye dayalı olarak 'iyi'ye yönelip 'kötü'den uzaklaşacaktır? Mâturîdî, bunu başarma potansiyelini insanın 'övülen' ve 'kınanan' filleri birbirinden ayırt etme yeteneğine dayandırır. Ona göre, yerilen hususlar insan aklına kötü; övülenler de güzel olarak gösterilirken çirkinin güzele; kötü'nün de iyi'ye tercih edilmesi kabulü güç bir durum olarak insan zihnine yerleştirilmiştir. Bu nitelikte yaratılmasıyla insan, bir fiili diğer bir fiile tercih etmeye çağrılmıştır.²

O halde insan, neyin iyi, neyin kötü; neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu araştırmak, hayatın gerçek amacının ne olması gerektiğini belirlemek ve erdemli bir yaşayışın nasıl gerçekleştirileceğini kavramakla yükümlü olan bir varlıktır. İnsanın ahlâkî yapısı da bunu göstermektedir. Hangi amaçlar doğrultusunda yaşam sürülmesi gerektiği, 'iyi' ve 'kötü'nün, ödev ve yükümlülüğün belirlenmesi işte bu ahlâkî yapıya dayanmaktadır. Bu ahlâkî yapı insanı erdemliliğe yöneltmekte ve belki de ona ulaşmayı hedef olarak kişinin önüne koymaktadır. Mâturîdî'nin açıkça isimlendirmedeği bu yapıya Farâbî'den esinlenerek "temyiz kabiliyeti" demek mümkündür. Bilindiği üzere, Fârâbî'ye göre kişi, sahip olduğu temyiz kabiliyetine dayalı olarak övülür ya da yerilir. Yani insan ayırt etmesi kötü olduğunda kınanmış, iyi olduğunda ise övülmüştür. Buradaki kınanma, kişinin nefesine arız olan şeyin olması gereken gibi olmadığından dolayı gerçekleşmiş, gerekene uygun olduğunda ise övülmüştür.³ İnsanın sahip olduğu bu kabiliyet Mâturîdî'ye göre de ahlâkîliğin temeli olarak görünmektedir:

¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 127.

² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 220.

³ Özcan, Hanifi, *Farabînin İki Eseri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005, s. 190.

Âlemdeki her şeyin taşıdığı bir mâna vardır. Bu mana insana yönelik yarardan (nef') ibarettir. Zira her şey onun içindir. İnsan sahip olduğu akıl ve duyularıyla bu gerçeği bilebilir. Dolayısıyla iyiyi kötüden; pis olanı temizden; güzeli çirkinden ayırt eden yegâne varlık olarak insanın bazı şeylerden engellenerek bazı fiilleri ise yapmasının emredilmesi ondaki bu yeteneğe dayanmaktadır.⁴

Erdeme uygun fiilleri gerçekleştirme yeteneğine sahip olan insanın mutluluğa ulaştıracak yetkinliği sırf bu ahlâki potansiyeline dayanarak elde etmesi mümkün görülmemektedir. Temyiz kabiliyeti kişiyi 'iyi ayırt' etmesi sayesinde övülene yönelterek kınanandan uzaklaştırabilen elbette içkin ve itici önemli bir güçtür. Ancak, Mâtürîdî'ye göre, arzu gücünün temyiz kabiliyetinin gösterdiği doğrultuda ilerleyebilmesi konusunda vahiy bilgisinin sağladığı yüreklendirici ve teşvik edici desteğe de ihtiyaç vardır. İnsan eğitime yatkın, yarar ve zararı ayırt eden ve algılayabildiği delillerden hareketle duyular ötesi ile ilgili konularda akıl yürütebilen (*nazar*) mükellef grubundan olsa da, bilgiye ilgi göstermemesi, hatta bilgiyi cehaletle karşılaşması, bu sebeple yalan ve yergi niteliği taşıyan eylemleri normal sayması mümkündür. Bu yüzden, örneğin akıl gücü, verilen nimetlere şükredilmesi gereğini kişiye hatırlatsa da, sahip olunan güçlerin kötüye kullanımı yüzünden doğabilecek olumsuzluklar şükür ödevinin yerine getirilmesinde vahyin ikazını zorunlu kılmıştır.⁵

Mâtürîdî'ye göre, eylemlerinden hareketle sınanan insan akli ve insanî potansiyelinin farkına vararak yükümlülüğünü idrak etmeli ve ayırt etme kabiliyetini 'iyi ayırt etme' yönünde kullanmalıdır. Ayırt etme yeteneğinin hikmet'e uygun olarak yerinde kullanılması ve 'iyi ayırt etme'nin sağlanması ahlâkî bir ödev olarak belirmektedir. Genel epistemolojisine de uygun olarak Mâtürîdî, kişinin bu ahlâki gayeye ulaşabilmesini sağlayan vasıtanın diğer başka hususlardan da önce bizzat kişinin kendi duyular, akıl ve

⁴ Mâtürîdî, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (T.S.M.K.), Medine Bölümü, Yazma No:180, vr. 85^b, *Şerh-i Semerkandî*, vr. 159^b

⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 127.

insâni doğası (*tab'*) olduğu kanaatindedir.⁶ Bununla birlikte o, her ne kadar “*mükellefin Allah tarafından erdemın bütün türleriyle yüceltilmiş*”⁷ olduğunu düşünse de, bu yüce bağışa, Allah tarafından kullara gösterilen ilgi ve bilgiye değer verilmeme ihtimalinin emir ve nehiyle uyarılmayı gerektirdiğine de inanır. Dolayısıyla tarih içinde zaman zaman ortaya çıkan ilâhî teyid insanın sözü edilen gayeye ulaşarak ahlâkî yetkinliği kazanmasına yönelik teşvik etme ve sınırlı potansiyelinin doğurduğu eksiklikleri tamamlamaya yöneliktir. Mâtürîdî'ye göre, insan öncelikle kendisine verilen ahlâkî güçleri olması gereken şekilde kullandığında⁸ ve ardından - bir ilke olarak- emir ve nehye uygun hareket etmeyi benimsediğinde erdemlilik yolunda nefsin arzu ve isteklerine daha rahat karşı koyabilecek ve bu yolda doğacak güçlükleri de aynı kolaylıkla bertaraf edebilecektir.⁹

Buraya kadarki açıklamalar Mâtürîdî'nin erdem'e ulaşma konusunda bir bakıma dâhili dinamikler olarak görülebilir. Bu temel izahlardan sonra onun erdemi nasıl tanımladığını ve Müslüman bireye has erdemli davranışı nasıl tasnif ettiğini görmeğe çalışalım. Ancak öncelikle, girişte de ifade ettiğim üzere, İslam ahlak anlayışında erdem konusunda ortaya konulan sınıflandırmalara dair ileri sürülen bir eleştiriyi buraya almanın uygun olacağı kanaatindedim. Bu, hem bir ahlak dini olarak İslam'ın özüne uygun bir erdem sınıflamasının özünde nasıl olması gerektiğine dikkatleri çekecek, hem de Mâtürîdî'nin yaptığı tasnifle birlikte ele alınacak değerlendirilmeye katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla farklı düşünürlere ait çeşitli ve bilinen erdem dizgelerini burada tekrarlamak yerine andığım eleştiri ve öneriye kısaca değinecek ve ardından Mâtürîdî'nin sınıflandırmasına geçeceğim.

⁶ Şekeroğlu, Sami *Matürîdî'de Ahlak/ Felsefi Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 34-58.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 127.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 334^a, 462^a, 503^b, 685^b, 698^b, 785^b ; *Kitabu't-Tevhid*, s. 7, 9 ; *Şerh-Semerkindî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (T.S.M.K, Medine Bölümü, Yazma No: 179), vr. 498^b ; krş Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFVY., İstanbul 1993, s. 126, 156.

⁹ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 128.

İslam medeniyetinde temel erdemler konusunda dinî, tasavvufî ve felsefî ahlak bağlamında çeşitli erdem sınıflamaları yapılmıştır. İlk iki alanda görülen erdem sınıflamalarının ya sistematik olmadığından ölçüt olabilecek netlik ve sadeliğe kavuşamama, ya da oluşturulan ilkelerin tüm Müslümanları kapsayacak genelliğe ulaşamamama yönüyle eleştiriye uğradığını görüyoruz.¹⁰ Üçüncü alanda, yani felsefî ahlak geleneğinde ise, erdem sınıflamalarına ilişkin yaklaşımların çoğunun kaynağında Yunan ve Roma felsefesinin bulunduğu bilinmesi ve dolayısıyla Müslüman birey açısından bu durumun kaynağa ilişkin bir sorgulamayı gerektirdiğinin belirtilmesi dikkat çekici görünmektedir. Felâsifeye ait olan ve hatta Gazâlî gibi çoğu din bilginlerince de kabul gören ve ahlakın temeli olarak görülen Platon'un bilinen erdem sınıflaması şudur: Hikmet, şecaat/cesaret, iffet ve adalettir.¹¹

İslam ahlak filozoflarının olduğu gibi benimsediği bu 'dört temel erdem'in esasının Platon'un üçlü nefis teorisine, onun da temelini sonradan filozofun bile vazgeçtiği üçlü ütopyik toplum/devlet teorisine dayandığı, dolayısıyla bu sınıflamadaki erdem şemasının İslam ahlakının olmazsa olmaz erdemleri olarak sunulamayacağı, zira bunların dayandığı temelin Grek filozofunun insan doğası ile ilgili yaptığı araştırmalardan ziyade devlet ve toplum felsefesine dayandığına ilişkin buradaki eleştirinin önemli görüldüğü ve İslam ahlak anlayışının özünü İslam'dan alan bir erdem sınıflamasına yönelmesi gereğine vurgu yapan bu katkı¹² vesilesiyle konu üzerinde yeniden düşünmek gerektiği anlaşılmaktadır.

¹⁰ Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s.59.

¹¹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 23 ; İslam'da felsefî ahlak konusunda geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

¹² Bu bağlamda sunulan ve İslam medeniyetine ait sosyal katmanların bütün bireylerince benimsenebilecek sade, kapsayıcı şu erdem tasnifini buraya kaydetmek yerinde olacaktır. Buna göre, insanoğlunun hem arınma ve korunma, hem de gelişme ve yücelme ihtiyaçlarını karşılayacak olan bir ahlakın dayandığı dört temel erdem: adalet, muavenet, iffet ve merhamettir. Bu İslami sınıflandırma örneğine ilişkin detaylı bilgiler için bkz. Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, 65-82; aynı müellif, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul 2005, s.75-140.

Mâtürîdî'nin erdem hakkındaki açıklamalarına geldiğimizde, o, muhtemelen erdem bilinen bir kavram olduğunu düşünerek tanımını yapmaz, ama erdemli kişiden söz ederken, onun, "*kendisi hakkında ma'rûf ve üstünlüğün gerçekleştiği kimsedir*" der.¹³ Buna göre erdem, onun yaklaşımıyla, başta verdiğimiz erdem tanımında geçtiği gibi, insanın iç dünyasında taşınan, eyleme dönüştürülen, ahlâkî açıdan bizzat/kendinde iyi olana (*mâ'rûf*) veya iyi olarak kabul edilen niteliklere verilen bir isimdir.

Ahlâkî bir varlık olarak insanın bu dünyadaki konumu söz konusu olduğunda İslam ahlakının kendine has yönünün, bir diğer ifadeyle en temel vurgularının 'erdem'ler bütünü olarak belirlemektedir. Bu bağlamda İslam ahlak düşünürlerinin dile getirdiği davranış ilkelerinin benzerini Mâtürîdî'de de görüyoruz. Ancak onun bu konudaki sınıflaması kısmen daha genel ve diğer din ve inanç müntesiplerini de içine alan bir genellik içindedir. Belki de bu yaklaşım, Müslüman olmayan toplum ve bireylerin de ahlâkîliğini dikkate aldığı için farklı ahlak anlayışları karşısında kendi ahlak ve erdem önerisini evrensel formda sunma arzu ve isteğinin bir yansıması olarak görülebilir. Mâtürîdî'nin sunduğu erdem sınıflaması İslam ahlak anlayışları içinde sıralanan ve bazısında 40'a ve 50'ye varan çeşitliliğe sahip olanlarla kıyaslandığında oldukça kısa ve özdür. Ona göre erdemler üç kısımda ele alınmalıdır:

- 1- Dini Erdem (*el-Fadl fi'd-Dîn*)
- 2- Ahlâkî Erdem (*el-Fadl fi'l-Hulk*)
- 3- Sevgi Erdemi (*el-Fadl fi'l-Mevedde*)¹⁴

Mâtürîdî'ye göre hakiki anlamda erdem bu üç kısımda ele alınmalıdır. Erdem vasıtasıyla ulaşılabilecek netice, yani mutluluk, bu dünyada değil öbür dünyada gerçekleşeceği için neticesi bu dünyada görülecek olan herhangi bir '*yararlı iş*'in erdem adını alması layık değildir. Mâtürîdî'nin yukarıya aldığımız erdem sınıflamasının Ahlak Felsefesinde görülen tarzda teknik olmadığı, dolayısıyla buradaki anlamın "*bir şeyin bir başka şeye üstünlüğü*" manasına

¹³ " اولول الفضل من له الإفضال والمعروف " Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 444^b

¹⁴ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 102^b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 185^b-186^a

geldiği, yani erdemlilik olarak dile getirilen hususların bir insanın değerine karşı dinî, ahlakî ve sevgi yönüyle üstün oluşunu betimlediği ileri sürülebilir. Ancak, bu anlam yanında, ifadenin tercih edilen tercümeyle imkân vermesi ve Mâtürîdî'nin 'din' hakkındaki genel yaklaşımının 'tevhid dini' anlamında kapsayıcı/bütünsel olması, farklı inançlar hakkında çoğulcu yorumları benimsemesi¹⁵ sınıflandırmanın teknik boyutta değerlendirilebileceği kanaatini desteklemektedir.

Matürîdî'ye göre, sıradan eylemlerden farklı olarak erdemlin yönü doğrudan hakiki mutluluğun gerçekleşeceği öbür dünyaya bakmalıdır. Yani bir eylemin erdeme uygun olduğunun delili dünyevi bir gaye ve emel doğrultusunda gerçekleşmemesidir. Demek ki, erdeme uygun olan mutluluğun kaynağında uhrevî-araçsal değerler öne çıkmaktadır. Aslında bu durum Matürîdî açısından böyle olduğu gibi, insanların kendi yaşamlarında edindikleri tecrübeleriyle de bu bir vakıa olarak ortaya çıkmaktadır. Salt dünyevi-araçsal değerlere bağımlı bir mutluluk anlayışının bireyi kendi başına erdemli bir mutluluğa götüremediği, ancak bunun yanında uhrevî-araçsal değerlere de yer verildiği takdirde erdeme yaraşan mutluluğun yaşanabileceğine dair umudun artacağı düşüncesi erdeme uygun mutluluğun kaynağında uhrevîliğin önemli yer tuttuğunun delili olarak görülebilir.¹⁶ Matürîdî, *Tevilât'* ta eylemlerin kendisine dayalı gerçekleştirilmesi gereken bu uhrevî umuda dikkatleri çekmek için olsa gerek, sıklıkla "li âkıbetin tuksadu" veya "li âkıbetin tüteemmelü" ifadesini kullanır.¹⁷ Ona göre insan, her şeyden önce, beklenen, umulan ve düşünülen bir geleceğe açık olma anlamında bir "amaç varlığı"dır ve bu amaç insanın öbür dünyada gerçekleşecek sonsuz mutluluğudur. Erdemliliğin gerçek anlamının bağlandığı hedefin öbür dünya olmasını insanın önüne ulaştırılması gereken hedef olarak ortaya koyan din'dir ve yol

¹⁵ Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv.İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul-1995.

¹⁶ Filiz, Şahin, *Aklın Ahlakî ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998, s. 141.

¹⁷ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 166^a, 198^b, 312^b, 330^b, 333^b, 408^a, 514^b, 591^b, 639^b, 668^b, 761^b, 767^b, 768^b, 785^b ; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 276^a, 408^a.

anlamında kullanıldığında ise 'din', doğrudan Allah'ın gösterdiği yolu betimlemektedir.

Matürîdî düşüncede "hak-din", değişmeyen ve değişmeden kalacak olan din, yani "*Tevhid-dini*" demektir. Değişmezlik özelliğine sahip olan bu din "akıl-dini"dir ve akıl ise insanı tevhide davet eder. Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesi her aklın ortak konusu olunca vahye dayanan bütün dinlerin peygamber gerektirmeden sırf akılla bilinebilen yegâne ortak yönleri, ortak özü onların tevhid dini olmalarıdır.¹⁸ İnsana yol olarak gösterilen "din" in inanç sistemlerinde zaman içinde bir takım farklılıklar görülse de hepsinde değişmeyen bir öz olarak bulunan husus, ahlâki bir tavır ve tutum olan tevhid ilkesinin benimsenmesidir. Dolayısıyla, zamanla aralarında farklılıklar belirse de, insanların bizzat kendi yaratılışlarının yönlendirdiği ve yerinde kullanılan akıl güçlerinin kavradığı en önemli erdem -dini bir erdem olarak- "tevhid" inancının ta kendisidir. Erdemin gayesi mutluluk ve bu mutluluğa ulaşmak için gerekli olan kuramsal ve pratik yetkinleşme davranışlar önemli olduğuna göre, zihni bir tutum olarak "tevhid" ilkesinin kabulünü yetkinleşmenin kuramsal yönü olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla, her kim olursa olsun, kişi, bu ilkenin kabulüyle en önemli erdemi, yani dini erdemin yüceliğine erişerek yetkinleşme yolunda birinci adımı geçmiş olmaktadır.

Harici hiçbir yönlendirmeye ihtiyaç duymaksızın, öncelikle bizâtihi sahip olunan ve yerinde kullanılan ahlâkî potansiyelden duyular, yaradılış (*tab'*) ve aklın özgür iradenin de yönlendirmesiyle "tevhid" tarafına yapacağı seçim kişiye erdemli ahlakın yolunu açan önemli bir adımdır. Mâtürîdî'nin "din" in zihni ve içe ait olan, değişmeyen yönüne vurgu yapan düşüncesine dayandırılan bu yorum onun genel olarak dine bakış açısına da uygundur. Ayrıca meselenin kuramsal yönüne işaret etmesiyle yetkinleşmenin imkânının ahlâki potansiyelini yerinde kullanan¹⁹ her birey için

¹⁸ Özcan, Hanifi, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹ Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında insanın ahlâkî güçlerinin 'yerinde kullanılması' meselesi oldukça önemlidir. Sahip olunan ahlâkî potansiyel ile doğrudan alaka-

geçerli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin dini erdem ile kastettiği anlam tevhid eksenli farklı dini inanç sahiplerini içine almasıyla kapsam alanı en geniş olan ve aynı zamanda şumüllü bakış açısıyla sonsuz mutluluğun kapısını aralayan –en azından teorik olarak- herkese açmasıyla yetkinleşmenin kuramsal adımını sağlayan 'tevhid' hakikatiyle yakından alakalı görünüyor.

İkinci temel erdem olarak anılan ahlâkî erdemi gelince, bu erdem yetkinleşmenin pratik adımı olarak değerlendirmek mümkündür. Hatırlarsak, Mâtürîdî düşüncede ahlak, esasları bizzat insanın his, akıl ve mizacıyla bilinen ve doğruluğu haber bilgisiyle pekiştirilip onaylanan ve neticesi sahibini sonsuz mutluluğa ulaştıran ilke ve kurallar bütünü olarak belirlemekteydi. Teleolojik karakter gösteren bu ahlak anlayışının gayesi mutluluktur ve tıpkı diğer İslam düşünürlerinde olduğu gibi, ahiretteki sonsuz hayat esas kabul edildiği için mutluluğun asıl hedefi de elbette öbür dünyada gerçekleşecek olan sonsuz mutluluktur. O halde, başka insanlara bir üstünlüğünün vesilesi olacak davranışların *tevhid dini*'nin, yani *hak dini*'nin gerektirdiği yönde ortaya çıkması kişinin ahlâkîliğinin olumlu yönde, yani erdem yönünde ilerlemesini sağlayacaktır. Aksi ise, Mâtürîdî'ye göre, doğrudan bâtil yönde ömür tüketmenin sebebi sayılacaktır. Ayrıca bâtilin peşinden gidilmesi, nefsin arzularının ve şeytanın çağrılarının, kısacası her türlü yanlış şeyin ardından gidildiğinin göstergesi olacağından bu durum kişi için sonsuz mutsuzluğun sebebi olacaktır.²⁰

Mâtürîdî ahlâkî erdemini düşmanı sayılan bâtilin tanımını da ahlâkî bağlama uygun olarak şöyle yapar: "*Bâtil, kendisi ile failinin kınanıp yerildiği fiildir. Ya da kendisi ile failinin yergiyi hak ettiği her fiil*

lı olan bu güçlerin yerinde kullanılması "hikmet" kavramının çağrıda bulunduğu anlamla da uygunluk içindedir. Yani ahlâkîliğin ilk adımı doğrudan ve öncelikle insana bakmakta ve bu adım duyular, akıl ve doğa(tab') gibi insânî güçlerin olması gereken yerde ve olması gereken üzere kullanımını gerektirmektedir. Ahlaktaki bu uygunluk Mâtürîdî açısından her şeyin yerli yerinde olması anlamındaki 'hikmet' terimiyle yakından ilişkilidir. Mâtürîdî'de hikmet kavramının detaylı incelemesi için bkz. Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", İslâmî Araştırmalar, C.2, Sayı 6. Ayrıca hikmet ve ahlak ilişkisi için bkz. Sami Şekeroğlu, *a.g.e.*, s. 99-102.

182 ²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 637^b

bâtil fiildir."²¹ Yapanın kınanmasına yol açarak erdemsizliği doğuran her türlü bâtil fiil yerine, tevhid dininin gösterdiği doğrultudaki 'övülür' fiiller sayesinde elde edilen 'ahlâkî erdem' fiilin sahibini yüceltmekte ve pratik yetkinleşmenin vasıtası olmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, dünyada iki sınıf insan vardır ve onlardan her birinin davranışlarına göre kazandıkları bir derece bulunmaktadır. Yani ya kötülükle (*şerr*) satın alınan meşakkatler ya da iyilikle (*hayr*) kazanılan menfaatler söz konusudur. Ahlâkî eylemin hedefi olan buradaki zarar ve yarar öbür dünyada gerçekleşecek sonsuz mutsuzluk (*şekâvet*) veya mutluluktur (*saâdet*).²² Âkîbet açısından önlem alma zorunluluğu düşünüldüğünde sonucunda ıstırap doğuracak ve kişiyi kınanılır kılacak fiilden uzaklaşarak en fazla mutluluğu sağlayacak (*â'le's-sürûr*) ve en fazla kazanç getirecek (*erfeû'r-ribhi*) alternatifin tercih edilmesi gerekir.²³ Anlaşılan o ki, ahlâkî erdem, öncelikle içinde yaşanılan dünyanın geçici ve sonlu olduğuna ilişkin ontolojik gerçekliğin kabulünü ve ondaki mutluluk yaşantılarının sonsuz ve yüce olanla kıyaslandığında sonsuz derece aşağıda olduğuna dair epistemolojik gerçekliği içinde barındırmaktadır.

Sevgi erdemini değerlendirmeye gelince, Mâtürîdî'ye göre, insan doğasına kötü şeylerden uzak durma isteği konulduğu gibi faydalı olana karşı da sevgi duyma ve onu elde etme arzusu yerleştirilmiştir. Sevmek fiili insana ait fitrî bir niteliktir.²⁴ İnsanın kendisine yarar sağlayan şeye duyduğu sevgi onun tabiatının gereğidir. Ancak Mâtürîdî açısından eylemin zihnî bir unsuru sayılan bu sevgi duygusu niteliği sonlu olan şeylere değil, sonsuz olanlara yöneltilmelidir. Anlaşılan o ki, bu yönde ortaya çıkacak tercih ya onun bir erdem olarak belirmesine ya da sıradan insanî bir yönelimden ibaret kalmasıyla sonuçlanacaktır. Sevgi duygusu Yaraticısından ötürü değil de, sonlu olan varlıklarının bizzat kendilerine dayanan bir sebeple olduğunda bu sevgi sırf o şeye yöne-

²¹ Aynı yer.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 182^b

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne* (Avazeyn Neşri), Kahire 1972, s. 292

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 685^b, 698^b, 785^b

lik olacaktır. Hâlbuki Mâtürîdî, sonlu şeylerin sevgiyi bizzat (*linefsihi*) değil, bilakis Allah'tan, O'nun bağış olmasıyla ötürü hak ettiklerinin bilinmesi gerektiğini söyler. Ona göre, sevginin nedeni bizzat kendisi değilse, o halde bu neden nedir? Birinci nedenin Allah olduğu anlaşılıyor. Mâtürîdî, bununla birlikte sevginin nedeninin bu sonlu şeylerin dışında, kendinden başka bir şeye (*li-gayrihi*) daha baktığını dile getirir ki, bu neden sonsuz olan ölümden sonraki hayattır.²⁵

Demek ki, fitri bir duygu olan sevginin sıradan bir yönelim olmaktan çıkmasının ve insanı yücelten bir nitelik kazanması iki hususa, yani varlığın sevgiyi Allah'ın bir bağış olmasıyla ötürü hak ettiğinin bilinmesine ve sevginin nedeninin sevilenin seveni sonsuz mutluluğa ulaştırabilme niteliğinin idrakine dayanmaktadır. Sevgi erdeminin gerçekleşmesinin fiillerde bu iki hususun gözetilmesiyle doğrudan alakalı olduğu görülmektedir. Burada, sahip olunan veya sahip olmak istenen (sonlu) şeylere karşı sevgi ile yaklaşılmasının kınandığı elbette söylenemez. Mâtürîdî'nin karşı çıktığı sevgi amaç değer haline getirilerek sonsuz mutluluğu elde etmekten alıkoyan bir sevgidir. Yerinde kullanılan bir duygu olarak sevginin erdeme dönüşmesine engel çıkarmayan bir sonlu elbette sevgiyi hak eder. Hatta bu yöndeki bir sevgi her ne kadar o sonlu şeye yönelik olsa da, Mâtürîdî'nin gözüyle, öncelikle Yaratıcı'dan ötürü ortaya çıkacağından elbette yerilmeyecektir. Burada vurgu insan tabiatının bir yönelimi olarak sevginin kişinin kendisiyle yüceceği bir erdeme dönüştürülmesine ve bunu gerçekleştirmenin ahlâkî bir ödev olduğudur.

Görülen o ki, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının genel karakterlerinden biri de sevgiye dayalı davranıştır. Ahlâkî bir eylemin en önemli vasfı, şayet iradi olması ise, bunun kadar önemli bir diğer nitelik de eylemin sevgi esasına dayanmasıdır. Fiilde sevgi niteliği söz konusu olduğunda Mâtürîdî'nin izahlarının genelde Allah ile bağlantılı ele alındığı görülmektedir. Belki de bu yaklaşım, Allah ile insan arasında kurulacak ilişkinin sağlamlığını hedeflediği ka-

dar üç temel erdem olan dinî, ahlâkî ve sevgi erdeminin kazanılmasının uhrevî-araçsal önemine de dikkatleri çekmektedir.

Acaba Allah ile kul arasındaki alaka nasıl tesis edilirse insan için "erdem"e ulaşmak mümkün olacaktır? Görülen o ki, Mâtürîdî açısından bu bağ her şeyden önce korku değil, sevgi esasına dayanmalıdır. Temel erdemlerin birincisi olarak Tanrı'yı birlemenin, yani 'tevhid'in öne çıkarılması, ardından birliğine inanılan Yaratana yaratılan arasındaki bağın otoriterliği değil, kendisine sevgiden ve saygıdan ötürü itaat edilmeyi öncelemesi söz konusu ilişkisinin ahlâkîliği açısından oldukça önemli görünüyor. Çünkü buradaki bağ, Yaratıcı tarafından sürekli gözetim altında tutulmadan ziyade, kazanılan teorik ve pratik erdemler sebebiyle canlı, sıcak ve samimi bir tanrısal dostlukla kuşatılmayı içermektedir. Bu dostluk Yaratanın yaratılana yakınlığını kazandıracak bir yakınlıktır. Kuluna bu yakınlığı lutfeden Yaratıcı insanın her zaman yardım edip onu inayetiyle desteklemek için bekleyen en yakın bir dostu olacaktır.²⁶

Yaratıcı ile yaratılan arasında kurulacak bağın niteliğini böylece açıklayan Mâtürîdî, rabitanın bu yönde tesis edilmesinin ahlâkî bir varlık olarak insandan umulan ve beklenen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Zaten ona göre, bu ahlâkî gayeye bağlı olarak diğer erdemler yanında sevgi erdeminin kazanılmasının yolu fiildeki amacın Allah'ın sevgi ve gazabına bağlanmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla, fiillerin en iyisi O'nun sevdiği fiili sevmek; en kötüsü de Onun sevmediği fiillere sevgi duymak olmuştur. Bu yüzden, O'nun nefret ettiği bir fiile sevgi beslemenin ancak kalbinde küfür bulunan birine yakışacağı bilinmelidir.²⁷ Görülüyor ki, kuluyla ilişkisinde sevgi yönü böylesine öne çıkan Yaratıcıya yakın olma ve bunda da sürekliliği sağlama konusunda Onun sevdiği fiile aynı şekilde sevgiyle yaklaşma ve sevmediği fiilden de uzaklaşma azim ve çabası hem bir ahlâkî bir ödev, hem de sevgi erdemine yaraşan tavır ve tutum olmaktadır.

²⁶ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, vr. 107^b; Şerh-i Semerkandî, vr. 194^a

²⁷ Mâtürîdî, *age.*, vr. 571^a

Sevgi erdemini kazanma adına Allah'ın sevdiği fiillere yönelmenin kişiyi o yönde davranmaya yöreklendireceği açıktır. Bu doğrultuda ortaya çıkan tutum ve davranışlar kişiyi sevgi erdemine ve onunla birlikte belli bir yetkinliğe ulaştıracaktır. Söz konusu yetkinliğin ise sonsuz olan öbür dünya mutluluğuyla bağlantılı olduğunu gördük.

Öyle görülüyor ki, Mâtürîdî'nin dile getirdiği fiiller hakkındaki uhrevî-araçsal zihni durum hem ahlakın önemli bir kaynağı olan Yaratıcıya sevgi, içtenlik ve hürmet duygularıyla bağlanmayı sağlayan bir unsur olmakta, hem de ahlâkî fiildeki sürekliliğin sağlanmasının bir vasıtası olmaktadır. Ayrıca yapılması ve kaçınılması gerekenleri insandan talep eden otoritenin temel niteliğinin sevgi olması fiille elde edilecek gaye olan sevgi erdemiyle de örtüşmektedir. Yaratana-yaratılan arasında böylece tesis olunan ahlâkî bağ mekaniklik, monotonluk ve salt korkuya dayanacağı yerde –öncelikle- nimetinin sonsuzluğundan ötürü sevgiyle davranma ilkesine dönüşecektir.

Denilebilir ki, sevgi erdemi, bir fiili gerçekleştirirken Yaratana hoşnut olacağı için onu severek yapma ve sevmediği bir fiilden de sırf O hoşnut olmayacağı için uzaklaşma düşüncesi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun dışında, sevgi temeline dayalı gerçekleşen fiille alakalı Mâtürîdî'nin farklı bir yorumunu genelde 'Allah korkusu' diye tanımlanan "takva" ile ilgili olarak görmekteyiz. Bilindiği gibi takva, sözlükte "nefsi korkulan şeyden sakındırmaya çalışmak"²⁸ "günah olan fiilden korunmak, bir şeyi yapmaktan kaçınarak nefsi kötü sonuçtan uzaklaştırmak"²⁹, "uhrevî cezadan korkmak"³⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Mâtürîdî'nin izahlarında genelde Allah'tan korkma anlamındaki³¹ "takva" ve bu kökten türeyen diğer kelimelerin hem fiilin sonucunun düşünülmesi, hem de Allah'a saygıdan ötürü fiildeki sınırın aşılması anlamında kullanılır. Onun ahlâ-

²⁸ Ragıp el-İsfâhânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dârü'l-Maarife, Beyrut, ts, s.281.

²⁹ Cürcânî, *Târifât*, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327, s. 45.

³⁰ Fîruzâbâdî, *age.*, sc.4, s. 1222.

³¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997, s. 260.

ka dair yorumlarında takva ile ilgili ortaya çıkan yaklaşımı özgündür.³² Hatta bu yöndeki ifadelerinin Aristo'nun "altın orta" ilkesini hatırlattığını da söyleyebiliriz. Nitekim ona göre, "...azalttığı ve aşırısına gittiği hususlardan ötürü Allah'tan çekinen kimse"nin³³ tutumu takvaya uygun olan bir davranıştır. O halde, ifrat ve tefrite düşerek 'orta yol'dan ayrılanın durumu 'takva'ya uygunluktan uzaklaşmaya denktir. Zaten takvaya uygun fiil ifrat ve tefritten uzak, ortada ve dengede olan fiildir. Adaleti "orta yol" olarak tanımlayan³⁴ ve "bir şeyin orta yolunun adalet üzere olmasına"³⁵ bağlı olduğunu söyleyen Mâtürîdî'nin bu düşüncesi "iyi bir davranışı aşırı uçlardan uzak gören Aristoyu³⁶ hatırlatırken, aynı zamanda sevgi erdeminin içerdiği en önemli niteliğin duygular gibi fiilde de adaletin gözetilmesine, bir başka ifadeyle söylersek, içinde sevgiyi barındıran bir takva anlayışına vurgu yapmaktadır.

Bu durumda iyi fiil, adaletli, takvaya uygun ve aşırı uçlardan uzak bir fiil olup, temelinde Allah'ın sevgisi bulunan fiil olmaktadır. Kötü fiil ise, takvadan uzak, dolayısıyla zulme yakın ve ahlâkî sınırı aşan bir fiildir ve özünde Allah'ın nefreti/gazabı vardır. Denilebilir ki, iyi fiilin ölçütünün Allah'ın sevdiği şey olması sevgi

³² Bir örnek vermek gerekirse, "kim Allah'a ve Peygamberine itaat eder, Allah'tan korkar ve O'ndan sakınırsa, işte gerçekten kazanacak olanlar onlardır" 24/52 (*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, İFVY., s. 322.). Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken burada geçen her iki fiili yani, "h-ş-y" kökünden gelen 'yehşâ' ve "v-k-y" kökünden gelen 'yettekî' fiilini, genelde yapılanın aksine, doğrudan Allah'tan korkmaya ve sakınmaya yormaz. 'Korku' olgusunu kişinin kötü fiilinin âkibetine yöneltirek özetle şöyle der: "Allah'a ve Resulüne uyan ve geçmiş ömründe işlediği kötü fiillerden ötürü Allah'tan korkan ve geride kalan yaşamında da kendisini kötü işlerden uzak tutan veya gerek azalttığı ve gerekse aşırısına kaçtığı hususlardan ötürü, Allah'tan çekinen ve Onun emirlerine yönelik bütün kötü fiillerden sakınan kimse sonuçta kazançlı çıkacaktır." (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 453^b) Görüldüğü gibi Mâtürîdî, her iki fiildeki anlamı, kötü eylemin yaptırımı olarak öteki dünyada gerçekleşecek **sonuçtan** korkmaya yöneltmektedir. Yani korkulması ve sakınılması öğütlenen şey insanın hür iradesiyle bile isteye yaptığı kötü fiiline ilişkin ahirette göreceği cezadır.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, vr. 453^b

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne*, s. 273.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.272.

³⁶ Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998, s.32, 36, 60, 64; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 246, 248.

erdemini kazanmanın aracının Onun hoşnutluğunu aramadan geçtiğini göstermektedir. O'nun hoşnutluğunun Onu sevmeğe, Onu sevmenin Onun hoşlandığı fiilleri yapmaya bağlanması sevgi erdemini elde etmenin vasıtasının doğrudan “ahlâki iyi”nin benimsenmesine ve icra edilmesine bağlandığı görülmektedir.

Mâtürîdî, ayrıca, tasnif ettiği dinî, ahlâkî ve sevgi erdemine sahip olmayı Allah'tan istemenin önemine de özellikle vurgu yapmaktadır.³⁷ Ona göre, sahip olunan nimetler gibi bu erdemlerin kazanılması konusunda da kişi Allah'ın yardımını asla göz ardı etmemeli yok ve onlara sahip olmayı kolaylaştırması için sürekli dua etmelidir. Kişi, bu erdemleri kazanmayı arzu ederken onlarla kendisini yüceltecek olanın sadece Allah olacağını unutmuyarak erdemleri O'ndan dilemesi gerektiğini bilmeli ve elde ettiği zaman da bunun doğrudan Rabbinin verdiği bir imkân ile gerçekleştiği düşüncesine yoğunlaşmalıdır (*teemmül*). Çünkü erdem konusuna böyle yaklaşma her şeyden önce kazanılan “erdem”in kişi üzerindeki hakkıdır. Bu ‘hak’ ise, Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın verdiği erdemlere karşılık onu verene şükretmek ve bu yolda daha fazlası ile O'ndan başarı dileğinde bulunmakla yerini bulacaktır.³⁸ Açıkça görülüyor ki, erdemlerle alakalı olarak benimsenen bu düşünce biçimi kişi ile Yaratan arasındaki ilişkinin canlılık, dinamiklik ve sevgi esasına dayanması gereğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak erdem, insanın kendisiyle yetkinleşeceği, Mâtürîdî'nin deyişiyle, yüceltileceği ahlâkî bir potansiyele işaret etmektedir. Öncelikle sahip olunan yetilerin hikmete uygun olarak yerinde kullanılmasıyla ve ardından Tanrısal teyid ve teşvikin de katkısıyla doğru hedefin amaçlanması ve bu yolda doğru araçların kullanılması insanın bu dünyadaki yegâne ahlâkî gayesi olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, unsurları yerine getirildiğinde bu gayenin insanı donatacağı erdemlerin ise dini, ahlâkî ve sevgi erdemi olduğu anlaşılmaktadır.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 102 b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 185 b-186 a

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 342 b, 778a

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998.
- Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul 2005.
- Cürcânî, *Târifât*, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Filiz, Şahin, *Aklın Ahlakî ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- el-İsfâhânî, Ragıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'arife, Beyrut, ts.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Mâtürîdî, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (T.S.M.K.), Medine Bölümü, Yazma No:180, vr. 85^b.
- Özcan, Hanifi, *Farabînin İki Eseri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005.
- _____, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2, Sayı 6.
- _____, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFVY., İstanbul 1993, s. 126-156.
- _____, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, MÜİFVY., İstanbul 1995.
- Şekeroğlu, Sami *Matürîdî'de Ahlak/ Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Şerh-Semerkindî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (T.S.M.K, Medine Bölümü, Yazma No: 179), vr. 498^b.
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.



The Idea of Virtue at the Maturidi's Ethics

Citation/©: Şekeroğlu, Sami, (2010). The Idea of Virtue at the Maturidi's Ethics, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 173-189.

Abstract: This paper deals with the notion of virtue and the classification of virtue according to al-Mâtürîdî. As it is known, virtue ethics, as it is in general moral understanding, does not interest in certain moral codes and acts that performed depending on them. The relation of virtue ethics in a moral action is firstly based on the basic thoughts which are sources of those acts. Similarly, al-Mâtürîdî's moral understanding gives virtue classification which is accepted a main principle of the Muslim individual moral life.

Key Words: Virtue, Virtue Ethics, Virtue Classification, Happiness..



رَبِّ سَائِلِ الْخَوَازِجِ وَالضُّفَا وَخُلَايَا الْوَفَا



Mürctie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâturîdî

Cağfer KARADAŞ*

Atıf/©: Karadaş, Cağfer (2010). Mürctie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr El-Mâturîdî, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 191-221.

Özet: Mürctie, eski ve yeni mezhepler tarihi kitaplarında müstakil ana mezheplerden biri olarak yer alır. Yine aynı kaynaklarda birden fazla kolları sıralanır. Ebû Hanîfe gibi tarihte önemli isimler, kendileri kabul etmese de, bu mezhebe nispet edilirler. Ancak bu mezhebin ne imamı, ne müntesipleri ne de görüşleri açık ve sınırları belli bir şekilde bilinmektedir. Bu da mezhep hakkında kuşku doğurmaktadır. Nitekim bu kuşukular, hem kadim kitaplarda hem de günümüz çalışmalarında bir ölçüde dile getirilmiştir. Bu mülâhazalarla makale yazarı, makalesinde, ırcâ kavramını ve icraya nispet edilenleri incelemeyi hedeflemiş ardından da konuyla ilgili Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin görüşünü tespit etmeye gayret etmiştir. Makale'de ırcâ kavramı hem dil açısından hem de çeşitli çevrelerin belirlediği ve kabul ettiği anlam çerçeveleri açısından incelenmiştir. Kavramsal incelemenin ardından Mürციî sayılan kişiler ve bu kişilere nispet edilen görüşler ele alınıp kritiği yapılmıştır. Ortaya çıkan sonuç, Mürctie'nin mezhep kabul edilmesinin zorluğunu ortaya koyar niteliktedir. Nitekim görüşüne özel olarak başvurduğumuz Mâturîdî de bu zorluğa dikkat çekmiş ve mezhep ve bu mezhebe nispet edilen kişiler hakkında şüphelerini serdetmiştir. Bütün bunlar elinizdeki bu makalede tartışılmış ve bir sonuca bağlanmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İrcâ, Mürctie, Ebû Mansûr El-Mâturîdî.

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
[caferkaradas@hotmail.com].

A. İrcâ Kavramı

İrcâ kavramını anlamak için öncelikle buna karşılık getirilen te'hir kelimesinin incelenmesinde fayda vardır. Ayetlerde geçtiği şekli dikkate alındığında te'hir kelimesinin iki anlamının olduğu görülür: Biri "O kişi yaptığını ve yapmadığını (ahharat) bilecektir"¹ mealindeki ayette geçtiği üzere 'terk etmek' veya 'ihmal etmek', ikincisi ise "Biz onu sadece sayılı bir süre için erteliyoruz (nüahhiru)"² mealindeki ayette geçtiği üzere 'ertelemek' anlamındadır. İrcâ kelimesinin de ayetlerdeki iki anlamı dikkate alındığında te'hir kelimesine benzer anlam taşıdığı görülür: Birincisi Hz. Peygambere hanımları ile ilgili bir hitapta "Onlardan dilediğini terk edersin (türcî), dilediğini de yanında bırakırsın"³ mealindeki ayette geçtiği şekilde 'vazgeçmek' ve 'terk etmek' diğeri ise "Başka bir grup ise, Allah'ın emrine bırakılmışlardır (murcevne/murceûne), Allah dilerse azap eder, dilerse tövbelerini kabul eder"⁴ mealindeki ayette olduğu gibi 'ertelemek' ve 'geriye bırakmak'tır.⁵

İrcâ kelimesinin ism-i fâil kalıbı olan mürcî ise, yukarıdaki anlamlarından hareketle ya 'terk eden' ya da 'erteleyen' anlamına gelir. İstilahtaki anlamı ise *iman edip ameli terk eden* veya *iman edip ameli erteleyen, ihmal eden, geriye bırakan, önemsemeyen* anlamındadır. Nitekim İbn Manzur, Mürcie kelimesine "*iman hakkında ameli hesaba katmayarak hüküm verenler*" şeklinde bir mana verir ki, bu ircâ kelimesinin *terk etmek* ve *ihmal etmek* anlamlarına karşılık gelir. Devamında ise "*Sanki bu kişiler iman etmekte ama ameli te'hir etmekte. Onlara göre namaz kılmasalar, oruç tutmasalar da imanları kendilerini kurtarır*" demek suretiyle te'hir kelimesinin de terk etmek ve kaybetmek anlamlarını tercih ettiği görülür.⁶ Fahreddîn er-Razî, et-

¹ el-İnfîtâr 82/5.

² Hûd 11/104.

³ el-Ahzâb 33/51.

⁴ et-Tevbe 9/106.

⁵ Cevherî, *es-Sihâh* (Ahmed Abdulgafur Atâr), Beyrut 1399/1989, I, 52, VI, 2352; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 83-84, XIV, 311; ayr. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne* (nşr. Fatıma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004; IV, 128; Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts. Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, XXV, 221, XXXI, 77.

⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I, 84.

Tevbe Sûresi 106. ayetinin tefsirinde Mürctie'nin bu isimle isimlendirilmesinin sebebi olarak “*tövbe eden kişinin bağışlanması konusunda kesin hüküm belirtmemelerini ve durumlarını Allah'ın iradesine bırakmalarını*” gösterir. Ebû Hanîfe'nin çağdaşı muhaddis Evzaî'den naklettiği görüşe göre ise onlara bu ismin verilmesi “*iman edip ameli terk etmeleri*” dolayısıyladır.⁷ Mütercim Asım Efendi ise, yukarıda geçen anlamlara ilave olarak bu kelimenin *umut* anlamına gelen *recâ* kelimesi ile irtibatına dikkat çeker ve buradan hareketle de Mürctie'nin “*Allah'tan bağışlanmayı umut edenler*” anlamına geleceğini söyler. Zaten Mürctie için kullanılan “*ibadetin küfre faydası olmadığı gibi günahın imana zararı olmaz*” şeklindeki tanım bu anlamı ifade eder.⁸

Mezhebin isminin bile problem teşkil ettiğinin farkında olan firak müellifleri isimlendirme konusunda tereddüt ve ihtilaf içindedirler. Nitekim Abdulkahir el-Bağdadî kanaatini *el-Milel*'de şu şekilde ortaya koyar: “İsimlendirme/isminin hangi anlama geldiği hususunda ihtilaf edildi. Ka'bî Makâlât'ında *onlara Mürctie denmesi ölene kadar tevbe etmeyen kebîre sahibinin durumu hakkında kesin kanaat belirtmemeleri sebebiyledir* iddiasında bulundu. Bu kanaati yanlışır. Çünkü Mürctie *iman edip ameli ihmal edenlerdir.*” İman edip ameli ihmal edenler ifadesinin anlamını ise *el-Fark beyne'l-fırak*'ta “*bu kişiler imanı sadece ikrardan ibaret görürler*” diye açıklar. Bu durumda Bağdadî'nin *ircâ* ve *te'hir* kelimelerine yüklediği anlamın *terk etmek* olduğu görülür. Aynı görüşü benimseyen Ebû Muzaffer el-İsferâyînî ise, *ircâ'nın te'hir* anlamında olduğunu bunun da “*ibadetin küfre yararının bulunmaması gibi günahın imana zararı olmaz*” anlamına geleceğine dikkat çeker.⁹ Ancak onun verdiği bu anlam, *terk etmek* manasına gelen *te'hir* karşılığında değil, Mütercim Asım'ın işaret ettiği *umut/recâ* anlamını ifade eder.

⁷ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîr*, XVI, 191.

⁸ Mütercim Asım, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1268, I, 24.

⁹ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1992, s. 139;a.mlf., *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed M. Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, s. 202. Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (Kemal Yusuf el-Hût), 1403/1983, s. 97.

İrcâ kavramına geniş yer ayıran Şehristanî, bu kelimenin biri *ihmal ve terk* etmek, diğeri ise *umut vermek* şeklinde iki anlamının bulunduğuna dikkat çeker. Bu durumda Mürcie ya önceki anlama uygun olarak *iman edip amelleri terk edenler* şeklindedir ya da *ibadet etmenin küfre yarar sağlamaması gibi günah işlenmenin de imana zararı olmaz kanaatinde olanlar, yani günah işleyenlere umut bahşedenler* anlamındadır. Bunların dışında Şehristanî, nispeten zayıf görüş olarak *ircâ için, kebire sahibinin durumunu kıyamet gününe havale etmek yani ertelemek* ve Hz. Ali'nin *fazilet derecesini dördüncü sıraya atmak* şeklinde iki tarif daha sıralar. Aslında bu son iki tariften birincisi Mu'tezile'nin, ikincisi ise Şia'nın ircâ tarifidir. Zaten Şehristanî, "Mürcie birinci tarife göre Mu'tezile'nin, ikinci tarife göre ise Şia'nın mukabili bir mezheptir" kaydını düşer.¹⁰

Bu kavramın ilk olarak kim tarafından kullanıldığı hususunda da bir belirsizlik vardır. Bir başka belirsizlik ise kavramın ilk olarak olumlu anlamda mı yoksa olumsuz anlamda mı kullanıldığıdır. Kelime ra-ce-ve kalıbında övgü anlamında kullanılırken te'hir anlamına gelen ircâ kullanımı daha çok yergi anlamındadır. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) naklettiğine göre ircâ kelimesini olumlu anlamda ilk kullanan, sahabeden Muaz b. Cebel'dir.¹¹ Ebû Hanîfe'nin de kendisine nispet edilen risalelerinde bu olumlu anlamı tercih ettiği ve desteklediği görülür. Ancak bu olumlu kullanımlar, kavramsal düzeyde kalmaktan öteye geçememiş, hiçbir kimse de olumlu anlamda bir mezhep nisbesi olarak bu ismi şahsına nispet etmemiştir. Kavramı olumlu anlamda kullanan Ebû Hanîfe bile mezhep nisbesi olarak onun kendisine yakıştırılmasına karşı çıkmıştır. Ancak o ısrarla bu kavramın olumlu anlamını ve arkasında yatan olumlu düşüncüyü savunmuştur. İrcâ kavramının dışlayıcı fonksiyon yüklenerek olumsuz anlamda kullanımı daha yaygın olmuş hatta olumlu anlamda kullanımın bastırılmasına yol açmıştır. Zahid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bittî'ye gönderdiği *Risâle*'sinin altına düştüğü nota göre ircâ lakabını Ehl-i

¹⁰ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal* (A.A. Mihnâ-A.H. Fâ'ûr), Beyrut 1410/1990, I, 161-162.

¹¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat* (Hans Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*), Bikoşha Co. Ltd, Japan 1995, s. 126-130.

