BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDÎLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Vakfı Yayınları

İslami İlimler
Araştırma Vakfı

© "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi ve İSAV işbirliğiyle gerçekleştirilmiş, bu toplantıda sunulan tebliğlerin metinleri İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmıştır. Tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir.

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDÎLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul

İstanbul 2012

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

ISBN 978-975-548-278-1
Sertifika No: 16209

Kitap Adı

Büyük Türk Bilgini
İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT - Seyit Ali TÜZ

Organizatör

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Editör

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Redaksiyon - Tashih

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Grafik Tasarım ve Uygulama

Eren SAKIZ

Baskı/Cilt
Yazın Basın Yayın Matbaa Turizm Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 12028

1. Baskı
Ocak 2012 - İSTANBUL

İsteme Adresi:
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ OTURUMU

Başkan Prof. Dr. Salih TUĞ

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi 13

Prof. Dr. Ali Özek

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Başkanı 14

Prof. Dr. Raşit Küçük

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dekanı 24

Prof. Dr. Ashirbek K. Muminov

Kazakistan 26

Prof. Dr. Ulrich Rudolph

İsviçre 27

Prof. Dr. Abdurrahman el-Âlemî

Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi / FAS 28

Prof. Dr. Necla Pur

Marmara Üniversitesi Rektörü 32

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu

Diyanet İşleri Başkanı 34

Prof. Dr. Celal Erbay

TBMM, Düzce Milletvekili 37

AÇILIŞ TEBLİĞİ: "İmâm Mâtürîdî'nin Temel İslâm Bilimlerindeki Yeri"

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi; *İSAM / İSTANBUL* 39

1. OTURUM

Başkan Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

1. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı 45

Prof. Dr. Ulrich Rudolph

Universität Zürich / İSVİÇRE

2. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı 54

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi / İSTANBUL

3. Tebliğ: Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı 65

Dr. Alnoor Dhanani

The Institute of Ismaili Studies / Londra-İNGİLTERE

4. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl ve Nakil Arasında Kurduğu Denge 77

Dr. Merve Mahmûd

Jordan University / Amman-ÜRDÜN

2. OTURUM

Başkan Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

5. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü (Diğer Din Mezheplere Bakışı).108

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya

SDÜ İlâhiyat Fakültesi / ISPARTA

6. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı 123

Prof. Dr. Talip Özdeş

Cumhuriyet Ü. İlâhiyat Fakültesi / SİVAS

7. Tebliğ: Mâtürîdî'ye Göre Din - Şeriat Ayırımının Felsefî Temelleri 138

Prof. Dr. Hanifi Özcan

9 Eylül Ü. İlâhiyat Fakültesi / İZMİR

3. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

8. Tebliğ: Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi? 143

Doç. Dr. H. Sabri Erdem

Ankara Ü. İlâhiyat Fakültesi / ANKARA

9. Tebliğ: Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî.....147

Doç. Dr. Cağfer Karadaş

Uludağ Ü. İlâhiyat Fakültesi / BURSA

10. Tebliğ: Mâtürîdî ve Eş'arî Kelâmında Kader.....176

Yasir Qadhi

Yale University / USA

4. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

11. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İman ve Küfür Kavramı 195

Prof. Dr. Adil Bebek

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi / İSTANBUL

12. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır? 207

Doç. Dr. Hülya Alper

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi / İSTANBUL

13. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri.....215

Doç. Dr. Metin Özdemir

Cumhuriyet Ü. İlâhiyat Fakültesi / SİVAS

14. Tebliğ: Te`vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği 230

Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat

Selçuk Ü. İlâhiyat Fakültesi / KONYA

5. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

15. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler.....275

Doç. Dr. Sıddık Korkmaz

Selçuk Ü. İlâhiyat Fakültesi / KONYA

16. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde Hıristiyanlık ve Teslîs Eleştirisi ..302