Sünnet hakkında yergi anlamında ilk kullanan kişinin Haricîlerden Nafi' b. Ezrak olduğu görülür.¹² Mâtürîdî (ö. 333/944) yERICI anlamda bu ismi ilk kullananların Haşviyye dediği Ehl-i Hadîs, Mu'tezile ve Şia olduğunu dile getirir. Çağdaşı Şîî/İsmailî alimlerden Ebû Hâtim er-Razî (322/933) de Mâtürîdî'nin bu tespitlerini doğrulayan bilgiler verir.¹³ Bu kavramın kullanılma zamanı konusunda Lâlekâî (ö. 418/1027) Emevîlere karşı ayaklanan Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as (ö. 85/704) olayını ve onun hezimetini sonrasını işaret eder.¹⁴

B. İrcânın Kapsamı

İrcânın kapsamı yani hangi grupları ya da mezhepleri içine aldığı hususunda firak edebiyatçılarının tam bir uzlaşısı içerisinde oldukları söylenemez. Sözelimi Mâtürîdî'nin çağdaşı Hanefî alimlerinden Ebû Mutî' en-Neseî (318/930), Mürcie kapsamına giren mezhepleri Târikiyye, Sâyibiyye, Râciyye, Şâkiyye, Beyhesiyye, Müstesniyye, Haşviyye, Ameliyye, Menkûsiyye, Müşebbihe, Eseriyye, Bid'iyye şeklinde on iki fırka olarak sıralar ve ircâ yakıştırmasını en çok kullanan Ehl-i Hadîsi; Müşebbihe, Haşviyye ve Eseriyye adları ile Mürcie içine dahil eder.¹⁵ Öte yandan bazı tasniflerde Ebu Hanife ve takipçilerinin de bu kapsamda değerlendirildiği görülür.¹⁶ III. asır Şîî alimlerinden Sa'd b. Abdullah el-Kummî (ö. 301/913), Şia, Mürcie, Mu'tezile ve Havâric şeklinde dört asıl mezhep sayar ve Mürcie'yi bütün Ehl-i Sünneti içine alacak genişlikte kullanır. Onun saydığı dört Mürcie fırkası, Cehmiyye, Gaylaniyye, Mâsiriyye, Şukkâk/Haşviyye şeklindedir. Böylelikle Mâsiriyye içinde değerlendirdiği Ebû Hanîfe ile Şukkâk/Haşviyye içinde

¹² bk. Zahid el-Kevserî, "70. sayfadaki dipnot", Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanife ilâ Osman el-Bittî*, Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul 1981, s. 70;

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 613-618; Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-zîne*, Ubeydullah Sellam es-Samarrâî, *el-Guluv ve'l-firaku'l-Gâliyye fi'l-hadârati'l-İslamiyye*, Bağdat 1982, s. 262-265.

¹⁴ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-Sunne ve'l-cemaa'* (nşr. Ahmed el-Gamidî), Beyrut 1420, V, 1084.

¹⁵ Ebû Mutî en-Neseî, *Kitâbü'r-red alâ ehlî'l-Bid'a* (nşr. Marie Bernand), *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 62, 114-124.

¹⁶ Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 20-21.

saydığı Malik, Şafîi ve İbn Ebî Leylâ gibi fakihleri Mürcie kapsamına sokar.¹⁷ Ebû Hâtim er-Razî (ö. 322/933) çerçeveyi daha da genişletir ve neredeyse Şia dışındaki bütün grupları bu kavram kapsamına dahil eder. Onun verdiği mezhep isimleri Ashâbü'l-Hadîs, Haşviyye/Müşebbihe, Şukkâk, Mâlikiyye/Şâfiyye, Ashâbü'r-Rey, Cehmiyye, Gaylâniyye, Madiriyye, Şemriyye, Dıriyye şeklindedir. Ebû Hanîfe'yi Ashâbü'r-Rey içinde sayması beklenirken Kummî gibi Mâdiriyye diye isimlendirdiği Masriyye içinde gösterir.¹⁸ Ehl-i Hadis grubundan Malatî (ö. 377/987) ana bid'at mezheplerini, Zındıklar, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Rafiziler ve Haruriyye olarak sayar, Mürcie'nin kollarına yer vermez, ancak diğer kaynaklarda Mürcie içinde sayılan Cehmiyye'yi ana mezhep olarak gösterir.¹⁹ Zâhirîlerden İbn Hazm (456/1064) Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürcie'den sayar. Başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkılânî, Simnânî ve İbn Furek gibi mezhebin önde gelenlerini ve ilk Sünnî kelimcilerden İbn Küllâb el-Basrî'yi bu kategoriye dahil eder.²⁰ Hanefî alimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî (ö. 493/1100) ise, Mürcie fırkaları çok sayıda olduğunu belirttiğinden sonra başlıcalarının Eshâbu Gaylân, Ashâbu Ebî Şemr ve Ashâbu Muhammed b. Şubeyb şeklinde üç grup sayar ve bunların iman dışındaki konularda bazılarının Mu'tezile'ye, bazılarının Şia'ya ve bazılarının Hariçîler'e yakın düşündüklerine işaret eder.²¹ Burada dikkat çekici olan başkalarına karşı ircâ ifadesini en çok kullanan Hanbelîlerin Mürcie içinde sayılmalarıdır. Hanbelî alimlerden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bunların on iki fırka olduğunu belirtir ancak Târikiyye, Sâibiyye, Râciyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Menkûsiyye, Müstesniyye, Müşebbihe, Haşviyye, Zahiriyye ve Bid'iyye şeklinde on bir

¹⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şia* (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1931, s. 6-7; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-firak* (nşr. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1963, s. 6, 8, 15.

¹⁸ Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-zîne* (nşr. Abdullah S. es-Semarraî), Bağdat 1982, s. 267-269.

¹⁹ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), Bağdat 1388/1968, s. 91.

²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV. 2004-227.

²¹ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Hans Peter Linss), Kahire 1283/1963, s. 242, 252.

fırka sayar. Onun İbn Hazm'ın mezhebi Zahirîyye'yi kapsam içine dahil etmesi ilginçtir.²² Bir başka Hanbeli alim Abbâs es-Seksekî ise Mürctie kapsamında Cehmiyye, Kerrâmîyye, Merîsiyye, Küllabiyye, Haşviyye, Neccâriyye, İlhâmîyye, Mukâtîliyye, Muhâcîriyye, Ca'diyye, Sufistâiyye, Hayriyye, Şebîbiyye, Sevbâniyye, Lafziyye, Semriyye, Gaylâniyye ve İbâhiyye şeklinde on sekiz mezhep sayar ancak saydığı isimlerin çoğu biraz önce zikredilen İbnü'l-Cevzî'nin verdiği isimlerden farklıdır. Ayrıca onun Sufistaiyye dediği felsefe ekollerinden Sofistleri Mürctie içinde sayması dikkat çekicidir.²³

Eş'arî fırak müellifleri, Abdulkahir el-Bağdadî'den (ö. 429/1037) itibaren farklı bir tasnife gider ve temel eğilimlerine göre Kaderî Mürctie, Cehmî Mürctie ve Hâlis Mürctie şeklinde üç ana mürციü grubu tespit eder. Aslında Abdulkahir el-Bağdadî'nin yapmak istediği sanki diğerlerinin karışık ve karmaşık olarak verdiği tasnifi daha düzenli ve sistematik hale getirmektir. Ancak o, son grup olan Hâlis Mürციüleri öncelikle dikkate alır ve onları Yunusiyye, Gassaniyye, Sevbaniyye, Tûmeniyye ve Merîsiyye diye beş grup olarak sayar. Ardından diğer iki ana grup hakkında toplu ve özet bir bilgi verir. Bağdadî'yi takip eden Ebû Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1077) üçüncü grubu İrcâ-i Mahz olarak niteler ve selefinin kitabında yer verdiği beş fırkanın ismini sayar. Şehristanî (ö. 548/1153) ise bunlara ek olarak Havaric Mürციisi şeklinde bir ana grup daha ekler ve ardından sadece Hâlis Mürctie diye tanımlanan altı fırka hakkında malumat verir. Ancak o, önceki iki müelliften farklı olarak Merîsiyye'yi dışarıda bırakır Ubeydiyye ve Sâlihiyye'yi ilave eder. Genel bir tasnife gitmeyen ve beş Mürctie mezhebi sayan Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) ise Hâlidiyye şeklinde bir ilavede bulunur.²⁴ Eş'arî kelamcısı Seyfeddîn el-Âmidî (ö.

²² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1413/1992, s. 21.

²³ Abbâs es-Seksekî, *el-Bürhân* (nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc), Beyrut 1400/1980, s. 17.

²⁴ Abdulkahir el- Bağdadî, *el-Fark*, s. 202-207; a. mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, s. 138-141; İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 97-99; Şehristanî, *el-Milel*, I, 161-169; Fahreddin er-Razî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed M. El-Bağdadî), Beyrut 1407/1987, s. 93-95.

631/1233) seleflerinin yolunu tutarak sadece Halis Mürcie mezheplerini Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassaniyye, Sevbaniyye ve Tume'niyye şeklinde beş mezhep olarak verir. Diğerlerinden farklı olarak Merîsiyye'yi bir mezhep olarak değerlendirmez, Bişr el-Merisî'yi Tume'niyye taraftarları içinde gösterir. Sâlihî ve Gaylân gibi isimleri ircâ ile kader görüşünü birleştirenler arasında sayar.²⁵

C. Tarihte Mürcî Sayılanlar

Erken dönem yani selef-i salihîn denilen ilk üç nesil içinde tabîinden başlayarak ircâ kategorisine dahil edilen oldukça fazla şahsiyet bulunmaktadır. Bunlar içinde ilk akla gelenler, tabîinden Saîd b. Cübeyr, tebeu't-tabîinden Amr b. Murre (ö. 116/734), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Amr'ın öğrencisi olan Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) gibi şahsiyetlerdir. Bunların listesini Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı eseri ile Hüseyin Kahraman'ın *Kûfe'de Hadîs* adlı çalışmasında bulmak mümkündür.²⁶ Listeye bakıldığında muhaddislerin çoğunluğu oluşturduğu söylenebilir. Bu durum listenin büyük ölçüde ravî tenkidi kitaplarından elde edilmiş olmasından kaynaklanabilir. Bunların yanında Gaylân ed-Dımaşkî gibi ilk kaderîler arasında sayılan ve Cehm b. Safvân gibi cebrîler arasında görülen bazı şahsiyetler de vardır. Siyasî açıdan değerlendirildiğinde Said b. Cübeyr, Mâsirî ve Gaylân'ın Emevîlere muhalefet ettiği görülür. Bunlardan Saîd b. Cübeyr ile Gaylân, Emevî idaresi tarafından idam edilmiştir.²⁷

Mürcie'nin lider kadrosu ya da lideri olarak tanımlananlar konusunda da yine karışıklık ve karmaşa söz konusudur. Naşî el-Ekber (ö. 293/906) Mürcie liderleri olarak sadece Gaylân ed-Dımeşkî, Ebû Hanîfe ve Cehm b. Safvân'a yer verirken çağdaşı olan Nevbahtî (ö. 310/922) mürcî liderleri olarak Cehm b. Safvan, Gaylan ed-Dımaşkî, Amr b. Kays el-Mâsır ve Ashabü'l-hadîs'i sayar; Ebû Hanîfe'yi de Mâsır'ın mezhebi olan Mâsırıyye'nin men-

²⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usulî'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 1423/2002, V, 84-89.

²⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 84-91; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadîs*, Bursa 2006, s. 352-354.

²⁷ Bağdadî, *el-Fark*, s. 202; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 97.

subu olarak gösterir.²⁸ Şehristanî ircâ görüşünü ilk ortaya atanın Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye b. Ali b. Ebû Talib olduğunu ve çeşitli bölgelere mektuplar yazdığını söyler ardından “ancak bu kişi, Mürcie’ye nispet edilen *iman ettikten sonra amel terk edilebilir* görüşünde değildir, sadece *kebîre sahibinin tekfir edilemeyeceğini savunur*” kaydını düşer.²⁹ Benzer bilgileri tekrarlayan Makrizî (ö. 845/1442) ilave olarak onun mektuplarının ircâyaya davet içerikli ve amaçlı olduğu kaydına yer verir.³⁰ Şehristanî'nin verdiği Mürchie listesinde şu isimler yer alır: Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye b. Ali b. Ebû Tâlib, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Muharib b. Ziyad, Mukatil b. Süleyman, Zer b. Abdullah b. Zürâre, Amr b. Zer, Hammad b. Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ve Kadîd b. Ca’fer. Bu malumatı verdikten sonra Şehristanî şu notu düşer: “Bunların tamamı hadîs imamlarıdır. Büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmezler, Hariciyye ve Kaderiyye'nin aksine onların ebedî azap çekeceklerine hükmetmezler”.³¹ Makrizî de imamlardan bir grup Mürchiedendir der ve Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Muharib b. Dîsar, Amr b. Zer, Hammâd b. Ebû Süleyman ve Ebû Mukâtil gibi isimlerden oluşan bir liste verir. O da Şehristanî gibi “Ancak bunlar, kebire sahibi konusunda Kaderiyye, Hariciyye ve Mürchie’ye muhalefet ederler, sahâbeye sövmezler ve onlara dil uzatmazlar” kaydını düşer.³² Hanefîlerden Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, Mürchie'nin lider grubu olarak Gaylân ed-Dımaşkî, Muhammed b. Şebîb ve Ebû Şemr’i sayar.³³ Hanbelî alim Seksekî ise Mürciî müellifler olarak

²⁸ Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 62; Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, s. 6-7.

²⁹ Şehristanî, *el-Milel*, I, 166.

³⁰ Makrizî, Makrizî, *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr –el-Hitatü'l-Makriziyye-* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1418/1998, IV, 178.

³¹ Şehristanî, *el-Milel*, I, 168-169. Çağdaş ilim adamlarından Muhammed Ebû Zehra aynı isimleri kitabında saydıktan sonra bunların tamamı hadîs imamlarıdır, büyük günah dolayısıyla bunlar, hiç kimseyi kafir saymazlar ve ebedî cehennemde kalacaklarına hükmetmezler kaydını düşer. Ardından da benim kanaatim bu tür isimlendirmelerin böylesi önemli imamlar hakkında kullanılmamasıdır der. bk. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 116-117.

³² Makrizî, *el-Mevâiz*, IV, 178.

³³ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 252.

İbnü'r-Ravendî, Muhammed b. Sebî, Hasan b. Muhammed b. En-Neccâr ve Muhammed b. Kerrâm'ın isimlerine yer verir.³⁴

Buraya kadar verilen bilgilerdeki dikkat çekici nokta, hadisçiler tarafından Mürcîîlikle nitelenenlerin genellikle ilk üç nesil içinde yer alan şahıslar ile sınırlı kalmış olmasıdır. Bunun sebebi de hadîs tedvininin büyük ölçüde bu üç nesil ile tamamlanmasıdır. Dolayısıyla ravî tenkit ve değerlendirmeleri de büyük ölçüde anılan dönemde yaşamış hadis imamları hakkındadır. Hadis tenkitçileri yaptıkları değerlendirmelerde râvîlerin mezheplerini de söz konusu ettiklerinden *Mürcîî* nitelemelerinin hadis tenkidi çerçevesinde gerçekleştiğini dikkate almak gerekir. Şu da bir gerçek ki, bu şekilde râvî tenkidi çerçevesinde yapılan eleştiriler zaman içinde bu kişilerin imanî konumlarını sorgulayan bir boyuta taşınmıştır. Ancak hadisçilerin Mürcîî listesi ile fırak müelliflerinin listesinin birbirini tuttuğu söylenemez. Sözelimi Eş'arî'nin *Makalât'*ında adı geçen Mürcîîler içinde, hadisçilerin saydığı kişilerin çok azı yer alır. Her iki kesimde de ortak olarak yer alan isim Ebû Hanîfe'dir. Ancak sonraki Eş'arî fırak kitaplarında Ebû Hanîfe'nin kategori dışına çıkarıldığı görülür. Mürcie hakkındaki bu belirsizliği ve karışıklığı daha açık görmek bakımından önderleri arasında sayılan birkaç mürcîî şahsiyeti incelemekte yarar vardır.

Kaynaklarda en çok Mürcîîlikle itham edilen kişi, tabîînin fakihlerinden Ebû Abdullah Saîd b. Cübeyr b. Hişam'dır.³⁵ Bağdat Nizamiyesi'nin kurucu üstadı Ebû İshak eş-Şirazî'nin (476/1083) verdiği bilgiye göre o, Kûfe'nin en önde gelen fakihlerindedir. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas bile kendilerine soru soran kişileri ona yönlendirir ve bazı hususları onun daha iyi bildiğini söylerlerdi. Şirazî'nin Hasîf'ten naklettiği şu söz onun dönemindeki itibarını yeterince ifade eder: "Talakı en iyi bilen Saîd b. Müseyyeb'dir, haccı en iyi bilen Atâ'dır, helal ve haramı en iyi bilen Tâvûs'tur, tefsiri en iyi bilen Mücahid'dir, buların hepsini kendi-

³⁴ Seksekî, *el-Bürhân*, s. 17.

³⁵ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 86-87.

sinde toplayan Saîd b. Cübeyr'dir".³⁶ Üstelik Şirazî kitabında onun mürciîliği ile ilgili bir kayda yer vermez. Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) verdiği bilgiye göre Saîd, Emevîlere ters düştüğünden Haccac tarafından genç yaşta idam edildi. İdamını duyup Kufe'den kaçan ünlü hadisçilerden Dahhâk b. Müzahim onun öğrencisi idi.³⁷ Öte yandan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mürciîlerden bahsettiği yerde Saîd b. Cübeyr ismine yer vermezken Abdulkâhir el-Bağdadî onu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fakîhleri arasında sayar.³⁸ Saîd b. Cübeyr'i Mürciî sayanlar genellikle Ehl-i Hadîs grubudur. Onlardan Fesevî'nin (ö. 277/890) naklettiği Ebû Hanîfe ile Hammad b. Zeyd arasında geçen konuşma ilginçtir: "Hammâd b. Zeyd şöyle dedi: Mescid-i Haram'da Ebû Hanîfe'nin yanına oturdum. Saîd b. Cübeyr'den bahsetti ve onun Mürciî olduğunu söyledi. Ona, 'sana bunu kim söyledi' dedim. Salim el-Eftas dedi. Ben de Sâlim'in kendisi Mürciîdir dedim."³⁹ Buradaki temel karışıklık ve çelişki, Mürciî olmakla itham edilen Ebû Hanîfe'nin Saîd b. Cübeyr'i ircâyâ nispet ettiğinin ima yoluyla iddia edilmesidir.

Tebeü't-tabîîn mürciîlerinden sayılan Amr b. Murre ve Mis'ar b. Kidâm hakkında coğrafyacı Makdisî el-Beşşarî'nin (ö. 380/990) verdiği bilgi ise son derece aydınlatıcıdır:

"Mis'ar b. Kidâm'ın (ö. 155/772) naklettiğine göre Amr b. Murre'ye (ö. 116/734) bir şahıs gelir ve bir konuda danışmak istediğini söyler. Aralarında şöyle bir muhavere geçer:
-Ben bir çok grubun içine girdim. Girişim Kur'an ile oldu, çıkışım da Kur'an ile oldu. Sonunda eli boş vaziyette ortada kaldım.
-Allah için, sen bana danışmak için mi geldin?
-Bir olan Allah'a yemin olsun ki, evet ben sana danışmak için geldim.

³⁶ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (nşr. Halil el-Mîs), Beyrut ts. Daru'l-Kalem, s. 82-83.

³⁷ Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Nazar Muhammed el-Feryâbî), Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991, s. 148-149; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 86-87.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 132-154; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlî'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 311.

³⁹ Ebû Yusuf el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarih* (nşr. Halil el-Mansûr), 1419/1999, III, 100.

-Onların Muhammed'in (s) peygamberliği ve Allah'tan getirdiğinin hak olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Allah'ın dininin İslam olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Kabe'nin kible olmasında ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Namazın beş vakit olmasında ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Ramazan ayında oruç tutulmasında ihtilaflarını gördün mü?

-Hayır.

-Allah'ın evine Kabe'ye hac edilmesinde ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Zekat hakkında yani yüz dirhemde beş dirhem zekat olacağı konusunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

-Cenabetten sonra gusül yapılmasının farz olmasında ihtilaf ettiklerini gördün mü?

-Hayır.

Amr b. Mürre böyle birkaç soru daha sorduktan sonra şu ayeti okudu: "O Allah ki, sana Kitabı indirdi. Onun bir kısmı muhkem ayetlerdendir –ki bunlar kitabın esasını teşkil ederler- diğerleri de müteşâbih ayetlerdir."⁴⁰

-Muhkemin ne olduğunu biliyor musun?

-Hayır.

-Muhkem ümmetin üzerinde birleştikleridir, müteşâbih ise ihtilaf ettikleridir. Niyetini muhkem yönünde tut. Müteşâbih ayetlere yönelmekten ve dalmaktan sakın!

-Senin elinle beni irşat eden/doğruya kavuşturan Allah'a hamd olsun. Allah'a yemin olsun ki, ben senin huzurundan güzel bir hal ile ayrılıyorum.

Amr b. Mürre sözünü şöyle tamamladı: Sultan, Ehl-i Kitabı davet etti onlar da daveti kabul ettiler, fakat sultan sizin de

bildiğiniz gibi onları kovdu. O, onları çağırıldığı gibi sizi de çağırıyor ve onları kovduğu gibi sizi de kovacak. Size gereken ilk emirdir (el-emru'l-evvel). Bu noktada Makdisî devreye girer ve ilk emrin, öncekilerin (el-mutekaddimûn) üzerinde birleştikleri şey olduğunu belirtir. Akabinde Makdisî şöyle bir duada bulunur: Bu hikayeyi düşünen, sevâd-ı a'zam olan dört mezhepten (Hanefî, Malikî, Şafiî ve Ehl-i Hadîs) birine tutunan, Müslümanları ayrılığa düşürecek şeylerden dilini tutan ve dinde aşırılığa gitmeyen kişiye Allah rahmet etsin.”⁴¹

Bu alıntudan Misar b. Kîdam ve Amr b. Mürre'nin dindar, hoşgörülü, dinî gruplara eşit mesafede duran ve bir mezhebe mensubiyetlerinin olmadığı anlaşılır. Ancak Hadîs Ehli tarafından kalemeye alınan terâcim-i ahvâl ve tabakât kaynaklarına baktığımızda bu kişilerin Kufe'nin önde gelen Mürciileri olduğunu öğreniriz. Hatta İmam Buharî (ö. 256/870) hiçbir kaynağa dayanmadan ve bir senet ortaya koymadan Amr b. Mürre için “Ben mürciîyim dedim”⁴² şeklinde bir söz nakleder. Amr b. Murre her ne kadar hadisçiler tarafından sahabeden rivayeti olmaması dolayısıyla tebau't-tabîinden kabul edilse de H. 116'da ölmesi göz önünde bulundurulduğunda tabîinden olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra o, Buharî'nin de içinde bulunduğu hadisçiler tarafından Kufe'nin dört önemli hadisçisinden biri sayılır ve sözüne, tavrına güvenilen bir şahsiyet kabul edilir. Yukarıda verilen bilgilerden de onun gruplaşmalara ihtiyatlı ama hoşgörü ile yaklaştığı kucaklayıcı ve kuşatıcı bir tavır sergilediği anlaşılır. Mürciî yakıştırmasının daha çok Mu'tezile, Ehl-i Hadis ve Şia taraftarlarınca kullanıldığı dikkate alınır, bu kişinin o görüşlerden birini benimsememesi, yeni söylem ile duruşunu belirlememesi, gevşek ve esnek bir yapıda görülmesine ve bundan dolayı da mürciîlikle itham edilmesine neden olmuş olabilir.⁴³ Öte yandan Bağdat Mu'tezile'sinden Ebû'l-

⁴¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 315-317.

⁴² Buharî, *Târîhu'l-kebîr* (nşr. Haşim en-Nedvî), Beyrut ts., VI, 368.

⁴³ Amr b. Murre ve Misar b. Kîdam'ın mürciîlikle nitelenmesi hususunda bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, s. 88-89; Hüseyin Kahraman, *Küfe'de Hadîs*, s. 352-353.

Kasım el-Belhî, hem Amr b. Mürre'yi hem de Misar b. Kidâm'ı Mu'tezile kategorisi içerisinde dahil eder.⁴⁴

İlk üç nesil içinde mürcîlikle itham edilen kişilerin başında Ebû Hanîfe gelir. Onu mürcî sayanlar genellikle Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Hadîs taraftarlarıdır. Sözelimi Naşî el-Ekber, Ebû Hanîfe'yi, Gaylân ed-Dimeşkî ve Cehm b. Safvân ile birlikte üç mürcî liderinden biri kabul ederken Nevbahtî onu Amr b. Kays el-Mâsîra nispet edilen Mâsiriyye'nin bir mensubu olarak kaydeder. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mürcie'nin dokuzuncu fırkasının sahibi olarak Ebû Hanîfe'yi gösterir. Batınî müellif Ebû Temmâm ise üçüncü Mürcie fırkasının imamı sıfatıyla Ebû Hanîfe'ye yer verir.⁴⁵ Ancak Ebû Hanîfe'nin ne kendisi ne de taraftarları onun mürcîliğini kabul ederler. Zaten kendisinin Mürcie'den olmadığını ifade eden ve bu konuda yapılan ithamların haksız olduğunu dile getiren Osman el-Bittî'ye (ö. 145/760) yazdığı müstakil risalesi de vardır.⁴⁶ Şu kadar var ki, H. IV ve V. asırlardan itibaren Sünnî çevrelerde Ebû Hanîfe'ye yönelik Mürcie ithamına pek yer verilmez. Nitekim Eş'arîlerin önde gelenlerinden Abdulkahir el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi Sünnî fakihlerin ilk mütekellimleri arasında gösterirken Bağdat Nizamiyesinin ilk üstadı Ebû İshak eş-Şîrâzî, onun fıkıh bilgisinden sitayişle bahseder ama Mürcîliğine değinmez.⁴⁷ Şehristânî ise, ona yönelik mürcîlik yakıştırmayı hayretle karşılar ve *iman kalp ile tasdik olup ne artar ne eksilir* demesi dolayısıyla bu şekilde anılmış olabileceğine işaret eder. Ona göre Mu'tezile ve Harihilerden Vaîdiyye kendi görüşlerinde olmayan herkesi Mürcie kapsamında görmüştür. Bu lakabın Ebû Hanîfe'ye bunlar tarafından verilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir.⁴⁸ Benzer görüşleri

⁴⁴ Ebû'l-Kasım el-Belhî, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslâmiyyîn", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 104-106.

⁴⁵ Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 62; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 7. Eş'arî, *Makâlât*, s. 138; Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-şecere*, W. Madelung-Paul E. Walker, *An İsmaili Heresiography*, Brill 1998, s. 84.

⁴⁶ Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bittî*, Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1981, s. 65-70 (trc. 77-82).

⁴⁷ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s 308; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 87-88.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 164. Çağdaş ilim adamlarından Muhammed Ebû Zehra da benzer görüşü paylaşır. bk. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 116

Eş'arî kelimcilerinden Amidî de paylaşır. Ona göre Mu'tezile kader konusunda muhalif olan herkesi Mürcîî diye isimlendirmiş ve Ebû Hanîfe'yi bu yüzden ircâ çerçevesine dahil etmiştir.⁴⁹ Kanaatimizce bu lakabın Ebû Hanîfe'ye verilmesinde Ehl-i Hadîs diğerlerine nazaran daha büyük bir rol oynamıştır. Bu gruptan Fesevî'nin Ebû Hanîfe ile ilgili naklettiği bilgiler bunun açık göstergesidir. Nitekim Fesevî, Ebû Yusuf'un ağzından onun hem Mürcîî hem de Cehmî; diğer çağdaşlarının ağzından da onun *şer odağı olduğunu söyler ve hakkında İslam'a zararlı, hakikatle arasında perde bulunan ve İslam'ın önündeki engel gibi nitelermeler nakleder.* Hz. Ali sevgisi dolayısıyla Şûilikle itham edilen Kûfe Kadısı Şerîk b. Abdullah'ın Ebû Hanîfe hakkındaki sözleri ise değerlendirme ve eleştiriden çok hakaret içeriklidir. Yine Ehl-i Hadîs müelliflerinden Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) eserinde de aynı yakıştırmaları bulmak mümkündür.⁵⁰

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Mürcie-i Hâlise olarak sınıflandırdığı mezhep mensuplarının bir kısmının Ebû Hanîfe ile olan irtibatına dikkat çeker. Sözgelimi Gassaniye fırkasının imamı olarak gösterilen Gassân, fikhî bilgilerini Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den almıştır. Öte yandan bizzat kendisi *iman* konusundaki görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile

⁴⁹ Âmidî, *Ebkâr*, V, 88.

⁵⁰ Fesevî'nin naklettiği sözlerden bir kaçını konunun açıklığa kavuşması için örnek olarak vermekte yarar vardır: "Said b. Salim dedesinden naklediyor: Ebu Yusuf'a Ebû Hanîfe mürcîî mi diye sordum, evet dedi. Cehmî midir dedim, evet dedi. Peki sen ona göre nerde duruyorsun dedim, Ebû Hanîfe müderristir, güzel olanı ondan aldık, kötü olanı almadık, dedi." Aynı kitapta Ebû Yusuf da zemmedilir. Abdullah b. Mübarek'in ağzından "Ebu Yusuf'un arkasında namaz kılasan iade et", "Ya'kub'un (Ebu Yusuf) anıldığı mecliste oturmaktan nefert ederim" şeklinde sözler aktarılır. "Süfyan şöyle dedi: Müslümanlara Ebû Hanîfe'den daha zararlı bir kimse olmadı.", "Abdurrahman dedi: Ebû Hanîfe ile hak arasında perde vardır.", "Süleyman b. Harb dedi: Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Allah yolunun engelleyicileridir.", "Ebû Nuaym, Şerîk b. Abdullah'tan işitti: Bir kavmin içinde şarap satıcısının bulunması, onların içinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakleden birinin bulunmasından daha iyidir." (*el-Ma'rife ve't-tarih*, III, 95-98). Şerîk b. Abdullah hakkında bk. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadîs*, s. 350-351. Benzer rivayetleri Ehl-i Hadîs'in önde gelenlerinden Lâlekâî de (ö. 418) nakleder. Hatta delil sadedinde bir sarhoşun ağzından çıktığı iddia edilen "Ey Ebû Hanîfe! Ey mürcîî!" şeklindeki yakışsız hitabı bile aktarır. (bk. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-Sunne ve'l-Cemaa'*, V, 1068-1082.

aynı olduğunu ileri sürmüştür. Yanı sıra Merîsiyye fırkasının imamı olarak gösterilen Bişr b. Gıyas el-Merîsî ise Ebu Yusuf'un görüşü üzeredir. Diğer Mürciî fırkaların görüşleri de incelendiğinde aşağı yukarı Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile örtüştüğü görülür.⁵¹ Bu bilgiler doğrultusunda Halis Mürcie denilen kişilerin de Ebû Hanîfe ile bir şekilde irtibatının bulunduğu söylenebilir. Nitekim Şehristanî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe'nin yanı sıra hocalarından Hammad b. Süleyman ve öğrencilerinden Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ve Kadîd b. Ca'fer de mürciî kategorisine dahil edilmiştir.⁵²

Mürciîliği konusunda neredeyse firak yazarlarının ittifak ettiği Bişr b. Gıyas el-Merîsî, aslında Ebû Yusuf'un öğrencilerinden bir Hanefî fakihidir. Onun en dikkat çeken ve tepki toplayan görüşü Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmesi ile Cehm b. Safvan'ın görüşü doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını reddetmesi ve ru'yetullah'ın gerçekleşmesini öngörmemesidir. Mürciî olarak nitelenmesine sebep olan görüşü ise, Ebû Hanîfe gibi imanun tasdik ve ikrardan ibaret olduğunu benimsemesi ve günahkâr müminin cehennemde ebedî kalmayıp cezasını çektikten sonra cennete gireceğini savunmasıdır. Bişr el-Merîsî eğer önceki görüşlerine göre değerlendirilirse Mu'tezilî sayılması gerekir. Onu, iman'ın tarifi ile ilgili görüşü dolayısıyla Mürcie'den saymak yerine Ebû Hanîfe tabiiileri arasında saymak daha doğru görünmektedir. Osman ed-Darimî'nin Cehmî, Makrîzî'nin Mu'tezilî olarak nitelediği Bişr el-Merîsî'yi belki de A. Saim Kılavuz'un tercihi doğrultusunda herhangi bir mezhebe müntesip saymamak daha doğrudur.⁵³ Zaten görüşlerinin mezhep haline geldiği ve takipçilerinin bulunduğu dair yeterli bilgi de yoktur.

⁵¹ Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 138-141.

⁵² Şehristanî, *el-Milel*, I, 168-169.

⁵³ bk. Osman b. Saîd ed-Darimî, *Reddü'l-Îmâm ed-Darimî alâ Bişr el-Merîsî el-Anîd* (nşr. Muhammed Hamid el-Faki), Beyrut 1358, s. 3, 7, 10; Makrîzî, *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr*, IV, 178; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyas el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c.2, yıl 2, 1987, s. 106.

D. Mürçî Sayılanlara Nispet Edilen Görüşler

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mürcie başlığı altında iman konusunda on iki, fâsık konusunda iki, küfür konusunda yedi, günahların (me'âsî) kebire olup-olmadığı hususunda iki, tevhîd konusunda iki, va'd-vaîd konusunda yedi, emir ve nehiy konusunda iki, ehl-i kiblenin günahkarları konusunda beş, küçük ve büyük günahlar konusunda iki, tövbe konusunda iki, sevap ve günahı denkleştirme (muvazene) konusunda iki, te'vil ehlinin tekfiri konusunda üç, bağışlama konusunda iki, ru'yetullah konusunda iki ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda üç farklı görüş bulunduğunu ileri sürer. Allah'ın mahiyeti, kader ve sıfat konusundaki görüşlerinde ise Mürcie'nin bir kısmının Hüseyin b. Neccâr, bir kısmının İbn Küllâb bir kısmının da Mu'tezile tarafına meylettğini dile getirir. Bir bütün olarak ele alındığında aslında Eş'arî'nin saydığı maddelerin tamamı iman ve küfür konusunun içine giren hususlardır. Diğer bir deyişle buradaki temel problem kimin mü'min ya da kâfir sayılacağıdır. Onun naklettiği Mürcie'nin görüşlerinin özeti şudur: *İman marifet, ikrar, boyun eğmek ve küfürden uzak durmaktır. İmanın mahalli kalptir, organlar ve beden imanun değil amellerin mahalidir. Küfür ise bunun tersine kişinin Allah'ı bilmemesi, yalanlamasıdır. Allah'ı bilme öncelikle onun birliğini bilmedir, bunun bilgisi de akıl çıkarım (nazar) ile veya nas ile gerçekleşir. Kebire sahiplerine ceza takdir etmek Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah dilerse vaîdinin hilafına istisnâî bir karşılık takdir edebilir. Ehl-i Kible'den olanların cehennemde ebedî kalıp-kalmamaları Allah'ın iradesine bağlıdır. Sevapları günahlarından fazla çıkanlar cennete girer. Te'vil sahipleri ancak ümmetin icma ile kafir sayılır. Ru'yetullah konusunda bazıları Mu'tezile gibi Allah'ın ahirette görülmeyeceğini iddia ederken diğerleri görülebileceğini ileri sürerler. Kur'an hakkında ise bir kısmı yaratılmışlığı yönünde görüş belirtirken diğerleri çekimsen bir tavır sergilerler.*⁵⁴

Mürcie'nin görüşlerine en geniş yer ayıranlardan biri de Ehl-i Hadîs'ten Malatî'dir. Onun verdiği bilgiler de Eş'arî'de olduğu gibi daha çok iman etrafında döner. Zaten Malatî diğer fırak müellifle-

⁵⁴ Eş'arî, *Makalât*, s. 132-154.

rinden farklı olarak kitabında kişi merkezli değil görüş merkezli bir tasnife gider. Onun yaptığı tasnife göre Mürcie içerisinde on iki farklı görüş bulunmaktadır ancak o bunlardan on bir tanesinin dökümünü yapar: *a. İyi amel şirkle fayda sağlamadığı gibi haram da tevhide zarar vermez, b. İman kalbin marifetidir, dil ile söylemek ve amel gerekli değildir, c. İman esaslarını dil ile ikrar eden kişi, amel etmese de mümindir, d. Bizim imanımız Cebrail'in diğer meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir, f. İmanımız tamdır, büyük günah işlemekle eksilmez, g. Onlar, cennet ehli gibi hakiki anlamda mümin olduklarına inanırlar, h, İman ebedîdir, artmaz ve eksilmez, i. İman artar fakat eksilmez, j. Bu ümmette nifak olmaz, k. İman ile İslam aynıdır, aralarında derece farkı yoktur.*⁵⁵

Mürcie'den sayılanların imamet görüşü, Naşî el-Ekber'in kitabında ayrıntılı olarak yer alır. O, Mürcie'nin liderleri olarak saydığı Gaylan, Ebû Hanîfe ve Cehm b. Safvan'ın fâdılın imameti tarafında görüş belirttiklerini ve mefdulün imametine sıcak bakmadıklarını nakleder. Ebû Hanîfe, "halife Kureyş'ten olmalıdır" derken Gaylan "Arap ve Acem fark etmez her milletten imam olabilir" görüşünü ileri sürer. Sahabe arasındaki fazilet sıralamasını Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde kabul ederler, Cemal vakasına karışan ve Hz. Ali karşıtlarının lideri konumunda bulunan Talha ve Zübeyr'in ölmeden önce tevbe ettiğine inanırlar.⁵⁶ Öte yandan Şî müelliflerden Nevbahtî'nin aktardığına göre, imamet konusunda Mürcienin görüşü, *Hz. Peygamber'in kendisinden sonra kimseyi imam veya halife tayin etmediği, ne şahıs olarak ne de sıfat olarak bir belirlemede bulunmadığı* şeklindedir.⁵⁷ Bu görüş Ehl-i Sünnet ekolünün genel kanaati ile birebir örtüşür.

E. Mürcie'nin Mezhep Sayılması Meselesi

Yukarıda da belirtildiği üzere fırak edebiyatı müelliflerinin verdikleri Mürcie'nin kolları olarak gösterilen mezhep isimleri ve sayıları arasında bir birlik ve yeknesaklıktan bahsetmek oldukça güçtür. Her birinin verdiği Mürcie listesi hem şahıs hem de fırka bazında

⁵⁵ Malaî, *et-Tenbîh*, s. 146-156

⁵⁶ Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 62-64.

⁵⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 7-8.

tutarlılıktan uzaktır. Örneğin Nevbahtî ve Kummî Mürcieyi dört alt mezhebe ayırırken Mekhûl en-Nesefî ve Eş'arî on iki mürcie fırkası şeklinde bir tasnif verirler. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin saydığı on iki mezhep, Mehhûl en-Nesefî'nin saydığı mezheplerle ne isim ne de kapsam noktasında benzerlik arz eder. Bu dört firak yazarı da aynı çağda ve nispeten birbirlerinin bilgilerini takip edebilecekleri coğrafi yakınlıkta bulunmalarına rağmen aralarında malumat birliği bulunmamaktadır. Aynı çağda yaşayan müelliflerin dahi üzerinde uzlaşmadığı bir mezhebin varlığı kuşkuya açıktır. Kur'an'ın "Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve babalarınızın verdiği isimlerden başkası değildir. Allah onları destekleyecek bir delil de indirmedir"⁵⁸ mealindeki ayette, putlara verilen tanrılık isminin gerçekliğinin bulunmadığı ifade edildiği gibi İslam tarihi içinde ortaya çıkmış bazı mezheplerin isimlerinin gerçekliklerinin bulunmadığı da ortadadır. Çünkü bir mezhebin mezhep olabilmesi için belli şartları taşıması ve varlığına dair bir karine bulunması gerekir. Ünlü İslam coğrafyacısı Makdisî ortada dolaşan mezhep isimlerinin kiminin övgü kiminin ise yergi ifade ettiğini belirtir ve özellikle yergi ifade edenlerin çoğunun gerçeğe tekabül etmediğine işaret eder. Mahiyeti itibarıyla düşünüldüğünde 'mezhep' kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade eder. Makdisî'ye göre bu bütünlük "**seçkinler (havas), halk tabanı (avam), davetçiler ve ce-maat**"⁵⁹ şeklinde dört unsurdan müteşekkildir. Anılan dört unsur, bir mezhebin kitlesel anlamda bir organizasyon, düşünsel anlamda da sistematik bir bütünlüğü ifade etmesi için olmazsa olmaz şarttır. Ayrıca bu şart, mezhebin sadece var olması için değil, varlığını sürdürebilmesi için de gereklidir. Zira bir mezhep sürdürülebilir bir birliktelik ve düşünce örgüsü oluşturabiliyorsa, tüzel kişiliğinden bahsedilebilir. Dört unsurdan **seçkinler grubu**, oluşumun hem düşünce açısından sistematik bir bütünlük oluşturabilmesi hem de mezhep içi birlik ve beraberliğin sağlanması açısından bir zorunluluk arz eder. Tarihten günümüze insanların etkileyici, sürükleyici, yol gösterici ve tutarlı fikir üreten liderlerin peşinden gittikleri;

⁵⁸ Yusuf 12/40.

⁵⁹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 37.

etrafında birliktelik oluşturdıkları, fikirlerini benimseyip geliştirdikleri sabit bir gerçekliktir. Liderin görevi, kısa vadede daha geniş bir alana hitap etmek, uzun vadede ise oluşan hareketin lider sonrasındaki devamını garanti altına almaktır. İkinci unsur olan *halk tabakası* mezhebin tabanı, üzerinde durulan ve faaliyet yapılan zemin ve dayanaktır. *Davetçiler* unsuru ise mezhebin varlığını sürdürmesinin ve hedeflerini gerçekleştirmesinin teminatıdır. Bu unsur, halk kitlesinin birlikteliğini ve uyumunu sağlayan temel mekanizma olmasının ötesinde, tabanın genişlemesinin de temin aracıdır. Anılan üç unsurun bir arada bulunmasıyla/ düşünülmesiyle dördüncü unsur olan topluluk (cemaat) teşekkül etmiş demektir. Aslında bu, bir unsur değil teşekkülün toplamı ve kendisidir. Cemaat, tespit edilmiş ve üzerinde uzlaşmış ilkeler doğrultusunda yaşayan ve aynı zamanda mezhebi temsil eden bir topluluktur. Özellikle temsil boyutu mezhebin varlığı ve sürekliliği için hayati önemi haizdir. Nitekim Şehristânî, mezhebin temsil ettiği görüşe 'makale' derken, bu görüş etrafında toplanan insanlara/cemaate 'fırka' demektedir. O da belli ilkeler etrafında toplanmış, bu ilkeleri benimsemiş ve kabul edilmesi konusunda gayret gösteren bir topluluktan bahsetmektedir.⁶⁰ Bu yüzden olacaktır ki, Makdisî, kendi çağı için "Bu çağda (H. III. ve IV. asır) 28 mezhep bulunmaktadır" der ve saydığı liste içinde Mürcie'ye yer vermez. Yer vermemesinin nedeni anılan şartları taşımamasıdır. Çünkü Mürcie'nin ne lideri, ne seçkinler topluluğu ne de halk tabanı vardır. Mürcie'den olduğunu söyleyen yoktur, aksine Mürcie yakıştırmasına maruz kalan birçok insan vardır. Nitekim Makdisî, anılan 28 mezhebi tek tek saydıktan sonra Mürcie konusunda şunları söyler: "Mürcie, Ehl-i Hadîse göre ameli imandan saymayan, Kerramiye'ye göre farz amelleri yok sayan, Me'muniyye'ye göre iman konusunda çekimser (tavakkuf) davranan, Kelamcılara (Mu'tezile) göre ise büyük günah sahibi hakkında görüş bildirmeyen yani onlar için el-menzile beyne menziletayn öngörmeyendir."⁶¹ Şiîler'e göre ise "Hz. Ali karşısında yer alanları haksız bulmaktan kaçınanlar, ehl-i kible'nin tamamını zâhir ikrar-

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 21.

⁶¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 38.

ları sebebiyle mü'min sayanlar ve bunlar için mağfiret umanlardır"⁶² Bütün bu değerlendirmeler, Mürctie kavramına yüklenen anlamın ve belirlenen kapsamın mezheplere göre ne kadar farklılık arz ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu bilgilerden hareketle bir Mürctie fırkasının bulunduğunu söylemek zor ama her fırkanın bir Mürctie'sinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

F. Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mürctie

IV./X. yüzyıldan sonra Hanefilerin çoğunluğunca itikatta imam kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) 'mürctie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikayet eder. Çünkü bu muğlaklık *ircâ'yı* yerenleri de içine alan bir belirsizlik doğurmaktadır. Sözelimi *ircâ'nın* kelime anlamı ve ona bağlı yorumlar dikkate alındığında, bu konuda yerici bir tavır içerisinde yer alan Haşviyye'nin ve Mu'tezile'nin de *ircâ* kapsamı içerisine girmesi kaçınılmazdır. Nitekim çağdaşı ve Hanefî mezhebine mensup Mekhûl en-Nesefî'nin bu mezhep ile ilgili verdiği bilgiler, Mâturîdî'yi haklı çıkaracak durumdadır. Çünkü o, kendilerini Mürctie dışında kabul eden ve başkalarına Mürctie ithamında bulunan neredeyse bütün grupları bu mezhep kapsamında gösterir. Diğer fırak kitapları söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Nitekim *ircânın kapsamı* başlığı altında vermeye çalıştığımız söz konusu tasnifler, bu çelişkili ve çarpık yapının göstergesidir.

Mâturîdî döneminde Mürctie hakkında var olan malumata bakıldığında ismi olan ancak gerçekliği bulunmayan *sözde bir mezhep* ile karşı karşıya geliriz. Aslında yukarıda verilen malumat Mâturîdî'nin endişelerini ve kuşkularını haklı çıkaran bir tabloyu gözler önüne serer. Coğrafyacı Makdisî'nin mezhep olarak yer vermediği Mürctie, gerçekte isimden müteşekkil ve hasımların birbirini suçlama aracı şeklinde kullanılmış bir yakıştırmadan ibarettir. Mâturîdî'nin Makdisî gibi keskin ve kesin bir hüküm vermemesi muhtemeldir ki, bir coğrafyacının bizzat sahaya inerek elde ettiği bilgilerin kendisinin elinde bulunmamasından dolayıdır. Yine bu sebepten Mâturîdî, mezhep hakkında kesin bir dille

⁶² Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 5-6, 12.

“yoktur” dememiş, ancak kavramın anlamı, kapsamı ve kullanım maksadı konusundaki endişelerini ve kuşkularını dile getirmiştir.

O, *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde ircâ başlığı altında bu kavramın anlamı hususunda sözlük itibariyle pek problemin bulunmadığını belirtir ve iki husus üzerinde önemle durur. Bunlardan birincisi ircâ kavramının kapsamı ikincisi de bu kavramın kim hakkında ve niçin kullanıldığı diğer bir ifade ile maksat ve şumulünün tespitidir. Mâturîdî bu kavramın üç maksatla üç kesim hakkında kullanılmış olmasına dikkat çeker:

1. Ameli imandan cüz saymayanlar, amel ile imanı bir tutmayanlar, salih ameli imandan geriye bırakanlar hakkında kullanılmıştır. Bu iddianın arkasında yer alanların Haşviyye olduğunu dile getiren Mâturîdî, imanda istisnayı kabul etmeleri yani “inşaaallah mü’minim” demek suretiyle imanî durumlarını Allah’ın iradesine havale etmeleri ile aslında kendilerinin de *ircâ* kapsamına gireceğine dikkat çeker. Öte yandan onların *imanı amel ile özdeşleştirmek* suretiyle yaptıkları mantık yanlışlığını görmeyip doğru düşünce üreten insanları yermelerini aklın kabul etmeyeceğini vurgular ve iddialarının gerçeği yansıtmaması dolayısıyla aslında yalancı konuma düştüklerini dile getirir. Onun *Haşviyye* diye nitelediği grup *ameli imandan cüz sayan ve imanda artma-eksilmeyi kabul eden Ehl-i Hadîs*’ten başkası değildir.

2. Büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu hakkında kesin hüküm vermekten kaçınanlar hakkında kullanılmış olması ikinci maksadı oluşturur. Bu maksatla *ircâ* kavramını kullananların Mu’tezile mensubu olduklarını iddia eden Mâturîdî, onların bununla büyük günah meselesinde hükmün ertelendiğini veya Allah’ın iradesine havale edildiğini ileri sürdüklerini belirtir ve şöyle der: Eğer *ircâ* ile ilgili hadîs sahih ise orada kastedilen böyle bir *ircâ* değildir ve bunun bir yergi aracı olarak kullanılması uygun düşmemektedir. Zaten Ebû Hanîfe’ye sorulduğunda o, *ircâ’yı meleklerin Allah karşısında “Senin öğrettiğinden başka bizim bilgimiz yoktur”*⁶³ şeklindeki sözleri ile açıklamıştır. İnsanların gele-

cekteki durumları ile ilgili bir açıklama yapmak veya kesin hüküm ileri sürmek öncelikle Kur'an'da ifade edilen bu ayete ters düşer.

3. Hz. Ali, taraftarları ve hasımları hakkında kesin hüküm veremeyip işi Allah'a havale edenler için kullanılmıştır. Bu iddiayı seslendirenler ise Şia'dır. Onlar daha açık ifade ile "Hz. Ali'nin dinde fazilet konumunu Ebû Bekir ve Ömer'den sonraya yerleştirenler yani erteleyenler Mürctie'dendir" hükmünü koyarlar. Mâtürîdî bunun eğer insanlar tavakkuf ettikleri yani çekimser davrandıkları için söyleniyorsa anlamsız olduğunu, bu değil de Hz. Ali'nin değerini bilmemek şeklinde söylüyorlarsa Hz. Peygamber'den beri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de dahil olmak üzere insanların onun faziletini bildiklerini ve önemsediklerini ifade eder.

Bu tespitin akabinde İmam Mâtürîdî, Mürctie adlandırmasına kaynak olarak gösterilen "Ümmetimden iki zümreye şefaatin ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürctie"⁶⁴ hadisi hakkındaki değerlendirmeye geçer. "Bu rivayet eğer sabit ise" kaydıyla söze girmesinden bu hadîsin sıhhati yani Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olmasını kuşkuyla karşıladığını çıkartabiliriz. Ama buna rağmen hadîsin sıhhati üzerinden gidilerek bir değerlendirme yapmanın, hadîsi sahih kabul edenlerin de bulunduğunu hesaba katarak faydasız olduğunu düşünmüş olacak ki, doğrudan metnin yorumuna yöneldiği görülür. Ona göre hadiste geçen Mürctie ifadesiyle *Allah'ın iradesi yanında kulun iradesini geçersiz saydığı var sayılan Cebriyye'nin kastedilmiş olması* kuvvetle muhtemeldir. Zira Kaderiyye ile Cebriyye'nin birbirinin zıttı olmak yani biri ifratı diğeri ise tefriti temsil etmek gibi tersinden bir benzerlikleri ve ortak noktaları bulunmaktadır.⁶⁵ Zaten Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta cebir düşüncesi ile yergi anlamında kullanılan ircâ arasında özdeşlik kurar.⁶⁶ Alaeddin Semerkandî de *Te'vilât Şerhi*'nde hadîsi "Ümmetimden iki gru-

⁶⁴ Bu konudaki hadisler için bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürctie ile İlgili Hadislerin Değerlendirmesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, sy. 2, yıl 2003, İstanbul 2003, s. 113-143.

⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 613-618.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanhoğlu-Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, 81.

ba şefaetim ulaşmaz. Bunlar Kaderiyye ve Cebriyye'dir" şeklinde Mâtürîdî'nin tercih ettiği lafızlarla nakleder.⁶⁷

Muhalifleri tarafından mürcî olmakla itham edilen Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsemediği bilinmekle birlikte Mâtürîdî ve onu takip eden bazı Hanefilerin naklettikleri bir olay sanki onun ircâyı kabul ettiği çağrışımını zihinlerde uyandıracak mahiyettedir. *Kitabü't-tevhîd*'de yer vermediği olayı *Te'vilât*'ta şöyle dile getirir: "Ebû Hanîfe'ye 'ircâ'nın başlangıcı nedir?' diye sordular, o da 'meleklerin fiili' dedi ve ekledi: 'Çünkü kendilerine bilmedikleri bir şey sorulduğunda onlar bunu Allah'a havale ettiler'.⁶⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî bu olayı biraz daha farklı nakleder. Onun nakline göre ise Ebû Hanîfe'ye "İrcâyı nereden aldın? diye soruldu. O da şöyle dedi: Meleklerden aldım, nitekim onlar, *Senin öğrettiğinin dışında bizim bir bilgimiz yoktur*" dediler".⁶⁹ Bu iki olayın aynı yer ve zamanda geçmiş olması ve bu soruların da aynı şahıs tarafından sorulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca nakil esnasında soru kalıplarında bir değişimin olması da ihtimal dahilindedir. Her ne olursa olsun burada ortak nokta Ebû Hanîfe'ye ircânın sorulması ve onun da buna cevap vermesidir. Bu soru-cevap şeklinin ircânın varlığını çağrıştırması da uzak ihtimal değildir. Ancak bu olayda Ebû Hanîfe'nin kendiliğinden bir açıklama yapmadığı sorulan bir soruya cevap verdiği açıktır. Melekleri işin içine katması ve kısa bir cevap vermesi de muhatabı başından savmaya çalıştığı izlenimi verir. Diğer bir deyişle bu olay, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bittî'ye yazdığı mektupta yakındığı çevrelerden bir şahsın kasıtlı ve deyim yerindeyse taciz edici sorusuna karşı geçiştirmeye/savuşturmaya yönelik bir cevap olması ihtimali yüksektir.

Başka bir ihtimal ise Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı diyalog tarzındaki eserde öğrencinin (müteallim) sorduğu "İrcâ nereden geldi?, Açıklaması nedir? ve İşi ertele-

⁶⁷ Alaeddîn es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Medine Bölümü, no. 179, vr. 22b.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 81.

⁶⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille* (nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün), Ankara 2003, II, 368.

yen/havale eden kimdir?" şeklindeki sorularına "İrcâ'nın aslı meleklerin tavrında vardır. Allah onlara 'şunların isimlerini söyleyin'⁷⁰ diye buyurduğunda onlar bilmedikleri bir konuda konuşmak suretiyle hata etmekten korktular, çekindiler ve 'Biz seni tenzih ederiz, öğrettiğinin dışında bizim bir bilgimiz yoktur' dediler. Onlar bilmediği bir konuda konuşan ve aldırış etmeyen kişi gibi bid'at çıkarmadılar. Halbuki böyle yapan kişi bilmediği bir konuda haddi aşmış olur. Nitekim Yüce Allah, Nebî'sine (s.) '*Bilgin olmayan bir hususun peşine düşme*'⁷¹ diye buyurdu. Bu '*yakînen bilmediğin bir şey hakkında konuşma*' anlamına gelir..." "Bir başka ircâ ise günahkar kişi hakkında bu cennetliktir ve cehennemliktir şeklinde kesin hüküm vermemektir. Bize göre insanlar üç gruptur: Cennetlik olan peygamberler, Cehennemlik olan müşrikler ve de Cennetliği ve cehennemliği konusunda kesin şahâdetle bulunamayacağımız tevhit ehli. Bu son grup hakkında *umut* besleriz (necû). Çünkü Yüce Allah 'Şirk koşulmasını Allah asla bağışlamaz. Bunun dışında dilediği kişinin günahını bağışlar'⁷² buyurdu."⁷³

İşte yukarıda Mâtûrîdî'nin ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin naklettiği olayın bu kitaptan kısmen değişikliğe uğratarak alınması da kuvvetle muhtemeldir. Bunun anlamı da Ebû Hanîfe'nin, döneminde revaçta olan günah meselesi ve bu mesele karşısında alınması gereken tavır hakkında açıklamada bulunması olarak değerlendirilebilir. Bu da onun Mürciîliği kabul ettiği anlamına gelmez. Çünkü açıklama dikkatle incelendiğinde onun Kur'an ve Sünnet gibi temel kaynaklarda kullanıldığı şekliyle ircâ kavramının olumlu anlamda kullanılacağına işaret ettiği görülür. Nitekim, günahkâr bir mü'minin durumunun Allah'a havale edilmesindeki ircânın olumlu bir yaklaşım olduğunu vurgulaması buna açık bir örnektir. Zaten Mâtûrîdî de Ebû Hanîfe'nin bu tavrını olumlu

⁷⁰ el-Bakara 2/32.

⁷¹ el-İsrâ 17/36.

⁷² en-Nisâ 4/48.

⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), İstanbul 1981, s. 24-25 (trc. 30); Beyazîzade, *el-Usulü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*), İstanbul 1996, s. 116-117. (trc. 128)

bulmakta ve kişinin bilmediği/bilgilendirilmediği hususta kesin konuşmasının yanlış olacağı, bu konuda ancak umut ve temenni belirtebileceğini dile getirir.⁷⁴

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin çağdaşı ve dönemin alimlerden olan Osman el-Bettî'nin sorusuna karşı yazdığı uzunca mektubunda kendisine yöneltilen *ircâ ithamının* haksızlığını, zira bunu ehl-i bid'atten olanların çıkardığını halbuki kendisinin *sünnet ve adalet* taraftarı olduğunu dile getirir.⁷⁵ Bu mektup dikkatle okunduğunda Ebû Hanîfe'nin *amelin imandan cüz sayılmaması* görüşünü savunduğu ve bu tavrı gerekçe gösterilerek ona hasımları tarafından mürcî denildiği açıkça görülür. Neseî'nin "Büyük günah işleyen kişinin durumunu Allah'ın iradesine havale etmesi dolayısıyla Ebû Hanîfe Mürcî diye isimlendirilmiştir"⁷⁶ şeklindeki beyanı, bu isimlendirmenin hasımları tarafından onun irade ve arzusu hilafına gerçekleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Burada özellikle Ebû Hanîfe'nin taraftarlarının bu ismi, mezhep ismi olarak ne imamlarına ne de kendilerine yakıştırılmasını hoş görmediklerini belirtmek gerekir. Onlara göre aşırılıklardan uzak, ve dengeli olmayı temsil eden orta yolun takip edilmesi gerekir. Zaten Yüce Allah Kur'ân'da "Biz sizi dengeli bir topluluk (ümme-i vasat) kıldık"⁷⁷ buyurur. İmamları olan Ebû Hanîfe'yi takip ederek kavramın olumlu anlamda kullanılmasının imkan ve ihtimalini savunmalarına rağmen ne Ebû Hanîfe'nin ne de tabilerinin böyle bir isimle isimlendirilmesini uygun gördüklerine dair bir bilgi yoktur.⁷⁸

İrcâ kavramının bu belirsizliğine dikkat çeken sadece Mâtürîdî değildir. O dönemin ünlü Şîî alimlerden Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933) de kitabında benzer endişe ve şikayetleri dile

⁷⁴ Alaeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 22b.

⁷⁵ Ebû Hanîfe, *Risaletü Ebi Hanîfe ilâ Osman el-Bittî* (Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul 1981, s. 65-70 (trc. 77-82).

⁷⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 368.

⁷⁷ el-Bakara 2/143.

⁷⁸ Bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. ; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 368, 383, 387; Alaeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 22b-23a; Ebü'l-Usr el-Bezdevî, *Usûlü Bezdevî*, Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 7-11.

getirir. Onun “*Bu lakapla ilgili birçok yorum yapıldı, her grup bu lakabı kendisinden uzaklaştırmaya ve başkalarına yakıştırmaya çalıştı*” şeklindeki ifadesi kavramın kullanılış amacını ve muğlaklığını yansıtmaması bakımından kayda değerdir. Ebû Hâtim, ircâ kavramını yergi amaçlı kullananları iki kısma ayırır. Birincisi âmmeden bir kavim olarak nitelediği muhtemelen Ehl-i Hadîs grubudur. Onlar, “iman amelsiz sözdür” diyenleri Mürcîî olarak nitediler ve iman ettikten sonra amelî hususları yerine getirmeyen bir kişi hakkında “umarız ki, o mü'mindir” hükmünü verenleri şüpheciler (şukkâk) olarak tanımladılar.⁷⁹ Ona göre bu yorum Arap dili bakımından son derece yanlıştır. Zira ne te'hir anlamına gelen *ircâ* kelimesinin ne de ummak anlamına gelen *racâ* kalıbının bu anlama gelmesi ihtimali vardır. İkinci grup ise Mu'tezile kelimcileridir. Onlar da büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kişinin durumunu Allah'a havale edenler hakkında bu lakabı kullanmışlardır. Ancak her ne kadar bu çıkarsama Arap dili bakımından isabetli olsa da, yorum itibarıyla hatalıdır. Bu değerlendirmesinin ardından Ebû Hâtim er-Razî, “bu yorumlardan hangisini ele alırsanız alın çelişkili bir durum olduğu açıktır ve hatta bu lakabı muhaliflerine karşı kullanan Mu'tezile ve Şia'yı da içine alır” şeklinde bir tespit bulunur. Bu isabetli değerlendirmesinin ardından Ebû Hâtim er-Râzî, “Bize göre ircâ Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonraya bırakmaktadır ve böyle diyen herkes bu isim kapsamına girer” şeklindeki yargısı ile eleştirdiği tartışmalı konuma kendisini iter.⁸⁰

Sonuç

Sonuç olarak mürcie'nin mezhepliği oldukça sorunlu gözükmektedir. Öncelikle kavramsal çerçevede bir uzlaşma sağlanamadığı gibi bu ismin kim ya da kimler için kullandığı ve kim ve kimler tarafından kullanıldığı dahi açık ve belirli değildir. Dolayısıyla ortada çerçevesi ve kapsamı belli olmayan bir isim ve isimlendirme söz konusudur. Ünlü coğrafyacı Makdisî'nin haklı olarak belirttiği

⁷⁹ Nitekim Ehl-i Hadîs grubundan Lâlekâî, Mürcîilerin Allah'ın vereceği hüküm hakkında şüphe edenler (şukkâk) olduğuna dair rüyaya dayanan bir bilgiye yer verir. bk. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne*, VI, 1081-1082.

⁸⁰ Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-zîne*, s. 262-265.

gibi her mezhebin kendine göre bir hasım mürcie tanımı söz konusudur. Sünni kesim Mürcie tanımı için *ameli önemsememeyi* öne çıkarırken, Mu'tezile *kebire konusundaki gevşekliği*, Şia ise *Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili tutumu* esas almakta ve buna göre bir tanım geliştirmektedir. Hangi tanımı alırsanız alın, mürcienin hasımları konumunda olan diğerleri tanımın kapsamına girmektedir. Sözgelimi Şia'nın tanımına göre Sünnilerin tamamı ve Mu'tezile, mürcîî sayılmakta ve irca kapsamına dahil olmaktadır. V./XI. yüzyıl alimlerinden İbn Hazm ise, *imanı sadece tasdikten ibaret saymaları* dolayısıyla en mürcîî mezhep olarak Eş'arîliği gösterir.

Öyle anlaşılıyor ki, bu kavram hem ilk dönemlerde hem de sonraki dönemlerde itham amaçlı kullanılmış ve bütün olumlu anlamları törpülenerek bir suçlama aracına dönüştürülmüştür. Her ne kadar sonraki dönemlerde bid'î mürcie ve sünnî mürcie şeklinde bir taksim geliştirilerek eskiden bu kavramla yaftalanan bazı kişilerin üzerindeki olumsuz imaj silinmeye çalışılmış ise de, bu konuda pek başarılı olunduğu söylenemez. Halbuki bu taksime gerek kalmadan sözgelimi mürcîîlikle suçlanan Ebû Hanife gibi bazı isimlerin aslında böyle olmadıkları muhalifleri tarafından dahi itiraf edilmiştir.

Görünen o ki, mürcie denilen mezhebin ne imamı, ne müntesibi ne de kavramsal çerçevesi bellidir. Bu durum dönemin bu konuyu ele alan eserleri incelendiğinde açık olarak görülecektir. Eserlerde bu mezheple ilgili o kadar çok çelişkili/problemlı malumat var ki, bunları uzlaştırmak /çözümüne kavuşturmak mümkün görünmemektedir. Bu mezhep için en temel sorun "Ben mürcîîyim" diyen hiç kimsenin olmamasıdır. Aslında bunun gibi mezhepler tarihi kitaplarında itham amaçlı ve yergi anlamı taşıyan Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye, gibi başka isimler de bulunmaktadır. İsim ve isimlendirme konusu, daha önce "Mezhep ve İsim" adlı makalemizde ele alınmış ve orada örnek olarak Sünnî mezheplere takılan isimler incelenmiş ve sorgulanmıştır.⁸¹ Bu ma-

⁸¹ Bk. Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 5, sy. 3 (2005), s.7-24.

kalede ise tek bir isim yani Mürcie konusu ele alınmıştır. Bu konuyu ve isimlendirmeyi günümüz insanını zihnine yakınlaştırmak için modernleşme dönemimizde sıkça kullanılan irtica ve mürteci kavramını hatırlamakta yarar vardır. İrtica ve mürteciden son derece abartılı bahsedilmesine rağmen “ben mürteciyim” diyen bir kişi olmamıştır. Ama irticanın varlığı hep söz konusu edilmiş ve mürteci olmakla suçlanan pek çok kişi ve kesim olmuştur. Bu dönemdeki irtica isimlendirmesinin ne kadar somut ve belirgin karşılığı var ise, o dönemdeki irca isimlendirmesinin de o kadar somut ve belirgin karşılığı vardır. İsim koymak; hüküm vermek, yargılamak ve tanımlamaktır. Bu yüzden ismin kim tarafından ve ne maksatla verildiği çok önemlidir. Hasmun verdiği isim ile taraftarın verdiği isim bir olmasa gerektir.

Kaynakça

- Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usulî'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 1423/2002.
- Beyazîzade, *el-Usûli'l-münîfe li'l-Îmâm Ebî Hanîfe* (İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*), İstanbul 1996.
- Buharî, *Târîhu'l-kebir* (nşr. Haşim en-Nedvî), Beyrut ts.
- Cevherî, *es-Sihâh* (Ahmed Abdulgafur Atâr), Beyrut 1399/1989.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), İstanbul 1981.
- Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanife ilâ Osman el-Bittî*, Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1981.
- Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanife ilâ Osman el-Bittî*, Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1981.
- Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanife ilâ Osman el-Bittî* (Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), İstanbul 1981.
- Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-şecere*, W. Madelung-Paul E. Walker, *An İsmâilî Heresiography*, Brill 1998.
- ed-Darimî, Osman b. Saîd, *Reddü'l-Îmâm ed-Darimî alâ Bişr el-Merisî el-Anûd* (nşr. Muhammed Hamid el-Faki), Beyrut 1358.
- el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. Muhammed M. Abdulhamid), Beyrut 1411/1990.
- el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Mîlel ve'n-nihal* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1992.
- el-Bağdadî, Abdulkahir, *Usûli'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.

- el-Belhî, Ebû'l-Kasım, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986.
- el-Bezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn* (Hans Peter Linss), Kahire 1283/1963.
- İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1413/1992.
- el-Ekber, Naşî, *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971.
- el-Fesevî, Ebû Yusuf, *el-Ma'rife ve't-Tarih* (nşr. Halil el-Mansûr), 1419/1999.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I.
- el-İsferâyînî Ebû Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (Kemal Yusuf el-Hût), 1403/1983.
- Kahraman, Hüseyin, *Kûfe'de Hadîs*, Bursa 2006.
- Karadaş, Cağfer, "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Ma'rife*, yıl: 5, sy. 3 (2005).
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyas el-Merisî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c.2, 1987.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdullah, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak* (nşr. Muhammed Cevad Meşkur), Tahran 1963.
- Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-cemaa'* (nşr. Ahmed el-Gamidî), Beyrut 1420, V, 1084.
- Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906.
- Makrizî, *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr -el-Hitatü'l-Makriziyye-* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1418/1998.
- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), Bağdat 1388/1968.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (nşr. Fatma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), İst. 2005.
- _____, *Kitabü't-tevhîd* (nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi), Ankara 1423/2003.
- Mütercim Asım, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1268.
- Nevbahî, *Firaku's-Şia* (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1931.
- en-Neseî, Ebû Mutî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-Bid'a* (nşr. Marie Bernand), *Annales Islamologiques*, XVI (1980).
- en-Neseî, Ebû'l-Muîn, *Tebziratü'l-edille* (nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün), Ank. 2003.
- en-Neseî, Ömer, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Nazar Muhammed el-Feryâbî), Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991.
- er-Razî Fahreddin, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muham-

med M. El-Bağdadî), Beyrut 1407/1987.

_____, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts. Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî.
er-Razî, Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, Ubeydullah Sellam es-Samarrâî, *el-Guluv
ve'l-firaku'l-Gâliyye fi'l-hadârati'l-İslamiyye*, Bağdat 1982.

_____, *Kitâbü'z-zîne* (nşr. Abdullah S. es-Semarraî), Bağdat 1982.
es-Seksekî, Abbâs, *el-Bürhân* (nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc), Beyrut
1400/1980.

es-Semerkindî, Alaeddîn, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi
Ktp. Medine Bölümü, no. 179, vr. 22b.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ıbsat* (Hans Daiber, *The Islamic Con-
cept of Belief in the 4th/10th Century*), Bikoşsha Co. Ltd, Japan 1995.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal* (A.A. Mihnâ-A.H. Fâ'ûr), Beyrut 1410/1990.

eş-Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ* (nşr. Halil el-Mîs), Beyrut ts. Daru'l-Kalem.
Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts., Dâru'l-
Fikri'l-Arabî.



The Problem of *Murji'aas* as Being a Sect and Abû Mansûr al-Mâturîdî

Citation/©: Karadaş, Cağfer, (2010). The Problem of Murji'aas as Being a
Sect and Abû Mansûr al-Mâturîdî, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 191-221.

Abstract: The Murji'a has been mentioned as a separate main Islamic theologi-
cal sect, and classified with its sub-sects in the classic and modern Islamic
heresiographical sources. Some significant scholars of Islamic thought
such as Abû Hanîfa, even if they did not approve, were described as mem-
bers of this sect. But there is an ambiguity about its founder, prominent
figures, and the views of Murji'a, which raises some doubts stated to some
extend in the classic and contemporary studies. From this point, the au-
thor of this article aims to examine the concept of "ırjâ", and the rele-
vant persons and issues, and then attempts to determine the views of Abû
Mansûr al-Mâturîdî on the subject. In the article, the concept of Irjâ' is
studied in terms of linguistics and its meanings given by different groups.
After conceptual examining, the persons who were described as MurjîTs
and their ideas are discussed in a critical way. The conclusion, which the
author reaches, demonstrates the difficulty of recognition of Murji'a as a
separate sect. Similarly al-Mâturîdî, whose views are referred in the arti-
cle, points out this difficulty, and expresses his doubts regarding the sect
and the people attributed to it. All these are discussed in this article to
reach some conclusions.

Key Words: Irjâ', Murji'a, Abû Mansûr al-Mâturîdî.





Mâturîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi*

Ahmet AK**

Atıf/©: Ak, Ahmet (2010). Mâturîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 223-240.

Özet: Ebu Mansur el-Mâturîdî, Hanefî âlimlerden ilim tahsil etmiş ve İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini geliştirmiştir. İmam Mâturîdî, önemli bir Hanefî fakih ve mütekellimdir. Onun görüşleri, pek çok Hanefî âlim tarafından benimsenmiştir. Hanefî âlimler, Hanefîliği ve Mâturîdîliği birlikte yaymışlardır. Bu yüzden Hanefilik ile Mâturîdîlik arasında çok önemli bir ilişki vardır. Ancak bu iki mezhep arasındaki ilişki İslam dünyancesinde genelde bilinmemektedir. Bu makalede, Mâturîdîlik ve Hanefilik arasındaki ilişki ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam Mâturîdî, Ebu Hanîfe, Mâturîdîlik ve Hanefilik..

Giriş

Mâturîdîliğin kurucusu kabul edilen İmam Mâturîdî, bugünkü Özbekistan'ın Semerkant şehrinde yaşamış ve dönemin önde gelen Hanefî alimlerden ilim tahsil etmiştir. Kısa sürede Hanefilik üzerinde uzmanlaşan İmam Mâturîdî, ömrünün sonuna kadar İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin özellikle itikadî görüşlerini geliştirip sistemleştirmiş ve din konusunda ortaya çıkan problemleri onun gibi aklın ve naklin ışığında çözmeye gayret göstermiştir. İmam Mâturîdî'nin görüşleri kendisinden sonra dünyaya gelen pek çok

* Bu makale, Ahmet Ak tarafından kaleme alınan Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik, (Yayınevi yayınları, Ankara 2009) adlı Doçentlik kitabında yer alan ilgili bölümün gözden geçirilip, genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı [aak@ksu.edu.tr].

Hanefî âlim, fıkhıta Ebû Hanife'nin görüşlerini, itikatta ise İmam Mâturîdî'nin görüşlerini öne çıkartarak Hanefiliği ve Mâturîdîliği birlikte yaymışlardır.

Ancak ne var ki, günümüz İslam toplumunda İmam-ı Azam Ebû Hanife ve ona nispet edilen Hanefilik büyük oranda tanınmasına rağmen İmam Mâturîdî ve ona nispet edilen Mâturîdîlik pek tanınmamaktadır. Hatta İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin temelini İmam Azam Ebû Hanife'ye dayandığından ve Hanefilik ile Mâturîdîlik arasındaki yakın ilişkiden Hanefî olan pek çok kişinin bile haberi yoktur denebilir.

İşte bu makalede, önemli İslam mezheplerinden birisi olan Mâturîdîliğin daha yakından tanınmasına katkı sağlamak amacıyla Mâturîdîliğin Hanefilik ile ilişkisi maddeler halinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Mâturîdîliğin Arka Planı, Hanefiliktir. Kaynaklarda, İmam Mâturîdî'nin itikada dair görüşlerinin İmam Azam Ebû Hanife'ye dayandığı ve bu görüşlerin İmam Mâturîdî tarafından geliştirilip sistemleştirildiği açıkça ifade edilmektedir.¹ Ebû Hanife ve İmam Mâturîdî'nin her ikisinin de âyet ve hadisleri yorumlarken akla büyük önem verdikleri ve akıl-nakil dengesini koruyup, aynı metodu kullandıkları da bilinmektedir.² Bütün bunlar, Mâturîdîliğin arka planının Hanefilik olduğuna açıkça işaret etmektedir.

2. Kaynaklar, İmam Mâturîdî'nin yoğun bir şekilde Hanefi temelli eğitim aldığını ve hoca silsilesinin İmam-ı Azam Ebû Hanife'ye dayandığını kaydetmektedir.

İlk dönem Hanefi-Mâturîdî alimlerinden İbn Yahya'nun *Şerhu Cümelü Usûli'd-Din* adlı eserinde İmam Mâturîdî'nin Semerkant'ta yoğun bir şekilde Hanefiliğin tedris edildiği Dâru'l-Cüzcânîyye

¹ Geniş bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, 119-146; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008, 119, 169.

² Krş., Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004, 69, 70; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", 21, 22; Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, 81, 82; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1980, 289 vd.

isimli ilim merkezinde eğitim gördüğü, orada hocalık yaptığı ve İmam Mâturîdî'nin hoca silsilesinin şu şekilde İmam-ı Azam Ebû Hanife'ye dayandığı kaydedilmektedir:³



Söz konusu hoca silsilesi hakkında önde gelen Mâturîdî alimlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî de *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde benzer ifadeler kullanmaktadır. Nesefî'ye göre Horasan ve Mâverâünnehir halkının Hanefiliği, İmam Azam'ın önde gelen öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/804), onun öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî (200/816), onun arkadaşı Şeyh Ebû Bekir Ahmed b. İshâk Sabih el-Cüzcânî (220/836 civarı), Ebû Bekir el-Cüzcânî (250/864), Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî el-Ensârî

³ İbn Zekeriya Yahya b. İshâk, (IV/X. asrın sonları), *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648/II. v. 160b, 161b, 162a.

(275/888 civarı) ve İmam Mâturîdî (333/944) kanalıyla öğrenmişlerdir.⁴ Ona göre bu âlimler, ilk dönemlerden itibaren Mâverâünnehir'in tamamında ve Horasan'ın Merv ve Belh gibi şehirlerinde Hanefiliği yaymak için çalışmışlardır.⁵

İmam Mâturîdî'nin hoca silsilesinin Ebû Hanîfe'ye dayandığı hususu yukarıdakilere benzer şekillerde Kemaluddin el-Beyâzî (1098/1687) ve Seyyid Muhammed ez-Zebîdî (1205/1790) tarafından da kaydedilmektedir.⁶ Bütün bu kayıtlar, İmam Mâturîdî'nin hoca silsilesinin kesin olarak Ebû Hanîfe'ye dayandığını ve yoğun bir şekilde Hanefi alimlerden eğitim aldığını açıkça göstermektedir.

3. İmam Mâturîdî, büyük bir Hanefi fakihidir / alimidir ve Hanefi fakihlerin icâzetname silsilesinde İmam Mâturîdî'nin müstesna bir yeri vardır.

Asırlarca Hanefi temelli eğitimin görüldüğü Fatih-Süleymaniye Medreselerinde verilen fıkıh icâzetnâmeleri İmam Mâturîdî yoluyla İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî arasında dolayısıyla Hanefilik ile Mâturîdîlik arasındaki bu ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu icâzetnâme silsilesinin bizim araştırma alanımız olan VI./XII. yüzyıla kadar olan kısmını burada vermeyi uygun buluyoruz.⁷

1. Yüce Allah

⁴ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî (508/114), *Tabîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn alâ Tarîkâtî'l-İmam Ebi'l-Mansûr el-Mâturîdî*, nşr., Claude Saleme, Dimaşk 1993, I/356-358.

⁵ Neseî, *Tabîratü'l-Edille*, I/356-360; krş., Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", 124-125; Ak, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 99-100.

⁶ Kemâlüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâzî (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm an İbâretî'l-İmâm*, thk., Yusuf Abdürrazzak, Kahire 1949, 23; Seyyid Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfü's-Saadeti'l-Muttekin bi Şerhi İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr trz., II/5; İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik üzerine önemli çalışmaları bulunan Sönmez Kutlu ve Ulrich Roudolph da bu konuda aynı görüştedirler. Bkz., Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 274; Rudolph, Ulrich, *al-Maturîdî und Die Sünnitische Theologie in Semerkand*, Leiden New York-Köln 1997, 161.

⁷ Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1981, Cilt: 13, s. 197-198.

2. Melek Cibril
3. Peygamber Hz. Muhammed (570–632)
4. Ali b. Ebî Talip (40/661)
5. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habib (70/698)
6. Ebû İmran İbrahim b. Yezid b. Esved b. Amr b. Rabîa Nehâî (96/713)
7. Ebû İsmail Hammad b. Ebî Süleyman (120/737)
8. Ebû Hanife, Numan b. Sabit b. Zuta (150/767)
9. Muhammed b. Hasan Şeybânî (189/804)
10. Ebû Süleyman Musa b. Süleyman Cüzcânî (201/816)
11. Ebû Bekr Ahmet (b. İshâk) Cüzcânî (250/864)
12. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)
13. (Ebû Muhammed) Abdülkerim (b. Musa) Pezdevî (390/999)
14. İsmail b. Abdüssadık (V./XI. asır)
15. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099)
16. Necmüddin Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (537/1142)
17. Ali b. Ebî Bekr Merginânî (593/1196)
18. Muhammed b. Abdüssettar b. Muhammed, Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (642/1244)

Bu icâzet silsilesinin dokuzuncu halkası olan Muhammed b. Hasan Şeybânî'den (189/804) itibaren silsile iki kola ayrılmıştır.⁸ Silsilede yer alan âlimlerin faaliyet alanlarından hareketle birincisini, Hanefî Semerkant Kolu İcâzetnâmesi, ikincisini de Hanefî Buhâra Kolu İcâzetnâmesi şeklinde isimlendirebiliriz. İkinci icâzetnâme kolunda İmam Mâturîdî'nin ismi geçmemekle birlikte, bu kola mensup olan ve Selçukluların hüküm sürdüğü asırlarda yaşayan âlimlerin de Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi Ehl-i Sünnet'in imamı olarak gördüklerini tespit ettik. Diğer bir ifadeyle her iki koldaki icâzet silsilesi Selçuklular döneminde aynı kişilerde birleşmektedir. Bu sebeple burada ikinci kolu da vermeyi uygun bulduk.

9. Muhammed b. Hasan Şeybânî (189/804)

⁸ Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri", 197–198.

10. Ebû Hafs Kebir Ahmed b. Hafs (217/832)
11. Muhammed b. Ahmed b. Hafs (264/874)
12. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Harisî Kûlâbâzî (340/951)
13. Ebû Bekr Muhammed b. Fadl Buhârî (381/991)
14. Ebû Ali Hüseyin b. Hıdr b. Muhammed en-Neseî (424/1032)
15. Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih Şemsü'l-Eimme el-Halvânî el-Buhârî (448/1050)
16. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (483/1090)
17. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim, Fâhru'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099)
18. Necmüddin Ebû Hafs Ömer en-Neseî (537/1142)
19. Ali b. Ebî Bekr Merginânî (593/1196)
20. Muhammed b. Abdüsettar b. Muhammed, Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (642/1244)

Görüldüğü gibi Hanefî fakihlerinin Semerkant İcâzetnâme Kolu'nda 15, 16, 17 ve 18. sırada yer alan âlimler ile Buhâra İcâzetnâme Kolu'ndaki 17, 18, 19 ve 20. Sırada yer alan âlimler aynı kişilerdir. Bu icâzetnâme silsilesinde geçen Hanefî âlimler, Selçuklular döneminden itibaren İmam Mâtürîdî'yi hem bir fakih, hem de Ehl-i Sünnet'in imamı olarak kabul ve takdim eden âlimlerdir. Nitekim bu âlimlerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinin bir yerinde "Ebû Hanîfe usûl ve fûru'da bizim imamımız ve reisimizdir"⁹ derken; diğer bir yerinde tekvin konusunu açıklarken "Bu konuyu, Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî, Sünnet ve Cemâat Ehlinin mezhebini icâd mevcuddan başkadır, icâd hâdis değildir, ama ezeldir diyerek tashih edip, düzeltmiştir, o, Eş'arî'den daha üstündür. *Ebû Hanîfe ve ashabının mezhebi* de budur"¹⁰ demektedir. Kezâ Necmüddin Ömer en-Neseî de *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand* adlı eserinde, İmam Mâtürîdî'nin "İki kesimin önderi, imam,

⁹ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1998, 6.

¹⁰ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 101.

fâdıl, verâ sahibi, müftü, münazaracı, Dâru'l-Cüzcâniyye'de ders veren büyük bir müderris, fıkıh ve nazar ilimlerinde üst seviyede bir âlim"¹¹ olduğunu kaydetmektedir. Bütün bunlar, Selçuklular döneminden itibaren hemen bütün Hanefî fakihlerin Mâturîdî'yi imam kabul ettiklerine ve Hanefilik ile Mâturîdîliği birlikte yaydıklarına delil teşkil etmektedir.

4. Hanefî âlimler, İmam Mâturîdî'nin eserlerini okuttukları gibi onun görüşleri doğrultusunda kıymetli eserler yazarak ve okutarak Mâturîdî fikirlerin yayılmasına çalışmışlardır.

Hanefî alimler, öğrencilerine İmam Mâturîdî'nin eserlerini okutmakla kalmamışlar, aynı zamanda bazıları, Mâturîdî'nin görüşleri doğrultusunda kıymetli eserler yazarak, Mâturîdî'nin görüşlerini daha da sistemleştirmeye çalışmışlardır.¹² Mesela Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille* adlı eseri incelendiğinde Mâturîdî'nin isminin övüldüğü ve görüşlerine açılım getirildiği görülecektir.¹³ Bundan dolayı Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'si, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden daha sistematik ve düzenli kabul edilmiştir.¹⁴

5. Hanefî âlimler, öğrencilerine Mâturîdîliğin ve Hanefîliğin temel kaynaklarını birlikte okutmuşlardır.

Hanefî fakihlerin büyüklerinden Ebü'l-Hasan el-Merginânî bir taraftan Nesefî'nin *Tabsiratül Edille*'sini icâzetli olarak okumuş, diğer taraftan öğrencilerine Hanefî fıkıhına dair yazdığı *el-Hidâye* adlı kıymetli eserini okutmuştur. Daha sonra gelen bazı Hanefî âlimler de yine aynı şekilde *Tabsiratü'l-Edille* ile *el-Hidâye* adlı eseri birlikte okutmuşlardır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi'nin Fatih Bölümü Numara 2907 ve Bayazıt Bölümü 3063 numaralarda kayıtlı olan *Tabsiratü'l-Edille*'nin yazma nüshalarının başında *Tabsiratü'l-Edille*'yi okutanların icâzet senedi bunu açıkça göstermekte-

¹¹ Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâ-i Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed Faryâbî, Riyad 1991, 143.

¹² Fethullah Huleyf, *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, 5; Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî de İrade Hürriyeti*, 18-24.

¹³ Huleyf, *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, 5; Yazıcıoğlu, *İmam Mâturîdî ve Nesefî de İrade Hürriyeti*, 18-24.

¹⁴ M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû'l-Muin en-Nesefî", *AÜİFD*, C. 27 (1985), 294.

dir. Burada geçen icâzet senedini önemine binaen burada zikretmek istiyoruz.

“eş-Şeyh el-İmam Seyfü'l-Hak Ebü'l-Muîn en-Neseî (508/1114), Alâuddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî (539/1144), Muhammed b. Hüseyin b. Nâsır Abdülaziz en-Nûsûhî es-Semerkindî (570/1179 civarı), Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Abdülcelil b. Halil er-Rişdânî el-Merginânî ((593/1196), Muhammed b. Abdülsettâr Muhammed el-Ammâdî el-Kerderî (643/1245), Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (615–693/1218–1293), Alâuddin Abdülaziz el-Buhârî (730/1329), *el-Hidâye*'yi şerh eden Sirâcüddin Ömer b. Ali (776/1365) ve *Hidâye* okutucusu olarak meşhur olan Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid (827/1423).”¹⁵

Görüldüğü gibi Neseî'nin *Tabsiratü'l-Edillesi'*ni icâzet yoluyla okutan âlimlerden dördüncü kişi meşhur Hanefî fıkıh kitabı *el-Hidâye*'nin yazarı Ebü'l-Hasan Merginânî'dir. Yukarıda geçen silsile kaydından Merginânî'den itibaren *Tabsiratü'l-Edille*'yi okutan hocaların aynı zamanda *el-Hidâye*'yi de okuttukları açıkça anlaşılmaktadır. Keza bu silsilede yer alan Sirâcüddin Ömer b. Ali, *Tabsiratü'l-Edille* ve *Hidâye*'yi birlikte okutmakla kalmamış, aynı zamanda Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine bir de şerh yazmıştır. Yine Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid de sadece söz konusu iki eseri okutmamış, aynı zamanda çok meşhur bir *Hidâye* okutucusu olarak kaynaklara geçmiştir.¹⁶

Yukarıdaki icâzet listesinde adı geçen Hanefî âlimlerden Alâuddin es-Semerkindî de *Tabsiratü'l-Edille*'yi okutmakla kalmamış aynı zamanda İmam Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserine şerh yazmıştır. O, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an* olarak meşhur olan bu eserin girişinde, Mâturîdî'nin söz konusu tefsiri hakkında şunları

¹⁵ Ebü'l-Muîn Meymun en-Neseî (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü, Nu: 2907, v. 1a ve Bayazıt Bölümü, Nu: 3063 v. 1a; krş., Ebü'l-Muîn Meymun en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, neşre Haz. Hüseyin Atay, Ankara 2004, Mukaddime, 76, 77.

¹⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü, Nu: 2907, v. 1a ve Bayazıt Bölümü, Nu: 3063, v. 1a; krş., Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 2004, Mukaddime, 76, 77.

söylemektedir: “Bu, usûlü’t-tevhid konusunda Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebinin, usûl-ü fıkıh ve fûrû-u fıkıh konularında Ebû Hanife ve ashabının benimsediği mezhebin Kur’an’a uygunluğunu beyan eden muazzam bir kitaptır”¹⁷ O, ayrıca Hanefî fıkıh ve usûlüne dair yazmış olduğu *Mizanü’l-Usûl an Netâici’i-Ukûl* adlı eserinde de İmam Mâturîdî’yi hem “Ehl-i Sünnet’in reisi”¹⁸ hem de “Mâverâünnehir-Semer kand Hanefî fıkıh ekolünün reisi”¹⁹ olarak kaydetmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Merginânî’nin *el-Hidâye*’sinden önce Nesefî’nin *Tabsiratü’l-Edille*’si ile yine meşhur bir Hanefî-Mâturîdî âlimi olan Alâuddin es-Semer kandî’nin *Mizânü’l-Usûl* adlı Hanefî fıkıh kitabı birlikte okutulmuştur. Ayrıca o dönemde, *Tabsiratü’l-Edille*’nin yanı sıra diğer Hanefî fıkıh kitaplarını birlikte okutan daha pek çok Hanefî âlimin olması da kuvvetle muhtemeldir.

6. Hanefî âlimlerin hemen hemen hepsi, yazdıkları eserlerinde İmam Mâturîdî hakkında övgü dolu ifadeler kullanmakla kalmamışlar, aynı zamanda İmam Azam Ebû Hanife’nin görüşlerini en iyi bilen ve sistemleştirip yayan kişinin imam Mâturîdî olduğuna hükmetmişlerdir.

Mesela önde gelen Hanefî-Mâturîdî alimlerden Ebû’l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille* adlı eserinde açıkça Hanefî âlimler arasında İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin görüşlerini en iyi bilen kişinin İmam Mâturîdî olduğunu²⁰ bu sebeple Hanefîliğin bölgede yayılması için başka hiç bir âlim olmasaydı, İmam Mâturîdî’nin tek başına yeterli olduğunu kaydetmektedir.²¹ Yine Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli’d-Dîn* adlı diğer bir eserinde ise bunu teyiden “İmam Ebû

¹⁷ Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semer kandî (539/1144), *Şerhu Te’vîlâtü’l-Kur’an*, Süleymaniye Ktp, Medine Bölümü, Nu: 179, v. 1b.

¹⁸ Alâuddin Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semer kandî (539/1144), *Mizânü’l-Usûl fi Netâici’i-Ukûl*, Katar 1404/1984, *Mizânü’l-Usûl*, 3.

¹⁹ Alâuddin es-Semer kandî, *Mizânü’l-Usûl*, 191, 280.

²⁰ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I/162.

²¹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I/358.

Mansûr el-Mâturîdî, usûlde ve fûrûda Ebû Hanife'ye en bağlı insanlardandı" ²² demektedir.

Necmüddin Ömer en-Nesefî (537/1142), İmam Mâturîdî hakkında "İki kesimin önderi, imam, fâdil, verâ sahibi, müftü, görüşlerini iyi ifade edip, savunan, Dâru'l-Cüzcâniyye'de ders veren büyük bir müderris, fıkıh ve nazar ilimlerinde derin bilgi sahibi bir âlim" ²³ gibi övücü ifadeler kullanmaktadır.

Nureddin es-Sâbûnî ise *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* adlı kitabında İmam Mâturîdî'yi "Büyük İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî" ²⁴ ve "Hidâyet önderi, Ehl-i Sünnet'in reisi Ebû Mansûr beyyazallahu ğurretehu" ²⁵ şeklinde övmektedir.

Hafizüddin en-Nesefî ise *Şerhu'l-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb* adlı eserinde İmam Mâturîdî için "Semerkantlı âlimlerin reisi eş-Şeyhu'l-İmam" ²⁶ ünvanını kullanmaktadır.

Öte yandan Usûl, Fıkıh ve Kelâm alanında önemli bir Hanefî âlim olan İbnü Hümmam (861/1457) da *el-Müsâyere* isimli kitabında "Üstad Ebû Mansûr ve Semerkant uleması" ²⁷ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. İbn Hümmam'ın İmam Mâturîdî'ye "Üstad" demesi ve onu Hanefiliğe son derece bağlı olmalarıyla bilinen Semerkantlı âlimler arasında öne çıkarması da Mâturîdîlik ile Hanefîlik arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

İmam Mâturîdî'nin fıkıh usûlünü yeniden inşa ettiğine dair önemli bir çalışma yapan Şükrü Özen'in tespitlerine göre de İmam Mâturîdî'nin fikhî görüşlerini iktibas eden çok sayıda Mâverâün-

²² Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, nşr., Abdülhay Kâbil, Kahire 1407/1987, 16 vd.

²³ Nesefî, *el-Kand*, 143.

²⁴ Nureddin Ahmed Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, (580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1982, 39, 54, 62, 71, 86, 88.

²⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

²⁶ Hafizüddin Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, thk. Sâlim Öğüt, Kahire 1988, 80, 393.

²⁷ İbnü'l-Hümmâm Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî (861/1457), *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul 1979, 180.

nehirli Hanefî fakih bulunmaktadır. Onun tespitine göre İmam Mâturîdî'den iktibas yapan Hanefî fakihler şunlardır:²⁸

Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî (430/1039), Fâhru'l-İslâm Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî (482/1089), Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî (483/1090), İbn Mâze Sadrü'ş-Şehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz İbn el-Buhârî (536/1141), Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî (539/1144), Ebü'l-Hasan el-Merginânî (793/1197), Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî (587/1191) ve Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (586/1190).

Bütün bu kayıtların İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanife'nin itikadî görüşlerini çok iyi bildiğine ve Hanefîliğin söz konusu bölgede yayılmasında önemli rol oynadığına açıkça delil teşkil ettiklerini söylemek mümkündür.

7. İmam Mâturîdî ile İmam-ı Azam Ebû Hanife arasında ve Mâturîdîlik ile Hanefîlik arasındaki ilişki, Hanefî olmayan klasik bazı kaynaklarda da kabul edilmektedir.

Şafi-Eş'ari bir alim olan Tâceddin es-Subkî (771/1370), *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* ve *es-Seyfül Meşhur* adlı eserlerinde İmam Mâturîdî'nin adına yer vermesine rağmen onun mezhebini *Hanefiyye* olarak zikreder.²⁹ İbn Teymiyye (728/1328) ise *Der'ü Tearruzi'l-Akl ve'n-Nakl* ve *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserlerinde İmam Mâturîdî'den Ebû Hanife'nin takipçisi olarak bahseder.³⁰

Hanefîlik ile Mâturîdîlik arasındaki sıkı ilişki Selçuklu tarihçilerinden İbnü'l-Cevzî tarafından da dile getirilmektedir. İbnü'l-

²⁸ Şükrü Özen, *İmam Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, İstanbul 1997, 33-34. (Basılmamış Doçentlik Takdim Tezi) Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz., Özen, *İmam Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 32-42.

²⁹ Subkî, Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (771/1369), *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah M. el-Hulv, Kahire 1385/1965, III/384.

³⁰ İbn Teymiyye Takiyüddin Ahmed b. Abdülhâlim (728/1328), *Der'ü Tearruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1979, II/245; krş., İbn Teymiyye Takiyüddin Ahmed b. Abdülhâlim (728/1328), *Kitâbü'l-Îmân*, nşr., Hüseyin Yusuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1986, 372-373.

Cevzî'nin *el-Muntazam* adlı eserinde geçen bir kayda göre 538/1144 yılında Hanefî fakihî Hasan b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî, Sultan Mesud'la birlikte gittiği Bağdat'ta minberden Eş'arî'ye açıktan lanet okumuş ve orada bulunan halka şöyle hitap etmiştir: “Şâfi ol, Eş'arî olma; Hanefî ol, Mutezilî olma; Hanbelî ol, Müşebbihe'den olma”.³¹ Bu kayıta geçen söz konusu âlim için “en-Nîsâbûrî” nisbesi ve “Hanefî ol, Mutezilî olma” ifadesinden Hasan en-Nîsâbûrî'nin Mutezile'ye muhalif Horasanlı bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Horasan ve Mâverâünnehir'de itizal fikrine sahip olmayan Hanefîlerin İmam Mâtürîdî'nin reisliğini yaptığı Semerkantlı âlimlerle aynı görüşte olduklarına dair kayıt, bu sözü söyleyen Hasan b. Ebi Bekir'in Hanefî-Mâtürîdî düşünceye sahip olduğuna işaret etmektedir.³² Bu bakımdan Hasan en-Nîsâbûrî'nin yukarıda geçen “Hanefî ol, Mutezilî olma” sözünü “Hanefî-Mâtürîdî ol, Hanefî-Mutezilî olma” şeklinde anlamak mümkündür.

Önde gelen İslam Tarihçilerinden İbn Kesîr'e göre Selçuklular, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat,³³ Hüseyinî'ye göre ise Hanefî mezhebine³⁴ mensuptular. Bir başka İslam Tarihçisi olan Barthold'a göre de Selçuklular, “Samanoğlu devletine hâkim mezhep olan ve orada Türkler tarafından kabul edilmiş bulunan Hanefî mezhebinin mutaassıp koruyucuları olmuşlardır... Selçuk'un torunları İslâm Sultanları olmak sıfatıyla Karahanlılar'a nispeten İslâm'ın ve Ehl-i Sünnet'in daha gayretli savunucuları olmuşlardır.”³⁵ Başka bir çalışmada detaylarıyla ortaya koyduğumuz üzere, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), Ömer en-Nesefî (537/1142), Alâuddin es-Semerkandî (539/1144) ve Nured-

³¹ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk., Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415/1995, X/344.

³² Krş., Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlüniü Yeniden İnşası*, 192.

³³ İbn Kesir, İsmail b. Ömer İmâdüddin Ebü'l-Fidâ (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1990. XII/69; Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler*, nşr., Ali Sevim, Ankara 1988, 13.

³⁴ Sadreddin Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsır el-Hüseyinî, (590/1194), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, trc. Necatî Lügal, Ankara 1943, 2.

³⁵ V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, yay., Haz., Hüseyin Dağ, Ankara 2004, 98.

din es-Sâbûnî (580/1184) gibi önde gelen Hanefî-Mâturîdî âlimlerin tamamı Selçuklular döneminde yaşamışlar ve fıkhıta İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin, itikatta ise İmam Mâturîdî'nin görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.³⁶

8. Mâturîdîlik ile Hanefilik arasındaki yakın ilişki çağdaş araştırmacılar tarafından da kabul edilmektedir. Wilferd Madelung, Ulrich Rudolf, Carl Brockelmann, İzmirli İsmail Hakkı, Montgomery Watt, Ethem Ruhi Fıglalı ve Sönmez Kutlu gibi çağdaş araştırmacılara göre de Mâturîdîlik ve Hanefilik birlikte yayılmıştır.³⁷

9. İmam Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant, dünyanın önde gelen ilim ve kültür merkezlerinden birisi idi. Nitekim Ömer Neseî, *el-Kand fi Zikri Ulema-i Semerkand* adlı eserinde yerli halkın yanı sıra Belh, Buhâra, Neseî, Nisâbûr hatta Bağdat gibi uzak şehirlerden Semerkant'a ilim öğrenmeye gelen çok sayıda öğrenciden bahsetmektedir.³⁸ Bu kayıttan anlaşıldığına göre Semerkant'a okumaya gelenlerin bir kısmı yetişip ilmî faaliyetlerini bu şehirde sürdürmüşler, bir kısmı ise orada okuduktan sonra ya kendi memleketlerine ya da başka şehirlere giderek, oralara Hanefî-Mâturîdî kültürü götürmüşlerdir. Bu sebeple, Mâturîdîliğin yayılışında Semerkant'ta okuyan Hanefî âlimlerin katkıları büyük olmuştur.

10. Şâfi-Eş'arî dayanışması karşısında Selçuklu sultanlarının ve Hanefî fakihlerin genelde Mâturîdî'nin fikirlerini benimsemiş ve desteklemiş olması da Hanefîliğin Mâturîdîlikle özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Daha sonra Selçukluların Orta Doğu ve Anadolu'ya yerleşmesiyle Mâturîdî'nin fikirlerini benimseyip savunan

³⁶ Geniş bilgi için bkz., Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Ankara, 2009, 130-176.

³⁷ Bkz., Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 319; Rudolf, *al-Maturîdî und Die Sünnitische Theologie in Semerkand*, 161; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâturîdî", 21, 22; Ulrich Rudolf, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı," çev., Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, 302, 303; Özen, *Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 70; Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 77; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, nşr., Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 67.

³⁸ Semerkant'a Buhara'dan gelen bazı kişiler için bkz., Ömer Neseî, *el-Kand*, Riyad 1991, 178, 242, 259, Belh'ten gelenler için bkz., 143, 175, Neseî'den gelenler için bkz. 145, 146, 155, 160, 162, 163, 166, Bağdat'tan gelenler için bkz., 212, 243, Nisâbûr'dan gelenler için bkz., 154, 177, 190, 213, 280.

Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin bu bölgelere davet edilmeleri ve onların eğitim-öğretimde, yargıda ve saray çevresinde hâkim olmaları da Hanefî-Mâtürîdî birliğinin / birlikteliğinin pekişmesinde önemli rol oynamıştır.³⁹

11. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kendisinden sonra gelen Hanefî kelâm âlimlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu yüzden onun görüşleri, önce Mâverâünnehir’de, daha sonra Horasan ve diğer bölgelerde Hanefîlik ile birlikte yayılmıştır.⁴⁰ Ayrıca İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini sistemleştirdiği için daha sonra gelen Hanefîler, akâidde Mâtürîdî olarak isimlendirilmişlerdir. Bundan dolayı Mâtürîdîlik ile Hanefîlik adeta eş anlamlı iki isim⁴¹ daha net olarak söyleyecek olursak birbirini tamamlayan itkadi ve fıkhi iki mezhebin ismi, İmam Mâtürîdî de, İmam Azam ebu Hanîfe’nin itkadi görüşlerini geliştirip, sistemleştiren büyük bir alim olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda maddeler halinde ifade edildiği üzere *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Kitâbü’t-Te’vîlât* gibi önemli eserler veren ve çok sayıda öğrenci yetiştiren İmam Mâtürîdî, hem yaşadığı dönemde ve hem de vefatından sonra Hanefîler arasında büyük itibar görmüştür.⁴² Mâtürîdî’nin eserleri ve görüşleri Hanefî alimler tarafından nesilden nesile aktarılmıştır.⁴³ Böylece İmam Mâtürîdî’nin görüşleri Semerkant merkez olmak üzere Mâverâünnehir’deki Hanefîler arasında yayılmaya başlamıştır. Zamanla İmam Mâtürîdî, Hanefîler tarafından Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın ileri gelen bir imamı; fikirleri ise “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat”ın görüşleri şeklinde ifade edilmiştir. Bu bakımdan Mâtürîdîliğin günümüzden yaklaşık 1000 yıl önce bugünkü Özbekistan’ın sınırları içerisinde bulunan Semerkant’ta ortaya çıktığını söylemek ve Selçuklulara kadar olan

³⁹ Geniş bilgi için bkz., Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 112-130; krş., Wilferd F. Madelung, “Mâtürîdîliğin Yayılışı Ve Türkler”, Çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, 305-368.

⁴⁰ Carl Brockelmann, *Tarîhu’l-Edebi’l-Arab*, trc., A. en-Neccâr, Kahire 1991, 141-142; Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 77.

⁴¹ Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Mezhepler*, 82.

⁴² Geniş bilgi için bkz., Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, 20, 21; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 53-55.

⁴³ Geniş bilgi için bkz., Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 47, 48, 128-158.

dönemi de “Mâtûrîdîliğin Oluşum Dönemi” olarak isimlendirmek mümkündür.⁴⁴

Selçuklular döneminde ise Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), Ömer en-Nesefî (537/1142), Alâuddin es-Semerkindî (539/1144) ve Nureddin es-Sâbûnî (580/1184) gibi önde gelen Hanefî-Mâtûrîdî âlimler yaşamışlar ve onların tamamı fıkhıta İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin, itikatta ise İmam Mâtûrîdî'nin ismini ve görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.

Söz konusu Hanefî alimler, *Akaidü'n-Nesefi*, *Tabsıratü'l-Edille* ve *Mâtûrîdîyye Akaidi* olarak Türkçeye tercüme edilen *el-Bidaye fi Usuli'd-Din* gibi Mâtûrîdîliğe ait en önemli eserleri Selçuklular döneminde vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle Selçuklu Hanefî alimleri imam Mâtûrîdî'nin görüşlerini öğretmek için kıymetli eserler yazarak ve çok sayıda öğrenci yetiştirerek Hanefî-Mâtûrîdîliği birlikte Ehl-i Sünnet adıyla savunup yaymaya çalışmışlardır. Bu bakımdan Selçukluların hakim olduğu dönemi, “Mâtûrîdîliğin Yayılış Dönemi” olarak isimlendirmek mümkündür.⁴⁵

Selçuklular Döneminde Mâtûrîdîlik adlı kitabımızda genişçe ortaya koyduğumuz üzere Hanefîliğin, Selçukluların özellikle ilk ve orta dönemlerinde hem bir fıkıh ekolü hem de Mâtûrîdîliği de içine alan kelâmî bir ekol / mezhep olarak algılandığı ve aynı zamanda bu durumun hem Hanefîlerce hem de diğer mezhep mensuplarınca genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Kezâ bu dönemde Mâtûrîdîlik yerine Hanefîyye isminin kullanılmış olması, İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerinin Ebû Hanife'nin görüşlerine dayanmasından ve İmam Mâtûrîdî'nin “İmam-ı Azam” ve “İmam-ı Celil” gibi unvanlarla Hanefîlerin gönlünde taht kuran Ebû Hanife'nin gölgesinde kalmasından da kaynaklanmış olabilir.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, yaptığımız araştırmalar çerçevesinde Hanefî âlimlerin hemen hepsi itikatta İmam Mâtûrîdî'nin görüşleri etrafında birleşmelerine ve Mâtûrîdîliğe ait temel kaynakların çoğunun yine bu âlimler tarafından yazılmasına

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz., Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtûrîdîlik*, Ankara, 2009, 81-95.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz., Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtûrîdîlik*, 95-186.

rağmen, ilk dönemlerde Mâturîdîlik isminin henüz kullanılmadığı sonucuna ulaştık. Buna ilaveten o dönemde Mâturîdîlik yerine Hanefiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve Mâturîdî ve Tâbileri gibi isimlerin kullanıldığını da tespit ettik. Bu yüzden bazı kaynaklarda, Mâturîdîlik yerine bazen Hanefiyye / Hanefîlik, bazen de Hanefî-Mâturîdîlik kavramı kullanılmaktadır.

Sonuç olarak İmam Mâturîdî'nin hoca silsilesinin Ebû Hanife'ye dayanması, Mâturîdî'nin Ebû Hanife'nin fıkhi ve özellikle itikadi görüşlerini çok iyi bilmesi, bunları geliştirip sistemleştirmesi, Hanefî âlimlerin *Tabsiratü'l-Edille* gibi Mâturîdiyye akâidi ile *el-Hidâye* gibi Hanefî fıkıh kitaplarını birlikte okutmuş olmaları, İmam Mâturîdî'nin eserlerini nesilden nesile aktararak okutmaları, hatta tefsirini şerh etmiş olmaları, bütün bunlardan başka Hanefî olmayan bazı kaynaklar ile çağdaş araştırmacıların konuyla ilgili ifadeleri İmam Mâturîdî ile Ebû Hanife ve dolayısıyla Mâturîdîlik ile Hanefîlik arasında çok sıkı bir bağ olduğuna kuvvetli birer delil teşkil etmektedir. Ayrıca öteden beri itikatta Mâturîdî olanların fıkıhta Hanefî mezhebine mensup oldukları da bir gerçektir. Bu bakımdan itikatta Mâturîdî mezhebini benimseyenlerin hemen tamamının amelde Hanefî mezhebine mensup olduğunu ifade etmek mümkündür. Bütün bunlar, Mâturîdîlik ile Hanefîlik arasında çok sıkı bir bağ olduğunu açıkça göstermektedir. Bütün bu değerlendirmeler ışığında Mâturîdîlik ile Hanefîlik için, bir bütünün ayrılmaz iki parçası gibidir veya birisi itikadi diğeri fıkhi olmak üzere birbirini tamamlayan iki mezhebin ismidir diyebiliriz.

Kaynakça

- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008.
Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Yayınevi yayınları, Ankara 2009.
Atay, Hüseyin, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1981, Cilt: 13, s. 197-198.
el-Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed, *Azîmî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler*, nşr., Ali Sevim, Ankara 1988.
Barthold, V. V., *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, yay., Haz., Hüseyin Dağ, Ankara 2004.

- el-Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm an İbâreti'l-İmâm*, thk., Yusuf Abdürrazzak, Kahire 1949.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arab*, trc., A. en-Neccâr, Kahire 1991.
- Fıglalı, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004.
- Huleyf, Fethullah, *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, 5; Yazıcıoğlu, Mâturîdî ve *Nesefî de İrade Hürriyeti*.
- el-Hüseynî, Sadreddin Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, trc. Necati Lûgal, Ankara 1943.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer İmâdüddin Ebü'l-Fidâ (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1990.
- İbn Teymiyye Takiyüddin Ahmed b. Abdülhâlim (728/1328), *Kitâbü'l-İmân*, nşr., Hüseyin Yusuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1986.
- İbn Teymiyye Takiyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1979.
- İbn Zekeriya, Yahya b. İshâk, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648/II.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk., Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415/1995.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, nşr., Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003.
- Madelung, Wilferd F., "Mâturîdîliğin Yayılışı Ve Türkler", Çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, 305-368.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed Faryâbî, Riyad 1991.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn alâ Tarikâti'l-İmâm Ebi'l-Mansûr el-Mâturîdî*, nşr., Claude Saleme, Dımaşk 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih Bölümü, Nu: 2907, v. 1a ve Bayazıt Bölümü, Nu: 3063.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, neşre Haz. Hüseyin Atay, Ankara 2004.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, nşr., Abdülhay Kâbil, Kahire 1407/1987.
- en-Nesefî, Hafizüddin Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmud, *Şerhu'l-Müntehâb*, thk. Sâlim Ögüt, Kahire 1988.
- Özen, Şükrü, *İmam Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, İstanbul 1997.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul 1998.
- Rudolph, Ulrich, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı," çev., Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003.

- Rudolph, Ulrich, *al-Maturîdî und Die Sünnitische Theologie in Semerkand*, Leiden New York-Köln 1997.
- Sarıkaya, M. Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- es-Sâbü'nî, Nureddin Ahmed Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûlid-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1982.
- es-Semerkandî, Alâuddin Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, Katar 1404/1984.
- es-Semerkandî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp, Medine Bölümü, Nu: 179.
- es-Sivâsî, İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdülvâhid, *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul 1979.
- Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi (771/1369), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah M. el-Hulv, Kahire 1385/1965.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî", *AÜİFD*, C. 27 (1985).
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1980.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtażâ b. Muhammed el-Hüseynî, *İthâfî's-Saadeti'l-Muttekin bi Şerhi İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr trz.



The Relation of Maturidi School with Hanafite

Citation/©: Ak, Ahmet, (2010). The Relation of Maturidi School with Hanafite, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 223-240.

Abstract: Abu Mansur al-Mâturîdî studied with Hanafite scholars and improved the theological views of İmam Azam Abu Hanifa. Abu Mansur al-Mâturîdî is an important Hanafite faqih and a mutakallim. Some other Hanafi scholars and he flourished the idea of Hanafite and Maturidi School. Because of that, there is a vital relationship between them. However, in general, these relationship between two schools is not known very well in the Islamic Thought. It is aimed to examine the relationship between these two schools of thought in this paper.

Key Words: İmam al-Mâturîdî, Abu Hanifa, Hanafite school, Maturidi school.



İmam Mâturîdî'nin Mutezile Algısı

Kıyasettin KOÇOĞLU*

Atıf/©: Koçoğlu, Kıyasettin (2010). İmam Mâturîdî'nin Mutezile Algısı, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 241-276.

Özet: Bu araştırmada, İmam Mâturîdî'nin Mu'tezile algısı ele alınmıştır. Kendisine aidiyeti kesin olan ve kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunan Te'vilâtü'l-Kur'an ve Kitabu't-Tevhid isimli eserlerinden hareketle yapılmıştır. Eserlerinde İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarında yer alan başlıca mezheplerden bahsetmektedir. Ancak araştırmamız Mu'tezile ile sınırlı tutulmuştur. Araştırmamızda başlıca şu konular üzerinde durulmaktadır: Mâturîdî'nin Mu'tezile'yi konu edinme amacı, isimlendirmesi, ele alış şekli, bahsettiği Mu'tezilî alimler, onlar ile yaptığı tartışmaları, çeşitli İslami fırkalar ve İslam içi kabul edilmeyen çeşitli dinler ve fırkalar ile Mu'tezile arasında kurulan benzerlikler ve Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler. Mâturîdî, Mutezileden kabul ettiği Hasan el-Basrî, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebû Ali el-Cübbâî, İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm, Cafer b. Harb, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Ebû İsâ el-Verrâk, İbnu'r-Râvendî, Ebû Bekir el-Asamm, Muhammed b. Şebîb, Ahmed b. Sehl, Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Ömer el-Bâhilî'yi çeşitli konularda eleştirmektedir. Ancak el-Kâbî en çok eleştirdiklerindedir. Araştırmada Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye algısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda onun hemen her konuda Mutezile'ye yönelttiği eleştiriler detaylandırılmadan değinilmiştir. Sonuçta ise varılan kanaatler özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, İslam Mezhepleri.

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı [kkiyas@hotmail.com].

Giriş

Bu çalışmada Mâturîdî'nin Mutezile algısı kendi eserlerinden hareketle ortaya konmaya çalışılacak olup, elde edilen verilerden oluşan Mâturîdî'nin yaklaşımı yaşadığı bölge, dönem sosyo- kültürel ve siyasi vb. şartlar bağlamında değerlendirilecektir. Mutezile'ye yönelttiği eleştirilerin kısa değerlendirmeleri yapılacak olmakla birlikte, karşıt kaynaklardan mukayesesi daha kapsamlı ve hacimli bir çalışma konusu olduğundan burada yer verilmeyip başka bir araştırmanın konusu olarak planlamaktayız. Konumuzu doğrudan ilgilendirmedığı halde Mâturîdî'nin, tarihsel süreci ve ilmi kişiliği vb. konulara gerektiği ölçüde değinilecektir.

Genel kabul edilen görüşe göre 333/944 yılında vefat ettiği¹ bilinen İmam Mâturîdî Mâverâünnehir'in içerisinde yer alan ticari ve ilmi merkez Semerkand şehrinde yaşamıştır.² Mâturîdî'nin ailesi hakkında elimizde henüz bilgi bulunmamaktadır. Mâturîdî, ilim elde etmeye müsait, dini ve entelektüel düzeyi yüksek bir ortamda yaşamış³ ve Samanoğulları'nın Mâverâünnehir'de hüküm sürdükleri bir dönemde, onların İslâmi ilimlere olan hizmetlerinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Yetişmesinde bulunduğu bölgenin sosyal ve siyasi sükûneti önemli rol oynamıştır. Hocaları *Muhammed b. Mukatil er-Râzi* (ö.248/862)⁴, *Ebu Nasr Ahmed el-Iyazî* (ö.h.III.

¹ Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962, s. 59; Muhammed b. Abdulhay el-Leknevî; Beyrut, ts., s. 195; Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud Efendi nr., 4662, vr., 8b; Bebek, Adil, *Maturidi'de Günah Problemi*, Rağbet Yay., İst, 1998, s. 18-19; İmamoğlu, M. Ragıb, İmam *Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, D.İ.B. Yay. Ankara, 1991, s. 14; er-Rahman, Müstefiz, *Te'vilât'u-Ehl-i Sünesine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdat 1983 /1404, İSAM Ktp. Tsnf. No:2971211 MAT.T., s. 16.

² Bkz. Barthold,W., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Çev. D. Yıldız, İst., 1981, s. 83, 108-110; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Kahire, 1323/1906, C. 3. s. 279-283; El-Makdisî, Şemseddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Beşşarî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekâlîm*, Thk. J. Geoje, Leiden, 1906, s. 271; Türk Ansiklopedisi, "Mâverâünnehr" Mad. M.E. Basımevi, C. 23, s. 333, er-Rahman, a.g.e. s. 13.

³ Allard, Michel, S.J., *Le Problème Des Atributs Divins*, Editions De L'imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965, s. 420.

⁴ ez-Zehabî, Hafız, *Mizanu'l-İ'tidâl*, Thk, Ali Muhammed el-Beccâvî, Tabakatu'l-Ûla, el-Kahire, h. 1382, C.4, s. 47; Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-1984, C. I, s. 436;. el-Harbî, Ahmed b. Avdullah b. Dahli'l-

asrın başları)⁵, *Nusayr b. Yahya el-Belhî* (ö.268/881)⁶, *Ebu Bekr Ahmed b. Ishak b. Salih el-Cüzcânî* (Ölüm tarihi bilinmiyor)⁷ Mürcî akîdeyi benimsemiş, Ebu Hanife ekolüne bağlı âlimlerdir. Böylece Mâtûrîdî-Ebu Hanife arasında fikri ilişki hocaları vasıtasıyla da kurulmuş olmaktadır.⁸

Mâtûrîdî'nin eserlerinde yer verdiği mezheplere, özellikle de Mu'tezile'ye bakışı bir anlamda Semerkand'da var olan ve kaynaklarda Ehl-i Sünnet Mürciesi⁹ olarak tanımlanan Hanefi-Mâtûrîdî çizgisinin Mu'tezile'ye bakışını yansıtırken, bir başka açıdan da h. IV. asırda Semerkand ve bölgesindeki Mutezile'nin varlığının nice-lik ve niteliği hakkında da bilgiler vermektedir. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin eserlerinde yer alan çeşitli mezheplere yönelik veriler İslam Mezhepler Tarihi açısından önem arz etmektedir.

Lahîbî, *el-Mâtûrîdiyye*, Daru'l-Âsime, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, h. 1413, 100-101; er-Rahman, a.e., s. 19.

⁵ Neseîfî, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Haz., H. Atay, DİB. Yay., C.1, s. 471-472; es-Sem'anî, Ebu Said Abdulkadir, el-Ensâb, thk, Abdurrahman b. Yahya, Beyrut, 1980, C. VI, s. 103-104;er-Rahman, a.g.e., s. 18; el-Harbî, a.g.e., s. 101-102.

⁶ Hâcî Halife, *Keşfü'z-Zünnûn*, İst., 1979, II/ 1406; İsmail Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, İst, 1960, I/46; Beyâdî, *İşâretü'l-Merâm*, Kahire, 1368/1949, s. 23; el-Harbî, a.g.e., s. 103.

⁷ Mâtûrîdî, *Kitabu't-Tevhid*, F. Huleyf, "Mukaddime", s. 3-5; Neseîfî, *Tabsıra*, C.I., s. 468-474; Beyâdî, *İşâretü'l-Merâm*, s. 23; el-Harbî, a.g.e. s. 102; Özdeş, Talip, *İmam Maturidi'nin Tevilatu Ehli's-Sünne Adli Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanımı*, Erciyes Ün. SBE. Doktora Tezi, Kayseri, 1997, s. 24; İmamoğlu, a.g.e., s. 13-19.

⁸ Bkz., Luknevî, Muhammed Abdulhay el-Hindi, *Feva'idü'l-Behiyye*, Mısır, 1906, s.195; ez-Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el Hüseyinî, *Kitabu'l-İthafu's-Saade*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır, 1311, C.2, s. 5; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay. Ankara, 2000, s. 274; Özdeş, a.g.e., s. 24; Rudolph, Ulrich, *Al-Mâtûrîdî Und Die Summiatiache Theologie in Semarkand*, E.J. Brill Leiden, Newyork, Koln, 1997, s. 160. Ek. 2-3.

⁹ Ebu Hanife ve onun fikri geleneğine ayrıca "Sünnet Mürciesi" (, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Usayr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Lübnan, 1996, C.1, s. 164; "Halis Mürcie" (, *el-Milel ve'n-Nihal* Milel ven-Nihal, C.1, s. 162; ' Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin* thk., Muhammed, Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Beyrut, 1995, . 1, s. 219 dipnot 1; "Fukaha Mürciesi" (Cahuz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991, s.147; İzmirlî, *İlmi Kelam*, s. 85-86); "Mahmud Mürcie" (Mâtûrîdî, Ebu Mansur, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, No. 180, s.15. (Not: Bu eser bundan sonra "Te'vilât, Medine" olarak zikredilecektir.)'de denilmektedir.

A. Mâturîdî'nin Eserleri Ve Mu'tezîle'ye Yaklaşımı

Kaynaklarda Mâturîdî'ye isnad edilen yirmiyeye yakın eser maalesef günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları Orta Asya'nın yüksek öğretim kurumlarında asırlarca, büyük bir dikkat ve hürmetle ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserlerinden en az üçünün Aladdin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebu Ahmed es-Semerkandî (ö. 540/1145), Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî (ö.537/1142) ve Taceddîn es-Subkî gibi kişiler tarafından ya şerh veya haşiye ya da muhtasarı hazırlanmıştır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* ve *Kitabu't-Tevhid* gibi iki önemli eserin yazma olarak elimizde bulunması da bizim için sürur kaynağıdır. Mâturîdî'ye, kaynaklarda çok sayıda yapılan kitap atıfları büyük bir karmaşa doğurmuştur. Tespit edebildiğimiz eser isimlerine¹⁰ bakıldığında Mu'tezile, Mâturîdî için önemli bir problemdir. *Kitabu't-Tevhid* ve *Tevilât*'ta yoğun bir şekilde yer almakta olan Mu'tezile, henüz elimizde bulunmayan, kaynaklarda zikredilen eserlerinde de önemli derecede yer aldığı isimlerinden anlaşılmalıdır. Örneğin: *Reddü Evâilil-Edille li'l-Kâ'bî*, *Reddü Tekzibi'l-Cedel li'l-Kâ'bî*, *Reddü Usûli-Hamse li'l-Bâhili*, *Reddü Kitabi'l- Kâbî fi Va'idi'l-Füssâk*, *Beyânu Vehmi'l-Mu'tezile*. Zikredilen isimler, eserlerin reddiye mahiyetinde olduğunu göstermektedir. *Reddu Kitabi'l- İmame li Ba'dı'r- Ravâfız ve er-Redd 'ala'l- Karâmita* isimli eserleri dikkate alındığında benzer reddiyelerin diğer fırkalar içinde olduğu görülmektedir.

Mâturîdî, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'nin önde gelenlerinden bahseder ve görüşlerine yer verir. Bunun sebebini de "İhtiyaç hissetmediğim halde Mu'tezile'ye ait görüşlerden bahsetmemin sebebi: Onların görüşleriyle Tevhidi kanıtlayıp inkârcıların karşıt fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermek ve Tevhîd hakkında ileri sürülen fikirlerden isabetli olanın başkalarının gö-

¹⁰ Bu listeler için bkz., Nesefî, *Tabsira*, C. I, s.472; *Keşfü'z-Zümûn*, C. I, s. 262, 335, 518; II, 1406, 1408, 1573, 1782; er-Rahman, a.g.e. s. 23, İslam Ansiklopedisi, "Mâturîdî" maddesi, Maarif Basımevi, İstanbul- 1957, C. 7, s: 405; et-Tancî, Muhammed b. Tavî, "Ebu Mansur el-Mâturîdî" AÜF. Dergisi, 1955, C. IV, s. 8-10; Yeprem, Saim, İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî, İst., 1984, s. 260-263; Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 16-17.

rüşleri olduğunu ortaya koymaktır"¹¹ şeklinde açıklamaktadır. O, Mu'tezile'nin görüşlerini "Mu'tezile", "Mu'tezile'nin çoğunluğu" veya "Mu'tezile'den bazıları" olarak dile getirmektedir. Mu'tezile'nin görüşlerini genelde karşılıklı tartışma üslubu içerisinde, bazen de kaynak belirtmeden fikirleri zikredip eleştirmektedir. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin birçoğundan bahsetmesine rağmen, ömrünün önemli bir kısmında Mu'tezili olan Eş'ari'den hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Mâverâünnehir'den dışarı çıktığı bilinmeyen Mâturîdî'nin bu bilgilere nasıl ulaştığı kaynaklarda yer almamaktadır. Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî ve Ebû Zeyd el-Belhî gibi hayatının bir kısmını Mâverâünnehir bölgesinde geçirenler müstesna tutulursa, Basra ve Bağdat bölgesinde yaşayanların fikirlerinin Mâturîdî'nin yaşadığı bölgeye nasıl ulaştığı, kaynaklar çerçevesince henüz aydınlatılmadığından daha detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir. Ancak bunun cevabı Mu'tezile'nin Abbasiler zamanında yükseliş ve çöküş dönemlerinde aramak bizi olumlu sonuçlara götürür kanaatindeyiz.

Mu'tezile'nin, Vasıl b. Ata'nın dâi olarak gönderdiği Hafs b. Salim ile Mavarâünnehir bölgesine geldiği bilinmektedir. Hafs'ın Tirmizî'de mescitte tertip edilen ilim meclislerine katıldığı ve Cehm b. Safvan ile tartışmalar yaparak onu susturduğu, bunun sonucunda da Cehm'in Ehl-i Hakk'ın yani Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediği, ancak Hafs'ın geri dönmesinden sonra tekrar eski görüşlerine döndüğü¹², Cehm'in Senevîlerle yaptığı tartışmalarda zaman zaman Vasıl b. Ata'dan yardım istediği rivayet edilmektedir. Bu bilgiler doğru kabul edilirse Hafs'ın, dolayısıyla Mutezili düşüncenin Cehm'in ölüm (128/745) tarihinden önce Tirmîz'e girmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹³

¹¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 204-205.

¹² İbn-i Murtaza, Ahmed b. Yahyâ, *Tabâkâtü'l-Mu'tezîle*, thk., S. D. Wilzer, Beyrut, 1988, s. 32

¹³ Kutlu, a.g.e., s. 166.

Cahız, Halife Memun'un hocası Sümâme b. Eşres'in (ö.213/828)¹⁴ Horasan ve Mâverâünnahir bölgesine yapılan akınlara katıldığını ve Türklerin elinde bir süre esir kaldığını belirtir.¹⁵ Sümâme'nin Seneviyye'nin fikirlerini iyi bilen birisi olmasından dolayı, onlarla yapılacak tartışmalarda danışman olarak gönderilmiş olması muhtemel görünmektedir. Bundan önce ise Harun Reşid Sümenilerle tartışması için Muhammed b. Abbad b. Es-Sülemi'yi bu bölge üzerinden Sind'e gönderdiği ancak onun bölgeye ulaşmadan öldüğü bilinmektedir.¹⁶

Abbasiler zamanında Mu'tezile'nin zirvede olduğu, özellikle fikirlerini zorla kabul ettirmeye çalıştığı bir dönemde, yönetimin kendi fikirlerini yaymak için buralara dâîler göndermiş olması mümkünse de, Mu'tezile'nin baskısından kaçan karşıt fikirli insanların bölgeye gelmeleri ve olumsuz bir propaganda yapmış olmaları da muhtemeldir. Ancak bu konuyla alakalı yeterli bilgiye henüz ulaşamamıştır.

Bir başka ihtimal ise Abbasi halifesi el-Mütevekkil h. 234 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğu anlayışını iptal edip resmi olarak mihneyi kaldırması ve devletin önemli mevkilerinden Mu'tezile'yi uzaklaştırarak Hadis taraftarlarını getirmesi ve Mu'tezilî ulemayı dışlaması sonucu, onlar da görüşlerini yaymak için hilafetin merkezinden uzak bölgelere gittiler. Bölgede Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Ebû Zeyd el-Belhî olmak üzere iki Mu'tezilî isim öne çıkmaktadır.¹⁷

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, (ö.319/931) bölgede yetişmiş Bağdat Mu'tezilesi âlimlerindedir. Ka'bi, Belh'e geri döndükten sonra da fikirlerini yaymaya devam etmiştir. Ancak Belhliler tarafından pek sevilmemesine rağmen Nesef'te fikirlerinin önemsendiği görül-

¹⁴ Sumame b. Eşres, Sumamiyye fırkasının lideridir. bkz., el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., E. R. Fıçlalı, TDV. Yay., Ankara, 1991, s. 125.

¹⁵ el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev. R. Şeşen, Ankara, 1988, s. 75-16.

¹⁶ Kutlu, a.g.e., s. 167.

¹⁷ el-Ğâlî, Belkâsım, *Ebû Mamur el-Mâturidî Hayatuhu ve Arauhu*, Dâru't-Türki, Tunus, 1989, s. 38.

mektedir.¹⁸ Mâturîdî'nin pek çok konuda fikirlerini eserlerinde tartışması ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Kâ'bi'nin görüşlerinin ciddiye alındığı anlaşılmaktadır. Ka'bi'ye ait olduğu iddia edilen *Târihü'l-Belh*, *Târih'u-Nisâbûr*, *Fusûlu'l-Hitâbî fi'n-Nakz alâ mâ Tenebbe bi Horasan*, *Mehâsinu Horasan* gibi eserlerden¹⁹, Ka'bi'nin'de bu bölgeyi iyi bildiği, dolayısıyla bölgeyle bağlantılarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin Mutezilî önde gelenleriyle bizzat veya eserleriyle nasıl bağlantı kurduğunu tam ortaya çıkarmasa da yaşadığı dönemde bölgede Mu'tezilî fikirlerin varlığını öğrenmekteyiz.

B. Mâturîdî'nin Eserlerinde Bahsettiği Mu'tezilî Âlimler

a. Hasan el-Basrî

Ebu'l Kâsım el Ka'bi'nin Mu'tezile'nin Basra ekolü içerisinde²⁰, İbn Murtaza'nın ise Mu'tezile'nin üçüncü tabakasından saydığı ve Tabiûn'un efendisi olarak bahsettiği²¹ Hasan el-Basrî, Mâturîdî'nin'de *Tevîlât* 'da en çok bahsettiği kişilerdendir, ancak Hasan el-Basrî'yi *Kitabu't-Tevhid*'de tespit edemedik. Onun fikirlerini, bazen Mu'tezilî fikirler içerisinde değerlendirip eleştirir²², bazen de Mu'tezile'den ayrıldığı noktalardan bahsederken ele almaktadır.²³ Mâturîdî, onun fikirlerini kendi fikirlerine temel olarak veya irdelediği konuyu açıklamak amacıyla olumlu olarak da kullanmıştır.

¹⁸ Ebû'l-Kasım el-Ka'bi, "*Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* s. 44.

¹⁹ *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mutezile*, s. 50-51.

²⁰ Kâ'bi, *Babu Zikri'l-Mutezile*, s. 86.

²¹ İbn-i Murtaza, *Tabâkâtu'l-Mutezile*, s. 33.

²² el-Mâturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilât*, Süleymaniye Ktp, Hamîdiyye Kısmı No:30, (Not Bu eser bundan sonra "*Te'vilât*, Hamîdiyye" olarak verilecektir), 178a, 180b, 322a, 170a-b; *Te'vilât*, Medine, 186a, 194b, 197b, 385a.

²³ *Te'vilât*, Medine, 178b-179a, 327a-327b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 164-a-b.

b. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mâturîdî Ebu'l-Huzeyl Allâf'tan *Tevilât*'ta üç yerde "İmamü'l-Mu'tezile Ebu'l-Huzeyl"²⁴, "Allâf"²⁵ ve "Ebû Huzeyl Allâf"²⁶ olarak bahsetmekte ve onu Mu'tezile'nin önde gelenlerinden birisi olarak görmektedir. Ebû Huzeyl'in "Cennetin ve Cehennemini belli bir zamanda, başka bir hâle döneceği", "Allah dilerse dilediği kimsenin azabında, lezzetinde, nime-tinde artırmaya güç yetiremeyeceği", görüşlerini Mâturîdî, "Cehennem azabı biraz olsun onlardan hafifletilmez." (35. Fatır, 36), "Orada ebedi kalıcıdır ve onlar bir dost ve yardımcı da bulamazlar." (33. Ahzab, 65), "Allah sakınanları başarılarından dolayı kurtarır." (39. Zümer, 61) âyetlerini delil getirerek eleştirmektedir.²⁷

c. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm

Ebû İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm, Basra Mu'tezilesi'nin önde gelenlerinden birisi olup, Nazzâmiye fırkasının reisi olarak kabul edilmektedir.²⁸ Gençliğinde Seneviyye ve Sümeniyye grupları ile yakınlık kurmuş; Hişam b. el-Hakim er-Rafızî'ye meyil etmiştir.²⁹ Mâturîdî'nin eserlerinde Nazzâm ile alakalı bilgilerin çoğunluğu *Kitâbu't-Tevhîd*'de geçmektedir. *Te'vilât*'ta ise insanla alakalı bazı görüşleri zikredilerek eleştirilmektedir.

Mâturîdî, Nazzâm'ın "insan, cisme girmiş latif birlik varlıktır" görüşünü, "Ey insanlar Rabb'inize kulluk ediniz..." (2. Bakara, 21)

²⁴ *Te'vilât*, Hamîdiyye, 463a; Ebû Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Şerhu te'vilati'l-Matürîdi*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı No: 179, (Not: Bu eser bundan sonra "*Te'vilât*, Şerh" olarak verilecektir.), (773b.

²⁵ *Te'vilât*, Hamîdiyye, 426b; *Te'vilât*, Şerh, 713b-714a.

²⁶ *Te'vilât*, Hamîdiyye, 435b-436a; *Te'vilât*, Şerh, 730a.

²⁷ Geniş bilgi için Bkz. *Te'vilât*, Hamîdiyye, 463a, 426b, 435b-436a; *Te'vilât*, Şerh, 730a, 713b-714a, 773b.

²⁸ Bkz. Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, Nşr., Thk., ve Takdim, F. Huleyf, Dâru'l-Câmiatu'l-Misriyye, (Not: Bu eser bundan sonra "*Kitâbu't-Tevhîd*, F. Huleyf" olarak verilecektir.) s. 188-189 dipnot 202; İbn-i Murtaza, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, Nşr., İsmâüddin Muhammed Ali, İskenderiye, 1985, s. 47-49; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 113, 141.

²⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 95-110; Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, C.1, s. 67-74

gibi âyetler insanın görünen varlık olduğunun delilidir³⁰, bu âyetlere muhatap olan insan bizim de tavsif ettiğimiz görünen (göründüğü haliyle olan) insandır³¹ diyerek tenkit etmektedir.

Mâturîdî, Dehriyye'nin görüşlerini eleştirirken, Nazzâm'ın Aristo ve taraftarlarına yönelttiği eleştirilere de yer vermiştir. Nazzâm'a göre kuvvetin heyulaya dönüştürülmesi arazların oluşmasına sebep teşkil etmişse, arazlar renk, tat, sıcaklık, yumuşaklık ve benzeri nitelikler olup, hepsi aynı anda ve ayrıca tek yönden seyreden bir hareketle değil çok yönden oluşur. Yönlerin tamamı altıdır, ancak on ikiden çok araz teşekkül edebilmektedir.

Yönlerin altı olmasına karşın on ikiden de fazla araz teşekkül etmesinin çelişki olduğunu ileri süren Mâturîdî, arazların oluşması kuvvetin heyulaya dönüştürülmesiyle değildir, çünkü dönüştürme bir yönden olabiliyorken, arazlar birden fazladır³² diyerek Nazzâm'ı eleştirir.

Nesnelerin ezelde oluşması konusunda Sümeniyye'nin görüşlerine karşı Nazzâm'ın yönelttiği eleştirilerden bahseden Mâturîdî'ye göre, bu tür bir zahmete katlak faydasız davranış ve sözlerdir. Bu konuda söylenmesi gereken şey, adı geçen nesnelerin oldukları gibi yaratıldıklarını ve mevcut yapısal özelliklere sahip kılındıklarınıdır. Bazı cisimler gökte uçar, bazıları suda yüzer, bazıları da yeryüzünde yürür. Bütün konularda illet bulma çabasında girmek âlemlerin Rabbi'ne tahakküm etmeye kalkışmak, izin verilmeyen ve insan kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektir. Bunlar tıpkı maddi konuların (a'yan) irdelenmesinde olduğu gibi dinin, açıklanmasını üstlendiği hususlar türünden değildir. diyerek Nazzâm'ı eleştirmektedir.

³⁰ *Te'vîât*, Medine, 700a.

³¹ *Te'vîlât* Medine, 700a; *Te'vîlât*, Hamidiyye, 544a-b.

³² El-Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, *Yayına Hazırlayan: B.Topaloğlu-Muhammet Aruçi*, İSAM Yay., Ankara, 2003, (Not: Bu eser bundan sonra "*Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî" olarak verilecektir), s. 228 -229.

d. Ebû Ali el-Cübbâî

Mâturîdî, Cübbâîyye fırkasının da reisi olarak kabul ettiği Cübbâî ile alakalı çok fazla bilgi vermemektedir. Burada bahsedilen Cübbâî'nin Ebû'l Ali el- Cübbâî mi yoksa oğlu Ebû Haşim el Cübbâî mi? olduğu konusu da açık değildir. Mâturîdî, Mu'tezili Cafer b. Harb ve Ebû Bekir el-Asam'ın fikirleri ile Cübbâî'nin fikirlerini birlikte değerlendirmektedir.³³ Cübbâî hakkındaki, "Onlardan (Mu'tezileden) bazıları da şöyle dedi"³⁴ şeklindeki ifadesi ile onu Mu'tezile'den saydığı anlaşılmaktadır.

Cübbâî'nin "...Allah şüphesiz yalancı ve nankör insanı doğru yola iletmez." (39. Zümer, 3) âyetinin, "Dünyada yalancı ve nankörlük edeni ahirette Cennetin yoluna erdirtmez veya dalaletinden dolayı kişiyi hidayete ulaştırmaz, olarak anlaşılması doğru olur", görüşünü Mâturîdî, "Allah zalimleri hidayete erdirtmez." (2. Bakara, 258), "Allah kâfirleri hidayete erdirtmez." (2. Bakara, 264) âyetlerini delil getirerek şöyle eleştirmektedir. Allah küfrü seçeceğini bildiği kimseye küfrü ve dalaleti seçim anında hidayet vermez, onu hidayette başarılı kılmaz ve küfrü seçim anında da yardım etmez. Fakat onu başarısız kılabilir. Yani, Allah küfrü ve zulmü seçtikleri zaman onları doğru yola iletmez. Allah küfür işleyen birisinin küfür fiilini yaratmaz ancak o fiili yaratır. Fakat failin seçim yaptığı her fiili yaratır. Kâfirin fiilini küfür olarak, mühtedinin fiilini de hidayet olarak yaratır. Bütün fiilleri failin seçtiği ve yaptığı şey üzere yaratır.³⁵

"...Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olan kimseye itaat etme." (18. Kehf, 28) âyetinin zahirindeki şekliyle anlaşılması gerektiğini, Allah kalplerindeki küfür dolayısıyla, küfür zulmetini yarattı veya yaptıkları küfür dolayısıyla onları rezil etti, diyen Mâturîdî, âyetle ilgili "Mu'tezile'den bazılarının görüşü" olarak zikredip sonra Cübbâî'ye atfettiği "kalbini bizi anmaktan gafil bulduğumuz kişilere uyma" yorumunu eleştirmektedir. Mâturîdî'ye göre bu yorum

³³ *Te'vilât*, Medine, 578a; *Te'vilât* Hamîdiyye, 457b; *Te'vilât*, Şerh, 1464a

³⁴ *Te'vilât*, Medine, 379b-380a; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 318a-b.

³⁵ *Te'vilât*, Medine, 578a, 457b.

lügat açısından doğrudur. “Onlarla savaştık, fakat onları zayıf bulmadık, onlara sorduk ama onları boş bulmadık, gibi sözler Cübbâî'nin te'vilidir. Onun için bu şiğanın lügatte bütün fiillerin anlamı için aynı şekilde mümkündür. Eğer bir kısım için denilen şey bir başkası için doğru olmaz da zikredildiği gibi olursa “bizi anmaktan alıkoyduğun kimseye tâbi olma” şeklinde olur ve bizi zikretmekten gafil olarak bulduğun kimse anlamına gelir. Çünkü gafil olarak bulduğun kimseye tabi olmak nehy edilmiştir. Ancak Allah'ın kimi gafil olarak bulduğunu kişi bilmez, kendi nefsiyle gafil olan ancak kendini bilir. Bize göre zikredilen manadan bir nehyedilme yoktur. Bu da onların tevillerinin fâsid ve hayalden ibaret olduğuna delildir.³⁶

“Ey Muhammed, sen sevdiğini doğru yola iletemezsin.” (28. Kasas, 56) âyetiyle ilgili Cübbâî'nin “Hz. Peygamber onu Cennete girdirmek için hırs gösterdi ve (Ey Muhammed), sen onu Cennete sokacak Cennet yoluna ulaştıramazsın” şeklindeki yorumu Mâturîdî, hidayet beyan anlamında kabul edilirse, bu Rasulullah'ın güç yetirebileceği bir şeydir ve bunu zaten yapmıştır, diyerek detaylandırmadan eleştirir.³⁷

e. Cafer b. Harb

Mâturîdî, Bağdat Mu'tezilesi'nden kabul edilen Cafer b. Harb'dan *Kitâbu't-Tevhîd*'de sadece bir yerde³⁸ Te'vilât'ta ise pek çok konuda fikirlerinden bahsetmekte ve eleştirmektedir.

Cafer b. Harb'in fikirleri bazen Ka'bi'nin³⁹, Ebû Bekir el-Asamm'ın⁴⁰, Cübbâî'nin⁴¹ ve Ebû Bekir el-Kisâi'nin⁴² fikirleri ile birlikte ele alınırken pek çok yerde de tek başına ele alınıp eleştirilmektedir. Mâturîdî, Mu'tezile'nin kendi içerisinde ihtilaf ettiği konuları verirken Cafer b. Harb'in fikirlerine de yer vermektedir.⁴³

³⁶ *Te'vilât*, Medine, 379b-380a; *Te'vilât* Hamîdiyye 318a-b.

³⁷ *Te'vilât*, Medine, 489b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 396a.

³⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 257

³⁹ *Te'vilât*, Medine, 182a-b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 166a-167b.

⁴⁰ *Te'vilât*, Medine, 725b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 563b-564a; *Te'vilât*, Şerh, 952b.

⁴¹ *Te'vilât*, Hamîdiyye, 164-a-b; *Te'vilât*, Medine, 178b-179a.

⁴² *Te'vilât*, Hamîdiyye, 164-a-b; *Te'vilât*, Medine, 178b-179a.

⁴³ *Te'vilât*, Hamîdiyye, 178a; *Te'vilât*, Medine, 194b.

Genel olarak, hidayet⁴⁴, Allah'ın her şeyi bilmesi⁴⁵, mahlûkatın fiillerini Allah'ın yaratması⁴⁶ şeytanın inanmayanlara dost kılınması⁴⁷ gibi konularda Cafer b. Harb'ın fikirlerini değerlendirilmektedir.

f. Ebû'l-Kâsım el-Ka'бі el-Belhî

Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından olan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi, Ka'biyye'nin reisi kabul edilir. Asıl adı Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Ka'бі el-Belhî'dir. Belh şehrine nispetle Belhî, Beni Kâ'b'a nispetle de Kâ'бі denilmektedir. Horasan ve Mâverâünnehir civarında Belh'te dünyaya geldi. Bağdat Mu'tezilesi'nin 8. tabakasından kabul edilen Ka'bi, el-Hayyat'ın talebesi olmuş, uzun süre Bağdat'ta kaldıktan sonra doğduğu bölgeye geri dönmüş, Nesef'te bir mektep kurmuş ve Belh'te vefat etmiştir.⁴⁸ İsmail Paşa el Bağdadi, Ka'bi'nin aynı zamanda Hanefî olduğunu da söylemektedir.⁴⁹ O hayatının son senelerini asıl memleketi olan Belh'te geçirdi.⁵⁰ Doğum tarihi Cafer el-Müstağferi'nin Lisanu'l-Mizân isimli eserinde h. 273 olarak verilmektedir. Belh'te öldüğü rivayet edil-

⁴⁴ *Te'vilât*, Medine, 178b-179a, 182a-b205a; *Te'vilât* Hamidiyye, 164-a-b, 166a,167b, 168a.

⁴⁵ *Te'vilât*, Medine, 725b; *Te'vilât*, Hamidiyye, 563b-564a; *Te'vilât*, Şerh, 952b.

⁴⁶ *Te'vilât*, Şerh, 953a.

⁴⁷ *Te'vilât*, Hamidiyye, 178a, *Te'vilât*, Medine, 194b.

⁴⁸ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131-132; *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 44-46; Zehebî, İmam Şemseddin Muhammed Ahmed b. Osman (ö: 1374/748), *Siru Alâmu'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud Ekrem el-Busî 14.Cilt, 1. Baskı, Beyrut, 1403/1983, s. 313; el-Cezerî, İzzeddin İbnu'l-Esir, *el-Lübab fi Tehzîbu'l-Ensâb*, Darüs-Sadr, Beyrut, C. 3, s. 101; el-Askalanî, İmam el-Hafız Şihabuddin Ebû'l- Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisanül-Mizan*, 3. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1406/1986; İ.A. C. 7, "Kabî" Maddesi; Pezdevi ise Ka'бі'yi Kaderiyye'den kabul etmektedir. Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev., Ş. Gölcük, İst., 1988, s. 347 En-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, İnsan Yay., İst., 1999, s. 93; Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev., E.R. Fiğlalı, S. Hizmetli, Pınar Yay, İst., 1999, s. 145, İb-i-Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefayâtu'l-A'yân ve Ebnâ'z-Zaman*, Beyrut, 1977, C. I, s. 45.

⁴⁹ el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-A'rifin Esmâu'l-Müellifin ve Esmâu'l-Musannifin min Keffü'z-Zünnün*, Darül-Kitabu'l-İlmiyye, C.5, Beyrut, Lübnan, 1413/1992. s. 444; Nesefî, *Tabsire* s. 9, 493.

⁵⁰ Watt,a.g.e.,s. 375.

mesine rağmen ölüm tarihi olarak h. 389, h. 317, h. 319, h. 309 ve h.329 şeklinde farklı rivayetler zikredilmektedir.⁵¹

Ka'bi, Bağdat'tayken Kelâm meclislerinde tartışılan meselelerde Bağdat uleması tarafından hakem seçilmiştir. Bağdat'ta Horasan'da olduğundan daha meşhurdur. Nesef âlimlerinin bazıları tarafından takdir edilirken, Abdu'l-Mübin el-Halef onu küfürle suçlamıştır. Belh'te bazıları onun fikirlerini savunurken, bazıları onu zındıklıkla suçlamışlardır.⁵² Ka'bi ile ilgili olarak Bağdadi, "O özel ve genel birçok ilmi bildiğini iddia eden bir şarlatandı. Aslında o, bu ilimlerin derinliklerinden bir şey bilmiyordu ve onların bâtinî şöyle dursun, zahirilerini bile kavrayamamıştı. O, pek çok konuda Mu'tezile'nin Basra koluna muhalefet etmiştir"⁵³ demektedir. İsferyini'nin verdiği bilgi Bağdâdî'nin söylediklerine yakındır: "Ka'bi, bütün ilimleri bildiğini iddia eder. Fakat ilimlerde bir şeye sahip değildir. Hayyat onun sapıklıkta hocasıdır."⁵⁴ Bu yaklaşımlardan tamamen farklı olan görüşlerde kaynaklarda mevcuttur. Ka'bi'nin eserlerinde muhalifleriyle çok sayıda münazarası olup, Horasan civarında birçok insanın doğru yolu bulmasında etkili olduğu da rivayet edilmektedir. O, cömertliği meşhur, himmeti de âli ve cesur biriydi. Sultan tarafından bazı görevler ile görevlendirilmişken sonra bu görevden tövbe etti. İlim Meclislerinde değerli bir yere sahipti.⁵⁵ Ka'bi Mekke ve Medine bölgesinde de oldukça tanınan birisidir. Ka'bi'nin talebesi oraya gittiği zaman "Ka'bi'nin oğlu geldi" demişlerdir. Ka'bi hakkında sorduklarında Ka'bi'nin talebesi olan Hasan Ali b. Muhammed el-Belhî onu şöyle anlatmaktadır: O görüşlerini gizlemez, Belh ehlinin seçkinlerinden bir kısmı onun görüşlerini desteklerken bir kısmı da onu zındıklıkla suçlamıştır. Cündârî, onun az hadis rivayet etmesine rağmen Müsned, Tabâkât ve Makâlât kitabının olduğunu nakleder. Kay-

⁵¹ *Hedîyyetü'l-Arifin*, s. 444, Zehebî, a.g.e., s. 313; en-Neşşar, s. 95; Hallikan, a.g.e., s. 45; *Fazlu'l-İtizâl*, s. 45-46.

⁵² *Fazlu'l-İtizâl*, s. 43-44.

⁵³ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131-133.

⁵⁴ el-İsferyini, Ebû' 1-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatı'n-Naciye an-Fırakı'l-Hâlikin*, Thk., Zahid el-Kevserî, Beyrut, 1988, s. 84-85.

⁵⁵ en-Neşşar, a.g.e., s. 93-95.

naklarda Kâbi'nin siyasi görüşlerinden de bahsedilmektedir.⁵⁶ Bütün bunlar Ka'bî'nin fikirlerinin Sünnî alimler tarafından eleştirildiğini göstermektedir.

Kaynak eserlerde Ka'bî'ye nispet edilen pek çok kitaptan bahsedilmektedir.⁵⁷ Ka'bî'nin eserlerinin bilinmesi son dönem Bağdat Mu'tezilesi'nin fikirlerini öğrenmek için oldukça önemlidir.⁵⁸ Ka'bî'nin kaynaklarda zikredilen eserlerinden tarih, kelam, mantık, tefsir gibi alanlarda söz sahibi olduğu görülmektedir. Eserlerinden bazılarına Mâtürîdî'nin reddiyeler yazdığı ancak günümüze ulaşamadığı bilinmektedir.⁵⁹

İmam Mâtürîdî'nin Kitabu't-Tevhîd'de Mu'tezile'den görüşlerine en fazla yer verdiği ve eleştirdiği kişi Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'dir. Onun ismi tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tevilâ'ta* üç yerde geçmektedir. Bunlardan iki tanesi *ru'yetullah* konusundadır ve *Kitabu't-Tevhîd*'de de hemen hemen aynı içerik ve örneklerle zikredilmektedir.⁶⁰ Üçüncü olarak *Te'vilât'ta* Allah'ın hidayet ettirmesi ile ilgili konuda Cafer b. Harb ile birlikte aynı görüşü paylaştığından bahisle yer vermektedir.⁶¹ *Kitabu't-Tevhid*'de ise Mu'tezileden en çok bahsettiği kişi olan Kâ'bî'nin fikirlerini zaman zaman özel bölümler açarak eleştirmektedir. Ka'bî'nin elde edebildiğimiz eserlerinde Mâtürîdî'den hiç bahsetmemiş olması da dikkat çekicidir.

Mâtürîdî'ye göre, Ka'bî'nin sıfat, mevsuf, mecaz, hakikat konularındaki bilgisi çok seviyesizdir. Ehl-i Tevhid'in en cahili bile bunlarla itham edilmeyi kabul etmez. "Mu'tezile'nin imam diye peşine takıldığı bu adamın sayesinde ulaştığı yüce mertebeyi siz tasavvur edin" diyerek de onlarla alay etmektedir. Ona göre, niha-

⁵⁶ *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 43-44.