Dr. Salime Leyla Gürkan

İSAM / İSTANBUL

17. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı 311

Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu

İSAM / İSTANBUL

6. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Sönmez KUTLU

18. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu 331

Prof. Dr. Abdurrahim el-Âlemî

Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi / FAS

19. Tebliğ: Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu.....350

Doç. Dr. Hüseyin Kahraman

Uludağ Ü. İlâhiyat Fakültesi / BURSA

20. Tebliğ: Mâtürîdî 'nin Bilgi Teorisinde Tevâtür 375

Dale J. Correa

Nev York University / USA

7. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Mehmet ERKAL

21. Tebliğ: Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı 393

Prof. Dr. Ali Durusoy

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi / İSTANBUL

22. Tebliğ: Mâtürîdî Kelâmı ve Hanefî Fıkhı: Mâtürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi.....403

Doç. Dr. Hasan Hacak

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi / İSTANBUL

23. Tebliğ: Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi Kurgu mu? 412

Doç. Dr. Murteza Bedir

Sakarya Ü. İlâhiyat Fakültesi / ADAPAZARI

24. Tebliğ: İmâm Mâtürîdî'nin İslâm İnancını Temellendirmedeki Metodu 421

Dr. Belkāsım el-Gāli

Şârika Üniversitesi, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ

8. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK

25. Tebliğ: Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı.....435

Yard. Doç. Dr. Ahmet Ak

Sütçü İmâm Ü. İlâhiyat Fakültesi / K. MARAŞ

26. Tebliğ: Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Cakardize Mezarlığındaki Mezartaşı Kitâbeleri.....452

Prof. Dr. Ashirbek K. Muminov

Institute of Oriental Studies Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Almaty / KAZAKİSTAN

27. Tebliğ: Mâtürîdiyye Doktrininin Özbekistan'da Araştırılması: Problemler ve Çözümler 464

Dr. Shovosil Ziyodov

Beruni Institute for Oriental Studies Academy of Sciences of Uzbekistan, ÖZBEKİSTAN

28. Tebliğ: Türk Basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik.....478

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan

Atatürk Ü. İlâhiyat Fakültesi / ERZURUM

9. OTURUM

Başkan Prof. Dr. Fahrettin ATAR

29. Tebliğ: Mâtürîdîliğin Teorik ve Sosyolojik Birleşenleri Üzerine -Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme- 495

Doç. Dr. Mehmet Evkuran

Hitit Ü. İlâhiyat Fakültesi / ÇORUM

30. Tebliğ: Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi 524

Doç. Dr. Şükrü Özen

İSAM / İSTANBUL

31. Tebliğ: Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı.549

Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Ankara Ü. İlâhiyat Fakültesi / ANKARA

32. Tebliğ: Mâtürîdî'nin Erken Dönem Tefsir Geleneklerine ve İlgili Konulara Bakışı.....576

Prof. Dr. Claude Gilliout

Emekli Öğretim Üyesi / FRANSA

Kapanış Konuşmaları.....603

ÖZETLER

Türkçe 609

İngilizce 611

Arapça 615

Fotoğraflar.....617

AÇILIŞ OTURUMU

Başkan : • Prof. Dr. Salih TUĞ
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Konuşmacılar : • Prof. Dr. Ali Özek
İSAV Başkanı

• Prof. Dr. Raşit Küçük
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı

• Prof. Dr. Ashirbek K. Muminov
Kazakistan

• Prof. Dr. Ulrich Rudolph
İsviçre

• Prof. Dr. Abdurrahman el-Âlemî
Abdulmalik al-Sa'di University-Fas

• Prof. Dr. Necla Pur
Marmara Üniversitesi Rektörü

• Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
Diyanet İşleri Başkanı

• Prof. Dr. Celal Erbay
TBMM, Düzce Milletvekili

Açılış Tebliği : Prof. Dr. Bekir Topaloğlu
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi; TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

AÇILIŞ OTURUMU

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Salih TUĞ
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Bismillahirrahmânirrahîm

Hamden Lillâh ve nusalliyen alâ nebiyyih...

Saygı değer Marmara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Necla Pur; Diyanet İşleri Başkanı aynı zamanda meslektaşımız Prof. Dr. Ali Bardakoğlu; milletvekilleri; Üsküdarımızın kıymetli kaymakamı İzzettin Küçük Beyefendi ve siz sayın dinleyiciler, davetlilerimiz ve sevgili öğrencilerimiz hepinize hoş geldiniz diyerek sözlerime başlamak istiyorum.