⁵⁷ Ka'bî'nin eserleri için bkz. Zehebî, a.g.e., s. 313; *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 27; Laoust, a.g.e., s. 145.

⁵⁸ *Tabsire*, s. 209; *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 46-53 Zehebî, a.g.e., s. 313 *Hediyetü'l Arifin*, C. 5, s. 444-445.

⁵⁹ *Kitabu'r-Red alâ Evâilil-Edille li'l-Kâ'bî*, *Kitabu'r-Red Tehzibil-Cedel li'l-Kâ'bî*, *Red Kitabi'l-Kâ'bi fi Va'idi'l-Füssak*.

⁶⁰ Bkz *Te'vilât* Medine, 210b-210a; *Kitabu't-Tevhid*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 133-134.

⁶¹ Bkz *Te'vilât* Medine, s. 182a.

yet bu adam kıyamet günü kavminin önüne düşer de kendilerinin yolunun tavsifi bu söylenenlerden ibaret olan yere (Cehenneme) götürür.⁶² Mâturîdî, Yüce Allah'tan kendilerini Mu'tezile'den korumasını da talep etmektedir.⁶³ Mâturîdî'nin Ka'bîye yönelttiği eleştirilerinde kullandığı bu sert üslup yukarıda ifade edildiği şekliyle Sünni alimlerin Ka'bî'ye yönelttiği eleştirel tavrın örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

g. Ebû İsa el-Verrâk

Asıl adı Ebû İsa Muhammed b. Harun b. Muhammed (ö. 247/861) olan el-Verrâk, Bağdat Mu'tezile'sinden⁶⁴ ve Rafızî İbn-i Ravendî'nin hocasıdır. Seneviyye ve Menâniyye mezhebinden olduğu veya Rafıziliğin kurucusu olduğu söylenmektedir. H. 247 'de ölmüştür.⁶⁵

Mâturîdî, *Kitâbu't- Tevhîd*'de Ebu İshak el-Verrâk'ın nübüvvetle ilgili fikirlerini ele alıp incelemekte ve eleştirmektedir. Mâturîdî, el-Verrâkla ilgili eleştirilerinde Ravendî'nin ve Ka'bî'nin el-Verrâk'a yönelttiği eleştirilerden de yararlanmışır. Verrâk'ın Mu'tezili olup olmamasından bahsetmemektedir. Mâturîdî'nin Ebu İshak el-Verrâk'a yönelttiği eleştiriler daha çok Nübüvvetle ilgili olup geniş şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir.⁶⁶

h. İbnu'r-Râvendî

Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. İshak er-Râvendî (ö. 298/910) başlangıçta Mu'tezilî bir kelimci iken, Hüseyin el-Hayyat gibi Mu'tezilîler tarafından sonraları bu mezhepten ayrılıp ilhâda sarıldığı ileri sürülmüştür. Ancak Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'de onu Nübüvveti savunanlardan kabul eder ve kendisinden nakiller yapar. Mu'tezile'nin Ravendiyye fırkasının kurucusu olarak kabul

⁶² Mâturîdî, II. Hûd, 98. âyetteki Firavun'un kavminin önüne düşerek kıyamet günü onları ateşe götürmesine işaret etmektedir.

⁶³ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 87-88.

⁶⁴ Bkz. İbn-i Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, 412; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, C, I, s. 341; Sezgin, Fuad, *GAS*, C. I, s. 620.

⁶⁵ *Kitabu't-Tevhîd*, F. Huleyf, s.186, dipnot. 2.

⁶⁶ Bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç s. 286-294, 296-312, 455-456.

edilmektedir.⁶⁷ *Tevilât*'ta "er-Ravendî,"⁶⁸ ve "İbn Ravendî"⁶⁹ olarak iki yerde geçtiğini tespit edebildiğimiz er-Râvendî ile alakalı asıl bilgiler *Kitabu't-Tevhid*'de geçmektedir.

Mâturîdî'nin belli bir mezhep aidiyetinden bahsetmediği İbnu'r-Ravendî'nin özellikle Nübüvvetle ilgili görüşlerini doğruladığı ve ciddi bir eleştiri yöneltmediği görülmektedir.

Mâturîdî İbnu'r-Ravendî'nin Nübüvveti ispatı ve bu konuda Verrâk'a verdiği cevapları "İbnu'r-Ravendî'nin Nübüvveti İspat Konusundaki İstidlali ve Verrâk'a Eleştirisi" başlığı altında toplamıştır.

Mâturîdî, Ebû İshak el-Verrâk'ın Nübüvvet ile ilgili görüşlerine karşı İbn Ravendî'nin getirdiği delilleri özetle vermektedir. Bu deliller ana başlıklar olarak şöyle sıralanabilir⁷⁰:

1. Kur'an'ın edebi metniyle istidlalde bulunmaktadır.
2. Hakkında sadece Ehl-i Kitap âlimlerinin bilgisi bulunan bütün hususları Kur'an beyan etmektedir.
3. Hz. Muhammed'e müyesser olacak fetihleri, insanların grup grup dinine gireceği ve İslamiyet'in diğer dinlere galip geleceği hususlar Kur'an'ın haber verdiği olaylardır.
4. Allah Teâlâ kıyamet gününe kadar vuku bulacak olayların ilkelerini Kur'an'da toplamıştır. Bu da Kur'an'ın gayb âleminden geldiğini ve bu yolla sözü edilen hususların Peygamber'e bildirdiğini gösterir.
5. Hz. Peygamber'e çeşitli sorularla, çeşitli konuların akibeti sorulurdu ve sonuç onun dediği gibi gerçekleşirdi. Ayrıca

⁶⁷ Mesûdi, *Murûcûz-Zeheb*, VII, s. 237; Şehristani, *ef-Mîlel*, I, s. 81, 96; İbn-i Halîkân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, I, s. 27; İbn-i Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, s. 323, Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Ravend", *İslam Ansiklopedisi TDV Yay.* XXI, s. 179-184.

⁶⁸ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünnet*, Thk. Muhamed Mustafizu'r-Rahman, Tash, Tertib ve Fihrist: Câsim Muhammed el-Cubûrî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1983, (Not: Eser bundan sonra *Te'vilât*, tsh., Mustafizu'r-Rahman" olarak verilecektir.) s. 231.

⁶⁹ *Te'vilât*, Şerh, 778a.

⁷⁰ *Kitâbu't-Tevhid*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 299 -313.

Kur'an'da cinlerin Hz. Peygamber'e karşı tutumuna da yer vermektedir. Onların kendisini tasdik edip tebliğinin diğer ilahi kitaplarla uyum içinde olduğunu ifade ettikleri haber verilmiştir.

6. Yine Kur'an-ı Kerim'in yirmi küsur yıl içerisinde parça parça indirilmesine ve tamamı aynı kompozisyon ve aynı edebi nitelikte olmamasına rağmen birbiriyle ahenk içerisinde. Yaratılmışların bir metni olsaydı mutlaka onda çelişkiler bulunurdu.

7. Cenab-ı Hakk'ın "...Haydi ölümü temenni edin" (2.Bakara, 94) tarzındaki âyetlerle Yahudilere olan hitabı hakkında iki yönden istidlalde bulunmuştur: Birincisi, ölümü temenni etmeler, mutlaka ölecekleri tehdididir. İkincisi ise, Yahudiler kendileri için bundan daha kolay bir şey bulunmadığı hâlde, asla böyle bir temennide bulunmayacaklarıdır. Bunun yanında İbnu'r- Ravendi Hz. Peygamberin Hıristiyanlarla mübahalede bulunması ve lanetin gerçekleşeceğini haber vermesiyle de istidlalde bulunmuştur. Sonuç olarak Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarınınca da vasfı bilinen bir Peygamber olduğu sabit olmuştur.⁷¹

İbnu'r-Ravendi'nin Ebu İshak el-Verrâk'a karşı ileri sürdüğü delilleri Mâturîdî'nin de destekler mahiyette konuya ek izahlar getirdiği görülmektedir.⁷²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Tevîlât* 'ta iki yerde İbnu'r-Ravendi'den bahsetmektedir. Bunlardan birincisini "Onlar dediler ki: Rabbimiz bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin" (23. Muminun, 11) âyetindeki iki ölüm ve iki dirilme hakkında yapılan yorumlar içerisinde bahsetmektedir. İbn Ravendî'nin "Siz ölümler idiniz, O sizi diriltti; yine öldürecek, yine diriltecek..." (2.Bakara, 28) âyetinde birinci ölümün bu dünyada gerçekleşip kabirde dirilmek, ikinci ölümün ise kabirde ölüp kıyamet günü ahrette dirilmesidir" şeklindeki yorumunu zikreden Mâturîdî, konuyla ilgili farklı görüşleri zikreder ancak eleştiri getirmez.⁷³ İbnu'r-Ravendi'nin *Te'vilât* 'ta zikredilen diğer görüşü ise, "bir kimse tesmiyeyle hakikati kaste-

⁷¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 303.

⁷² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 304-306.

⁷³ *Te'vilât*, Medine, 590b; *Te'vilât*, Şerh, 778a.

derse onun hakikati kendisiyle isimlendirildiği şeydir"⁷⁴, şeklindeki görüşüdür.

i. Ebû Bekir el-Asamm

Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Asamm, Hişam b. el-Hakem'in (ö. 190/805?) muasıdır. Ebû Huzeyl Allâf'tan (d. 135/752- ö: 226/840) daha meşhur, önde gelen kelamcılardan, lügatçi, fakih ve müfessir ve Mu'tezile içerisinde itibarlı birisi olarak zikredilmektedir. el-Asamm (ö.225/756)'ı İbn-i Mürtaza insanların en fasihi ve en fakihi olarak tanımlamakta ve Mu'tezile'nin 6. tabakasından saymaktadır. Hz. Ali'nin bazı uygulamalarını hatalı, Muaviye'yi ise haklı bulduğu, Ebû Huzeyl ve Hişam b. Hakemle münazara ettiği, *Makâlâtü'l-Usul* adlı eseri de takdir edilen eserlerden olduğu belirtilmektedir.⁷⁵

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de sadece bir yerde, büyük günah ve şefaât konusunda onu eleştirmektedir⁷⁶, buna mukabil *Tevlât*'da fikirlerine çokça yer verdiği (160'dan fazla) el-Asamm'dan, zaman zaman kendi fikirlerini desteklemek için veya konunun izahı için eleştirmeden zikrederken bazen da ciddi eleştirilere tabi tutmaktadır.⁷⁷

j. Muhammed b. Şebîb

Mâtürîdî'nin bazen "Muhammed b. Şebîb" bazen de "İbn Şebîb" olarak bahsettiği Ebû Bekir Muhammed b. Şebîb, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden ve yedinci tabakasından sayılmakta ve *Kitâbu't-Tevhîd* isimli bir eserinden bahsedilmektedir.⁷⁸ Bağdadi, onun iman konusunda Mürcie ile kader konusunda Kaderiyye ile aynı görüşü paylaşanlar arasında bulunduğu hem Kaderiyye'den hem de Mürcie'den sayıldığını belirtmektedir.⁷⁹ Nazzâm'ın arkadaşı olma-

⁷⁴ *Te'vilât*, tsh., Mustafizu'r-Rahman, s. 231-232.

⁷⁵ İbn-i Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 56-57; Sezgin, *Tarih'u-Turas*, C. 4, s. 61.

⁷⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 590-591.

⁷⁷ Örnekler için bkz. *Te'vilât*, Medine, 119b, 144a, 179a, 186a, 193a, 194a, 194b, 195b, 198b, 206b, 211a, 213a, 215a, 217a, 219b, 235a, 238a, 250b, 257a, 258a, 261b, 262a, 295b, 297a, 303b, 311a, 311b, 311b, 314a, 315a, 317b.

⁷⁸ İbn-i Murtaza, *Tabakâtü'l-Mutezile*, s. 71; İbn-i Murtaza, *el-Münye*, s. 172.

⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 21, 84, 148.

sı dolayısıyla hicri III. asrın ortalarında vefat etmiş olması muhtemeldir.⁸⁰

Mâturîdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn-i Şebîb ile ilgili fikirlerine *Tevîlât*'ta hiç bahsetmezken, *Kitabu't Tevhîd*'de özel başlıklar altında yer vermektedir. O, İbn Şebîb'i Mu'tezilî olarak görmektedir.⁸¹ İbn Şebîb'in fikirlerine karşı yapılan eleştirileri, onun verdiği cevaplarla birlikte vermektedir.⁸² Bazen de doğrudan fikirlerinden bahsetmektedir.⁸³ Kitap ismi zikredilmemekle birlikte "Kitap Sahibi"⁸⁴ diye bahsetmesi kitaplarından hareketle fikirlerine ulaştığını göstermektedir. Mâturîdî'nin, bazen hemfikir olduğunu da belirttiği İbn Şebîb'e yönelttiği eleştirileri yaratılış ve sorumluluk, varlıkların ezeli olmadığı, Allah'ın yeri, Allah'ın mahlûkatı nasıl yarattığı gibi konular etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.⁸⁵

Mâturîdî, "Allah mahlûkatı niçin yaratmıştır?" sorusuna "yaratılmışların menfaati içindir" şeklinde verdiği cevap dolayısıyla İbn Şebîb'in yadrganması gerektiğinden bahseder ve Mu'tezile'nin "Allah'ın ezelde yaratıcı, rahman ve rahim değildi" görüşüyle ilintilendirerek eleştirmektedir. "Allah'ın bir şeyi yaratması o şeyin aynısıdır", "Allah ezelden beri âlim, semî, basardır" ifadesinde maksat yeterince açık değildir⁸⁶ ve kudretin fiilden önce bulunması gibi görüşlerinin⁸⁷ yanı sıra bazen yersiz tartışmalara girdiğini belirten Mâturîdî, "Allah benzerini yaratabilir mi? sorusunu tam olarak algılayamadığını, verdiği cevapta kendi içerisinde çelişkilerin bulunduğu⁸⁸ belirterek eleştirir.

k. Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934)

Kur'an'a dair eserleri olduğu gibi, tarih, felsefe ve lügat alanlarında da meşhur eserleri vardır. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, onu, maz-

⁸⁰ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 155, dipnot: 189.

⁸¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 201.

⁸² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 191-194.

⁸³ Bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. B.Topaloğlu, s. 190.

⁸⁴ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 201.

⁸⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 191-195.

⁸⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 196-197.

⁸⁷ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 204-205.

⁸⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçî, s. 200-202.

lum bir adam ve muvahhidlerden yani Mu'tezile'den olduğunu söyler. Hafız, filozof ve mülhitlerle tartışan birisi olarak zikredilen Ebû Zeyd el-Belhî'nin eserleri arasında *Nazmi'l-Kur'an*, *Kitabu Garîbi'l-Kur'an*, *Kitâbu'l-Bahs 'Ani't-Te'vilât*, *Ahlâku'l-Ümem*, *Fadâilu'l-Belh*, *Aksâmu'l-Ulum* ve diğerleri sayılmaktadır.⁸⁹

Mâturîdî *Tevilât*'ta iki yerde "Ebû Zeyd"⁹⁰ ve "Ebû Zeyd el-Belhî"⁹¹ olarak ondan bahsetmektedir ancak fikirleri hakkında detay vermemektedir.

1. Ömer el-Bâhilî

Mâturîdî'nin eserleri arasında "Reddu Usuli Hamse li'-Bâhilî" adıyla zikredilen el-Bâhilî'nin Mu'tezilî Ebû Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Bâhilî olması muhtemeldir. Ancak gerek *Tevilât*'ta ve gerekse *Kitâbu't-Tevhîd*'de bu isme ve ona atfedilen herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

C. Maturidi'nin Mu'tezile Ve Diğer Mezhepler Arasında Kurduğu İlişkiler

a. Kaderiyye

Kaderiyye ile ilgili görüşlerine hem *Tevilâtü'l-Kur'an* hem de *Kitâbu't-Tevhîd*'de yer veren Mâturîdî, "Allah'ın kulun fiillerinde bir tedbiri veya takdir kuvvetinin olmadığı görüşünü benimseyenler olarak tanımladığı"⁹² Kaderiyye'nin yerilmesi konusunda Kelam âlimlerinin ittifak halinde olduğu ve Hz. Peygamberin "Kaderiyye bu ümmetin Mecusisidir."⁹³ sözüyle de kimlerin kastedildiğini çok açık bir şekilde haber verdiğini söyler. Hz. Peygamber'in Kaderiyye'yi yermek istemesinin sebebi olarak ta onların bütün

⁸⁹ el-Hafız, Şemseddin b. Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvudî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Zabd ve Haşiyeye: Abdu's-Salam Abdu'l-Mu'in, I. Baskı Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 2002, s,35-36; *Hediyyetü'l-Arifin*, C.5, s. 59.

⁹⁰ *Te'vilât*, Medine, 636a.

⁹¹ *Te'vilât*, Medine, 340a.

⁹² *Tevilat*, tsh., Mustafizu'r-Rahman, s. 98-99.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İst., 1413/1992, II, 86; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* İst., 1413/1992, "Sünnet", 16; İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, "Mukaddime", 10.

din mensuplarının anlayışlarına ters düşen Mecusilerle fikir birliği içerisinde olmalarını göstermektedir.⁹⁴

Mâturîdî, Kaderiyye ve Mu'tezile'den zaman zaman farklı fırkalarımış gibi zikretse de aynı anlamda kullandığı örneklerde azımsanmayacak derecededir. Direk olarak ifade ettiği gibi dolaylı olarak görüşler üzerinden de benzerlikleri kurmaktadır.

Mecusiler'in Őerlerin yaratılması ile ilgili görüşleriyle Mu'tezile'nin görüşleri arasında bir benzerlikten bahseden Mâturîdî, bunu da Hz. Peygambere atfedilen "Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir." rivayetiyle desteklerken⁹⁵, Mu'tezile'yi Kaderiyye hakkında rivayet olunduğunu belirttiği hadis üzerinden eleştirmektedir. Benzer bir eleştiri de Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Ümmetinden iki sınıf vardır ki onlara Şefaetim nail olmaz. Onlardan birisi Mürcie diğer Kaderiyyedir." hadisinde Kaderiyye'yi açıklarken kulun fiillerinde özgür olduğunu ve Allah Teala'nın bir dâhli yoktur, anlayışında olanlar olarak deđerlendirirken⁹⁶ yapmaktadır.

Mâturîdî, Kaderiyye ismine en layık fırkalardan birisinin Mu'tezile olduğunu söylemekte ve bunu ispat etmek için örnekler verirken bir anlamda kendi anlayışına karşı yapılan, yanlış gördüğü görüşleri de cevaplamaktadır: O, "Kaderiyye ki -i'tizal ismini alan kimselerdir- inanç ve söylem açısından ilgimizin bulunmayışına rağmen, bize cebir telakkisini nispet etmişlerdir. Onların bu konudaki gerçek dışı davranışı Kaderiyye ismini bize izafe edişlerindeki davranışa benzemektedir. Şimdi biz iki mezhebi karşılaştırmak suretiyle cebre hangimizin daha layık olduğunu ortaya koyacağız. Böylece insanlar Kaderiyye konusunda anlattığımız gibi Mu'tezile'nin cüretini ve korkunç düşüncesizliğini öğrenmiş olacaktır."⁹⁷ demektedir.

⁹⁴ *Kitâbu 't-Tevhîd*, Thk. B.Topaloğlu, s. 500. Diğer örnekler için bkz.,a.e., s.389, 394.

⁹⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 139.

⁹⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 617.

⁹⁷ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 511.

Mâturîdî, Mu'tezile mensuplarının fiile ait kudretin fiilden önce mevcudiyetini kabul etmeyişimizden dolayı bize cebr ismini uygun görmekteyler ve kendileri ise fiili, kudretin bulunmadığı bir zaman biriminde gerçekleşmiş olarak kabul etmekteyler. Kudretsiz niteliği taşıyan bir zaman birimi içinde fiilin gerçekleştiğini söylemek onun kudretle birlikte gerçekleştiğini söylemeye oranla cebre çok daha yakındır. Tabi ki bu durum cebir ve ihtiyarın ne demek olduğunu anlayan kimse için böyledir, demekte ve şöyle izah etmektedir: Fiil acz halinde tasavvur edilmezken aczin ortadan kalkması durumunda onun mevcudiyeti zihinde canlandırılabilir. Böylece aczin yokluğu halinde fiilin tasavvur edilişi varlığına oranla daha üstün ve kâmil derecede olmaktır...⁹⁸ Mâturîdî burada Kaderiyye ismini kaderi inkâr edenlere değil, insandan özgürlüğü kaldıranlar için Cebriyye anlamında kullandığı görülmektedir. Bu konuda Mâturîdî, Mu'tezile'nin sürekli kader kavramını dillerine doladıklarından onlara Kaderiyye denmesi gerekir, oysa onlar Cebri başkalarına izafe etmeyi ilke haline getirmişlerdir,⁹⁹ diyerek Kaderiyye'yi Cebriyye anlamında kullanmaktadır.

Mu'tezile'nin kendilerine "kader" isminin verilmesini kabul etmediklerinden de bahseden Mâturîdî bu ismin onlara Ka'bi'nin iddia ettiği gibi Haşevîler tarafından değil de bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğini söylemektedir.¹⁰⁰ Kaderiyye'nin Allah'ın lanetini hak etmesinin sebebi ise kulun fiillerinin sadece yaratma anlamında Allah'a nispet etmeleridir.¹⁰¹

Mâturîdî, Ka'bi'nin Haşeviyye'ye yönelttiği yukarıdaki suçlamayı onların dini konularda yaptığı pek çok hatadan birisi olarak görmüş ve bunun onların Mervan oğullarıyla olan ilişkilerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Çünkü Mervan oğulları yaptıkları yanlışları Allah'ın kader ve kazasına bağlamak suretiyle milletten gelecek baskılardan kurtulmayı istemiş ve kaderciliği mezhep ola-

⁹⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi. s. 511; Kaderiyye-Mutezile ilişkileri için bkz. a.g.e., s. 402-403, 406.

⁹⁹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi. s. 512.

¹⁰⁰ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 506-508, 389.

¹⁰¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 364-365.

rak kabul etmişlerdir. Haşevîler bu konuda Emeviler'e destek vermiş ve onları bu yanlış icraatlarından aklamaya çalışmışlardır. Ka'bi, aslında Haşevîler Emeviler'in yaptıkları yanlışlıkların farkındaydılar ve bu kaderi anlayışın yaygınlaştığını da görüyorlardı, demektedir. Ka'bi'nin Emeviler'in imamet şartlarını taşımadıklarını söyleyerek meseleyi abarttığını, hatta Haşevîler'in kendilerine Kaderiyye ismini taktıklarını söyleyecek kadar ileri gittiğini söyleyen Mâturîdî, Ka'binin bu konuda pek çok yalan söz söylediğini belirtmektedir. Mu'tezile'nin Haşevîler tarafından kendilerine Kaderiyye isminin verildiğini söyleyerek Kaderi isminden kurtulmaya çalışmak istemelerini "süslü bir yalan" olarak değerlendiren Mâturîdî, "Ümmetimden iki fırkaya şefaetim nasip olmaz" hadisinde geçen Kaderiyye'nin "fiillerin yönlendirilmesini Allah'tan nefy eden ve fiillere ait tüm yönetimi kullara veren kimseler olduğunu", dolayısıyla bununla bizzat kendilerinin kastedildiğini söyleyerek bu ismin Hz. Peygamber'in hadisine bağlı olarak ümmet içerisinde kuşaktan kuşağa yayılmış olduğunu söyler. Mâturîdî, Ka'bi'nin kader hakkında Haşeviyye'nin görüşünün Mervan oğullarını aklama mücadelesi olarak yansıtmasının düpedüz yalan olduğunu söyleyerek bir anlamda Haşeviyye'yi savunmaktadır.

Mâturîdî, Kaderiyye'nin "Allah kudreti dâhilinde bulunan her hayrı sonuna kadar gerçekleştirir." görüşünün Zenadîka'nın "hayır tanrısı hayrı doruk noktasına kadar işler" görüşüne benzediğini söylemektedir.¹⁰² Bunların dışında Mâturîdî zaman zaman Kaderiyye'yi diğer dinlerle bazı ortak görüşleri savunmaları dolayısıyla da eleştirmektedir.¹⁰³

b. Hariciler

Mâturîdî, Havâric ile Mu'tezile arasındaki benzerlikleri büyük günah, iman, istisna ve şefaah hakkındaki fikirlerinde bahsetmekte ve fikirlerini temellendirmede kullandıkları âyet ve delilleri değerlendirip eleştirmektedir.

¹⁰² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 145-146.

¹⁰³ *Te'vîlât*, Medine, 67a; *Te'vîlât*, Hamîdiyye, 66a.

Havâric'in büyük ve küçük günah işleyen kimsenin bu günahından dolayı kafir olduğunu ve ebedi cehennemde kalacağı görüşünü benimsediğini belirtmekte ve onların bu görüşlerinin yanlışlığını pek çok açıdan izah etmeye çalışmaktadır. Bu konudaki fikirleri dolayısıyla Havârici Mu'tezile ile bir arda zikreden Mâturîdî, farklı görüşlerin bulunmasına rağmen onların görüşlerini reddeden âyetler mevcuttur demektedir. Âyetlerde¹⁰⁴ Allah Teâlâ'nın müminleri davranışları dolayısıyla kınadığını ve sergiledikleri durumlar sebebiyle azabın çetin olacağını haber verdiğini ancak iman vasfını onlardan kaldırmadığını, sadece kınadığını belirten Mâturîdî, bir şeyin gereğini yerine getirmeme durumunda gündeme gelen kınamanın dostlar arasında söz konusu olduğunu, düşmanlar arasında ise tartışma ve savaş cereyan edeceğini söyler ve bu ayetlerin büyük günahın işlenmesi halinde bile iman vasfının kişilerde devam ettiği gerçeği kanıtlanırken, bu durumdaki birisini imandan çıkarıp ve onu küfre düştüğünü söyleyenlerin anlayışlarının yanlışlığı da ortaya çıkmış olmaktadır,¹⁰⁵der.

Mâturîdî'ye göre Havâric ve Mu'tezile bu fikirleriyle zahiren kulları masiyetten uzaklaştırıyorlar ve taate yaklaşıyorlar görün-seler de gerçekte durum farklıdır. Çünkü "kurtuluşun sadece amelle olacağını, Allah'ın rahmeti veya bir kimsenin şefaati ile olamayacağı" görüşleri kişinin bir göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa taatten uzak olmamasını ve masiyete düşmemesini gerektirir ve bu görüşleriyle insanları masiyete yaklaştırmış ve taatten uzaklaştırmış olmaktadır. Mâturîdî, kendilerinin ise kurtuluşu amel-lerle değil de Allah'ın rahmeti ve dilediği kişinin şefaati ile olacağı görüşünde olduklarını, bu anlayışın ise taat, amel vs.'nin dışında Allah'ın rahmetine ve fazlına dayanmayı gerektirdiğini söyler ve bu görüşün insanlar için taati gerekli gördüğünü, onları kötülük-lerden uzaklaştırdığını, çünkü kişinin bu lütuf ve faziletlere ulaşabilmesi için taate sarılması gerekir, diyerek onları eleştirmektedir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Bkz., 61.es-Saf,2-4; 9.et-Tevbe, 38; 4. en-Nisâ, 75.

¹⁰⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 610.

¹⁰⁶ *Te'vilât*, Medine 589b-590a, *Te'vilât*, Hamîdiyye 465b; *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 542-543.

Mâturîdî'ye göre hiçbir Harici ve Mu'tezilî kendilerinden olanların çeşitli mâsiyet ve kötülüklerin mevcudiyetini bildikleri halde (kendi fikirleri açısından çelişkili bir durum olsa da) onları mümin statüsünün dışındaki her hangi bir durumda olmalarına rıza göstermezler. Şu halde böylesinden imanın zâil olmadığı ve mümin vasfının devam ettiği kanıtlanmış oldu. Bütün bunlardan Havâric ile Mu'tezile'nin fikirlerinin yanlış ve inadına bir direniş olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷ Bu bağlamda uygun olan bütün Havâric ve Mu'tezile mensuplarının büyük günah işledikleri takdirde kendi telakkilerince kafir olup ebedi cehennemde kalmasıdır.¹⁰⁸

Mu'tezile ve Havâric'e göre Allah büyük günah işleyenleri ebedi Cehenneme koymakla tehdit etmiş ve va'idine muhalefet etmesi ve verdiği haberleri tekzip etmesi de caiz olmadığından onları affetmesi Allah için caiz değildir. Ancak büyük günah işleyenin affedilmemesi anlayışıyla va'ide muhalefet etmeyi ve haberi tekzibi gerektiren şey de ortadan kalmış olur. Mâturîdî, Havâric ve Mu'tezile'nin bu görüşlerine karşın onların delil olarak kullandıkları âyetlerin (7. Âraf, 29-30; 26. Şuara, 100; 2. Bakara, 123) kafirler için olduğunu ifade eder¹⁰⁹ ve "Şefaati edenin şefaati onlara fayda vermez" (74. Müdessir, 48) âyetinin anlamının küfür ehline izafe edildiği zaman, onlar için şefaati yoktur veya onlara şefaati fayda vermez, şeklinde olur, bu onlar için şefaatin nefyini gerektirir. Eğer şefaati, Ehl-i İmana izafe edilirse, o zaman şefaati edenin şefaati yok eden şeyin yok edilmesi gerekir, şefaati yok edilmez, der. Bu konuda farklı âyetlerden de delil getiren Mâturîdî, bunlar Ehl-i İ'tizal ve Havâric aleyhinedir, çünkü bize göre büyük günah sahibi Ehl-i İslam'dandır ve şefaati hak etmektedir¹¹⁰ der ve onları eleştirmektedir.

¹⁰⁷ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 532-533.

¹⁰⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 536. Diğer örnek için bkz., *Te'vilât*, Medine 143a-b, 697a; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 134b-135a; *Te'vilât*, Şerh, 920b.

¹⁰⁹ *Te'vilât*, Medine, 763a-b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 592a-b; *Te'vilât*, Şerh, 1002a-1002b.

¹¹⁰ *Te'vilât*, Medine, 763a-b; *Te'vilât*, Hamîdiyye, 592a-b; *Te'vilât*, Şerh, 1002a-1002b; *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 587.

Mâtûrîdî'nin Mu'tezili ve Havârici aynı fikir üzerinde gördüğü meselelerden birisi de "imanda istisna meselesi"dir. Mu'tezile ve Havâric mezheplerine göre dinde, özellikle iman konusunda "inşallah müminim" demek gereklidir. Çünkü mükellef farkına varmadan dinden çıkabileceği gibi bilmediği için dinî bir görevi yerine getirmekten de geri kalabilir. Böyle bir durumda istisnasız bir imanla vasıflanmamak gerekir. Mâtûrîdî, bu görüşe karşı çıkar ve Allah'ın pek çok yerde "Ey iman edenler..." şeklinde kesin beyan ettiği emir, yasak, vaad, va'id vb. hükümlerde istisnanın sözü konusu olmadığını, aksi takdirde Allah'ın bu şekilde hitap ettiği âyetlerin boş ve faydasız konuma düşeceği için doğru olanın istisnayı kabul etmeyen görüş olacağını, belirtir.¹¹¹

c. Mürcie

Mâtûrîdî'ye göre Mu'tezile ile Mürcie arasındaki benzerlik icraya verilen anlamlarda ortaya çıkmaktadır. İrcâ'nın kelime olarak tehir etme manasına geldiğinde dilcilerin ittifak ettiğini ancak ircâyaya verilen anlamlarda ve Mürcie isminin kime verileceği noktalarında ihtilafın olduğunu belirten Mâtûrîdî¹¹², Mu'tezile'nin Mürcie'ye büyük günah işleyenlerle alakalı hükmü erteledikleri ve onları ne Cennete ne de Cehennem'e göndermedikleri için ircâ ismi verdiklerini¹¹³ söyleyen Mâtûrîdî Mu'tezile'nin bu görüşünün doğru olabileceğini ancak Mürcie'yi yerme noktasında bahsedilen "Ümmetimden iki fırkaya şefaetim ulaşmaz. Onlar Kaderiyye ve Mürciedir"¹¹⁴ ve Mürcie'nin yetmiş dille lanet edilmesiyle¹¹⁵ ilgili haberlerin sabit olması halinde Mürcie ile ilgili yerginin sebebinin kişinin dini hayatıyla ilgili olarak fiil işlerken durumu hakkında kararlılık göstermeyip duraksaması nedeniyle olabileceğini söyler ve icrayı duraksamak anlamıyla yorumlar. Bu anlamda Mu'tezile'nin bü-

¹¹¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 627.

¹¹² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 613.

¹¹³ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 615.

¹¹⁴ Münâvi, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağir*, Beyrut, Trz., IV, 208; Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, İst. 1413/1992, "Kader", 13.

¹¹⁵ Muttaki el-Hindi, Alauddin Ali el-Muttaki b. Hüsameddin, *Kenzü'l-Ummal*, Beyrut, 1405-1985, I, 136.

yük günah işleyenlerin durumuyla ilgili “ne mümin ne de kafirdir” nitelendirmelerinin de bir anlamda ırcâ olduğunu belirterek¹¹⁶ Mu'tezile'nin kendi içerisindeki çelişkiye dikkat çekmektedir.

d. Kerramiyye

Mâturîdî, Kerramiyye'yi Mu'tezile, Havâric, ve Haşeviyye ile aralarında farklı görüşler bulunmasına rağmen amel-iman konusunda benzer fikirler taşıdığını ve es-Sâf 61/2-4; et-Tevbe 9/38; en-Nîsa 4/75; Hadîd 57/16 gibi âyetlerde müminlerin yaptıkları yanlışlardan dolayı azarlandığını fakat onlardan iman vasfının kaldırılmadığını belirterek eleştirmektedir.¹¹⁷

e. Neccariyye

Mâturîdî, Hüseyin diye zikrettiği Hüseyin en-Neccâr'ın istitaat konusundaki görüşü ile Mu'tezile'nin görüşü arasındaki benzerlikten bahsetmektedir. Mâturîdî, Mu'tezile ile Hüseyin arasında ortaya çıkan farklılığın önemsiz olduğunu, neticede aynı noktaya vardıklarını söylemektedir. Çünkü Hüseyin'in “ismet ve tevfik hariç, taat fiilinin oluşmasını sağlayan her şey kâfirdedir” görüşü, Mu'tezile'nin kâfirin ismet ve tevfik ile isimlendirilmeyeceği noktasındaki görüşü ile benzerlik oluşturduklarını söylemektedir. Buradaki farklılığın sadece bu niteliğin kudretle isimlendirilip isimlendirilemeyeceği problemi olmasıdır¹¹⁸, demektedir.

f. Rafıza

Mâturîdî, Ravafız, Havâric ve Mu'tezile'yi sahabeyi küfürle itham etmeleri noktasında değerlendirip eleştirmektedir: “Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla...” (59. Haşr, 10) âyetinde belirtildiği üzere, Allah Teâlâ Muhammed ümmetinden geçmiş nesiller hakkında lanet edenleri bildirdi ve onlar için istiğfar dile-

¹¹⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 617. *Te'vilât*, Medine, 15. *Te'vilât*, Terc. s. 98-99. Geniş Bilgi için Bkz. Koçoğlu, Kıyasettin, “*Maturidi'nin Mutezile'ye Bakışı*” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. S. B. E. Ankara 2005, s. 33-38.

¹¹⁷ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 619-610.

¹¹⁸ Geniş bilgi için bkz., *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 421-423; *Te'vilât*, Medine, 286a.

melerini emretti, diyen Mâturîdî, bu âyetin Ravafız ve Mu'tezile'nin görüşlerinin fâsid olduğuna delil olduğunu ileri sürer. Ravafız'ın, Ebu Bekir'in hilafetine itaat edenlerin kâfir olduklarını, Havâric'in, Hz. Ali'nin Muaviye ve ashabıyla yaptığı savaş dolayısıyla kâfir olduğunu, Mu'tezile'nin ise savaşta haktan çıkanın imandan çıktığını, dolayısıyla onlar için istiğfarın istenemeyeceğini, çünkü Allah müşrikler için istiğfar etmeyi yasaklamıştır, görüşlerine karşın yukarıda zikredilen âyette istiğfara izin verildiğini belirten Mâturîdî'ye göre büyük günahın kişiyi imandan çıkarmadığını da âyet göstermektedir ve âyetin devamında yer alan "kardeşlerimizden" ifadesinin de onların mümin olduklarına işaret ettiğini¹¹⁹ belirterek eleştirmektedir.

g. Cebriye

Mu'tezile ve Cebriyye arasındaki fiil ve irade meselelerinde benzerlikler kuran Mâturîdî, Mu'tezile'nin Cebriyye'ye yönelttiği eleştirilerini eleştirmekte ve onların bu görüşlerinde zaman zaman Cebriyye'ye benzediklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin "kul istese de istemese de fiili vardır" görüşünde cebrî bir tavır benimzediklerini, hatta bazen gizli cebrîcilik yaptıklarını söylemektedir.¹²⁰

Mâturîdî'nin kullandığı örneklerden birisi de irade meselesidir. Mu'tezile'nin "irade fiilin seçiminden önce olup ve ondan önce bulunur" görüşlerinin iyi incelendiğinde aslında bu görüşün Cebriyye'nin görüşü olduğunun anlaşılacağı¹²¹, "İstese de istemese de kulun fiili vardır" görüşlerinde de Mu'tezile'nin Cebriyye'nin ta kendisi olduğunu kanıtlamaktadır¹²², diyen Mâturîdî'ye göre, Mu'tezile'nin Allah'ın hükümranlığı dâhilinde onun dilemediği dileme hakkını ve yine onun mülkünde istemediği şeyi kula isteme hakkını tanımuşlardır, oysaki Allah bunun hilafına başka şeyler murad etmektedir, bu ise zor ve cebir alametidir. Mâturîdî, Mu'tezile mensupları Allah'a hükümranlık ve azamet tanumaları

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz., *Te'vilat*, Medine, 426b, 697a; *Te'vilât*, Hamidiye, 351a; *Te'vilât*, Şerh, 920b.

¹²⁰ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 511-512.

¹²¹ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 512.

¹²² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 513.

meyanında kulu cebir statüsünde bırakan Cebriye'yi ayıplamış, fakat kendileri hikmetsizlik ve bilgisizlikleri yüzünden Rabbu'l-Alemin'in cebr altında olduğunu söylemişlerdir, diyerek eleştirmektedir.¹²³

h. Müşebbihe

Mâturîdî, Müşebbihe ile Mu'tezile arasındaki benzerlik noktasında eleştirilerini Ka'bi'nin ru'yet konusundaki metodu üzerinden yapmaktadır. Bu noktada Ka'bi'nin söylediğini inceden inceye düşünen bir kimse onun Müşebbihe ekolunun yöntemini benimsemiş olduğunu anlayacağını, çünkü o, ru'yetin belli şartlar çerçevesinde gerçekleştiği temel manayı zikretmemiş, sadece realitenin böyle tespit edildiğini ifade etmiştir, diyen Mâturîdî, bunun Müşebbihe'nin "duyulur âlemdeki her fail cisimdir, her alim de; duyular ötesinde de böyle olması gerekmektedir" görüşüyle benzeştiğini söyleyerek Kâ'bi'yi eleştirmektedir.¹²⁴

i. Ashâbu'l-Hadîs / Haşeviyye

Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de Haşevîyye¹²⁵, *Tevilât*'ta ise Haşevîyye ve Ashabu'l-Hadis¹²⁶ olarak bahsetmektedir. Haşevîyye'nin Mu'tezile ile olan ilişkisini Kur'an-ı Kerim, sıfatlar meselesi, iman ve amel, Mu'tezile'ye Kaderi denmesi gibi meseleler üzerinde yapmaktadır.

Mâturîdî, "Dileseydik and olsun ki sana vahyettiğimizi alıp götürürdük. Sonra bize karşı duracak bir vekilde bulamazdın." (17. İsra, 86.) âyetinin Haşeviyye ve Mu'tezile'yi saptırdığından bahseder ve Haşeviyye'nin "Kur'an ve Kelam Allah'ın yok olmayan ezeli sıfatıdır." ve "Mushaflardaki Kur'an, bizzat Kur'an'ın aynıdır, o yerde ve kalptedir." görüşlerinin tenakuz oluşturduğunu çünkü sıfat olduğunda onun aynı da gayrısı de olamayacağını belirtir. Dolayısıyla, Mushaf takinin veya kalplerdekinin tam aynı-

¹²³ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 513. Diğer örnekler için bkz., *Te'vilât*, Medine 490b-491a.

¹²⁴ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 133-134; *Te'vilât*, Medine 211a.

¹²⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 506, 507, 508, 530, 609, 613, 618, 627.

¹²⁶ *Te'vilât*, Medine, 519b.

sının olması caiz değildir, sahifelerdekine gelince, bu ondan anlaşılan veya ortaya çıkan şeydir. Kur'an'dan maksadım budur.¹²⁷ diyerek onları tenkit eder.

Mâturîdî Haşeviyye'yi ve Ashâbu'l-Hadîs'i yan yana kullanarak taatlerin iman olması konusundaki görüşlerin Mu'tezile ile aynı kefede değerlendirmektedir. "Ey iman edenler!..."¹²⁸ diye zikredilen bütün âyetler açıkça delildirler ki iman nefiste (kalpte) bulunur. Dolayısıyla iman, Haşeviyye'nin, Mu'tezile'nin ve Ashâbu'l-Hadis'in "bütün taatler imandır" dedikleri gibi değildir. O kalp ile tasdiktir, onun dışındaki taatler şeriattır.¹²⁹ diyerek eleştirmektedir.

Mâturîdî, Haşeviyye ve Mu'tezile'nin benzer olduklarını ileri sürdüğü konulardan birisinin de imanda istisnayı kabul etmeleri olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Ayrıca Mu'tezile'nin iman anlayışının Havâric, Haşeviyye ve Ashâbu'l-Hadîs'te olduğu gibi "bütün taatler imandır" şeklindedir¹³¹ diyerek bu konuda da Haşeviyye ile Mu'tezile arasında benzerlik kurarak eleştirir.

D. Mu'tezile'nin Zanâdîka, Dehriyye, Seneviyye Ve Mecusiler'e Benzerliği

Mâturîdî, Mu'tezile'yi diğer dinler ve İslam dışı kabul edilen mezhepler ile benzerliklerine de eserlerinde yer vermektedir. Benzeşen noktaları tek tek ve sistematik bir tarz kullanmamasından dolayı çalışmamızda bilgi tekrarına düşmemek için ayrı ayrı başlıklar yerine tek başlık altında, genel bakışını yansıtan örneklerden hareketle burada ele alınacaktır.

Mâturîdî'ye göre Zanâdîka'nın, zihinde canlandırılmasının mümkün olmadığı için bir şeyin yoktan var edilmesinin mümkün olmadığı görüşleri ile Mu'tezile'nin zihinlerde canlandırılabilen bir

¹²⁷ *Te'vilât*, Medine, 370a.

¹²⁸ Bkz., 60. Mümtehine, 1; 66. Tahrir, 6.

¹²⁹ *Te'vilât*, Şerh 924a, 695b- 696a, *Te'vilât*, Medine, 519b, 700a; *Te'vilat*, Hamidiye, 544a, *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 609-610.

¹³⁰ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 628.

¹³¹ *Te'vilât*, Medine, 700a; *Te'vilât*, Hamidiyye, 544a; *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruçi, s. 551-555; *Te'vilât*, Şerh, 924a.

şey olmadığı için kullara ait ihtiyari fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmasını reddettikleri görüşleri arasında benzerlikler vardır. Benzer şekilde Mu'tezile'nin Allah kimseye kötülük dokunmasını ve kimseden kötülüğün sadır olmasını dilemez, onu şeytan ister, sonra Allah dilemese de şer gerçekleşir, görüşleri ile Zanâdıkâ'nın Allah murad etmese de şerrin şeytandan ve şer tanrısından zuhur ettiği şeklindeki görüşleri arasında paralellik vardır. Fiillerin yaratılmasında benzer görüşlerinden dolayı Zanâdıkâ, Dehriyye ve Mecusilere Mu'tezile'yi benzeterek eleştiren¹³² Mâturîdî, "Kaderiyye bu ümmetin Mecusi'sidir."¹³³ rivayetinde geçen Kaderiyye ile Mu'tezile'yi kasteder ve Mecusilerle olan benzerliğe bunu da kulanır ve eleştirilerini sürdürür.¹³⁴

Mâturîdî'ye göre Mu'tezile'nin mâduma ezililik veren anlayışı Dehriyye'nin âlemin temel maddesi ezelidir anlayışı ile heyûla taraftarlarının önce arazlar vücud bulmuş, sonra bunlar sayesinde âlem ortaya çıkmıştır, şeklindeki anlayışları arasında paralellikler bulunmaktadır.¹³⁵ Ayrıca Seneviyye'nin "zulmetle nur önceleri birbirinden ayrı iken sonra birleştiler, böylece şu âlem başka bir ayrılık veya birleşme olmadan oluşuverdi. Netice olarak âlem önceleri âlem değilken kendi kendine oluşuvermiştir. Çünkü ortada bu fonksiyonu icra edecek başka bir faktör yoktur" görüşüyle de benzerlik göstermektedir.¹³⁶ Benzer bir şekilde Seneviyye'nin hayır ve şer tanrılarının önceden zatlari itibariyle ayrı iken sonradan karıştıkları görüşü ile heyula ve temel madde taraftarlarının Tanrı'nın önce bir konumda tek iken bilahare tabiat nesnelere meydana gelmesiyle şekilden sekile dönüştüğü fikrinin Mu'tezile'nin buradaki fikriyle benzeştiğini söylemekte, hatta onların fikirlerini sonradan gündeme gelen bir sebeple aslında değişikliği gerekli görmeleri, Mu'tezile'nin ise aslın dışındaki oluşumlara takılıp

¹³² *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 145-147.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86; Abû Dâvûd, "Sünnet", 16; İbn-i Mace, "Mukaddime", 10.

¹³⁴ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 113.

¹³⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 135-136. 166-169.

¹³⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 137.

kalması dolayısıyla daha tutarlı görmektedir.¹³⁷ diyerek eleştirmektedir.

Mâtürîdî bu tür benzerliklerden bahsetmesinin sebebini “Mu’tezile’nin temel görüşlerinin Mecusi ve Zanâdika’nın görüşleri örnek alınarak tespit edildiğinin herkes tarafından bilinmesini sağlamaktan ibarettir”¹³⁸ şeklinde açıklayarak Mu’tezile’ye karşı insanları uyarmak amacını güttüğünü dile getirmektedir.

Sonuç

İmam Mâtürîdî, eserlerinde İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarında zikredilen başlıca mezheplerden bahsetmektedir. Ancak Mu’tezile bu mezhepler içerisinde diğerleriyle kıyaslanamayacak kadar çok yer almaktadır. Mâtürîdî, Ehl-i Tevhid olarak kabul ettiği Mu’tezile’nin görüşlerini bazen mezhebin genel görüşü olarak verirken, bazen de “Mu’tezile’den bazıları” diyerek bir kısmına atfederek, bazen de önde gelenlerine atfen ele almaktadır. Bu bağlamda Basra ve Bağdat Mu’tezilesi’nin önemli isimlerine de yer vermiştir. Mu’tezile ile ilgili verdiği bilgiler Milel-Nihal eserlerinde olduğu gibi sistematik bir şekilde olmayıp, konular işlendikçe ele alınıp değerlendirildiğinden dağınık görüntü arz etmektedir.

Mu’tezile’yi ele alış şeklindeki sertlik, hatta zaman zaman küçümseyen ve tahkire varan ifadeler kullanan yaklaşımı, Mâtürîdî’nin genel akılcı tavrı ile uyumsuz bir haldedir. Ancak bu tavrının yaşadığı dönemde Mu’tezile’nin Mâverâünnehir bölgesindeki ağırlığının artmasına karşı Sünni düşüncüyü savunmak amacıyla geliştirilen bir tavır olarak düşünmek mümkündür. *Tevilat*’ta pek yer vermemesine rağmen daha sonra kaleme aldığını düşündüğümüz *Kitabu’t-Tevhid*’de Ka’bî’den yüzden fazla yerde bahsetmesi, Ka’bî’nin ömrünün son zamanlarında Belh’e geldiği ve etkinliğini artırdığını düşündüğümüzde, bu üslubun daha çok Ka’bî eksenli kullanıldığı dikkate alındığında yukarıda bahsettiğimiz karşıt ve korumacı tavrıdan kaynaklanmış olması ihtimalini destekler mahiyettedir. Mâtürîdî ile yakın dönemler ve sonrasında

¹³⁷ *Kitabu’t-Tevhid*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s.186, diğer örnekler için bk. s 375, 394 -395.

¹³⁸ *Kitabu’t-Tevhid*, Haz., Topaloğlu-Aruç, s. 390.

yaşamış bazı Sünni âlimlerinde Mu'tezilî kişilere benzer tavırları sergiledikleri düşünüldüğünde Mâturîdî'nin ümmeti Mu'tezile'den koruyucu üslubu kendi içerisinde anlam kazanıyor olsa da Mu'tezile'ye karşı üslubu yine de oldukça sert gözükmektedir. Bu noktada Ka'bî'nin elde edebildiğimiz eserlerinde Mâturîdî'den bahsetmemesi de ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.

Mâturîdî, Mu'tezile'yi gerekli gördüğü her yerde ele almış, akli ve nakli deliller ve kendi iç fikir yapısındaki çelişkilerden hareketle eleştirmiştir. Hatta Kaderiyye ve Cebriyye gibi birbirine zıt fırkalar, gayr-i Müslim mezhep ve dinler ile olan benzerliklerinden hareketle de eleştirilerine devam etmiştir. Onun Mu'tezile'yi konu edinme sebebini açıklarken söylediği "Onların görüşleriyle Tevhîdi kanıtlayıp inkârcıların karşıt fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermek ve Tevhîd hakkında ileri sürülen fikirlerden isabetli olanın başkalarının görüşleri olduğunu ortaya koymaktır" şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında bu eleştirilerindeki aşırılığın nedeninin bu keskin tavır ve hedefinden kaynaklanmış olduğunu da göstermektedir.

Bu eleştirel yaklaşımda metodik olarak Mutezile'den etkilenmiş olabileceğini düşündüğümüz Mâturîdî'nin Mâverâünnehir bölgesinden çıktığına dair henüz elde edilmiş bir veri bulunamamış olması dolayısıyla Mu'tezile'yi hangi yollardan bu kadar detaylı bir şekilde öğrendiği ayrı bir çalışma konusu olarak durmaktadır.