Bugün burada düşünce hayatımızda ve İslâm'ı yaşamamızda etkili olan pek değerli ve pek önemli bir târihî düşünürün görüşlerini tebliğ sahiplerinin aracılığıyla paylaşmak üzere toplanmış bulunuyoruz.

Bu toplantıyı birlikte yaptığımız ve bize büyük yardımı dokunan Sayın Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit Küçük Beyefendiye bu vesile ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı adına teşekkürlerimi arz ederim.

Protokol konuşmalarına geçmeden evvel sözlerin en güzeli olan Kur'ân tilâveti için emekli hocalarımızdan Prof. Dr. İsmail Karaçam'ı mikrofona davet ediyorum.

(Kur'an Tilâveti)

Bu güzel Kur'ân tilâvetinden sonra açış konuşmasını yapmak üzere İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Başkanı, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Ali Özek Beyefendiyi mikrofona davet ediyorum.

AÇILIŞ KONUŞMALARI

- **Prof. Dr. Ali ÖZEK**
  İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın birlikte hazırladıkları bu tartışmalı ilmî toplantıda Büyük Türk bilgini, Ehl-i sünnet mezhebinin imamı Mâtürîdî'yi ve Mâtürîdîliği tartışacağız.

Konu hem İslâmî hem de insanîdir. İslâm dini tevhid dinidir. Her kim "لااله الا الله محمد رسول الله = Allah birdir. Muhammed Allah'ın elçisidir" derse Müslüman olur.

İslâm dini iki ana bölümden oluşur: İman ve amel ki, İslâm'ın zuhûrundan günümüze kadar Müslümanları en çok meşgul eden konulardandır.

İslâm'ın ilk asrında Müslümanların iman ve amel anlayışlarında farklı görüşler ortaya çıktı. İlk olarak ortaya çıkan Hâricîler, Şîa, Mu'tezile ve Kaderiye'dir. Daha sonraları bunlara Mürcie de eklenmiştir.

Adı geçen bu guruplar amel ile imanı birbirine karıştırmışlar, bu yanlış düşüncelere bir de siyasî eğilimler eklenince işler iyice karışmıştır. Özellikle Mu'tezile ve Şîa'nın çok katı tutumları insanları âdeta bunaltmıştır. Halbuki İslâm'ın özünde yani emir ve yasaklarında kesinlikle şiddet yoktur. Zirâ zor kullanarak yaptırılan ibadet ve kullukların Allah katında hiçbir değeri yoktur. Nitekim Kehif sûresi 29' da: "Ya Muhammed deki, bu hak din Allah tarafından gönderilmlştir. Dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin…"; Bakara 256'da ise "Dinde zorlama yoktur…" denilmiştir.

Hicrî 164, M.780 de doğan ve 241-855 de vefat eden ünlü hadis âlimlerinden Ahmed b. Hanbel ilk olarak bu amel ve iman kargaşasının farkına vararak Ehl-i Sünnet akidesinin ilk temellerini atmıştı. Çünkü Ahmed b. Hanbel bir hadisçi olarak daha sonra Ehl-i Sünnet adını alacak olan amel ve iman ayrımını dile getirmiştir. Ayrıca daha erken devirlerde amel-iman tartışmasını fark eden İmâm Ebû Hanîfe de insanların amelleri hakkında hüküm vermenin sadece Allah'a âid olacağını düşünerek ircâ görüşünü ortaya atmıştır. Bunun mânası, günahkârların hesabı Allah'a râcidir. Önemli olan imandır.

Hicrî 260 M.873 de doğan ve (324-936) de vefat eden ve devrinde Mu'tezile'nin en büyük âlimlerinden olan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, 40 yaşlarına geldiğinde Mu'tezile'nin ve aynı paralelde giden diğer mezheplerin görüşlerinin yanlış

olduğunu fark ederek Ehl-i -Sünnet akidesinin temellerini atmış ve Mu‘tezile’nin yanlışlarını ortaya koymuştur. Eş’arî bu işi yaparken Ahmed b. Hanbel’in ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimsemiştir. Bu hareket aslında ilk olarak “Sünnete dönüş” olarak başlamış daha sonraları Ehl-i Sünnet adını almıştır. Ebü'l-Hasen el-Eş’arî bu konuları açıklamak maksadıyla *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* adlı meşhur eserini yazmıştır. O günlerde bu eser âdetâ bir devrim yapmıştır.