Sonuç olarak, Mâturîdî'nin eserlerinde kendi dönem ve yaşadığı bölgedeki çeşitli mezhepler ve özellikle de Mu'tezile hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu noktada Mu'tezile'nin Mâturîdî açısından değerlendirilmesi, onun fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağladığı düşüncesindeyim.

Kaynakça

- Allard, Michel, S.J., *Le Proble'me Des Atributs Divins*, Editions De L'imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.
- Barthold, W., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Çev. D. Yıldız, İst., 1981.
- Bebek, Adil, *Maturidi'de Günah Problemi*, Rağbet Yay., İst, 1998.
- Beyâdî, *İşâretü'l-Merâm*, Kahire, 1368/1949.
- Cahız, *Kitabu'l-Osmaniyye*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991.
- Ebû Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandi, *Şerhu te'vilati'l-Maturidi*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı No: 179.
- Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn* thk., Muhammed, Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Beyrut, 1995.
- el-Askalanî, İmam el-Hafız Şihabuddin Ebû'l- Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisanül-Mizan*, 3. Baskı, Beyrut, Lübnan, 1406/1986.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-A'rifin Esmâu'l-Müellifin ve Esmâü'l-Musannifin min Keffü'z-Zünûn*, Darül-Kitabu'l-İlmiyye, C.5, Beyrut, Lübnan, 1413/1992.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., E. R. Fiğlalı, TDV. Yay., Ankara, 1991.
- el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev. R. Şeşen, Ankara, 1988.
- el-Cezerî, İzzeddin İbnu'l-Esr, *el-Lübab fi Tehzîbu'l-Ensâb*, Darüs-Sadr, Beyrut, C. 3.
- el-Ğâlî, Belkâsım, *Ebû Mamur el-Mâturîdî Hayatuhu ve Arauhu*, Dâru't-Türkî, Tunus, 1989.
- el-Hafız, Şemseddin b. Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Zabd ve Haşiye: Abdu's-Selam Abdu'l-Mu'în, I. Baskı Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 2002.
- el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Kahire, 1323/1906, C. 3.
- el-Harbî, Ahmed b. Avdullah b. Dahli'l-Lahîbî, *el-Mâturîdiyye*, Daru'l-Âsime, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, h. 1413.
- el-İsferayini, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatı'n-Naciye an-Fırakı'l-Hâlikin*, Thk., Zahid el-Kevserî, Beyrut, 1988.
- El-Makdisi, Şemseddin Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed el Beşşarî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l Ekâlîm*, Thk. J. Geoje, Leiden, 1906.
- El-Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, *Yayma Hazırlayan: B.Topaloğlu Muhammet Aruçi*, İSAM Yay., Ankara, 2003.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilât*, Süleymaniye Ktp, Hamîdiyye Kısmı No:30.
- En-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yay., İst., 1999.
- er-Rahman, Müstefiz, *Te'vilât'u-Ehl-i Sünesine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdat 1983 /1404.

- es-Sem'anî, Ebu Said Abdulkadir, *el-Ensâb*, thk, Abdurrahman b. Yahya, Beyrut, 1980, C. VI.
- et-Tancî, Muhammet b. Tavit, "Ebu Mansur el-Mâtûrîdî" *AÜİF. Dergisi*, 1955, C. IV.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el Hüseyinî, *Kitabu'l-İthafu's-Saade*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır, 1311, C.2.
- ez-Zehebî, Hafız, *Mizanu'l-İ'tidâl*, Thk, Ali Muhammed el-Beccâvî, Tabakatu'l-Üla, el-Kahire, h. 1382, C.4.
- Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-Zünûn*, İst., 1979.
- İb-i-Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefayâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zaman*, Beyrut, 1977, C. I.
- İbn-i Murtaza, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el- Münye ve'l-Emel*, Nşr., İsmâüddin Muhammed Ali, İskenderiye, 1985.
- İbn-i Murtaza, Ahmed b. Yahyâ, *Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, thk., S. D. Wilzer, Beyrut, 1988, s. 32
- İmamoğlu, M. Ragıb, İmam *Ebu Mansur el-Mâtûrîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, D.İ.B. Yay. Ankara, 1991.
- İsmail Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, İst, 1960.
- Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud Efendi nr., 4662, vr., 8b.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay. Ankara, 2000.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev., E.R. Fığlalı, S. Hizmetli, Pınar Yay, İst., 1999.
- Luknevî, Muhammed Abdulhay el-Hindi, *Feva'idü'l-Behiyye*, Mısır, 1906.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansur, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, No. 180.
- Muhammed b. Abdulhay el-Leknevî; Beyrut, ts..
- Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Usayr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Lübnan, 1996, C.1.
- Muttaki el-Hindi, Alaüddin Ali el-Muttaki b. Hüsameddin, *Kenzü'l-Ummal*, Beyrut, 1405-1985.
- Münâvi, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağir*, Beyrut, Trz.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Haz., H. Atay, DİB. Yay., C.1.
- Özdeş, Talip, *İmam Maturidi'nin Tevilatu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanımı*, Erciyes Ün. SBE. Doktora Tezi, Kayseri, 1997.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev., Ş. Gölcük, İst., 1988.

- Rudolph, Ulrich, *Al-Mâturîdî Und Die Sunnitiache Theologie in Semarkand*, E.J. Brill Leiden, Newyork, Koln, 1997.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-1984, C. I. Türk Ansiklopedisi, "Mâverâünnehr" Mad. M.E. Basımevi, C. 23, s. 333.
- Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İst., 1984.
- Zehebî, İmam Şemseddin Muhammed Ahmed b. Osman (ö: 1374/748), *Sıru Alâmu'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvud Ekrem el-Busî 14.Cilt, 1. Baskı, Beyrut, 1403/1983.



Imam Mâturîdî's Perception of Mu'tazila

Citation/©: Koçoğlu, Kıyasettin, (2010). Imam Mâturîdî's Perception of Mu'tazila, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 241-276.

Abstract: In this study, al-Mâturîdî's perception of Mu'tazila is discussed. It has been conducted by the viewpoint of his books, *Te'vilâtu'l-Kur'an* and *Kitabu't-Tevhid* which surely belong to him and some copies of them are available in libraries. Although he talks about almost every Islamic sect in the Classical Islamic sources, the study will only focus on Mu'tazila. Mainly this paper's focus is: His aim of studying Mu'tazila, his naming it, the way that he deals with it, the Mutazilites scholars he mentioned and his discussions with them, various Islamic sects, and their similarities to Mu'tazila and some religions and unaccepted sects in Islam and finally his critics about Mu'tazile within this context. Maturidi accepted Hasan el-Basrî, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebû Ali el-Cübbâî, İbr ahim b. Seyyâr en-Nazzâm, Cafer b. Harb, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Ebû İsa el-Verrâk, İbnu'r-Râvendî, Ebû Bekir el-Asamm, Muhammed b. Şebîb, Ahmed b. Sehl, Ebû Zeyd el-Belhî (d. 322/934), Ömer el-Bâhilî as the scholar of Mutazili School. He criticised all of them; especially El Kabi is the one who was criticised by him. It has been studied to determine the perception of Mutezila in Maturidi's thought through a general method without working them in detail. In conclusion, there will be summary of the thought that we got.

Key Words: Maturidi, Ahl-al Sunnah, Mutazila, Islamic Sects.



Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler

-İnsanın Tabîî Yapısı ve Aklî Yeterliliği
Bağlamında Bir Değerlendirme-

Galip TÜRCAN*

Atıf/©: Türcan, Galip (2010). Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 277-294.

Özet: Muhkem-müteşâbih tartışması ilk dönemlerden itibaren bütün kelimacıları meşgul etmiştir. Ancak kelimâ nitelikli yazılar ya da kelim kitapları muhkem-müteşâbih tartışmasını doğrudan kuramsal yanı ile ele almayı denememişlerdir. Çünkü konu daha ziyade usûl tartışmaları içerisinde düşünülmüştür ve bu şekli ile usûl kitaplarına terk edilmiştir. Mâturîdî (ö. 333/944) ise bahsi geçen tartışmayı Kitabu't-Tevhîd'de kendine özgü bir yaklaşımla kelim tartışmalarının arasında ele almıştır. Muhkem-müteşâbihin ortaya çıkma nedeni başta olmak üzere muhkem-müteşâbihin anlaşılması önündeki güçlükleri insanın tabîî ve aklî nitelikleri üzerinden değerlendiren Mâturîdî, aynı zamanda insanın tabîî ve aklî nitelikleri arasında ilgi çekici karşılaştırmalar da yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhkem-Müteşâbih, Mâturîdî, Kelim, Tabiat, Akıl..

Muhkem ve müteşâbih ayetler üzerindeki tartışmalar kaynağını Kur'an'dan almaktadır. Nitekim Kur'an bazı ayetlerinin muhkem bazı ayetlerinin de müteşâbih olduğunu Al-i İmran Suresi'nin 7. ayetinde açıkça ifade etmektedir: "Sana Kitâb'ı indiren O'dur. O Kitâb'ta bir kısım ayetler -ki bunlar Kitâb'ın anasıdır- muhkem, diğer bir kısım ayetler de müteşâbihtir. Kalplerinde bozukluk olan-

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelim Anabilim Dalı [galipturcan@gmail.com].

lar, fitne ve (kendi yaklaşımlarını destekleyen) te'vil isteyerek, Kitâb'ın müteşâbihlerinin peşine düşerler. Halbuki, onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler 'ona inandık, hepsi Rabb'imizin katındandır' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür." Ayetin bildirdiğine göre muhkem ayetler, Kur'an'ın temelini oluşturmaktadır. Yine ayetin son kısmında yer alan uyarı müteşâbih ayetler üzerinde yürüyecek olan te'vilin yani anlama faaliyetinin sınırlandırıldığını göstermektedir. Müteşâbihin te'vili için çaba sarf edenler, sadece Allah'ın bilgisi dahilinde bulunan bir şeyi kavramaya çalışıyor olabilirler. Bu tespit önemli bir tartışmanın konusudur. Ayetteki *ve'r-râsihûn fi'l-ilm (ilimde derinleşenler)* ibaresinde geçen *vav* harfinin gramatik konumu tartışmanın eksenini oluşturmaktadır. Bu *vav* harfi atıf olarak değerlendirilirse müteşâbih ayetlerin te'vilini Allah ile birlikte ilimde derinleşen ilim adamları da bilecektir. Ancak ilgili *vav* harfi isti'nafiyeye olarak değerlendirilirse o takdirde müteşâbihin te'vilini ancak Allah bilir ve ilimde derinleşenler de 'ona inandık, hepsi Rabb'imizin katındandır' derler, böylece ilimde derinleşenler de dahil Allah'ın dışında hiçbir varlığın müteşâbih ayetlerin te'vilini bilmediği ortaya çıkmış olacaktır.¹

Muhkem kelimesi Arapçada *engel olmak* anlamına gelmektedir. Ancak burada *adl, ilim, hilm ve ıslah için engel olmak* söz konusudur. Muhkem kelimesi, *binâ muhkem* ifadesinden alınmadır. Bu kullanım bize binanın sağlam olduğunu yani yıkılmasından emin olduğunu göstermektedir.² Curcânî (ö. 816/1413), muhkemin terim anlamını "murâdın, tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve nesh-

¹ İlgili tartışmalar için bkz. el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (tarihsiz), 34; İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah, *Kitabu'l-Mesâhif*, Tahkik: Arthur Jeffery, E. J. Brill, Leiden 1937, 59; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslamî li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1964/1984, I, 354; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkallânî'nin *İcâzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975, II, 3-4.

² el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâî, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1998/1408, III, 66; er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1997/1418, 248.

ten uzak, sağlam olarak anlaşıldığı nas" diye belirlemektedir.³ Müteşâbih ise biri diğerine benzemek anlamındaki *şibh*, *şebih* kökünden gelmektedir. Arapçada *el-muşbihât mine'l-umûr* ifadesi *el-muşkilât* yani zorluklar anlamına gelmektedir.⁴ Müteşâbih terim olarak ele alınırsa "Kur'an'da nassın tefsirinin bir başka nasla lafız ve mana bakımından benzeşmesi"⁵ diye anlaşılabilir.

Müteşâbih ayetler üzerindeki tartışmaların ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Çünkü muhkem ve müteşâbih ayetlere ilişkin tartışma Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yaşanmamış olsa az önce zikri geçen ayette ifade edilen tespitler ve tartışmanın sınırlanmasına ilişkin vurgu Kur'an düzeyinde ele alınmazdı. Onun ötesinde Hz. Aişe sahabe-nin ilgili konudaki tutumunu gösterecek nitelikte müteşâbih ayetlerin te'vilini soruşturan kimselerden uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.⁶ Hz. Aişe'nin bu tavrı bir yana Hz. Ömer, sahabe içinde müteşâbih ayetlerin te'vilini en şiddetli şekilde reddeden ve bu te'vil ile ilgilenenleri toplumdan dışlayan kimsedir.⁷ Ayrıca müteşâbih ayetleri te'vil etmek isteyen kimselerin ileride daha da çoğalacağını öngören Hz. Ömer, bunun için önemli sayılabilecek bir tavsiyede de bulunmuş ve müteşâbih ayetlerin te'vili ile uğraşan kimselere Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile karşılık vermek gerektiğini, dini en iyi bilen kimselerin Sünnet ehli olduğunu ifade etmiştir.⁸

Sonraki dönemlerde Hz. Ömer'in işaret ettiği gelişmeler Müslümanlar tarafından yaşanmış ve itikadî ayrışmalar muhkem-müteşâbih ayet tespitine ilişkin farklı yaklaşımlar üzerinden ger-

³ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 181-182.

⁴ el-Ferâhîdî, III, 404.

⁵ er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredât*, 249.

⁶ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Tefsîr, Sûre 3*; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 4.

⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 4.

⁸ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman b. el-Fadl, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Mukaddime*, 19; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 4.

çekleşmiştir. Bütün itikadî mezhepler kendi temel yaklaşımlarını Kur'an'ın desteklediği iddiası ile ortaya çıkmış ve bu bağlamda mezhebî tutumlarını dayandırdıkları ayetlerin muhkem olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹ Bu tavır önemli ölçüde müteşâbihin istismar edilmesini beraberinde getirmiştir. Şu halde şöyle bir soru sorulabilir: Kur'an'da yer alan muhkem ve müteşâbih ayetler hangi gayeye matuf olarak indirilmiştir? Yani bunun yararı nedir? Mâtürîdî (ö. 333/944) hem muhkem-müteşâbihin Kur'an'da niçin var olduğunu, bunun yararını hem de muhkem-müteşâbih üzerinde yaşanan tartışmaların nedenlerini ve hangi beşerî/olgusal temele bağlı olduğunu doğrudan insanın varlığına, onun tabî ve akli niteliklerine bağlı olarak açıklamaktadır. Bu çalışma Mâtürîdî'nin ilgili yaklaşımını onun en önemli eseri olan *Kitabu't-Tevhîd* üzerinden değerlendirecektir.

Mâtürîdî, muhkem-müteşâbih konusunu ele alırken belki sistemci bir yaklaşımla hareket ederek teosantrik bir bakış denemiş, Allah'ın mutlak ilmi, iradesi, kudreti ve hikmetinden söz etmiş, Allah'ın varlığa iyilikte bulunduğunu, onlara lütuf ve ihsanlar bahşettiğini ifade etmiş, yine varlığı da kendi istediği şekilde yarattığını belirtmiştir. Tam da bu aşamada Enbiya Suresi'nin 23. ayetini konuya dahil eden Mâtürîdî, Allah'ın yaptığı hiçbir şeyden sorumlu olmadığını buna karşılık insanların sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Aslında Mâtürîdî, insanın temel bir niteliğini burada özellikle dile getirmiştir. Şu halde insan isabetli ve isabetsiz iş yapmaya elverişli bir yapıdadır. Bu, insan cinsinin en ayrılmaz niteliğidir. İnsana ilişkin ne tür konuşma yapılacaksa ya da ekserinde insanın yer aldığı ne tür yorumlar gündeme gelecekse bu gerçekliğin gözden uzak tutulmaması gerektiği yine Mâtürîdî tarafından öne sürülmüştür.¹⁰ İnsan, varlığındaki eksikliği fark edince yanlış tavırları nedeniyle sorguya çekileceğini ya da sonrasında cezalandırılabilceğini bilmek suretiyle doğru davranışlara yönelmek, kötülüklerden uzak durmak ve hikmete yakınlaşmak arzusu

⁹ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2003, 283-284.

¹⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 351.

ile hareket edecektir. Ancak Mâturîdî, burada da yine sistemi gereği insan tanımına güçlü şekilde atıfta bulunmaktadır. Belki de mu'tezilî yaklaşımlara karşı istem dışı gerçekleşen bir refleksle insan davranışlarının Allah rızasına uygun şekle dönüşmesini Allah'ın lütfuna ve keremine bağlayan Mâturîdî, kendi başına terk edilirse insanın doğruyu bulmak konusunda başarılı olamayacağını dile getirmektedir. İnsanın tercihlerini, doğruyu tespite elverişli kılacak olan da yine Allah'tır. Yine insanın kalbi de tevhid ile nurlanmalıdır. Çünkü bu da insanın gücü dahilinde değildir.¹¹

Muhkem-müteşâbih konusundaki temel görüşüne ulaşmak isteyen Mâturîdî, dolaylı olduğu söylenebilecek bir tutumu benimseyerek insana ilişkin ve kendi sistemi içerisinde son derece belirleyici nitelikte yer alan bir takım tespitleri öncelikle ele almaktadır. Söz konusu tespitlerden sonra kendisini muhkem-müteşâbihin tanımına kavuşturacak ve o tanımı anlamlı kılacak zemine doğru ilerleyen Mâturîdî, burada dinin ve kelamın temel iddiaları ile insanın psikolojik gerçekliğine ilişkin yaklaşımlarını birlikte ve birbirini destekleyici bir düzen içerisinde değerlendirmektedir.

İnsanın mükellef oluşu ile konuya giriş yapan Mâturîdî, yine insanın yaratılmış olduğunu ayrıca ve özellikle zikretmektedir. Ancak Allah'ın insanı yaratması yalnızca ilahî kudretin insan varlığını görünürde eşsiz kılmasının ötesinde güçlü ve etkili bir tavırla müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Allah'ın yarattığı insan iyi ve kötü arasında temyiz etme yeteneğini barındırmaktadır. Mâturîdî'nin vurgusunu takip edecek olursak bu temyiz yeteneği insanın yaratılışına dahildir. İnsan ilgili yeteneğini kendisi geliştirmemiş, bu yetenek doğrudan Allah tarafından ona verilmiştir. Mâturîdî tercihinde mu'tezilî iddiaları belli ölçüde göz önünde bulundurmaktadır. Mu'tezile, insanı daha ziyade kendi iradesi ve kabiliyetleri ile var olan mutlak bir gerçeklik olarak öne çıkarmaktadır.¹² Buna karşın o, insanı Allah'ın yaratması, vergisi ve nimeti

¹¹ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 351.

¹² Bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1965/1384, 323 vd.; Yeprem, M. Said, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, 181 vd.

ile ortaya çıkan bir varlık düzeyinde takdim etmektedir. Bahsi geçen tespitlerden sonra insanın aklî yeteneklerinden ve yeterliliklerinden söz eden Mâtürîdî, az önce zikredilen yaratma eksenli güçlü tespitinin hemen ardından akla ilişkin vurgusu ile insan tanımını belirginleştirmektedir.¹³

Mâtürîdî, insanın aklî yeteneğinin boyutları üzerinde durduğu gibi ilgili yeteneğin temel eğilimi hakkında da belli bir fikrin sahibi olduğunu bize göstermektedir. Buna göre insan aklı, yerilen ve övülen tavırları olduğu gibi algılamaya yeterliliğindedir. Ancak söz konusu akıl, iyiyi belirlemeye daha yatkındır. Çünkü Allah tam da Mâtürîdî'nin ifadeleri ile 'insanların zihninde kabîhi (çirkin) hasene (güzel) ve yerilen tavırları övülen tavırlara tercih etmelerini zorlaştırmıştır.'¹⁴ Burada Mâtürîdî, insana bakışını da belli ölçüde bize göstermektedir. Yani insan olumlu bir ilahî müdahalenin ve iyiliğin konusudur. Mu'tezile ve benzerlerinin dolaylı bir şekilde de olsa, dile getirdiği üzere insan, sırf kendi kabiliyetleri ile var değildir. Ayrıca bahsedilen iyiliğin konusu olan insanın aklı da kendi müdahaleleriyle farklılaşmadıkça insanın lehine kararlar alacak yapıdadır. Mâtürîdî'ye göre insanın yapısına verilen katkı, terkip şekli ve bu anlamda insana kazandırılan iyilikler (ikram) nedeniyle Allah, onu bir işi diğerine tercih etmeye davet etmektedir.¹⁵ Allah bir takım şeyleri de insan aklına çirkin göstermektedir. Yine insanın bu yapısı gereği "Allah insanın bulunduğu alanda sakınılacak zarar ve umulacak faydaya ilişkin her şeyi korkulan ve arzu edilen sonuçlar için bir bilgi kılmıştır."¹⁶ Öyle ki, "Allah, insanları bazı şeylerden nefret eden ve bazı şeylere de meyleden tabiatlar üzerinde yaratmıştır. Aynı zamanda onların akıllarına, tabiatlarının nefret ettiği bazı şeyleri, güzel sonuçları nedeniyle güzel göstermiş yine tabiatlarının meylettği şeyleri kötü sonuçları nedeniyle kötü göstermiştir."¹⁷ Böylece Allah insanları, güzel sonuçları nedeniyle istemedikleri (mekruh) şeylere tahammül eder

¹³ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 351.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 351.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 351.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

¹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

ve tabiatlarını baskı altına alır hale getirmiştir.¹⁸ Buraya kadar, insanın yaratılışı, tabiatı, Allah'ın insana yerleştirmiş olduğu algılama şekli ve davranış modeli üzerinde duran Mâturîdî, muhkem ve müteşâbih konusuna girmeden önce insanın aklî yeteneklerini tam anlamıyla tanımlayan ve onu her şekilde sorumlu kılmaya çalışan bir yaklaşımı belirgin şekilde dile getirmektedir.

İnsanların akılla karar verebilme yeteneğini kabul ettikten sonra Mâturîdî, Allah'ın onları imtihan ettiğini ve onların güzel davranışları tercih etme ve kötü davranışlardan da sakınma yetenekleri nedeniyle onları güzel davranışlara ve yüce ahlaka teşvik ettiğini ifade etmektedir. Mâturîdî bundan sonra muhkem-müteşâbihin neden var olduğunu da olgusal temelli bir tespitle açıklamaktadır. Buna göre insanların imtihan edildiği konular zor ve kolay, düz (sehl) ve güç (sa'b) diye ikiye ayrılmaktadır.¹⁹

Mâturîdî, müteşâbih tanımına zemin olsun diye geliştirdiği yaklaşımlarını ifade ederken sebeplerden söz etmektedir. Allah sebepler halk etmiştir ve o sebeplere tutunmak suretiyle insanlar bir asla yani bir temele kavuşabilecektir. Söz konusu asıl ile insan farklılaşacak, bütün derecelere ve her bir fazilete ulaşma imkanı yakalayabilecektir. Mâturîdî sebeplere sarılma yoluyla ulaşılacak aslın ilim olduğunu ifade etmektedir. Ancak Mâturîdî, ilmin de iki vecih üzerinde gerçekleştiğini bize bildirmektedir. İki vecihten biri *ez-zahir/el-beyyin* yani açık diğeri de *el-hafi/el-mestûr* yani gizli olandır. Bunun niye böyle olduğunu yani ilmin niye açık ve gizli şekilde gerçekleştiğini de Mâturîdî açıklamaktadır. Ona göre bunun nedeni, çalışmalarına ve tabiatların/nefislerin nefret ettiği şeylere tahammül etmelerine bağlı olarak akıl sahipleri arasındaki üstünlüğün ortaya çıkmasıdır.²⁰ Böylece ilmin neden gizli ve açık olduğunu tanımlayan Mâturîdî, ilmin elde edilmesi için gerekli olan yolları da yine kendi yaklaşımına göre belirlemektedir. Şu halde ilme yine iki yoldan ulaşılacaktır. Bu iki yoldan ilki *ıyandır*. Yani duyu bilgisidir. İlmin sebepleri söz konusu edildiğinde ıyan

¹⁸ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

¹⁹ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

²⁰ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

Mâturîdî'ye göre en özel bilgi nedenidir. Çünkü ıyan, objektif bilgiye ulaşmanın en doğru yoludur ve yine ıyana cehlin karışması söz konusu değildir. Bunun böyle olması da Mâturîdî için önemlidir. Çünkü ıyana cehlin karışmaması, ıyanı yani duyu bilgisini, ilmin kapalı ve değişmez olan ulaşılamaz kısmı için bir zemin yapacaktır. Bilginin ikinci sebebi ise *sem*'dir. *Sem*'in sağlaması da duyular yoluyla gerçekleşecektir. Yani Mâturîdî'ye göre *semi*'in doğruluğu (sıdk-kızb) duyuların delaleti ve belirleyiciliği ile bilebilecektir.²¹

Muhkem ve müteşâbihe ilişkin bu kadar geniş bir hazırlıktan sonra Mâturîdî, *semi* muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem diye temelde ikiye ayırmaktadır. Bunun böyle olmasının nedeni bilgilerin sonuna ilişkin sınırın belirlenmesidir. Böylece yorum yapmamızın ve yorum yapmaktan kaçınmamızın gerekli olduğu yerler ortaya çıkacaktır. Söz konusu durum, *semi*'in niçin muhkem ve müteşâbihe ayrıldığını ayrıca ifade etmektedir. Yani *semi* ile gelen muhkem ve müteşâbih naslar ilgili nitelikleri ile insana, ulûhiyete ilişkin konuları kavraması bakımından yardımcı olmaktadır.²²

Mâturîdî'nin yukarıdaki ifadeleri Al-i İmran Suresi'nin 7. ayetine işaret etmektedir. Çalışmanın başında da dile getirildiği üzere bu ayet, muhkem ve müteşâbihi tanımladığı gibi muhkem-müteşâbih konusunda takınılması gereken tavrı da ayrıca bize haber vermektedir. Burada bahsedilen tavrın altı çizilmelidir. Çünkü ayet, müteşâbih ayetleri te'vil etmek isteyen kimselerin kalplerinde bozukluk olduğunu ve *fitne* aradıklarını ifade etmektedir. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*'de 'fitne istemeyi' küfür diye açıklayanların da bulunduğunu dile getirmektedir. Ancak yine aynı yerde zikredildiğine göre ilgili fitne ifadesinin *mihne/imtihan/deneme* anlamı da mevcuttur. O fitne ile Müslümanlar imtihan edilip denenmektedir.²³ Demek oluyor ki, Müslüman toplum müteşâbihin peşine takılmaktan geri durmalıdır. Müteşâbihi

²¹ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

²² el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 352.

²³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatma Yusuf el-Haymî, Muesse-setu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004/1425, I, 248.

Allah'tan başka, ilimde derinleşen kimselerin bilip bilemeyeceği tartışmasına da değinen Mâturîdî bu konuda kesin bir yargıdan kaçınarak bir tercih belirtmemektedir.²⁴ Fakat Mâturîdî, yukarıdaki ayetin tefsirini takip eden kısımda müteşâbihin indirilmiş olmasındaki hikmet üzerinde durmaktadır. Ayrıca o, az önce dile getirdiğimiz temel tartışmaya atıf yapmak suretiyle, şayet diyor, müteşâbih bilinebilecekse iki ihtimal söz konusudur. Buna göre öncelikle alimin alim olmayana üstünlüğünün ortaya çıkması muhtemel olabilir. İkinci olarak insanlarda müteşâbihteki muradın talebi var kılınp, oradaki murada ilişkin bir imtihan ihtimali söz konusu olabilir. Şayet müteşâbihi Allah'ın dışında başka kimsenin bilemeyeceği benimsenirse o takdirde de müteşâbih hakkında yorum yapmama (vakf) bir imtihan olarak değerlendirilir. Mâturîdî bu yorumu daha temelli bir şeye isnad etmek istemektedir ve dünyanın imtihan dünyası olduğunu hatırlatmaktadır. Bu nedenle Allah, kullarını çeşitli şekillerde imtihan etmektedir.²⁵ Mâturîdî *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne'* de dile getirdiği bir yaklaşıma *Kitabu't-Tevhîd'* de de yer vermektedir. O, mübhemin müfessere, müteşâbihin de muhkeme hamlinden söz etmektedir. Öyle olunca bilinmesi gerekli olan şeyler ve yoruma dalmamak suretiyle imtihan ehlinin ihtiyaç duyacağı şeyler ortaya çıkmış olacaktır. Mâturîdî'nin devam eden açıklamalarına baktığımızda görürüz ki, müteşâbih naslarda yer alan şeylerin hakikatini kavrama isteğinden uzak durmak yani tevakkuf da son derece önemlidir. Şu halde tevakkufun bir imtihan olduğu da ortadadır. Allah'ın imtihanı iki şekilde gerçekleşmektedir. Birinde araştırmaksızın doğrudan teslim ile imtihan edilen insan, diğerinde araştırmak suretiyle imtihan edilmektedir. Kula düşen şey, her şekilde itaat etmektir.²⁶ Allah'ın Kitâb'ı bu iki durumu (muhkem-müteşâbih) da içermektedir. Allah'ın Kitâb'ını benimseyenler bu iki durumu Kitâb'ta gördüklerinde o Kitâb'ın Allah katından geldiği konusunda gerçek bir kanaate sahip olmuş olurlar. Onlar artık Kur'an'dan ayrılmanın, yüz çevirmenin mümkün olmadığını dile getirirler. Kur'an'a tutunan felah bulup kurtu-

²⁴ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, I, 248.

²⁵ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, I, 248.

²⁶ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, I, 353.

luşa erecek, ondan yüz çeviren de sapacak ve hüsrana uğrayacaktır. Mâturîdî bundan sonra Müslüman itikadî fırkaların ortak olduğu ve yaşadığı bir olgusal gerçekliğe işaret etmektedir. Buna göre Müslüman fırkalar muhkem ve müteşâbih ayetler konusunda şeklen benzer bir tutum içerisine girmişlerdir. Sözü ettiğimiz fırkalardan her biri muhkem ayetlerin tespitinde kendinin isabet ettiğini iddia etmiş ve bu tavrında ısrar etmiştir. Yine söz konusu itikadî fırkanın taraftarları, ilgili muhkem ayet tespitine katılmayan ve kendilerinin itikadî tutumlarını belirlemek için başka ayetleri muhkem olarak değerlendiren fırkaların yaklaşımlarına ilişkin ya tevakkuf etmişler ya da o yaklaşımların kendi doğru tutumlarına hamledilmesi ve ona göre anlaşılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Mâturîdî'nin ilgili tespiti Kur'an üzerinde yaşanan itikadî ayrışmayı ve bunun mezhebî/ideolojik nedenlerini vermesi bakımından da dikkat çekicidir. Nitekim Mâturîdî açık ifadelerle bu çatışmanın mahiyetini ayrıca dile getirmektedir. Şu halde mezhepler itikadî tercihlerinin inşai sırasında muhkem ve müteşâbih ayet ayrımını önemsemişler, büyük ölçüde mezheplerinin dayandığı ayetlerin muhkem olduğunu iddia etmişler ve kendi te'vil iddiaları ile uyuşmayan ayetlerin de müteşâbih olduğunu öne sürerek o ayetleri muhkeme göre anlama zorunluluklarının bulunduğunu dile getirmişlerdir. Müteşâbihin belirlenip muhkeme göre yorumlanması zorunluluğu hem mezhebî bakımdan, hem de Kur'an'da ihtilafın bulunmaması bakımından böyledir. Çünkü Kur'an çelişik ayetler barındırmamaktadır. Yani muhkem ve müteşâbih ayetler hakkında tutarsız yorumlar ya da muhkem ayetlere ilişkin isabetsiz tespitler, insanları, Kur'an'da çelişki olduğu vehmine sevk etmiş olacaktır. Oysaki Kur'an, ilk elden kendinde ihtilafın olmadığını dile getirmektedir. "Şayet Allah'ın dışında birinin katından olsaydı onda pek çok ihtilaf bulunurdu"²⁷ ayeti bunu açıkça ifade etmektedir. Şu halde ayetler arasında uyumsuzluğun varlığını ima edecek müşkil durumların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu durumun bilinmesine ilişkin Kur'an'dan delil getiren Mâturîdî ilave olarak akli bir temellendirmeye de gitmektedir. Ona göre akli

olarak delilleri birbiriyle çatışan kimsenin sefehinden ve cehlinden söz etmek gerekir. Yani kendi delilleri çatışan kimse sefih ve cahildir. Öyleyse Allah'ın delilleri ya da ayetleri arasında böyle bir çatışmadan söz edilemeyecektir. Şu halde muhkem ve müteşâbih ayetler birbirini yanlışlar şekilde Kur'an'da yer almamaktadır. Bunun böyle olduğunu yine Kur'an mü'minler arasındaki tartışmaların Kur'an'a başvurulmak suretiyle çözülmesini emrederek ve Kur'an'da var olanlara ittiba edilmesi gerektiğini²⁸ vurgulayarak dile getirmektedir.²⁹

Mâturîdî, muhkem ayetlerin anlaşılması konusunda yaşanan isabetsiz tespitlerin gerekçelerine de kendince işaret etmektedir. Aslında Mâturîdî'nin dile getirdiği ve bizim az sonra zikredeceğimiz gerekçeler muhkem ayetlerin anlaşılmasında hem kişisel zaaf- ların hem de mezhebî sayılabilecek kimi tutumların engelleyici niteliğini öne çıkarmaktadır. Buna göre kişinin cevheri, lezzet ala- çağı şeye meylerse ya da kişi bazı alışkanlıklarına bağlı kalırsa, güvendiği bir kimseyi taklit eder, istekli davranmaz ve soruştur- mazsa muhkemi tespit etmekte başarılı olamaz. Ayrıca kişi aklına güvenir ve ilahî hikmeti aklının üstüne kurar, aklını nassa tabi kılmazsa devamında muhkem ayetler onun tarafından müteşâbih olarak algılanır. Diğer taraftan araştırmanın yetersizliği de bu ko- nudaki önemli bir engeldir.³⁰ Mâturîdî, muhkem ve müteşâbih konusunda yaşanan farklı anlamanın ya da itikadî mezheplerin muhkem ve müteşâbih konusunda yaşadıkları ayrışmanın neden- lerini bu şekilde belirlemektedir. Mâturîdî kendi dönemine göre ileri sayılabilecek açıklamalarla muhkem-müteşâbih tartışmasın- daki ayrılığın temel beşerî nedenlerini ve insana özgü motivasyon- larını bize bildirmeye ve yorumlamaya devam etmektedir. Onun yorumları önemli ölçüde insanın tabîi ve aklî yapısını esas almak- tadır. Mâturîdî, ilgili açıklamalarını geliştirirken konuyu ilk başa götüreceğini ve konunun aslından başlayacağını haber vermekte- dir. O, insanın yaratılışından ve üzerinde yaratılmış olduğu tabia-

²⁸ Nisa, 4/59.

²⁹ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I, 354.

³⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I, 354.

tından söz etmektedir. Buna göre Allah, insanı mevcut lezzetlere meyleden bir tabiatta yaratmıştır. Aslında lezzetlere meyleden, insanın tabiatıdır. Bunu insandan ayıran Mâturîdî, tabiatın insanı kendi arkasından sürüklediğini dile getirmektedir. Ancak tabiat bununla da kalmaz ve lezzetleri sahibinin gözünde yani insanın gözünde olabildiğince çekici kılar. Ayrıca Mâturîdî ilk başta yaratılırken insana yüklenmiş arzu ve isteklerden (eş-şehevât) söz etmektedir. Bu arzu ve istekler tabiatın meyilli olduğu şeylerle ilişkilidir. Yine tabiat, insanın elem ve rahatsızlık hissedeceği şeylerden uzaklaşır. Mâturîdî daha sonra insanın tabiatı ve akli arasında kesin tanımlamalar içeren bir karşılaştırma yapmaktadır. Buna göre insanın tabiatı husun ve kubuh (tahsîn-takbîh) konusunda yani eşyadaki güzelliğin ve çirkinliğin tespitinde insan aklının düşmanlarından biri olarak kabul edilmelidir. Mâturîdî'nin buradaki tutumu alabildiğine güçlü ve esaslı bir yaklaşımı bize vermektedir. Devam eden açıklamalar aklın ve tabiatın güzel gördüğü şeyler arasındaki farklılığı göstermektedir. Aklın güzel ve çirkin gördüğü şeylerde değişme ve bir halden diğerine geçiş söz konusu değildir. Aklın mutlak belirleyiciliğini öne çıkaran bu açık tespit, Mâturîdî'nin kalamî tercihlerini göstermesi bakımından da oldukça ilgi çekicidir. Aynı açıklıkla insan tabiatının güzel ve çirkin gördüğü şeyleri değerlendiren Mâturîdî, tabiatın ilgili konudaki kararlarının değişebileceğini, halden hale dönüşebileceğini öne sürmektedir. Ona göre, riyazetle ve insan tabiatını alışık olduğu şeylerden engelleme yoluyla bu değişim ortaya çıkabilir. Yine hoşlanmadığı şeylerde insan tabiatının kabul edebileceği şekilde bir yönlendirme de sözü edilen değişimin gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır. Kuşların ve köpeklerin davranışları üzerinden bir örnekleme yapan Mâturîdî, esasen bu hayvanların tabiatları gereği insanların faydalarına olan şeyleri yapmaktan geri durduklarını ama yetenekli insanların doğru müdahaleleri ile yine bu hayvanların tabiatlarına uygun olan tavırlardan kaçınmaya ve tabiatlarına aykırı olan tavırlara da yatkın gibi davranmaya başladıklarını dile getirmektedir. Bundan sonra insan tabiatı üzerine konuşan Mâturîdî, adam öldürme ve hayvan kesme örneğini vermektedir.

İnsan, tabiatı gereği adam öldürmeyi ve hayvan kesmeyi reddederken sonradan bunlar kendisine kolay gelmektedir. Mâturîdî yine aklın kendi kelâmî yaklaşımındaki yerini belirleyecek nitelikte güçlü bir vurgu yapmaktadır. Buna göre akıl huccettir ama tabiatın meyli huccet değildir. Aklın huccet oluşunu ayrıca değerlendirmeye devam eden Mâturîdî, selim akıl sahibi olmayanlar, selim akıl sahipleri ile tabiat bakımından ortak olsalar bile Allah'ın yalnızca selim akla sahip olanları sorumlu kıldığını ve onlara güzel olduğunu akıllarının gösterdiği şeylere uymalarını emrettiğini ifade etmiştir. Bu, selim akıl sahiplerinin tabiatları tarafından güzel görülmesine de böyledir. Aynı şey akılların çirkin gördüğü şey için de geçerlidir. Yani aklın çirkin gördüğü şeyden kaçınmak gerekmektedir. Tabiatları aklın çirkin gördüğü şeyi benimsemiş olsa da bu böyledir. Aklın huccet oluşunu gerekçelendirmek isteyen Mâturîdî, aklın fonksiyonuna ilişkin bir tanımlamaya yer vermektedir. Akıl insana hakikati olduğu gibi göstermektedir. İnsan tabiatı (tab'u'l-cevher) hakikati bu şekilde gösteremeyecek yani açıklığa kavuşturamayacaktır. Mâturîdî, akıl ve tabiat arasındaki farkı her ikisinin vermiş olduğu bilgi ve bilgi alanı üzerinden de ele almaktadır. Ona göre insan tabiatı yalnızca şu an itibarıyla yaşanan şeyi kavrar ve anlayabilir. Halbuki akıl bundan farklı olarak hem şu an yaşanan şeyi ve hem de gayb olan şeyi bilir, kavrar. Tabiat için bunlar, tabiatın kerih gördüğü ve lezzet duyduğu duyular alemindeki gibi anlaşılır şekle dönüşür. Söz ve ibareleri de bu şekilde değerlendiren Mâturîdî'ye göre duyulduğu anda güzellik ve çirkinlik bakımından farklı algılanan söz ve ibareler gerçekte değişmezler. Konuyu belli ölçüde anlaşılır kılmaya çalışan Mâturîdî, tek bir ibarenin iki dil ile ifade edilebileceğini, bu dillerden birinin diğerine göre daha güçlü olabileceğini öne sürmektedir. Bir şey, bizzat iyi ya da hak ise tabir edenlerin farklılığına göre farklılaşmaz. Mâturîdî bu ifadelerini aklın konumunu daha da belirginleştirecek şekilde güçlendirmektedir. Ona göre eşyanın güzelliği yaratılıştaki tabiatı ile ya da güzel anlatımla takdir edilmez ve anlaşılmaz. Aksine eşyadaki güzellik yalnızca güzeli çirkin görmesi mümkün olmayan akıl ile takdir edilir. Mâturîdî'nin tespitine bakı-

İrsa akıl, her şeyin onunla düzenlenmesi, belirlenmesi gereken asıl kaynaktır. Bu da değişmesi düşünülemeyen ve cehlin yanlışlayamayacağı bir bilgi (el-ilm el-ıyân) gibidir ki, bu bilgi Mâturîdî'ye göre her gizli ve örtülü yani kavranamayan şeyin dayanağıdır. Akıl konumu da bu şekildedir. Akıl ve onun gösterip işaret ettikleri, sonraki bütün işler için temel dayanaktır.³¹

Eşyadaki güzelliğin ve çirkinliğin tespitinde tabiatların akıllara aykırı olduğunu dile getiren Mâturîdî bunun pek çok insan açısından problem oluşturduğunu öne sürmüş, akıl ve tabiatın gösterdiği şeyleri çoğu insanın kavramakta zorlandığını iddia etmiş, muhkemin onlara müteşâbih olarak, müteşâbihin de muhkem olarak görüldüğünü ve böylece her bir şeyin kavranması için yanlış yola girildiğini ifade etmiştir. Konuya ilişkin açıklamalarını bir dua ile sonlandıran Mâturîdî, batılı hak suretinde hakkı da batıl suretinde görmekten Allah'a sığınmıştır.³²

Her ne kadar Mâturîdî, yorumları ile muhkem ve müteşâbih ayet tespitinde insanların yaşadığı zorluğu ve ayrışma nedenlerini ele almış olsa bile kabul edilmelidir ki, Müslüman kelim kültüründe yaşanan ayrışma burada bütün olarak onun ilgi alanına girmektedir. Zaten klasik kelim yazılarında doğrudan muhkem ve müteşâbihe ilişkin bir bölümün ya da bir başlığın yer aldığına kimse şahit olmayacaktır. Konu bir usûl konusu olması hasebiyle daha ziyade usûl kitaplarına terk edilmiş mahiyettedir. Belki kelim tartışmaları gerçekleştirilirken bütünlüğü bu tür usûl tartışmalarıyla bozmak istemeyen kelimciler de muhkem-müteşâbihin kelim konuları içinde yer almasını uygun görmemiş olabilirler. Ancak özellikle *Kitabu't-Tevhîd*'e baktığımız da Mâturîdî'nin böyle kaygılardan kendini belli ölçüde kurtardığını ifade etme imkanına sahip bulunmaktayız. Belki bu durum *Kitabu't-Tevhîd*'in bir bakıma taktırir usûlü ile kaleme alındığı gerçeğini de bize hatırlatabilir. Yani Mâturîdî ders taktıriri yaparken öğrencileri bu dersleri kaleme almış olabilirler. Her ne şekilde olursa olsun Mâturîdî'nin kitabı zaman zaman kelim konuları arasında diğer kelim kitaplarının yer ver-

³¹ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 354-356.

³² el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 356.

mediği kimi tartışmalara da yer vermektedir. Nitekim Mâturîdî, ef'âlu'l-ibâd tartışması sırasında muhkem-müteşâbih konusunu araya girmiş ve asıl tartışmaya telif bir eserin genelde imkan tanımayacağı nitelikte ara vermiştir. Ayrıca Mâturîdî muhkem-müteşâbih tartışmasını belli ölçüde dinî terminolojinin dışına taşımış, öğrencilerinin veya okuyucularının zihnini geniş bir alana sevk etmiştir. Çünkü o, muhkem ve müteşâbih konusundaki tartışmaları insan tabiatının ve aklının değişmez işleyişine dayalı olarak ele almaktadır. Bu türlü ontolojik ve psikolojik yorumlar esasen muhkem ve müteşâbih tartışmasını aşacak ve Müslüman itikadî ayrışmasının ortaya çıkışını bile açıklayacak nitelikte güçlü ve etkindir. Nitekim biz Mâturîdî'nin kimi açıklamalarında Müslümanların Kur'an'a karşı nasıl bir tutum benimsediklerini ve Kur'an'ın otoritesini kendi itikadî tutumlarını destekleyecek nitelikte nasıl değerlendirdiklerini açıkça görmekteyiz.³³

Mâturîdî'nin muhkem ve müteşâbihe ilişkin açıklamaları ve kurgusu üzerine sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Allah varlığı kendi iradesiyle yaratmış, insanı da isabetli ya da isabetsiz iş yapmaya elverişli kılmıştır. Öte yandan insan yanlış davranışları neticesinde sorgulanacağını farkındadır. Bu nedenle o, kötülükten uzak durmak ve hikmetli davranmak zorunda kalacaktır. Kendine özgü tabiatı ve aklî yeterliliği ile varlık sahasında yer alan insan, övülen tutumları yerilen tutumlara tercih etme yeteneğini de barındırmaktadır. Ancak insanın tabiatı ve aklı arasında bir denge ve belki daha önemlisi bir çekişmeden söz etmek de gerekmektedir. İnsan, tabiatı nedeniyle bazı şeylere meyleder bazı şeylerden de nefret edip uzaklaşır. Ancak o bu tabiata bütünüyle mahkum değildir. Çünkü akıl tabiatın meylettği bazı şeyleri kötü sonuçları nedeniyle kötü, nefret ettiği şeyleri de güzel sonuçları nedeniyle güzel görebilir. Şu halde insanın aklî yeterlilikleri söz konusudur ve insan, bu yeterlilikleri nedeniyle üstün ahlakî tutumlara sevk edilebilecektir.

³³ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 353.

Dünya bir imtihan dünyasıdır. Burada yer alan ve buna elverişli kılınan insan zor ve kolay olmak üzere iki şekilde imtihan edilecektir. Burada insanın tutunacağı en önemli argüman ilimdir. İnsanlar arasındaki üstünlük ilim yoluyla ortaya çıkacaktır. Her türlü üstünlüğün dayandığı bir asıl olan ilim, açık ve gizli olmak üzere iki şekilde mevcuttur. Açık ve gizli ilim de ıyan/duyu bilgisi ve sem' diye ikiye ayrılmış, sem' ise muhkem ve müteşâbih diye yine ikiye ayrılmıştır. Muhkem ve Müteşâbih ayetler ile insan, ulûhiyete ilişkin konuları kavrama yeteneğine kavuşacaktır. Dünya bir imtihan dünyası olduğuna göre müteşâbih ayetler insanlar tarafından bilinse de bilinmese de bir imtihan konusudur. Kur'an'da çelişik ayetler bulunmadığına göre her mezhep kendi prensiplerini üzerine bina ettiği ayetleri muhkem, bu muhkem ayetler esas alınarak anlaşılacak ayetleri de müteşâbih addetmektedir. Diğer mezheplerin bu konudaki tespitleri de önemli ölçüde tartışmalı kabul edilecektir.

Muhkem ayetlerin tespitinde yaşanan isabetsiz tercihlerde insan tabiatından kaynaklanan zaafı ve mezhebî nitelikli tutucu tavırlar önemli ölçüde belirleyicidir. Bu her iki etken de araştırmanın ve doğru anlamının önündeki ciddi engellerdir. Esasen insan tabiatı beraberinde güçlü arzu ve istekleri barındırmaktadır. İlgili yapı aklın kendi başına karar verme sürecini de etkilemektedir. Akıl, insana hakikati tek başına gösterebilme yeteneği bulunduğu için huccettir. Bu anlamda tabiatın huccet olduğu öne sürülemeyecektir. Tabiat ve aklın çatışması eşyadaki güzellik ve çirkinliğin tam olarak kavranmasının önüne geçmektedir. Sözü edilen durum muhkem ve müteşâbih ayetlerin tespitinde ve müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında da geçerli bir olgudur. Bunun güç bir süreç olduğunu dile getiren Mâtürîdî, muhkem-müteşâbihe ilişkin doğru tespit için ancak ilahî inayet ile mümkün olabileceğini düşünmektedir.

Muhkem-müteşâbih üzerinde sonradan yaşanan ve daha ziyade usûlü ilgilendirilen tartışmalar bir yana Mâtürîdî bir kelamcı olarak insanın tabiatı, akli ve bilgi alanı arasında denge arayan bir

yaklaşım la bu konuyu ele almış, insanın yaratılış gayesini de içeren temel tespitler dahil olmak üzere bir çerçeve bakış belirlemiş, muhkem-müteşâbihin varlığı ile insanın bu dünyadaki bulunuşunu doğrudan ilişkilendirmiş, ortaya çıkan itikadî ayrışmaları Kur'an üzerindeki tartışmalara ve bir anlamda muhkem ve müteşâbihe bağlamıştır. Şu halde Mâturîdî muhkem ve müteşâbih hakkında geliştirdiği tutum ile insanların ve Müslüman dünyanın ilk dönemlerden itibaren yaşadığı ve bu gün de devam eden dinî/itikadî farklılaşmanın insanî gerekçelerini yine doğrudan insanın tabii ve aklî yapısına atıf yaparak açıklamaktadır. Mâturîdî, muhkem-müteşâbih başta olmak üzere yaşanan itikadî ayrılıklar konusunda bu tür bir gerekçelendirme yapmak suretiyle aslında birçok kelamcının denemediği bir şeyi denemiş, tarih boyunca Müslümanların Kur'an'ı anlama bakımından yaşadığı ayrışmayı olabildiğince esaslı şekilde dile getirmiştir. Bu, Mâturîdî'nin ilgili konudaki farkını ortaya çıkaran güçlü bir yaklaşımdır.