İmâm Mâtürîdî Hakkında

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen, ancak m. 944 de vefat ettiği sanılan, Mu‘tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet’i müdafaa eden Ebü'l-Hasen el-Eş’arî’ye ve Mısırlı Tahâvî’ye muâsır olan Mâtürîdî, Mâverâünnehir’de (Orta Asya'da) doğmuş ve oralarda yaşamış büyük bir âlimdir.

Birbirlerinden hayli uzaklarda yaşayan, birbirleriyle karşılaşmamış olan bu âlimler, Mu‘tezile'ye ve diğer mezheplere karşı aynı fikirleri savunuyorlardı. Bunun da başlıca sebebi, daha önce de işaret edildiği gibi Mu‘tezile, Şîa ve Selefiyye'nin insanlar üzerinde uygulamaya çalıştıkları aşırı taassub ve şiddet idi. Nitekim bugün de 21. yüzyılda Müslümanlar arasında, o günlerde otaya çıkan taassub ve şiddet devam etmektedir. Temennimiz odur ki, böyle ilmî toplantılarda ortaya atılacak yeni, isabetli ve inandırıcı görüşlerle, Müslümanlara zarar veren ve onların gelişmelerini engelleyen ve dinin aslında ve özünde olmadığı halde beşerî ve aklî yorumlarla ortaya atılmış bulunan yanlışlardan vazgeçilir ve yeni çözüm yolları bulunur. Aksi takdirde Müslümanların bugünkü dünya konjektüründe işleri hayli zordur. Bunun sebebi de insanları yöneten ve yönlendiren itici gücün, insanların inancı ve dünya görüşü olmasıdır.

Her ne kadar daha sonra gelen âlimler Eş’arîlik ve Mâtürîdîlik arasında bazı görüş ayrılıkları olduğunu söyleseler de, gerçekte ilk zamanlarda aralarında fark yoktu, zirâ hedef Müslümanlar arasında yaygınlaşan amel ile ilgili aşırı taassub ve şiddeti bertaraf etmek olduğundan, onlar daha ziyade ana konularda müdafaa yapıyorlardı. Daha sonra gelen âlimler konuları inceledikçe bilinen farkları ortaya koymuşlardır.

Bir örnek vermek gerekirse meselâ, irâde, meşîet, iyilik ve kötülüğün Allah’a nispeti gibi konularda bazı görüş farkları olduğu söylenirse de bunların daha ziyade ilim adamları arasında cereyan ettiği, halkın bunlarla ilgilenmediği de bilinen bir gerçektir. Ehl-i Sünnet inancının Mu‘tezile ve Şia’dan ayrılan en önemli özelliği, iman ve amel ayrımıdır. Ehl-i Sünnet'e göre “Amel imana dâhil değildir.” Halbuki Mu‘tezile ameli imandan bir cüz saymıştır.

Bugün dost ve kardeş Özbekistan Devleti sınırları içinde kalan, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehr adıyla bilinen, gerek madde ve gerekse manâ yönünden son derece münbit ve Türklerle meskûn bir bölgede doğup yetişmiş olan bu büyük Türk âlimi, son derece az ve yetersiz akademik araştırmalara konu olmuş; tarih boyunca tarih ve tabakat eserlerinde hak ettiği yeri alamamıştır.

İşte biz, bu araştırma ile İslâmî ilimler tarihindeki bir eksiği gidermek, büyük bir Türk bilginini ve geliştirdiği inanç sistemini ilim âlemine bütün yönleriyle tanıtmakgibi şerefli bir görevi yerine getirmiş olmanın gururunu ve huzûrunu yaşıyoruz.

Doğudan ve batıdan özellikle Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik mütehassıslarını bir araya getirmeye çalıştığımız bu tartışmalı ilmî toplantımızda ülkemiz Üniversite ve Araştırma merkezlerinden özellikle İlâhiyat Fakültelerinin Kelâm Anabilim Dalı ile Felsefe Anabilim Dalı öğretim üyeleri ile yurt dışındaki Üniversitelerin Şarkiyat Araştırmaları bölümlerinde görevli Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik uzmanlarının, büyük bir özveri ile hazırladıkları tebliğlerini sunacaklar. İki gün süreyle onların bu ilmî mahsullerini dinleyip istifade edeceğiz.