Kaynakça

- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.*
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman b. el-Fadl (ö. 255/869), *es-Sunen, Mevsûatu's-Sünne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitabu'l-Ayn, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâî, Muessese-tu'l-A'lemî, Beyrut 1998/1408.*
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub (ö. 816/1413), *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs, Dâru'l-Fikr, Beyrut (tarihsiz).*
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh (ö. 316/928), *Kitabu'l-Mesâhif, Tahkik: Arthur Jeffery, E. J. Brill, Leiden 1937.*
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman (ö. 597/1200), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, el-Mektebetu'l-İslâmî li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1964/1984.*

- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkерim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1965/1384.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2003.
-*Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymî, Muesesetu'r-Risâle Nâşîrûn, Beyrut 2004/1425.
- er-Râğîb el-İsfehânî (ö. 602/1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1997/1418.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Bâkîllânî'nin *İcâzu'l-Kur'an*'ı ile birlikte, I-II, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut 1975.
- Türçan, Galip, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Azizandaç Yayınları, Ankara 2007.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.



Abu Mansur al-Maturidi's Approach
to Muhkam and Mutashabih Ayahs
-An Assesment in The Context of Human Nature
and Human Intellectual Competence-

Citation/©: Türçan, Galip, (2010). Abu Mansur al-Maturidi's Approach to Muhkam and Mutashabih Ayahs, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 277-294.

Abstract: The scholars of ilm al-kalam (Mutakallimun) have discussed muhkam-mutashabih since the earliest times. Muhkam-mutashabih issue wasn't directly analysed in its theoretical aspect in the articles related to kalam or books of ilm al-kalam, because usually this topic was regarded as a subject related to Usul. But, Maturidi (ö. 333/944) examined the issue of muhkam-mutashabih in *Kitab al-Tawhid* as a problem of kalam. So, that attempt of Maturidi is a distinctive approach to this topic in the ilm al-kalam. Maturidi analyses the obstacles to understanding muhkam-mutashabih and especially the reasons of emergent of muhkam-mutashabih problem on the basis of human natural and intellectual features. As well as, he compares between human natural and intellectual features in an interesting way.

Key Words: Muhkam-Mutashabih, Maturidi, Kalam, Nature, Mind..



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Ahmet Ak, **Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik**

Ankara: Yayın Evi, 2009, 231 s.

İslam Mezhepleri Tarihi bir bilim dalı olarak oluşumu Makâlât, Firâk ve Mîlel-Nihal eserlerinin oluşum tarihi kadar eski olmasına rağmen zaman içerisinde diğer bilim dallarının gölgesinde kalmış olması nedeniyle modern dönemde genç bir bilim dalıdır. İlahiyat Fakültelerinde kurulan İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim elemanlarının yaptıkları ve yaptıkları bilimsel çalışmalar, başta İslam Mezhepler Tarihi olmak üzere yakın bilim dallarının çalışmalarına da önemli katkılar sağlamaktadır.

333/944 yılında vefat ettiği bilinen İmam Mâturîdî, Ehl-i Sünnet mezhebinin önemli önderlerinden Ebu Hanife ekolünün itikat alanındaki temsilcisi ve Mâturîdîlik mezhebinin kurucusudur. Meselelerin analizinde akli ve nakli başarıyla kullanan İmam Mâturîdî, yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde diğer fırkalara karşı Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu yapmıştır. Türklerin yaşadığı bölgelerde fikirleri hızla yayılan ve din anlayışlarının oluşmasına önemli derecede etki eden Mâturîdî'ye İslam düşünce tarihi kaynaklarında hak ettiği değerin, en azından belli bir dönem verilmediği, yaşadığı döneme yakın kaynaklarda kendisi hakkında yeterince bilgilerin bulunmayışından anlaşılmaktadır. Onun fikirlerinin Ebu Hanife'nin düşünceleriyle paralellik arz etmesi, bu neden-

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 7 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2010

le Hanefiliğin bir devamı olarak görülmesine ve onun gölgesinde kalmasına sebep olmuştur. Daha sonraki dönemlere ait eserlerde Ebu Hanife-Mâtürîdî arasındaki fikri bağ ciddi derecede vurgulanmaktadır. Son yıllarda Mâtürîdîliğin ihmalinin farkında olan ve fikrilerinin günümüz İslam düşüncesi açısından önemli olduğunu düşünen araştırmacı ve akademisyenler konuya ehemmiyet göstermiş ve ümit vaat eden çalışmalar yapmıştır. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîliği çeşitli yönleri ile ele alan Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları ile birlikte, bu alanın temel kaynaklarının tahkikli metinleri ve Türkçeye tercüme yapılarak yayınlanması da dikkat çekici bir husustur. Özellikle Mâtürîdî ve Mâtürîdîliği esas alan akademik nitelikli çalışmalarda tarihsel sürecin kronolojik olarak takip edilmesi ve konu bütünlüğü açısından birbirini tamamlayıcı niteliklerde olması sistematik bir gelişme göstermektedir. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin tefsir, fıkıh ve kelami meselelere bakışı, diğer mezheplerle olan münasebeti gibi konuların yanı sıra benzer çalışmalarda geleneğin önde gelen isimleri için de yapılmaktadır. Bu araştırmalar Mâtürîdîlikle ilgili önemli derecede bilgi zenginliği oluşturmakta, yeni çalışma alanlarına zemin teşkil etmekte ve yol gösterici rol üstlenmektedir. Ahmet Ak'ın çalışmaları da tarihsel süreçte Mâtürîdîliğin gelişimini gösteren içeriğiyle alana önemli katkı sağlayan çalışmalardandır.

Ahmet Ak'ın burada tanıtımını ve değerlendirmesini yapacağımız "Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik" isimli çalışması, doktora tezi olarak hazırlanan ve 2008'de basımı yapılan "Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik"den sonraki ikinci eseridir. Eser, Giriş, İki Bölüm, Sonuç, Ekler, Kaynakça ve Dizin'den oluşmaktadır.

Eserin giriş kısmında (ss.11-28) yazar, araştırmının sınırlarını tarihsel süreç olarak Selçuklular ve konu olarak İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile sınırlandırmış ve amacını da Mâtürîdîliğin Selçuklular döneminde ne zaman, kimler tarafından, ne şekilde ve nerelede yayıldığı" konularına tahsis etmiştir (ss. 13).

Sosyal, siyasal, ekonomik, çevre ve insan faktörü gibi nedenler-

le İslam'ın farklı anlayışlarının kurumsallaşması sonrasında oluşan mezhepler hakkında araştırmalar yapan İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları sosyal bilimlerin araştırma metotlarından konunun niteliğine uygun olanlarını kullanarak araştırma yapmaktadırlar. Yazar, eserinin başlangıcında bu konuya dikkat çeken ve alanda karşılaşılan temel problemler bağlamında tespit ettiği metot hakkında bilgi vermektedir. İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarındaki sübjektif niteliklerin fazlalığı dolayısıyla içerdikleri bilgilerin güvenilirlik problemi üzerinde durarak kaynak değerlendirmesi yapan yazar, araştırmada kullandığı Mezhepler Tarihi klasik kaynakları yanı sıra tarih, genel İslam tarihi, Selçuknameler, biyografik eserler, Hanefi-Mâturîdî âlimlerine ait eserler ve konuyla ilgili yapılmış olan çağdaş araştırmalar hakkında geniş malumatlar vererek genel bir değerlendirme yapmaktadır (ss. 15-28). Fikirlerin neşet ettikleri ortamdan bağımsız olamayacaklarından hareketle Selçuklular döneminin sosyo-kültürel siyasi, ekonomik vb. yapısı hakkında da bilgi veren yazar eldeki verilerin oluşumuna etki eden sebepleri tespite çalışmış, bu nokta da "fikir hadise irtibatı", "zaman-mekan bağlamı" ve "menkulde makulün aranması", "şahıslar üzerinde derinleşmek" gibi Mezhepler Tarihi araştırmalarında genel olarak kullanılan temel prensiplerden hareketle araştırmayı yürütmüştür (ss. 13-15).

Eldeki verilere istinaden İmam Mâturîdî'nin fikirlerinin vefatından yaklaşık bir asır sonra ciddi derecede ele alınmaya başlandığı düşünülürse, Selçuklular dönemi İmam Mâturîdî ve onun fikirlerinin etrafında oluşan görüşlerin giderek yaygınlaştığı ve taraftar kitlesi bulduğu bir dönemdir. Bu dönem İmam Mâturîdî ve taraftarlarının, Ebu Hanife ile olan bağlantısının ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içerisindeki önemli mevkiinin vurgulandığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Yazar bu dönemin sosyal-siyasal ve dini durumunu eserinin "Selçuklular Döneminde Siyasi İçtimai ve Dini Durumu" başlıklı Birinci Bölüm'de genişçe ele almaktadır (ss. 29-67).

Eserin Birinci Bölüm'ünde Mâturîdî ve Mâturîdîliğin Selçuklu-

lar dönemindeki gelişimine zemin hazırlayan sosyal siyasi ve dini durum hakkında bilgi verilmektedir. Abbasilerin son zamanlarında Şii Büveyhiler'in yönetime gelmesi sonucu hem siyasal, hem sosyal hem de dini açıdan ciddi çalkantılı bir sürece girilmiştir. Büveyhiler hutbelerden Eş'ariliğe lanet ettirtmiş ve ezanlara "hayye alel hayrul amel " ifadesini getirmişlerdir. Önemli derecede mezhep çatışmalarına sahne olan bu süreçte Selçuklular kurulma aşamasına gelmiş ve bölgede hâkim olmuşlardır. Tuğrul Bey'in Şii Büveyhiler'in elinden Abbasi halifelerini kurtarması sonrasında Selçuklular Sünni İslam dünyasının da bir anlamda müdafaasını üzerine almış oldu. Sultan Alparslan zamanında Eş'ariliğin lanetlenmesine ve mağdur edilmesine sebep olan vezir Kündüri'yi idam ettirerek onun yerine Nizamulmülk'ü atamıştır. Sonuçta Eş'ariliğe hutbelerde okutulan lanetler kaldırılmış ve Eş'ari âlimlere iltifatlar edilerek gönülleri alınmış, Sünni geleneğin iktidar olduğu bir dönem başlamıştır (ss. 29-35).

Nizamiye Medreselerinin açılması ve bu mekânlarda görev alacak kişilerin Şafii ve Eş'ari olmalarının şart koşulmasından dolayı Eş'arilik ilmi alanda önemli gelişme kaydetmiş ve taraftarlarının sayısı artmaya başlamıştır. Aynı zamanda bu Medreselerin Selçuklular'ın hâkim oldukları uzak bölgelerde de açılması Eş'ari-Şafii geleneğin yaygınlaşmasını kolaylaştırdığına dikkat çeken yazar, Selçuklular döneminde ilim, sanat, mimari ve pek çok alandaki gelişmelere paralel Sünniliğin de önemli derecede güç kazandığını belirtmektedir. Ancak bu dönem aynı zamanda Sünniliğin diğer fırkalarla mücadele ettiği, Şafii-Eş'ari ve Hanefi-Mâturîdî geleneklerin kendi aralarında çeşitli rekabetlerin olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmakta ve bu süreçte Hanefi Mâturîdî geleneğinin güç kazandığı bir görünümünden bahsedilmektedir. Yazar bu Bölüm'de Selçuklu dönemindeki mezheplerin genel görünümünden bahsederken Şia'nın yayılmasına karşı alınan tedbirler sonucu Şii alimlerin takiyeye yapmış ve içe kapanmış olduklarını bu arada da Taberisi'nin (548/1154), *Mecmau'l Beyan li Ulumi'l-Kur'an* ve *Kitabü'l-Camîi'l-Cevami fi Tefsiri'l Kur'an*, et-Tusi'nin (460/1068) *Kitabu'l-İstibsar Ma'telefe fihî mine'l-Ahbar* ve *Kitabu Tehzibi'l-Ahkam* isimli

önemli Şii eserlerin ortaya çıktığından bahsetmektedir. Bu dönemde hem devlet yönetiminin, hem de Sünni ulemanın önemli mücadele alanlarından birisini de İsmailiyye/Batniyye oluşturmaktadır. Ciddi tehlike olarak görülen bu harekete karşı devletin kolluk kuvvetleri ve ilmi alanda ciddi mücadeleler yapılmış, Nizamiye Medreseleri bu anlamda önemli katkılar sağlamış, İmam Gazali Halife'nin emriyle Batniliğe reddiye olarak eser kaleme almıştır. Bu karşıt çalışmalara rağmen Batniyye fırkasının özellikle Horasan bölgesinde nüfuzunun arttığı ve ülkede güven ve huzuru yok etmeye yönelik faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir (ss. 41-50).

Selçuklular döneminde Mutezile mezhebi mensupları belli dönemlerde önemli görevlerde bulunmuşlardır, özellikle Mutezili Kündürî'nin vezirliği döneminde, amelde Hanefi ve itikatta Mutezili olan bazı âlimler medreselerde kadılık görevlerinde bulunmuşlardır. Bu dönemde el-Kazvini, en-Nasihi, ez-Zamahşeri gibi Mutezili alimler yetişmiştir. Ancak bunların ileri sürdüğü görüşler Sünni alimler tarafından ciddi derecede eleştirilmiştir. Eş'ari olan Şehristani'nin yanı sıra Hanefi-Mâturîdî çizgide es-Sabuni, el-Üsmendi gibi âlimler de ciddi tepki vermişlerdir. Selçuklular döneminde az sayıda da olsa Mutezili âlim yetişmişse de devlet erkanının bakışının olumsuzluğu ve Sünni geleneğin etkisinin artması karşısında zamanla Mutezili nüfuzun azaldığı bir süreç ortaya çıkmıştır (ss. 50-52).

Eş'arilik, Selçuklular döneminde Nizamiyye medreselerinin kurucusu Nizamülmülk'ün Eş'ari olması ve bu medreselerde görev alacak kişilerin Şafii-Eş'ari olmasını şart koşması sonucunda Eş'arilik önemli derece gelişme sağlamıştır. Bu dönemde Gazali, Cüveyni, er-Razi, İsfarayini gibi Eş'ari âlimler yetişmiştir. (ss. 52-55)

Kerramiyye'nin Selçukluların ilk döneminde belli bir etkinlikleri olsa da Hanefi-Mâturîdî ve Şafii-Eş'ari âlimlerin giderek güçlenmesiyle ve Kerramiyye'ye karşı sürekli eleştiri yönelmeleri sonucunda ciddi derecede itibar kaybetmeye başlamıştır (ss. 55-56).

Yazar eserinde Selçuklular dönemindeki Sufiler'e de yer vermiştir. Bu dönemde Kuşeyri, Gazali, el-Farmedi, Yusuf Hamedani, Ahmed Yesevi gibi önemli mutasavvıfların yetiştiğini, sufilikteki Batınî ve aşırı hareketlere karşı da önemli çalışmaların yapıldığından bahsetmektedir (ss.56-67).

Eserin "Selçuklular Döneminde Mâturîdîliğin Yayılışı" başlıklı İkinci Bölüm'ü araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Yazar bu Bölüm'de öncelikle Selçuklular öncesi Mâturîdîlik'ten bahsetmektedir. Bu bağlamda Mâturîdîliğin Hanefilik'le olan ilişkisini, İmam Mâturîdî'nin hoca silsilesinin Ebu Hanife'ye kadar ulaşması, Fatih Süleymaniye Medreselerinde verilen Fıkıh icazetnamelerinin İmam Mâturîdî yoluyla İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye kadar ulaşmasından söz etmektedir. Aynı zamanda Hanefi alimlerinin öğrencilerine İmam Mâturîdî'nin eserlerini okutmaları ve onun görüşlerini daha sistematik hale getiren eserler kaleme alarak yaygınlaşmasına yol açmaları, Mâturîdîliğin ve Hanefiliğin temel kaynaklarını birlikte okutmaları, yazdıkları eserlerde hemen hemen hepsinin Mâturîdî'den övgü ile bahsediyor olmaları, Ebu Hanife ve Mâturîdî arasındaki ilişkinin bu ekollere ait olmayan kaynaklarca da zikredilmesi, bu durumun çağdaş araştırmacılar tarafından da teyit ediliyor olması gibi faktörlerden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır (ss. 70-80).

Eserde, Ebu Hanife'den sonra Hanefilik genellikle öğrencileri ve onların tâbileri vasıtasıyla gelişirken kendi aralarında da farklılaşmalar görülmektedir. Bu bağlamda Ebu Ahmed el-İyâzî'nin başını çektiği Hanefiliğin Hanefi-Hadis taraftarları ve İmam Mâturîdî'nin başını çektiği Hanefi-Mâturîdîler olmak üzere iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. İyaziyye grubu olan Hanefi-Hadisçiler yöneticiler ile yakın ilişkileri olduklarından zaman zaman onların yanlışlıklarını görmezlikten geldiklerini ve böylece Hakim es-Semerkindî'nin Sevâdu'l-A'zam'ının basılıp dağıtılması da bu bağlamda değerlendirilmektedir. Yazar Hanefi-Mâturîdîliğin ve özellikle de İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin Selçuklular döneminde on farklı koldan yayıldığını söylemektedir.

Bunlar: Ebu Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail el Hakim es-Semerkindî, Ali b. Said er-Rüstuğfenî, Ebu Ahmed el-İyâzî, Ebu Seleme, İbn Yahya, Fakih Abdussamed b. Ahmed el-Erbincâni, Ebu Leys es-Semerkindî, Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa b. İsa el-Pezdevî, Gaziler Ribâtında İmam Mâturidî'den ders alan öğrencileri, İmam Mâturîdî'den okumuş fakat isimleri bilinmeyen öğrencilerinden oluşmaktadır (ss. 81-95).

Yazar "Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik" başlığı altında İmam Mâturîdî'nin ve görüşlerinin yayılmasında katkı sağlayan insanların eserlerinde önemli derecede yer aldığı, eserleri üzerinde çalışmaların yapıldığı ve kendisinin Ehl-i Sünnet'in Reisi, Hanefiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, İmam Mâturidî ve Tabileri (ss. 95-96) isimleriyle anıldığı, fikirlerine ciddi derecede ehemmiyet verildiğinden bahsedilmekte, ancak Mâturîdîlik/Mâturîdîyye şeklindeki bir kullanımın Selçuklular döneminde söz konusu olmadığından bahsetmektedir. Bu şekilde kullanımın ilk defa Selçuklular sonrasında İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (749/1348) kullandığını söylemektedir (s.109). Eserde, Selçuklular döneminde aslında Mâturidîliğin oluşum süreci olarak değerlendirildiği ve Hanefi Mezhebi ve Ehl-i Sünnet Mezhebi algıları içerisinde kaldığı, daha sonraları Mâturîdîliğin müstakil olarak Ehl-i Sünnet mezhepleri içerisinde zikredilmeye başladığı şeklinde değerlendirilmektedir.

Yazar Selçuklular döneminde belli bir süreden sonra Hanefi-Mâturîdî görüşlerin daha öne çıktığını söylemekte ve bu bağlamda Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde yayılışından da bahsetmektedir. Bölgelerde etkin olan Mâturîdî alimlerinden ve onların yaptıkları ilmi çalışmaların yanı sıra yetiştirdikleri öğrenciler ile Mâturîdîliğin yayılışına olan katkılarından bahsetmektedir. (ss. 112-174).

Mâturîdîlik ile ilgili önemli bilgilerin bir kısmı da eserin II. Bölümü'ndeki "Seçuklular Dönemine Ait Hanefi-Mâturîdî Eserler" başlığı altında verilmektedir. Burada, çoğunluğu elimizde mevcut olan Mâturîdîliğin temel eserlerini tek tek ele alarak tanıtmakta ve onların takip ettikleri gelenek açısından önemleri üzerinde durul-

maktadır. Kalam ve Fıkıh'a dair olarak zikredilen eserlerin Kelamla ilgili olanları şunlardır: el-Pezdevi'nin "Kitabu Usulî'd-Din", Neseî'nin "Tabsiretü'l-Edille", "Bahru'l-Kelam fi Akaidi Ehl-i İslam ve Temhid fi Usulî'd-Din, Ömer en-Neseî'nin Akâidu'n-Neseî, Alâaddin es-Semerkandi, Şerhu Tevilât, Uşî'nin el-Emâili, el-Üsmendî'nin Lübâb'ul Kelam, el-Lamişî'nin Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, es-Sabunî'nin el- Bidaye fi Usulî'd-Din (s. 175-186).

Bilimsel nitelikli, dili sade olan eser Hanefi ve Mâturîdî düşünce sistemiyle ilgili çalışma yapanlar için önemli bilgiler içermektedir. İçerdiği sisteminden kaynaklı olduğunu düşündüğüm aynı bilgilerin farklı yerlerde az da olsa tekrarlanması farklı değerlendirmeler içerdiğinden tekrar algısı oluşturmamaktadır. Önemli bir gayret ve birikimi yansıtan eserin benzerleri araştırmada bütünlüğün devamlılığı bağlamında Selçuklular sonrası için de yapılması, bu alana önemli katkı sağlayacaktır.

Kıyasettin KOÇOĞLU

(Yrd. Doç. Dr., İğdır Ü. İlahiyat Fak.)



Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*

İstanbul: İnsan, 2003, 319 s.

Ülkemizde hemen her çocuğun, "İtikatta mezhebin hangisi?" sorusuna, "Mâturîdî" cevabıyla ilk öğrendiği isimlerden olan İmam Mâturîdî, gerçek sıfat ve nitelikleriyle ne kadar tanınıyor? Hele onun İslam düşünce tarihine sadece *Kitâbu't-tevhîd* ve *Me'hazu's-şerâyi fi usûli'l-fıkıh* gibi kalam ve fıkhî dair birçok müstesna eserleri ile değil aynı zamanda *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (veya *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne* veyahut da *Te'vîlât*) gibi müstesna bir eser ile tefsir ilmine erişilmez bir hizmet sunduğu ne kadar biliniyor? İslam dünyasında ilim çevrelerinde de durum farklı değildir. Aklımıza hemen Şükrü

Özen'in, "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâturîdî" adlı yazısı (*Marife*, yıl 5, sayı 3, kış 2005, ss. 411-27) geliyor. Neyse ki, son yıllarda bu eksikliği gideren epey ilmi çalışma yapıldı. Kıymetli meslektaşım Talip Özdeş'in *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı* adlı eseri bunlar içinde en değerli katkıyı yapanlardandır. Özdeş'in (bundan böyle *yazar* olarak zikredilecektir) mezkur çalışması, Mâturîdî'nin biyografisini ve tefsirini tanıtanın yanında tefsirinin metodolojisi, muhtevası ve pratik sorunlara cevap vermesini irdelemesi bakımından dikkate değer. İmameti ve ilmi ile Müslümanların tarihine ve kültürüne mal olmuş Mâturîdî gibi bir şahsın ve onun eserinin hassas ve dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekir. Nitekim yazar, başta *Te'vilâtü'l-Kur'an* olmak üzere tarihi ve çağdaş kaynakları ciddi bir şekilde taramış ve zengin bir malzeme ile meseleyi tahlil etmeye çalışmıştır. İlim aleminin özellikle tefsir camiasının heyecanla karşıladığı *Te'vilât*'ın hem Türkiye'de ve başka ülkelerde tahkikli basımının yapılmasını hem de Türkçe'ye tercümesinin tamamlanma aşamasına gelmiş olmasını da bir ilave olarak kaydedelim.

Kitap bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Yazar, girişte hazırlayıcı bilgiler babından olmak üzere Mâturîdî'den önce İslam dünyasının siyasi fikri, ilmi vaziyeti, Mâturîdî'nin hayatı ve nihayet *Te'vilât*'ın genel tanıtımına yer vermiştir. Birinci bölümde *Te'vilât*'ın metodolojik özelliklerini, ikincide ise Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ta nesih, muhkem-müteşabih ve Kur'an'ın icazı gibi bazı tefsir problemlerini ele alışı ve çözümleyişi incelemiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma neticesinde ulaştığı bulguları, yorumları ve genel fikirleri özlü bir şekilde sunmuştur.

Bu tür çalışmalarda araştırmaya konu olan şahsın veya eserinin ilgili alandaki konumunu tespit edebilmek için ondan önceki ve sonraki gelişmelere bir göz atılır. Yazar da Giriş'de bunu yapmış ve Peygamber devrinden başlamak üzere Mâturîdî'nin zamanına kadarki dini düşünce hareketlerini ve siyasi gelişmeleri özetlemiştir (s. 21-35). Buna göre Hz. Muhammed zamanında düşünce ve sosyal yapısı ile oldukça saf bir halde seyreden İslam toplumunda,

dört halifenin sonlarına doğru bazı hareketlenmeler olmuş nihayet hicri birinci asır bitmeden müslüman toplumunda siyasi bölünmeler ve dini düşüncede bazı ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Dört halife devrinden oldukça farklı bir politik yapılanmaya giden Emevi ve Abbasi iktidarlarının söz konusu bölünme ve ayrışmalardan medet umması ve tarafgir davranması ile taraflar arasındaki ayrışmalar dini-siyasi bir biçim almış, zamanla itikadi ve fıkhi mezhepler oluşmuş, tasavvuf kurumsallaşmıştır. Bu arada mezhebi fikir münakaşaları, bazı aşırı ve sapkın akımların yaydıkları fikirler dini ve siyasi düşünce ortamını karmaşaya sürüklemeye devam etmiştir. İşte böylesi bir ortamda, Türkistan ve Maveraunnehir bölgesinin güçlü devleti Samanîler'in her açıdan ihtişamlı kenti Semerkant'ta yine her açıdan ihtişam sahibi olacak olan Mâturîdî ortaya çıkmıştır. O sıralarda Abbasi devleti ömrünün sonlarını yaşıyordu. Mâturîdî, bu siyasi ve fikri mücadele ortamında, taassuba ve klikçiliğe kaçmadan, tekfire ve dışlamaya gitmeden Müslümanların inanç ve düşüncede birliğine hizmet eder tarzda orta bir yolu tutmuş, başta tefsiri olmak üzere eserlerinde de bu yaklaşımı uygulamıştır. Yazarın araştırması için hareket noktasını yerinde bulmakla birlikte, hemen bütün ilmi araştırmalarda olan ve burada da karşımıza çıkan bir zaaf noktasını yani Mâturîdî öncesini, hep kavgaların ve içinden çıkılmaz tartışmaların hakim olduğu tamamen olumsuz bir tablo olarak takdimini ve Mâturîdî'nin sahneye çıkışını adeta antitez gibi göstermesini (ss. 22, 32, 37, 50, 82, 288) yeterli bir açıklama olarak görmüyor, eksik buluyoruz. Buna göre adeta o, şartların zorlaması ve sınırlandırması sonucunda ortaya çıkmıştır. Halbuki Mâturîdî'ye kadar sadece bu tablo yoktur. Yazarın tespit ettiği mevcut durum yanında medeni ve kültürel yapılanma, eğitim-öğretim teşkilatlanması, ilim geleneğinin oluşması, tarım, sanayi ve kalkınmanın hızlanması, şehirleşmenin artması gibi normal seyrinde gelişen ve bizce asli amiller olarak kabul edilmesi gerekenler daha etkilidir. Netice olarak eğer, kurumların ortaya çıkış ve gelişme seyrini yerli yerince anlamak istiyorsak, İslam tarihini ve dolayısıyla tefsirin gelişim seyrini sadece siyasi ve fikri oluşum ve tartışmalara dayandırmadan, daha geniş perspektife

sahip bir tarih felsefesi penceresinden bakmak gerektiğini düşün-
nüyoruz.

Tefsir ilmi Mâturîdî'nin zamanına kadar belli bir aşamaya gel-
miş, birçok tefsir yazılmış idi. Peki onu, önceki müfessirlerden,
tefsirini de o güne kadar telif edilmiş tefsirlerden farklı kılan şey
nedir? İşte bu sorunun cevabını *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*'nın I.
Bölüm'ünde buluyoruz. Buna göre Mâturîdî'nin hareket noktası,
Kur'an'ın muhkem ve mutlak bir kitap oluşudur. O, Hz. Muham-
med'in en büyük mucizesidir. Onda bir çelişki ve ihtilaf yoktur,
nasıl ki kevnî ayetler arasında bir nizam ve bütünlük varsa Kur'an
ayetleri arasında da aynı şekilde bir nizam ve bütünlük vardır. Bu
metin anlayışının yorum metodunda yansıtacağı mantiki sonuç
şudur: Kur'an'ın yorumu, insan ve toplum hayatının bütünü, o-
lay ve olguları kuşatabilecek, onları bütünlük içerisinde değer-
lendirecek bir mahiyette olmalıdır. Bu metodu tamamlayan pratik
uygulamanın bir parçası ayetler arasında konu bütünlüğü ve açık
bir ilişki varsa onu mutlaka göz önünde bulundurmaktır ki müellif
bunu, *râbitâtu's-silâ* (sıla ilişkisi) diye isimlendirir; diğer parçası da
bir konu hakkındaki ayetler arasında veya ayetlerde kullanılan
farklı kavramların arasında bir çelişki varmış gibi gözükmesi du-
rumunda onu çözecek olan *ihtilafu'l-ahvâl ve'l-evkât* (anlatılan ko-
nunun farklı zaman veya durumunun göz önüne alınması) formü-
lüdür; son olarak kapalı veya anlam çelişkisi görülen yerlerde
hakîkât-mecâz ayrımı devreye girmektedir. Kısaca bütüncül yakla-
şım, parçacı ve mevzî olmaktan uzak kalmak gerekir, aksi takdir-
de yani ayetleri birbirinden kopuk parçalar olarak yorumlamak,
tefsirden beklenen maksada ulaşturmaz. *Te'vîlât*'ı diğerlerinden
ayırarak nokta, işte budur (ss. 75-76, 78, 111, 143, 146, 154, 154-56,
156-61, 281-82). Bu temelden hareket eden Mâturîdî, Kur'an tefsiri-
nde zihinsel açıdan iki hareket noktasına sahiptir. Birincisi, klasik
yöntemde olduğu gibi, ayetlerin manalarını lügat ve rivayetler
ışığında kavramak; ikincisi ise, ayetin yorumu hakkında kendi
dönemindeki yaygın kanaat ve düşünceleri, kelami okulların gö-
rüşlerini, ehl-i te'vîlin yorumlarını, onların itikadi ve fıkhî değer-
lendirmelerini delil ve iddialarıyla birlikte ele alarak analiz etmek,

kritiğini yapmak ve bir sonuca ulaşmak (s. 77). Nihayet bir müfessir ve bir beşer olarak bütün gayretini sergilemesine rağmen bazen herhangi bir ayetin yorumunda söyleyecek sözü olmayabilir ya da o ayet üzerinde bir şey söylemek istemezse kendisinden önce ileri sürülen görüşleri ve tefsiri nakletmekle yetinir, ya da en kestirme yolu tercih etmek, yani birçok müfessirin yaptığı gibi, *Allahu a'lem* (Allah en iyisini bilir) diyerek (ss. 79, 82, 87) gerçek manayı ve yorumu kelamın sahibine havale etmektir. Bütün bu sistematığın aslını teşkil eden ve Mâturîdî'nin Kur'an'ın açıklanması ve yorumunda uyduğu metodun üzerine oturduğu iki ana esas vardır. Birincisi tefsir-te'vil ayrımı, ikincisi de akıl, duyu organları, dil ve haberlerden müteşekkil bilgi vasıtaları ile elde edilen beşeri bilgi ile vahyi bilgiyi anlamak (s. 88). Yazar, kitabın bundan sonraki sayfalarında (ss. 89-199) bu iki esasta ifade edilen sistematığı genişçe ve misalleriyle açıklamakta, yer yer diğer müfessirler ve mütefekkirlerle karşılaştırmalar yapmakta, yeri geldikçe felsefi konularda Mâturîdî'nin görüşleri ile filozofların görüşleri arasında kıyaslar (ss. 101, 119-32) yapmak suretiyle çalışmanın yelpazesini genişletmekte ve ilmi değerini artırmaktadır.

Mâturîdî'nin tefsir-te'vil ayrımında gözettiği hedefi ve Müslümanlar için nasıl bir imkan sunduğunu yazar özetle şöyle açıklar: O, bu ayrımında Hz. Peygamber'in tebyin görevinin gereği Kur'an'ı açıklaması ile vahye muhatap olmayan insanların yorumlarının eşdeğer olmayacağını ifade etmek istemiştir. Pratikte ise Kur'an'ı yorumlama konusunda müfessirlere büyük bir hürriyet ve genişlik getirmiştir. Böylece aklın ve gelişen bilimlerin verilerinden ve beşeri tecrübelerden de faydalanarak Kur'an'ın çağlar içerisinde yorumlanmasına ve yorumların yenilenecek gelişmesine imkan tanımış, dirayeti meşru bütün sınırları ile tefsire katması ile de tefsir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu durum, Mâturîdî'nin tefsirine *te'vilât* ismi vermesinin mantığını da açıklar (ss. 92-93). Yorumlama faaliyetinin ve aklın işletilmesinde kullandığı temel kavramlar *akıl-akletme*, *basar*, *nazar*, *kalp*, *istidlâl ictihâd*, *kıyâs*, *fıkıh*, *teemmül*, *tefekür*, *marifet* ve *hikmet* (ss. 100, 103-104, 125).

Te'vilât'ı diğerlerinden ayıran özgün nitelikler bunlarla bitmez. Mesela, tefsirde zayıf ve uydurma rivayetlere yer verilmesi, İsrâiliyat'ı kesin açıklayıcı kaynak gibi kullanılması daima eleştiri konusu olmuştur. Mâturîdî, bu hususta hassas davranarak, hadis ve diğer rivayetlerde senet üzerinde fazla durmadan metni Kur'an'a arz eder, haber-i vahidlere uzlaştırmacı yaklaşır veya ihtimalli konuşur, sorunlu gördüğü rivayetleri akli, ferdi ve sosyal gerçeklerle bir arada değerlendirerek bir anlamda metin tenkidi yapar. İsrailiyata ise az yer verir, İsraili ve asılsız rivayetleri Kur'an'ın mantığına arz ederek reddeder (ss. 69-70, 132, 166-69). İşârî yorumlara yer verilmemesini, bu tefsirin diğer bir özelliği olarak not edelim (s. 38).

Her ne kadar bir yorum sistemi kurmuş olsa da bir yorumcu olarak Mâturîdî, zaman zaman öznelliğinin eseri olarak sistemine aykırı davrandığı tespit edilmiştir. Bu cümleden olarak mezhebin görüşlerine teslim oluşu, özellikle Ebu Hanife'nin içtihatlarına aykırı hareket etmemesi; kelimelere mecazi anlam yüklemesi ve az da olsa önceki müfessirlerin açıklamalarına teslim olması açık bir şekilde görülmektedir. Yazar, Mâturîdî'nin bu konularda kendi sistematüğının dışına çıkmasını örnekler göstererek çok yerinde ve bilimsel bir dille kritik etmiştir (ss. 146-51). Fakat bu cesaret ve kararlılığı, Mâturîdî'nin nesh anlayışını tahlil ederken (ss. 203-39) göstermediğini ve gereği gibi eleştirmedeğini, tam bu noktaya vardığı yerlerde kıyıda döndüğünü belirtmeliyiz.

II. Bölüm'de Mâturîdî'nin üç tefsir konusunu (*nesih, muhkem-müteşabih, i'câz*) ele alışı işlenmektedir. Bunların ilki nesih meselesidir. Mâturîdî, neshi din/(İslam)-şariat ayırımına dayandırmaktadır. Fakat yazarın da belirttiği gibi o, maalesef bu konuda beklenen açılımı yapmamış ve öncekileri tekrarlamaktan öte geçmemiş, en fazla bu konudaki dağınık fikirleri bilinen nesh teorisi olarak sistematize etmiştir. Dahası, yine ondan beklenmeyecek bir şekilde Kur'an ayetlerinin içtihatla bile neshedebileceğini savunmuştur. Bu konuda da mezhebinin görüşü dairesinde kalmıştır. Bir istisna olarak o, neshi oldukça sınırlı tutmuş ve neshedildiği öne sürülen birçok ayetin mensuh olmadığını kabul etmeyerek neshedilmiş

ayet sayısını az göstermiştir. Her ne kadar Özdeş, onun bu tutumunu anlayıcı bir tarzda makul daireye çekmeye çalışsa da sonuç değişmemiştir (ss. 204-213, örnekler s. 215 vd.). Buna karşın Mâtûrîdî, muhkem-müteşabih ve i'câz konularında daha net ve tutarlıdır. Muhkem-müteşabih ikileminde asıl sorun müteşabihlerdir, o da bunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Müteşabihlerin ne olduğu sorununda o, selefî tutumuna yaklaşmış, ancak onların anlamlarını açıklamada biraz daha serbest hareket ederek selef ile halef arasında uzlaştırıcı olmuştur. Müteşabihlerin anlamlarını çözmeye te'vil ayrımına uygun hareket etmiş, bazen mecâz ve temsile gitmiş, bazen Arapların anlayış ve zevkleri ile ilgi kurmuştur. Yine de Mâtûrîdî'ye göre müteşabihlerde kesinlik yoktur, o daima ihtimalleri sıralamakta, kesin yargılardan sakınmakta, nihayet kesin hükmü Allah'a bırakmaktadır: *Vallâhu e'lem* (ss. 249-53, 270, 277). İ'câza gelince, bu konuda sınırlı ve az açıklamalar vardır. Zira onun döneminde bu konu teori ve pratiğiyle henüz tefsirde genişçe uygulama imkânına sahip değildi. Bunu sağlayacak olan Abdulkahir Cürçânî (ö. 471/1070)'yi bir asır daha beklemek gerekiyordu. Mâtûrîdî, bu konuyu Kur'an'ın mutlak kitap ve çelişkiden arınmış olması bağlamında yer yer ayetlerin mana üstünlüğünü vurgulayarak eserine taşır, Kur'an nazımının dil yönünden üstünlüğüne ise fazla girmez (ss. 280-85).

İlmi araştırmalarda teknik ve maddi hatalar olabilmektedir. Eserdeki bu tür hatalara burada yer vermeyip yazarın kendisine bildirdik. Ancak affedilmez hataların yazar kadar eserin basım aşamasındaki redaktörün de sorumluluğunda olduğunu hatırlatmak isterim. Fakat mutlaka eleştirmemiz gereken noktalardan birisine işaret etmek istiyorum. Yazar, tefsirin ilminin ortaya çıkışına dair yaygın kanaate katılarak, "Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda tefsir, hadisten ayrılarak tefsire dair müstakil eserler yazılmıştır." (s. 27) ve "...daha sonra müdevven hadis mecmualarının müstakil bölümlerinde yer alan tefsir faaliyeti nihayet üçüncü merhalede hadisten ayrılarak bağımsız bir ilim haline gelmiştir." (s. 28, ayrıca s. 54) şeklinde yargıda bulunur. Bundan sonra yazılan müstakil tefsirlerden de Taberî (310/922), Nîsâbûrî (318/929), İbn

Ebi Hâtim (ö. 327/937) ve İbn Hibbân (ö. 369/980)'ı örnek verir. Onun tefsirin hadisin içinde gelişip daha sonra ayrıldığına dair bu açıklamasını yerinde bulmuyoruz. Zira rivayet İslam ilim ve kültürünün ilk iki yüzyıllık ana karakteridir, tefsir de bunun içindedir. Ayrıca tefsir rivayetlerini ayrı bir başlık altında toplayan ilk hadis mecmuası olan İmam Buhârî (ö. 256/870)'nin *Sahih-i Buhârî*'si henüz yazılmadan Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) müstakil tefsir telif etmiş, İbn Vehb (ö. 197/812) de hadisi ayrı tefsiri ayrı iki kitap halinde ve *el-Câmi'* adıyla telif etmişti.

Yazar, haklı olarak, ilmi şöhretine ve etkisine rağmen Mâtürîdî'nin yakın zamanlara kadar hak ettiği kadar tanınmamasını gündeme getirerek bunun nedenlerini irdelemeye çalışmış (ss. 15-17, 40-42, 54), ancak tatmin edici bir cevap verememiştir. Kanaatimizce bir takım faraziyelerle de ikna edici bir neticeye varılamaz. Zira o, çok geniş bir araştırma konusudur.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı İslam dünyasının toplumsal ve fikri açıdan geçiş döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. O, metot ve muhtevası ile güçlü bir tefsir olarak ortaya çıkmış, kendisinden öncesi ile kendisinden sonrası arasında bir köprü kurmuştur. Bu yüzdendir ki bu tefsir, *Keşşâf*, *Mefâtihu'l-Gayb*, *Envâru't-Tenzîl*, *Ruhu'l-Me'ânî* gibi kendisinden sonraki birçok tefsire örnek olmuştur. Yazar, Mâtürîdî'nin ilmi ve şahsi vasıflarına dair bu teşhislerinin ardından onun günümüz Müslümanlarının bazı açmazlardan çıkışı için örnek olabileceğini bile dile getirir (s. 295).

Talip Özdeş'in bu kapsamlı çalışması, kendisinin de defaatle vurguladığı gibi (ss. 53-54) her açıdan muazzam bir tefsir olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerine yapılmış en ciddi araştırma olmasına rağmen elbette yetersizdir. Daha birçok açıdan bu tefsirin incelenmesi gerekir.

İsmail ÇALIŞKAN

(Prof. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyet Fak.)



Ahmet Ak, **Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik**
İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008, 216 s.

Ahmet Ak'ın bu kitabı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı'nda 2006 yılında tamamladığı "Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik" isimli doktora tezinin gözden geçirilip geliştirilmiş halidir. Bununla birlikte eser, geniş bir bibliyografya ve indeks ilavesiyle basıldığı için konuyla ilgilenenlere kolaylık sağlamıştır.

Araştırmada, başta Mâturîdî'nin kendi eserleri olmak üzere Hanefî-Mâturîdî literatürü ana kaynak hüviyeti taşımaktadır. Bununla birlikte, yeri geldikçe tarih, ensâb, tabakât ve coğrafya eserlerine de müracaat edilmiştir.

Mâturîdîlik, bir mezhep olarak bugün dünyada yaşayan Müslümanların geniş bir kitlesi tarafından benimsenmektedir. Buna rağmen, ilgili araştırmacıların genelde kabul edip dile getirdikleri gibi Mâturîdî ve Mâturîdîlik, mensuplarınca dahi iyi bilinmemektedir. Müellif de aynı görüştedir. Mâturîdî ve adına nispet edilen Mâturîdîlik hakkındaki bilimsel çalışmalar henüz istenilen düzeye ulaşmamıştır. Bu sebeple, Mâturîdî kaynaklardan hareketle İmam Mâturîdî ve ona nispet edilen Mâturîdîlik mezhebi araştırılmak istenmiştir (s. xi). Yazar bu sebeple, çalışmasının başında Hanefî-Mâturîdî kaynakları ve aynı zamanda konuyla ilgili çağdaş araştırmalar hakkında detaylı bilgiler vermektedir. (ss. 4-23).

Eser, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte, izlenecek metot ve kaynak kritiği üzerinde durulduktan sonra dönemin dînî, siyâsî ve fikrî yapısı ortaya konulmaktadır. Birinci bölümde Mâturîdî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri, ilmî şahsiyeti ve temel görüşlerine yer verilen eserin ikinci bölümde, Mâturîdîliğin arka planı ve oluşumu ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise, belli başlı Hanefî âlimlerin eserleri incelenerek, İmam

Mâturîdî'nin Ehl-i Sünnet'in imamı, Hanefî bir fakih ve büyük bir müfessir kabul edildiğine dair kronolojik olarak önemli bilgiler verilmektedir.

Eserde, Mâturîdî'nin kelâmî görüşleri ve mezhep anlayışının yanı sıra Mutezile başta olmak üzere çeşitli İslam mezhepleri ve bazı dinî akımlar hakkında da önemli bilgiler bulunmaktadır. Araştırmacı, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'i ve *Kitâbü't-Te'vilât* diye isimlendirdiği tefsiri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Yazarın tespitine göre asıl ismi *Kitâbü't-Te'vilât olan* Mâturîdî'nin tefsiri, daha çok *Te'vilâtü'l-Kur'an* ve *Te'vilâtü Ehl-i Sünnet* isimleri ile meşhur olmuştur. Ak'a göre bu tefsir, Kur'an'ın başından sonuna kadar bütün ayetlerin sıra ile ele alınarak gerekli yerlerde konu ile ilgili diğer ayetlere yer verildikten sonra akli değerlendirmelerle birlikte Kur'ân'ı bütünlüğü içerisinde yorumlayan ilk dirayet tefsiridir. İncelemesine bu tefsirin yazma nüshalarını kullanarak başlayan araştırmacı, söz konusu tefsirin Beyrut'ta 2004 yılında ilk basması yapılmış, bu nüshasından da yararlanmıştı (ss. 7-9).

Mâturîdî'nin kendi eserlerinden başka, Hanefî-Mâturîdî kaynaklar (ss. 4-20) araştırmacının en önemli malzemesini teşkil etmektedir. Bunlar arasında özellikle *es-Sevâdü'l-A'zam* dikkat çekmektedir. Araştırmacıya göre, Hakîm es-Semerkindî (342/954) tarafından 290/902 yılında yazılan bu eser, Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Samani emiri İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) tarafından devletin resmi ilmihali kabul edilmiştir (ss. 10-11).

Maturidî'nin yaşadığı döneme mezhepler tarihi açısından genel bir bakış yapılan eserde, Maturidî'nin içinde yaşadığı coğrafyada iktidar olan Samaniler dönemine (261-389/875-999) kısaca temas edilmektedir. Yazarın tespitlerine göre bu dönemde bölge ilim, kültür ve sanatta, hilafet merkezi olan Bağdat'ı gölgede bırakmıştı. Semerkant'ta, istikrarlı bir yönetim ve güvenli bir ortam bulunmaktaydı. Semerkant'ta Mutezile ve Kerrâmî'lerin ders okuttukları on yedi tane medrese faaliyet göstermekteydi. O dönemde, başta İmam Mâturîdî olmak üzere Sünnî âlimler ile Şîî âlimler arasında mezhepler konusunda ilmî münazaralar yapılacak kadar fikir hürriyeti var-

di. Ancak zamanla huzurlu ortam sona ermiş, Bâtınî ve Karmatî hareketler kendilerini bölgede hissettirmeye başlamış, Şîî Fâtımî devleti ve Büveyhî hanedanlığının siyasî etkileri buraları da etkilemeye başlamıştır. Öyleki bir Samani emiri Bâtını mezhebini kabul etmiş, kısa süre sonra yerine geçen oğlu Bâtını olan görevlilerle birlikte hepsini öldürmüştür. Büveyhiler'in Mutezile âlimlerine destekleri, Irak bölgesinden sonra Horasan ve Maverâünnehir'de Hanefi-Mutezilî anlayışa güç katmıştır. Bu durum, Mutezilî olan Ebu'l-Kâsım el-Kabi'ye çeşitli reddiyeler yazan İmam Mâturîdî'nin isminin, bir müddet kendi memleketinde bile göz ardı edilmesinin sebeplerinden biri olarak tespit edilmiştir (ss. 24-29).

Araştırmacı, özellikle koyu bir Şafii ve Eşari olan Ebû Hatim Muhammed b. Hibban'ın (ö. 354/965) Semerkant kadılığına atanmasına işaretlerle, başlangıçta tamamen Ebû Hanife'nin savunduğu Sünnî akideyi destekleyen Samanilerin daha sonra kısmen de olsa Şâfîleri de desteklediklerini, Hanefilikten/Ehl-i Rey'den Şâfiliğe/Ehl-i Hadis'e meylettiklerini tespit etmektedir. Yazara göre bu sebeple, bölgede uzun süre Hanefi-Mâturîdî görüşün hâkim olması ile birlikte, IV/X. asırdan itibaren yönetim tarafından zaman zaman Ashâbu'l-Hadis ve Hanefi-Mutezili görüşler de desteklenmiştir. (ss. 29-31).

Bugün Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan Semerkant şehrinin Mâturîd köyünde doğduğu için el-Mâturîdî nisbesiyle meşhur olan Mâturîdî'nin Muhammed b. Mukâtil (248/862)'e öğrencilik yaptığı göz önünde bulundurularak 230/844 yılına yakın bir zaman diliminde doğduğu tahmin edilmektedir. Araştırmada, kitabın adına da yansıdığı gibi Mâturîdî'nin Türk olduğu savunulmaktadır. Mâturîdî'nin tahmin edilen doğumu ve 333/944 yılında vefat ettiği dikkate alındığında yüz yıl kadar yaşadığı ortaya çıkmaktadır (ss. 33-38).

Konuyla ilgili detaylı bilgi imkânı olmasa da, çalışmada İmam Mâturîdî'nin iyi bir öğrenim gördüğü ortaya konmaktadır. Semerkant'da Hanifelere ait Dâru'l-Cüzcâniyye isimli bir merkezde eğitim gördüğü bilinmektedir. Mâturîdî, Ebû Hanife'nin öğrencileri-

nin öğrencisidir. Ondan bahsedenler, övgüyle bahsetmektedir. Ders aldığı hocaları da onu methetmiştir. Ömrünün sonuna kadar hep ilimle meşgul olan İmam Mâturîdî, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve çok sayıda eser bırakmıştır. Ancak günümüze sadece *Kitâbü't-Tevhîd* ve tefsiri *Te'vîlâtü Ehl-i Sünnet* ulaşabilmiştir (ss.38-48).

Çalışmada, Mâturîdî'nin henüz elimizde olmayan eserleri arasında diğer mezhep ve dinlerin görüşlerini değerlendirdiği kitapları hakkında da bilgi verilmektedir. Mâturîdî'nin nakil yanında aklı da kullandığını tespit eden yazar, ayrıca onun kendi görüşlerini açıklarken ve muhalif görüşleri reddederken daha çok ikna metodunu kullandığını kaydetmektedir. Müeelife göre Mâturîdî, muhataplarını ikna edebilmek için bir taraftan naklî deliller getirirken, diğer taraftan akıl ve nazar/istidlal yoluyla semantik, sosyolojik ve tarihî delillerle de görüşlerini desteklemiştir (ss. 48-52).

Yazar, çalışmasında birçoğu henüz yayınlanmamış yazmaları kullanmak zorunda kalmış, çok değişik kaynaklarda, oldukça kısa bilgileri bir araya getirerek Mâturîdî'nin hayatını, görüşlerini mezhebinin arka planını, coğrafyasını, yayılış aşamalarını, mezhep içerisindeki Cüzçâniyye ve İyâziyye ekollerinin genel özelliklerini ortaya çıkarmıştır.