Takdir edersiniz ki, şimdiye kadar yeterli ölçüde araştırılmamış olan bu konuyu bütün yönleriyle araştırabilmek, siz dinleyicilere ve araştırmacılara konuyu arîz-amîk takdim edebilmek için mümkün olan en çok sayıda akademisyenin bu araştırmaya katılımını sağlamak zorundaydık. Böyle Uluslararası ilmî bir toplantıda dinleyicilerin iki günden daha uzun sürecek toplantılarda dikkatlerinin canlı tutulamıyacağı, birden çok seksiyona bölünmüş toplantılarda ise bütün dinleyicilerin rağbetlerine icâbet olunamıyacağı mülâhazalarıyla araştırmanın bütün tebliğlerinin bir salonda sunulması kararlaştırılmıştır.

Bu araştırmaya katılan ilim adamlarımız hazırladıkları tebliğleriyle muâsırları arasında İmâm Mâtürîdî'yi; çevresindeki diğer kelâm mezhepleri ve felsefe sistemleri arasında Mâtürîdîliği mukayeseli olarak inceleyen araştırmalarını iki gün boyunca sizlere takdim edeceklerdir.

Ancak şu kadarını söylemeden geçemiyeceğim. Bilindiği üzere İmâm Mâtürîdî, İslâm Dünyası'nın fikrî plânda son derece çalkantılı olduğu; muhtelif dil ve kültürlerden yapılan tercümeler sebebiyle İslâm düşüncesinin diğer fikrî ve felsefî cereyanlarla karıştığı; inanç sistemini naklî deliller yanında aklî delillere dayalı olarak da sistemleştirmek ve müslümanların inanç dünyalarını o devirde hızla yayılma istidadı gösteren sapık fikir ve sistemlerin hücumlarından korumak zorunda kalındığı bir dönemde yaşamış; o dönemin sorularına cevaplar arayan âlimler halkasına katılarak azımsanmıyacak katkılarda bulunmuştur. Bu meyânda

çoğu gayb perdesi arkasında kalmış konularda insan aklının ürettiği sorulara cevaplar aramış; sapık mezhepler tarafından ileri sürülen, İslâm inancını sarsmaya yönelik maksatlı sorulara iknâ edici cevaplar vermiş; müslümanların inançlarını her türlü sapıklıktan dalâletten korumaya çalışmış; Ehl-i sünnet ve'l-cemâat çizgisinden ayrılmadan bu ümmetin inancını sarsıntılardan korumaya muvaffak olmuştur. Onun günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te`vîlâtu Ehli's-Sünne* gibi eserleri bugün de insanımızın halâ ihtiyaç duyduğu ve inancını korumada müracaat edeceği temel klâsik kaynaklar olma özelliğini muhafaza etmektedirler ki, tebliğcilerimiz, bu eserleri her yönüyle sizlere tanıtacaklar; çağdaşlarının eserleriyle, fikirleriyle karşılaştıracaklar ve bunlardan hareketle İmâm Mâtürîdî'nin nakille aklı nasıl te'lif edebildiğini göstereceklerdir. Böylece Mâtürîdîliğin İslâm Dünyası'nda neden bu kadar geniş bir kabulle karşılandığını ve yayıldığını daha iyi anlıyacak, takdir edeceksiniz.

Ben, bu araştırmaya katkıda bulunan araştırmacılarımızı bu gayretleri ve çalışmaları sebebiyle kutlayıp tebrik ederken şahsım ve Vakfımız adına kendilerine şükranlarımı ifade etmek isterim.

Son olarak bu toplantıyı takibe gelen siz dinleyicilere de bu ilim ziyâfetinden azamî ölçüde istifade dileğiyle saygı ve sevgilerimi sunarım.

Prof. Dr. Ali Özek's Opening Speech in The Symposium Titled **"The Great Turkish Scholar Mâtürîdî and Mâtürîdîsm"**

Dear Guests,

In this scientific meeting arranged collaboratively by Marmara University, Faculty of Theology and the Research Foundation for Islamic Sciences, we will discuss Mâtürîdîsm and the Great Turkish Scientist, namely Mâtürîdî, who is the imam of the Ehl-i Sunnet sect.