Bu kitapta, Mâturîdî'nin Hanefi bir fakih, büyük bir müfessir ve Ehl-i Sünnet'in iki büyük imamından biri oluşu, temel kaynaklardan hareketle ortaya konulmuştur. Bu sebeple eser, Mâturîdî ve Mâturîdîlik konusunda önemli araştırmalardan birisi kabul edilmektedir. *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik* (Ankara, 2009) adıyla mezhebin bir sonraki aşamasını da kitaplaştıran yazarın konuyla ilgili araştırmalarının devam ettiği görülmektedir. Bu yeni çalışmalar sırasında elde edilen yeni tespitler ve gerekiyorsa tashihlerle *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabının yeni baskılarının yapılması temennimizdir.

Adem ARIKAN

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul Ü. İlahiyat Fak.)





Kısa Yazılar

Uluslararası “Dinî ve Felsefî Metinler: XXI. Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama” Sempozyumu
20-21 Ekim 2011, İstanbul

Uluslararası “Dinî ve Felsefî Metinler: XXI. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama” Sempozyumu İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin öncülüğünde ve Sultanbeyli Belediyesi’nin desteğiyle 20-21 Ekim 2011 tarihinde İstanbul’da düzenlendi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Şinasi Gündüz ve Sultanbeyli Belediye Başkanı Sayın Hüseyin Keskin’in böyle önemli bir organizasyonun sorumluluğunu üstlenmiş olmaları düşünce dünyası açısından kayda değer bir öneme sahiptir. Sempozyumun koordinatörlüğünü daha önce 2008 yılında Sivas’taki Uluslar Arası İbn Rüşd Sempozyumunu düzenleyen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya yaptı. Her iki sempozyuma katılan biri olarak, gerek ele alınan konu, gerek konunun işlenişi için belirlenen alt başlıklar ve gerekse de organizasyon açısından Bayram Ali Çetinkaya’nın her iki sempozyumda çok önemli işler ortaya koyduğunu söyleyebilirim. Dinî ve Felsefî Metinler Sempozyumu elbette bir önceki sempozyumdan bir adım daha ilerideydi.

Uluslar Arası Dinî ve Felsefî Metinler Sempozyumu, alt başlığında amacını ifade ediyordu: “XXI. Yüzyılda dinî ve felsefî metinleri yeniden okuma, anlama ve algılama.” Sempozyuma baktığımızda üç önemli konunun dikkat çektiği görülmektedir. Bunlardan birincisi “dinî metinler”, ikincisi “felsefî metinler” ve üçüncüsü ise bu iki konuyu “yeniden okuma, anlama ve algılama.” Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay başta olmak üzere birçok katılımcının da belirttiği gibi, bu sempozyumun konusu sadece dinî metinler veya sadece felsefî metinler olsaydı eksik olurdu. Dolayısıyla dinî ve felsefî metinlerin ele alınmış olması çok önemli bir tespit olarak görülmektedir. Neden her iki konunun seçilmiş olması önemlidir? Bilindiği üzere İslam düşünce dünyasında sadece dinî metinler (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Akaid gibi alanlarla ilgili), sadece felsefî metinler ve hem dinî hem felsefî metinler ortaya koyan düşünürlerimiz bulunmaktadır. Dolayısıyla sadece dinî, sadece felsefî ve hem dinî hem felsefî metin olmak üzere üç tür metinle karşı karşıya bulunmaktayız. Bu üç türden eser veren İslam düşünürlerine Gazali, Fahrettin Razi ve İbn Rüşd örnek verilebilir. Ancak sadece felsefî ve hem dinî hem felsefî metinler bırakan düşünürlerin sayısı oldukça çoktur ve neredeyse bütün İslam filozofları (Fârâbî, İbn Sina, Gazali, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Sühreverdi, Sadruddin Şirazi vb.) ve tasavvuf felsefesi yapan düşünürler (Hallac, İbn Arabi, İbn Seb’în vb.) buna örnek verilebilir. Bu konunun ayrıntılarına ve tartışmalarına girmek mümkünse de neticede söylenecek söz şudur: İslam düşünce dünyasında felsefe ile din iç içe ele alınmış, işlenmiş ve yazılmıştır. Dolayısıyla kültürümüzde din ile felsefe, olumlu ya da olumsuz bakış açısıyla sürekli biçimde birlikte irdelenmiştir. Bu nedenle dinî metinlerle felsefî metinleri birbirinden bağımsız değerlendirmenin büyük bir eksiklik olacağı açıktır. Bu durum batı düşünce dünyası için de söz konusudur. Sokrates’ten tutalım da B. Russell’a kadar din, kabul edilme veya reddedilme biçiminde bir şekilde felsefî metinlere dâhil edilmiştir. Kendisine filozof diyebileceğimiz hemen hemen tüm batılı düşünürlerde Tanrı ve Tanrı’yla ilgili sorunlar bir problem olarak ele alınmıştır. İlk çağdan Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi; Ortaçağ dü-

şünürlerinin tümü; Rönesans araştırmacıları ve sonrasında gelen Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume; Fransız aydınlanmacılar, Alman İdealizmi, Kant, Hegel ve Nietzsche'ye kadar ve sonrasındaki birçok filozofun metinleri sadece ve sadece felsefî metin olarak nitelendirilemez. Bu metinlerde din ve Tanrı, reddedilse bile, bir biçimde araştırılmış, incelenmiş ve sorgulanmıştır. Öyleyse metinlerin dinî ve felsefî olarak birlikte sempozyum konusu yapılması önemli bir tespittir.

Sempozyumun diğer konusu, bu üç tür metne yönelik bakışı açısını içermektedir: "Yeniden okuma, anlama ve algılama." Değişen dünyanın, insanı ve bakışını değiştirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle XXI. yüzyıl gibi teknolojik, sosyolojik, psikolojik ve etik birçok yeniliği barındıran bir dönemin insanların, kendilerinden öncekilerin bırakmış olduğu kültür mirasını yeniden okuması, anlaması ve algılaması kayda değer bir husustur. Bu açıdan dinî ve felsefî metinlerin yeniden okunması, anlaşılması ve algılanması, bir takım yeni yorumlar öne sürmek kadar metodolojik bazı tespitleri de beraberinde getirecektir. Sempozyumun bu açıdan birçok yeni fikir ve düşüncenin ileri sürülmesi noktasında önemli fırsatlar sağladığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda sempozyum program ve içeriğine bakıldığında, sunulan tebliğlerde altı çizilmesi gereken bir çok problemin ele alındığını görmek mümkün oldu. "Din ve Akıl Bağlamında Felsefe" konulu açılış oturumunun ilk söz sahibi olan Süleyman Hayri Bolay'ın sorduğu şu soru önemliydi: "Felsefî Metinleri Dinî Açıdan, Dinî Metinleri de Felsefî Açıdan Okumak Mümkün Müdür?" Tebliğ başlığını da oluşturan bu soru, hem felsefî açıdan hem de dinî açıdan metinleri yeniden okuyanlar için vizyon sağlayacak nitelikte görünmektedir. Bolay, tebliğinde metinleri anlama ile ilgili önemli iki ön yargıya dikkat çekti. Bu önyargılardan biri kutsal metinleri en iyi anlayanların o kutsala inananlar olduğu iddiası; diğeri ise felsefî metinleri anlamak için ateist bir bakışa sahip olmak gerektiği tezi. Özellikle ülkemizde yaygın olan bu iki iddiayı Bolay, eleştirdi ve makul görmedi. Aynı oturumda ansiklopedik

metin olarak kabul edilen İhvan-ı Safa *Risaleler*'inin bilimsel ve entelektüel anlamını Bayram Ali Çetinkaya sorguladı. Çetinkaya, tebliğinde, günümüzde bile bu metinleri anlamada sıkıntılar yaşadığını, bu sıkıntıları aşmak için nelerin yapılması gerektiği konusunda önerilerde bulundu. Mehmet Bayraktar ise dinî-felsefî metinler bırakan iki önemli ismi, İbn Sina ve Spinoza'yı seçerek bunları yeniden okuma bağlamında dinî-felsefî metinleri anlamak için beş ilke ileri sürdü. Bu ilkeler metnin gramatik boyutundan başlayıp anlayanın kendisini sorgulamasına kadar uzanıyordu. Ahmet Erhan Şekerci ise felsefî metnin yeniden okunmasına John Locke'taki tolerans kavramını örnek seçti ve bunu bir takım tespitlerle birlikte günümüzle ilişkilendirdi.

Toplam yirmi oturumun gerçekleştiği sempozyumda farklı ülkelerin değişik üniversitelerinden çok sayıda bilim adamı da katıldı. "Modernite ve Gelenek Bağlamında Dinin Yansımalarını Yeniden Okumak" başlıklı ikinci oturumda Bosna Hersek, Avustralya, Rusya ve İran'dan katılımcılar yer aldı. Bu oturumda kendisi de Sabii olan Sydney Üniversitesi'nden Brikha Nasroraia'nın tebliği "Sabii Mandeizminde Kutsal Metinler ve Ezoterik Âdetler" adını taşıyordu ve ilginç tespitler barındırıyordu. Tahran Üniversitesi'nden Muhammed Müctehid Şebüsteri ise "Modern Kur'an Hermeneutiğine Doğru İlk Adım" adlı tebliğinde Kur'an'ın vahyin kendisi olduğunu söylemek yerine Kur'an'ın vahyin meyvesi olduğunu söylemenin daha doğru olabileceğini ileri sürdü. Bu iddia doğal olarak birçok tartışmayı beraberinde getirdi. Birinci günün son oturumunda Kur'an, hadisler, bunlar üzerine yazılmış eserlerin yeniden okunması ve yeni ve eski metotlar ele alındı. Son dönemin alevlenen bir tartışması olan "Peygamber Şimdi Yaşasaydı..." söylemini Mustafa Ertürk ele aldı. Yine Kur'an okumalarının önemli bir parçasını oluşturan tefsir okumalarının keyfiyetiyle ilgili olarak son dönem Kur'an yorumcularının nasıl okunması gerektiğini İsmail Çalışkan inceledi.

Sempozyumun en yoğun gününü oluşturan ikinci gününde, dinî ve felsefî metinleri okuma ve anlamayla ilgili çok sayıda tebliğ

sunuldu. Felsefî metinlerin okunma yöntemiyle ilgili olarak Ömer Bozkurt'un "Felsefî Metinlerin Anlaşılmasında Filozof Öğrenci İlişkilerinin Önemi", Ali Öztürk'ün "Bilimlerde Metin Yazıcılığı Üzerine Meta-Matematiksel Bir Model Denemesi", Şahin Efil'in "Pozitivist Felsefeyi İslam Düşüncesine Eklemlenmek", Esat Burak Şaman'ın "Levinas'ın Talmud Okumaları Bağlamında Dinî Metin ve Filozof İlişkisi", Özcan Hıdır'ın "Oryantalistik Metodolojilerin Günümüzde İslami Metinleri Yeniden Okumadaki Etkisi", İsmail Demirezen'in "Tüketim Toplumunda Dinî Metinlerin Yeniden Anlaşılması", Hüseyin Karaman'ın "21. Yüzyılda Ebubekir er-Razi'yi Nasıl Okumalıyız", Mahmut Ebu'l-Huda el-Huseyin'in "Sufilik ve Felsefe; Benzer Dil, Farklı Kontekst" adlı tebliğleri felsefî yönü ağır basan tebliğlerdi. Hermeneoutiksel bakışları da içeren bu tebliğler farklı ve dikkat çeken iddialarla öne çıktı.

Bunlarla birlikte sempozyumun ikinci gününde özellikle dinî metinlerin okunma ve anlaşılmasıyla ilgili tebliğlerin ağırlıklı yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak bu tebliğlerin, bu tür metinleri salt dinî bağlamda ele almış olduğunu söyleyemeyiz. Zira sosyoloji, siyaset ve din ilişkileri bağlamında bir takım tespitleri barındıran tebliğler de vardı: Bu anlamda Osman Özsoy, yeni dönemde din adamı profilini, Muhammed Veysel Bilici modern dünyada dindarlık ve vatandaşlık ilişkisini, Suudi Arabistan'dan katılan Abdullah Hamidaddin ise "Suudi Arabistan'da Dinin Merkezden Çıkarılması" konularını tebliğlerinde değerlendirdiler. Geriye kalan tebliğler daha çok teknik bir takım problemleri ele almaktaydı. Örneğin, Mahmut Ay işârî tefsiri yeniden düşünmeyi, Abdülcelil Bilgin Kur'an'ı Türkçe çevirisiyle okurken karşılaşılan anlama ve algılama eksikliklerinin temel nedenlerini, Ali Durusoy Kur'an'daki "kelime" lafzı üzerine yeni bazı tespitleri, Mustafa Doğan Karacoşkun üç kıssanın Eric Fromm'un Eski Ahit okumaları bağlamındaki değerlendirmeleri, Yakup Coştu küreselleşme sürecinde klasik metinlerin yeniden okunmasını, Şamil Öcal din, modernizm ve geleneğin Ali Şeriatî'deki yeniden okunuşunu, Fazlı Arslan İslam/doğu müzik metinlerini yeniden okumayı, Talip Özdeş Maturidî'yi nasıl okumamız gerektiğini, Yusuf Alemdar Os-

manlı'nın sonu Cumhuriyetin başında yaşamış bir Türk aydını olan Abdurrahman Aygün'ün Barnaba İncil'ini değerlendirmesini, Bilal Kemikli Şun'ullah-ı Gaybî örneğiyle sufi şairin anlam düzeylerine ilişkin mülahazalarını konu edindi.

Elbette sempozyumda burada ismini zikrettiğimiz tebliğlerin dışında başkaca tebliğler de vardı. Bu tebliğler de gerçekten önemli yorumlar ve tespitler içermekteydi. Ancak dikkate sunulması gereken bir hususun altının çizilmesi gerekir ki o da ülkemiz katılımcılarının sundukları tebliğlerin ülke dışından katılanlarınkinden daha etkileyici olduğudur. Bu etkileycilik, tebliğin hazırlanması, içeriğinin yeni bir takım tespitler içermesi ve problematik olarak ele alınmış olmasıyla kendisini gösterdi. Bu iddiamız, tebliğler kitap haline gelince okuyucular tarafından da desteklenebilecektir.

Nihayetinde düşünce dünyasına hizmet eden önemli bir sempozyumun daha İstanbul'da gerçekleştiğini söylemek gerekir. Sempozyumlar zahmetli organizasyonlardır. Bu tür organizasyonların iki yönü vardır: Birincisi akademik, ikincisi ise finansal. Akademik yönünü Başta Prof. Dr. Şinasi Gündüz ve sempozyum koordinatörü Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya yönetimindeki hazırlama komitesi, finansal yönünü ise Sultanbeyli Belediye Başkanı Hüseyin Keskin üstlendi. Her iki iş de kutlu birer iştir. Birinin eksikliğinin sempozyumun ortaya çıkışını engelleyeceğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla bize düşen, her iki yönün sorumlularına böyle bir hizmeti düşünce dünyasına sunduklarından dolayı teşekkür etmek ve saygılar sunmaktır.

Ömer BOZKURT

(Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat Fak.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

Hasan B. Ömer es-Sunkûri'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'etü'l-Kalp Şeceretü'l-İman ve Şeceretü'l-Niran" Modeli

Kıyasettin KOÇOĞLU*

İslam tarihinde ortaya çıkmış, mezhep, fırka, nihle gibi kavramlarla isimlendirilen fikri-ameli farklılaşmaların taksimi, Fırak ve Milel ve Nihal türü eserlerin tarzında belirleyici oldukları gibi mezhep isimlendirmelerinin de temelini oluşturmaktadır. Ehl-i Hak, Ehl-i Kible, Ehl-i Tevhid, Fırka-i Naciye, Ehl-i Adalet, Ehl-i Cemaat ve Ehl-i Dâlle bu taksimde kullanılan önemli kavramlardandır. "73 Fırka Hadisi" olarak bilinen rivayet de kaynaklarda kullanılan taksim temel unsurlarından birisidir. Bilindiği gibi bu konuda bir çok rivayet vardır. Değişik varyantlarıyla kaynaklarda yer alan rivayetin en kapsamlılarından birisi şudur: "Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi cennete, 70'i nardadır. Hristiyanlar 72 fırkaya

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

bölündüler. 71'i narda birisi cennettedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki; Şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi cennette, diğer 72'si narda olacaktır. Denildi ki, Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki; "Cemaattir." buyurdu.¹ Bu hadisi temel alan taksimlerde fırkalar genel anlamda kurtuluşa eren ve dalaletle olanlar olmak üzere ikiye ayrılmış olmaktadır. Kurtuluşa erenin bir fırka olduğu kabul edilince geriye kalanların hepsi fırka-i Dâlle kapsamında kalmaktadır. Bu noktadan hareketle herkes kabul ettiği fırkanın kurtuluşa ermiş olduğunu kabul edince diğerlerine karşı tavrı reddiyeci ve toptancı durumda olmaktadır.

Yetmiş Üç Fırka tasnifi en olgun şekilde Eş'ari geleneğinde Bağdâdî'nin el-Fark Beyne'l-Firak² ve Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde³ kendisini göstermektedir. Mâturîdî geleneğinde Ebu Mekhû'l en-Nesefî'nin⁴ ve Mâturîdî'nin kaynaklarda isminden bahsedilmesine rağmen henüz elimizde olmayan Makâlât isimli eserine atfen bu hadisi kullanan tasniflerin varlığı hakkında kaynaklarda bilgiler verilmektedir.⁵ Bu tasnifin toptancı ve reddiyeciliğine en güzel örneklerden birisi Bağdâdî'nin eserinin başında Ehl-i Sünnet'in hak, diğerlerinin batıllığını ispat etmek için kaleme aldığını belirtmesi⁶ gösterilebilir.

İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarındaki bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde de benzer şekilde devam etmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde bu yaklaşımla telif edilen ve önemli

¹ İbn-i Mace, *Kitâbu'l-Fiten*, bab no:17, Hadis no:3992. Hadis ile ilgili diğer rivayetler için bk., el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhîr, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1991, s. 5-7; Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 15-20; *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid*, çev. Hasan b. Ömer es-Sunkûrî, -Taş bs.- İstanbul: İsmail Hakkî'nun Litografya Destegahı, 1281/1964, ss. 20-21.

² el-Bağdâdî, *a.g.e.*

³ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed, Thk., Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Marife, Beyrut.

⁴ en-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitabü'r-Red Ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamologiques*, 16 (1980), 36-126, s. 60.

⁵ el-Pezdevî, İmam Ebu'l-Yusr, *Usulü'd-Din*, Thk., Dr. Hans Peter Lins, Kahire, 1424/2003, s. 249.

⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 1.

örneklerinden birisi de Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid isimli eseridir. Eser Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'ye nisbet edenler olsa da ona ait değildir.⁷ Eserin başlangıcında es-Sunkûrî'nin Gümüşhanevî'ye atfettiği "*Netâyicu'l-İtikâd*" isimli eserinin Türkçe bir tercümesi olduğunu belirtmesinden hareketle eserin aslının Gümüşhanevî'ye atfedildiği düşünülebilir. Ancak Gümüşhanevî'nin eserleriyle ilgili yapılmış olan farklı listelerde "*Netâyicu'l-İtikâd*" yer almamaktadır.⁸ Eserin içerdiği bazı bilgileri "*Gümüşhanevî'nin "Camîu'l-Mütun"*⁹ isimli eserde yer alan bilgilerle farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla eserin temel fikri örgüsü Gümüşhanevî'ye ait olsa da es-Sunkûrî'nin başka kaynaklardan da alıntılarla oluşturduğu müstakil bir eser olarak kabul etmek gerekir.

Eserin Giriş kısmında yazılış süreciyle ilgili yer alan bilgiler aslında yazarın mezheplere bakışını ve eserde kullandığı tasnif sisteminin sebebinin anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır: "*Usuli'd-Din imamları ve faziletli ehl-i temkinler yok olmaya yüz tutup ilmin bahçesinin usul ve furuu çekilip kaybolmaya başlayınca, insanlar bayağı/deni dünyaya tâlip, fani yalancı süslere rağbet etmeleri ve insanların çoğunun itikattaki cehaletleri sebebiyle Ehl-i Bid'a ve Fırkâ-i Dâlle'ye girimelerine ve Fırkâ-i Nâciye'den çıkmalarına sebep olmaktadır. Çeşitli saçmalıklara aceleyle başlamaları sebebiyle, büyük alimler ve ulu şeyhler, faziletli saygıdeğer kişiler kıymetli himmetlerini kullanarak yaptıkları nefis telifleri ve nefis yazıları/mektupları ile o fırkanın itikatlarının tamamını açıkça beyan ettikleri, "unutulup gidenleri"¹⁰ terk olmakta olup görüşleri örümcek ağında takılı kaldıysa bu Bâri olan Allah'ın en fakir kulu el-Haci Hasan es-Sunkurî(...) uzun bir süreden beri Fırkâ-i Nâciye*

⁷ Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Eserleri ve Tesirleri", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Yayınları, İstanbul, 1992, s. 40; Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, ss. 137-138.

⁸ Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, ss.83-140.

⁹ *Camîu'l-Mutun fi Hakkı Envai's-Sıfati'l-İlahiyye ve'l-Akaidi'l-Mâturîdiyye ve Elfazi'l-Küfri ve Tashihi'l-Amali'l-Acibiyye*, Dârü't-tübâati'l-âmire, İstanbul, H. 1273/1856. 144 s. Eserin Nüshası İSAM Kütüphanesi Dem. No: 014233 de kayıtlıdır. Çalışmamızda bundan sonra Camîu'l-Mütun olarak zikredilecektir.

¹⁰ Meryem, 19/23.

itikadını Fırkâ-i Dâlle itikadından ayıran kısa ve özetle bir risale tertip etme emelindeyken “bir şeyi dilediği zaman¹¹ sebeplerini hazırlar” doğru delaletiyle güzel ahlakın kaynağı, fazilet ufuklarının toplamı, yükselmenin sebebi, kurtuluşunun sebebi, alim ve amel eden, ilimlerin çoğunda kâmil, özellikle tasavvuf ilminde zirve (...) Hanefi mezhebine tabi, muttaki meşrep, alimleri ve faziletlieleri seven, salih ve takva sahiplerinin müridi Gümüştaneli Şeyh Ahmed Ziyaeddin Efendi Hazretleri (...) “Netâyıcı’l-İtikâd” isimli Arapça bir risale yazmış. Öyle ki bu risalenin hacmi küçük ve faydası büyük ve fırkaları açıklama da emsali görülmemiş, şanına güvenilmesi için, “Şerh-i Mevâkıf” ve “Makâsıd”ın aynıyle ibaresinden almış olup İslam fırkalarının tamamının akidelerine ve her bir fırkanın mezheplerine, görüşlerine dair bir alay müşkil meseleleri toplamaktadır. Velhasıl hakiki yola girmiş olan kişilerin kendi itikadını Fırkâ-i Dâlle itikadından ayırmaları için bundan daha faydalı kitap yoktur. Bu aciz tarafından gözden geçirilen bu risale işaret edilen Efendi’nin yukarıda zikredilen risalesinin genel faydasını hedefleyip Türkçeye tercüme olumasını hakir-i kalil-i bizaaya işaret buyurmasını emir telakki ederek geride bir eser bırakmayı ve bütün müminlere fayda vermesi isteyerek Allaha tevakkül ile yukarıda zikredilen Risâle’nin yazılmasına başlama da acele ederek tertib-i makam, tehzib-i kelam ve takrir-i meramda dakika geçirmeden, tebdil ve tağyire muhtaç olan bazı konularda ziyade ve noksan ile tasarruf edildi. “Zübdetü’l-Akayid Nuhbetü’l-Fevayid” ismiyle tesmiye olup bir Mukaddime, sekiz Bab, ve bir hatime şeklinde tertip edildi...¹²

Bu bilgiler ışığında es-Sunkûrî insanların Fırkâ-i Naciye’den uzaklaşıp, Fırkâ-i Dâlle’ye girmelerinin sebebi olarak itikadi ve ameli meselelerde önderlik edecek ilim ve fazilet sahiplerinin azalması, sonrasında da insanların bu fani ve yalancı dünyaya olan meyillerindeki artış ve itikadi meselelerdeki cehaletinden kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Müellif bu durumdaki insanlara hakikatin yolunu göstermek amacıyla kurtuluşa erecek olan fırka ile dalalet içerisindeki fırkalar arasındaki farkları ortaya koyan bir eser yazmayı hedeflediğinden bahsetmektedir Sunkûrî’nin bu tavrı

¹¹ Yasin, 36/82.

¹² es-Sunkûrî, *age.*, s. 2-3.

reddiyeci ve dışlayıcı tümel bir tavrı içermektedir. Es-Sunkûrî'nin eserine esas aldığı Osmanlı'nın son döneminde yaşayan mutasavvıf ehl-i ilmin önde gelenlerinden birisi olan Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî'nin "*Netâyicü'l-İtikad*" isimli eserini henüz elde edememiş olmakla birlikte onun "*Camii'l-Mütun*" isimli eserinde mezhepleri "73 Fırka Hadisi"ndeki şekliyle Fırkâ-i Naciye ve Fırkâ-i Dâlle olarak taksim etmektedir.¹³ Eserde dikkati çeken önemli noktalardan birisi de onun Ehl-i Hak taksimidir. Çünkü önceki yapılan tasniflerden farklı olarak Ehl-i Hak kendi içerisinde olarak Muhaddis Selefilere, Eşâ'ire ve Ehl-i Sünnet olarak üç kısma ayırmaktadır. Eserin içeriğinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak Mâturîdîliğin kullanıldığı görülmekte¹⁴ ve özel bölüm açılarak Mâturîdîyye'nin itikadı özet olarak anlatılmaktadır.¹⁵

"*Zübdetü'l-Akaid Nuhbetü'l-Fevâid*", isimli eser de yetmiş üç fırka üzerine temellendirilmiştir. Es-Sunkûrî, İslam fırkalarının aslının sekiz olduğunu her bir fırkanın kendi içerisinde farklı fırkalara ayrıldığını ve toplam da 73'e ulaştığını, ancak bunun kesretten kinaye olarak algılanması gerektiğini yoksa yedi yüz yetmiş veya daha fazla fırka olabileceğini belirtmektedir.¹⁶ Eseri bu alanda yazılmış ve benzer sistemi kullanan diğer eserlerden farklı kılan belki en özgün yanı es-Sunkûrî'nin kullandığı *Hey'etü'l-Kalp ve Şeceretü'l-İman ile Şeceretü'l-Nîran* modelidir.

Eserde kalp suretinde şekillendirilmiş *Şeceretü'l-İman'da Fırka-i Naciye'nin* özellikleri olarak iman yetmiş dokuz şube olarak 80 yaprakta gösterilmektedir.¹⁷

Ağacın ortasında iman ve İslam ilgili açıklamalar yer almaktadır. Bu gövdeye bitişik yedi sağ tarafta yedi de sol tarafta yapraklar var. Bunların sağ tarafında olanlarda *Hilaf-ı rızadan sakınmak, kendini haramdan sakınmak, şer-i hükümleri uygulamak, bendelerine şefkatle davranmak, işlerinde hoş görüyü esas almak, hakkı açıklamakta*

¹³ es-Sunkûrî, *age.*, ss. 2-3.

¹⁴ Gümüştanevî, *Câmiü'l-Mütun*, s. 30.

¹⁵ Gümüştanevî, *Camii'l-Mütun*, s. 17-...

¹⁶ es-Sunkûrî, *age.*, s. 20.

¹⁷ es-Sunkûrî, *age.*, s.18.

gayretli olmak, haramlardan sakınmak, sol tarafında olanlarda ise cimriliği terk etmek, serkeşliği terk etmek, sonu olmayan arzuları terk etmek, hırsı terk etmek, doğru davranmamayı terk etmek, kötü düşünmeyi terk etmek, gafleti terk etmek yer almaktadır.¹⁸

Ağacın sağ tarafında yer alan yapraklarda inanç açısından gerekli olan emirlere yer verilmektedir. İnanan insanları kurtuluşa götürecektir Ehl-i Sünnet'in temel unsurları ve ahlaki nitelikleri başlıklar halinde ele alınmaktadır.¹⁹ Bunlar arasında *dini ve ilmi öğrenmek, kelime-i şهادet getirmek, farz ve nafile namazı kılmak, zekat ve sadaka vermek, farz ve nafile hac yapmak, oruç tutmak, ilmihali öğrenmek, büyüklere saygı göstermek, Kur'an okumak, akrabayı ziyaret etmek, acizlere yardım etmek, cihat etmek, tevakkül etmek, iş ve ibadetini halis yapmak, insanları hayra sevk etmek, dini işleri yapmaya gayret etmek, hayır amellere gıpta etmek, helal yemek, nimete şükretmek, ahreti düşünmek, korku ve ümit arasında bulunmak, rızayı gözetmek ve cehaleti gidermek*²⁰ gibi konular yer almaktadır.

Şecere-i iman ağacının sol tarafında ise iman konusunda terki gerekli yetmiş dokuz nehyi temsil etmektedir. Bunların da bazıları şunlardır: *Şer'e muhalif, gazabı terk etmek, nifakı terk etmek, dünya sevgisini terk etmek, tövbeyle tehir etmemek, felsefe ilmiyle uğraşmamak, tamahı terk etmek, inadı terk etmek, sihri terk etmek, zinayı terk etmek, hırsızlığı terk etmek, geliş güzel boş konuşmayı terk etmek, haset etmek.*²¹

es-Sunkûrî, "Şeceretü'l-İman" da zikrettiği özelliklerden sonra temsil eden kişiler açısından da Fırkâ-i Naciye'yi şu şekilde tanımlamaktadır:

"İslam topluluklarından benim ve ashabımın yolunda olanlar Fırkâ-i Nâciye olarak açıklanmaktadır. Onlar Ehl-i Sünnet ve Cemaat'dır. İtikatta Şeyh Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî hazretlerine tabidirler. Şan ve şerefi büyük olan bu iki kişi itikatta imamdırlar.

¹⁸ es-Sunkûrî, *age.*, s.18.

¹⁹ Aydın, Osmanlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, HititKitap Yayınevi Ankara, 2008, s. 202.

²⁰ es-Sunkûrî, *age.*, s. 18.

²¹ es-Sunkûrî, *age.*, s. 18.



Bunlardan birisinin görüşüne inanan/dayanan kimse Ehl-i Nec'ât'tan olur ve ahiret saadetine nail olur. Zira onların mezhepleri Fırkâ-i Dâl-le'den uzaktır. Mâturîdî Ebi Nar el-İyâzi'nin, o Ebi Bekir el-Cürçânî'nin ve o Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Hazretlerinin talebesidir.²² Mâturîdî olarak isimlendirilmesi onun Semerkand köylerinden bir köye mensup olmasından dolayıdır. Eş'arî Ebî'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdillah b. Bilal b. Ebi Hureyre b. Ebi Musa el-Eş'arî ashabındandır. Ebu Ali el-Cübbâi denilen Mutezili'ye ilk muhalefet edendir. Ve onun mezhebin-

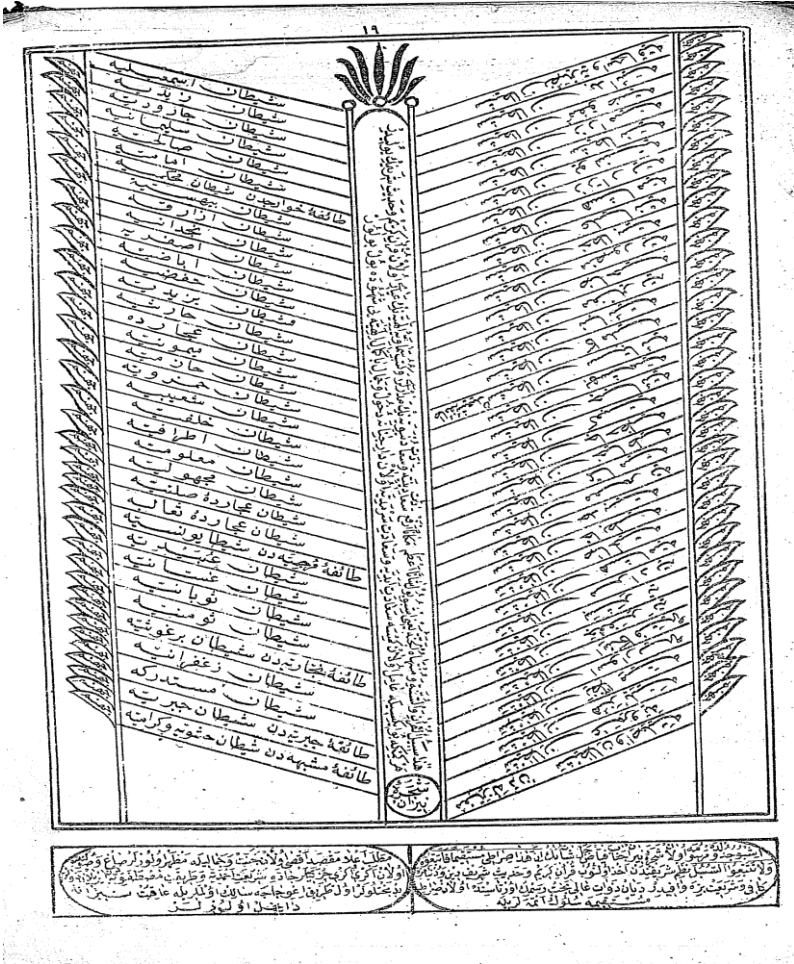
²² Geniş bilgi için bk., Kutlu, Sönmez, *Mürcie Horasan ve Maveraunnehirde Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994, s. 281-282; Ulrich, Rudolph, *Al-Mâturîdî Und Die Sünnitische Theologie in Semerkand*, E.J. Brill Leiden, Newyork, Koln, 1997, s.161. Koçoğlu, Kıyasettin, "Mâturîdî'ye Göre Mürcie" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005, ss. 16-17; Ak, Ahmet, *Mâturîdî ve Mâturîdilik*, İstanbul, 2008, ss. 40-47.

den Ehl-i Sünnet Mezhebine dönmüştür. Eş'arî isimlendirmesi Ebu Musa el-Eş'arî'nin ashabi ve evladından olması sebebiyledir. Çünkü Eş'arî saçlı doğan bir adamın lakabıdır. Ebu Musa Yemen beldelerinden bir kabileden olan bu kişiden olduğundan ona da Eş'arî denilmiştir. Onlar amelde İmam-ı Azam, İmam-ı Şafii, İmam-ı Mâlik ve İmam-ı Ahmed b. Hanbel (r.anhum) Hazretlerine tabidirler. Bunların cümlesi Ehl-i Sünnettir. Usulde müttetik olduklarından dördüne de hak derler. Ancak bu mezhep sahiplerinin var olan ihtilafları ameldedir. Yani insandan sadır olacak ibadetlerde ve diğer işlerdedir. İtikâdi meselelerde ise hepsi tek dil ve tek cihettir ve bütün nebiler ve melekler, sema ve yerlerde İslam yolunu tutan ümmetin tamamı bu itikatlara inanırlar. Hanefiyye akaidi Mâturîdî Hazretlerine tabidir. Zira Mâturîdî usul ve fûru'da İmam Azam (Rahimullah) Hazretlerinin mezhebi üzeredir. Şâfiyye, Hanâbile ve Mâlikiyye akâidde Eş'arî Hazretlerini seçmişlerdir. Eş'arî'nin mezhebinde ihtilaf olmuştur. Çoğunluğu Şâfiidir, bazıları Mâlikidirler. (İlim Allah katındadır.) Ancak Eş'arî'ye tabi olanlar Mâturîdî'ye tabi olanlardan çoktur. Aralarındaki ihtilaf ancak bazı meselelerdedir. Tacuddin es-Subkî'nin görüşüne göre ihtilaf on üç meselededir. Onların da bazısı lafzi ayrılıktır. Hakikisinde bid'at ve dalaletle nispet edilecek bir madde yoktur. Hâdimî Hazretleri "Tarikat Şerhinde" yetmiş üç kadar ihtilaf beyan etmiş ise de bunların bazısı bazısına râcidir. Cumhurun çoğu kelami olmakla, yukarıda işaret eden gaye ile Subkî Zâde'nin görüşüne racidir. Beyit: "İlahi sen inâyet kıl vidâdî acize / Kim Sıfâtı ve Zât'ın vâsıfını kemaliyle yaza." Dini akideler ve İslam'ın inanç esaslarına talip olan, uyanan kişiler olunuz ki başlangıçta mümine farz ve vâcip olan kişi hangi tarik ile Allah ve insanlar katında kamil mümin olur ve hangi tarik ile insanların katında kamil mümin ve Allah katında fasık mümin olur ve hangi tarik ile insanların katında mümin ve Allah katında kafir olur, bunları bilip öğrensin. Zira nice kimseler vardır ki salihlerin şeklinde, çeşitli ibadetler ve taatlerini görüp elin verip yardım dilersen, içerisini bilmezsin, itikatları fasitlik ile dolmuştur. Allah korusun. Hangi tarik ve hangi mezhepte olduğunu kendi bile bilmez. Bu bahsedilen kimseler yetmiş seksen sene Cenâb-ı Hakka gündüzleri oruç tutup geceleri ibadet etseler, itikatları Ehl-i Sünnet itikadına muhalefet ettiği için bunların hiç birisi kabul edilmez. Ey mümin karındaş ve ahret yoldaşı bu Risaleyi çok dikkatli, inceden

inceye mütalaa ile birlikte manasını anlayın, Allah katında ve insanlar katında mümin olursunuz. Bu dünya sarayında var olan halk, kendi, zikrolunan güruhların hangisinden olduğunu bilip ona göre dinin gereklerini ve ahret hazırlıklarını tedarik edesin. O kimseler ki kalplerinde dalalet fidanları dikilmiştir. Onlar bu kitaba bakıp dinlediklerinde kalplerinde olan dalalet fidanları hareket edip kalplerini tirmalayıp yaralayınca sabra mecali kalmayıp nice dahiller ve taarruzlar belki akaid-i diniyeden birini kalben inkar edip kafir olular. Bu bahsedilen kimselere nasihat versen düşmanlık ederler. Nitekim Hamid-i Leffaf Hazretleri anlatır: Bizim asrımızda bir koca Pir vardı. Onu esirgeyip dedim, ey Pir, ömrünün sonlarıdır, zalimlerin evlerine varıp yiyeceklerini yiyip onlara meyl etme. Çünkü hadis-i şerifte buyrulmuştur ki “haramla oluşan her et cehenneme evla olur. Dünya da neyi severse ahrette onunla birlikte olur dediğimde”, o Pir on yedi sene beni terk etti. Sonra nice minnetler ile benimle barıştı. Şimdi Ehl-i Sünnet ve Cemaat itikadı üzere olanların ittifaqları şudur ki bu görünen küçük alem ve büyük alem yani Arş-i aladan yerlerin altına varıncaya kadar bütün yaratılmışların hepsi, en küçük cüzler ve sıfatları ile hepsi sonradan yaratılmıştır. Yani yoktan var olmuşlardır. Bârî Teala'nın varlığını ve birliğini ve bir şeye benzemediğine alamet olduğu için Allah'ın dışındaki alem (Masivayi Allahi Alem) denilir. Ehl-i Hak katında eşyanın hakikati sabittir. Yani bu görünen şey her ne ise gerek ruh sahibi ya da cematat olsun elbette bir hakikati vardır. Hakikati var olanda ikidir. Biri Vâcibu'l-Vücûd (Varlığı zorunlu) dur ki Bârî Teala'nın zatı ve esma ve sıfatlarıdır. Ve biri Mümkinu'l-Vücud (Varlığı zorunlu olmayan)dır ki Allah'ın dışındakilerdir. Onun dışındakiler dahi ikidir. Biri zatiyyât biri arâziyattandır. (...)²³

es-Sunkûrî, oluşturduğu “Şeceretü'l-İman” tablosunun hemen karşısına “Şeceretü'l-Nirân” tablosunu koymuş ve Fırka-i Dâlle içerisinde kabul edilen fırkaları ele almıştır.

²³ es-Sunkûrî, *age.*, ss. 21-24.



Ağacın ana gövdesinde Fırka-i Naciye olarak Kur'an ve Sünnete tabi olan ve kurtuluşa erenler yer alırken ağacın dallarında Fırkâ-i Dâlle olarak zikredilen temelde Mutezile, Şi'a, Havaric, Mürcie, Neccariyye, Cebriyye ve Müşebbihe yer almaktadır. Ana fırkaların alt kollarını verirken başına "Şeytan" kelimesini eklemektedir. Bu ana ekollerin kollarının toplamda 72 yaprakta zikredilmektedir. Ancak es-Sunkûri, "73 Fırka Hadisi"ndeki sayıyı tamamlamak için Müşebbihe'de Hâşeviyye ve Kerramiyye'yi, Şi'a'da da Nusayriyye ve İshakiyye'yi birer yaprakta toplayarak, toplam da 75 fırka bu cemler ile 73 sayısına uydurulmuş olmaktadır.²⁴

330 ²⁴ es-Sunkûri, *age.*, s. 19.

Mutezile taifesinden aşağıdaki 20 fırkadan bahsedilmektedir: *Şeytânu'l-Vasiliyye*, *Şeytânu'l-Amriyye*, *Şeytânu'l-Huzeyliyye*, *Şeytânu'l-Nazzâmiyye*, *Şeytânu'l-Isveriyye*, *Şeytânu'l-İskâfiyye*, *Şeytânu'l-Ca'feriyye*, *Şeytânu'l-Beşriyye*, *Şeytânu'l-Murâdiyye*, *Şeytânu'l-Hişâmiyye*, *Şeytânu'l-Sâlihiyye*, *Şeytânu'l-Habbâtıyye*, *Şeytânu'l-Hadbiyye?*, *Şeytânu'l-Muammeriyye*, *Şeytânu'l-Tumâniyye*, *Şeytânu'l-Hayyâtiyye*, *Şeytânu'l-Câhızıyye*, *Şeytânu'l-Kâ'biyye*, *Şeytânu'l-Cübbâiyye*, *Şeytânu'l-Behşemiyye*.

Taife-i Şi'a'dan 22 fırkadan bahsetmektedir: *Şeytânu'l-Sebeiyye*, *Şeytânu'l-Kamiliyye*, *Şeytânu'l-Nebeiyye*, *Şeytânu'l-Muğiriyye*, *Şeytânu'l-Dâhiye*, *Şeytânu'l-Mansuriyye*, *Şeytânu'l-Hattâbiyye*, *Şeytânu'l-Ulyâniyye*, *Şeytânu'l-Hişâmiyye*, *Şeytânu'l-Zirâriyye*, *Şeytânu'l-Yunusiyye*, *Şeytânu'l-Şeytaniyye*, *Şeytânu'l-Ziramiyye*, *Şeytânu'l-Mefgudiyye*, *Şeytânu'l-Bedaiyye*, *Şeytânu'l-Nusayriyye* ve *İshakiyye*, *Şeytânu'l-İsmailiyye*, *Şeytânu'l-Zeydiyye*, *Şeytânu'l-Cârudiyye*, *Şeytânu'l-Süleymâniyye*, *Şeytânu'l-Salihiiyye*, *Şeytânu'l-İmamiyye*,

Taife-i Havâric yirmi yaprakta yer almaktadır: *Şeytânu'l-Muhakkime*, *Şeytânu'l-Beyhesiyye*, *Şeytânu'l-Ezârika*, *Şeytânu'l-Necedâniyye*, *Şeytânu'l-Isferiyye*, *Şeytânu'l-İbâdiyye*, *Şeytânu'l-Hafsiyye*, *Şeytânu'l-Yezidiyye*, *Şeytânu'l-Hârisiyye*, *Şeytânu'l-Acârîde*, *Şeytânu'l-Meymûniyye*, *Şeytânu'l-Hazimiyye*, *Şeytânu'l-Hamzeviyye*, *Şeytânu'l-Şu'aybiyye*, *Şeytânu'l-Halfiyye*, *Şeytânu'l-Etrafiyye*, *Şeytânu'l-Malûmiyye*, *Şeytânu'l-Mechûliyye*, *Şeytânu'l-Acaride-i Sa'lebiyye*, *Şeytânu'l-Acaridei Sealibe*,

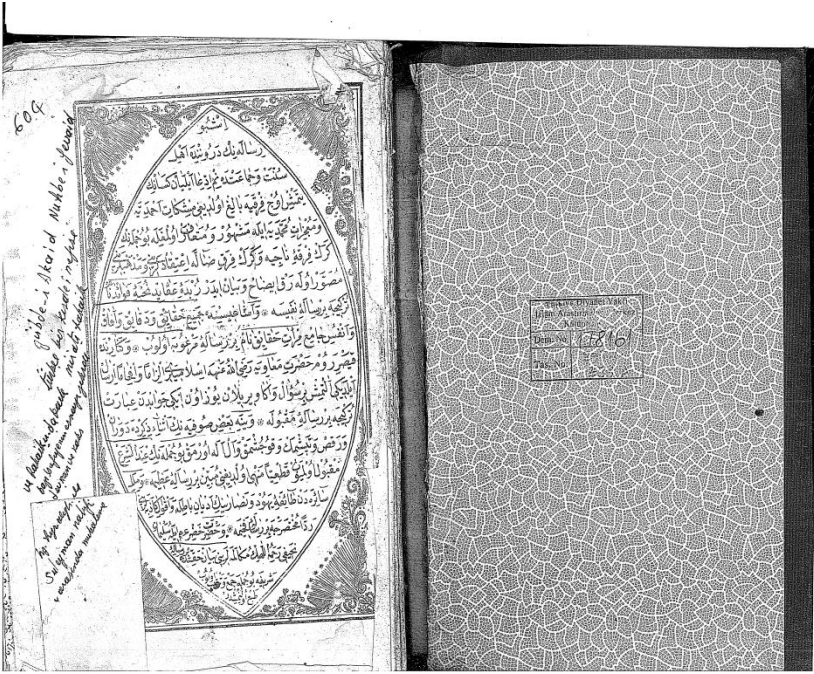
Taife-i Mürcie'den beş fırkanın ismi geçmektedir. *Şeytânu'l-Yunusiyye*, *Şeytânu'l-Ubeydiyye*, *Şeytânu'l-Ğassâniyye*, *Şeytânu'l-Sevbâniyye*, *Şeytânu'l-Sümeniyye*²⁵

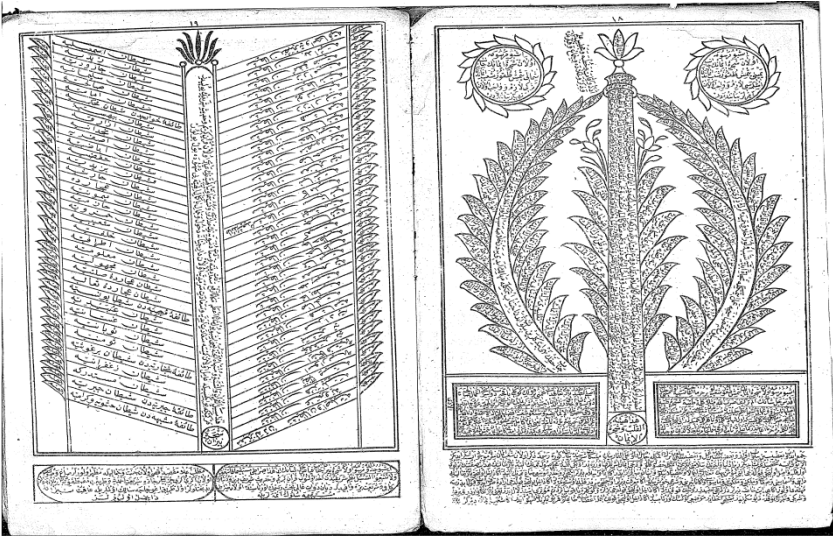
Taife-i Neccariyye'den üç fırkadan bahsetmektedir ki bunlar; *Şeytânu'l-Burğusiyye*, *Şeytânu'l-Zağferaniyye*, *Şeytânu'l-Müstedreke*;

²⁵ Bağdâdi' ve Şehristâni'de bu fırka *Tumeniyye* olarak geçmektedir. Bk., Bağdâdi, *age.*, s. 149; Şehristâni, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebi Bekr Ahmed, el-Milel ve'n-Nihal, Thk., Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dârû'l-Marife, Beyrut, Lübnan, 1996, s. 166.

Taife-i Cebriyyeden; Şeytânü'l- Cebriyye ve Taife-i Müşebbiheden; Şeytânü'l- Haşeviyye ve Kerramiyye'den bahsedilmektedir.

Gümüştanevî'nin "Netâyicu'l-İtikâd" isimli eserinin genişletilmiş bir tercümesi olarak es-Sunkûrî tarafından telif edilen "Züb-detü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid" isimli kitap, tasnif modeli olarak bid'at mezheplerini ele alırken "73 Fırka Hadisi" esasınca hareket edilmektedir. Ana fırkalara ayrılma, alt kolların isimlendirilmesi ve mezhep görüşlerinin aktarımı model alınan eserlerle büyük benzerlikler taşımaktadır. Farklı olarak mezheplerin tasnif sisteminde iman ve küfür ağacı şeklinde "ağaç modeli" diye adlandırabileceğimiz bir tarz kullanılması özgün bir girişim olarak değerlendirilebilir.²⁶





MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dördür aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak verilmelidir.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

MATURIDI

The Relationship between Intellect
and Revelation in al-Maturidi: The Priority of
Intellect and the Necessity of Revelation
Hülya ALPER

Can Maturidi Constitute a Ground Form
for the Secular Interpretation of Islam?
Talip ÖZDEŞ

The Relationship Between Religion
and Politics in Imam Al-Maturidi
Ramazan ALTINTAŞ

The Discovering Maturidi in Tafsir: Imam al-
Maturidi and the Place of Ta'wilat al-Qur'an
in the Science of Tafsir
İsmail ÇALIŞKAN

The Understanding of the Maturidi
School on Hadith
Nuri TUĞLU

The Role of Hadith in Maturidi Tradition
and Imam Maturidi's Comment of Hadith
Hüseyin KAHRAMAN

The Idea of Virtue at the Maturidi's Ethics
Sami ŞEKEROĞLU

The Problem of Murji'aas as Being a Sect
and Abū Mansūr al-Maturidi
Cağfer KARADAŞ

The Relation of Maturidi School with Hanafite
Ahmet AK

Imam Maturidi's Perception of Mu'tazila
Kıyasettin KOÇOĞLU

Abu Mansur al-Maturidi's Approach
to Muhkam and Mutashabih Ayahs
Galip TÜRCAN

volume: 7 number: 2 May - August '10