The subject is both Islamic and human. Islam is a religion of unification. Anyone who says "لااله الا الله محمد رسول الله" = there is only one God, will become a Muslim.

The Islam religion consists of two main sections: Belief and practice.

During the first century of Islam, different views emerged on the faith and practice concepts of the Muslims. The Kharijites (salafis), Shi'ah, Mu'tazili and kaderiye were amongst the first. To appear. Murcie was later added to these.

The said groups have confused belief and practice and when politics was added to this wrong opinion of theirs, things became more complicated. Especially the exteremely rigid manners by Mu‘tazili and Shi’ah nearly whelmed people. In deed no extremisim in Islam, because Allah says in the Qur’an, kehif / 29 “Certainly this correct religion Islam sent by Allah. So man who wishes to believe believe. And man who wishes to deny deny…”

In Bakara / 256 “No detest in the religion. True guidance is distinct from error…” Thus the extremisim that we see among muslems is rong understanding.

Ahmed b. Hanbel, a renowned Hadith scientist who was born in Hegira 164, 780 AD and died in 241-855, was first to became aware of this belief & practice chaos and thus laid the first foundations for the Ehl-i Sunnet doctrine.

Furtherore, Imam Ebû Hanîfe, who became aware of this practice-belief argument at earlier times, introduced Murciesim with the idea that the authority to judge people’s practices only belonged to God. This means that the sinful is only accountable before the God.

As he approached his 40’s, Ebul-Hasen El-Eş’arî, one of the greatest scientists of Mu‘tazili born in Hegira 260, 3 AD and died in (324-936), realized that the opinions of the Mu‘tazili and other parallel sects were wrong, and thus laid the foundations for the Ehl-i Sunnet doctrine and manifested the errors of the Mu‘tazili. When Eş‘arî was performing this job, he adopted the views of Ahmed b. Hanbel and Ebû Hanîfe. This movement originally started as “Return to Sunnet” and was later named as “Return to Ehl-i Sunnet”. In order to explain these issues, Ebul-Hasen El-Eş’arî wrote his famous work titled: *Makālâtü’l-İslâmiyyîn*. In those days, this virtually created a revolution.

Mâtürîdî, is another great scientist who is born in Transoxiana (Central Asia) on an unknown date and supposed to have died in 944, lived in this region and defended Ehl-i Sunnet against the Mu‘tazili as a contemporary of Ebul-Hasen El-Eş’arî and the Egyptian Tahâvî.

Despite the fact that these scientists lived quite apart from each other and never met personally, they were defending the same ideas against the Mu‘tazili and the other sects. The main reason behind this was the bigotry and violence that the Mu‘tazili, Shi’ah and Salafi were trying to impose on people. Similarly this bigotry and violence appeared on those days still continues today between the Muslims of the 21st century. Our wish during these scientific meetings is to use new, well-directed and credible opinions in order to rid the Muslims off such

views not covered by the core of the religion and fabricated from personal and subjective interpretations which are at the same time harmful for and preventing the development of the Muslims.

Despite the fact that the subsequent scientists stated some divergence of opinions existed between Ash'aris and Mâtürîdîs, no differences existed during the first times. It was because they were rather defending main subjects in order to eliminate the bigotry and violence existing amongst Muslims concerning the subject of practice. As the posterior scientist examined the subjects, they manifested the known differences.

To give an example, although it is rumored that some differences of opinion existed on subjects such as the attribution of behest, beseech, goodness and evilness to God, it is known that these rather existed between scientists and the public were not concerned about them. The most obvious difference of the Ehl-i Sunnet belief from Mu'tazilis and Shi'ahs is the separation of belief and practice. According to Ehl-i Sunnet, "Practice is not included in belief". However, Mu'tazilis considered practice a part of belief.

This great Turkish scientist, who was born and grew up in a very productive region hosting many Turks within the borders of a friend and brother country, Uzbekistan, known as Transoxiana during the period when Mâtürîdî lived, was subjected to very few and insufficient academic researches and throughout history, he could not attain the place he deserved for his historical works. And with this study, we experience the pride and tranquility of fulfilling an honorable mission of meeting a deficit in the history of Islamic sciences such as introducing to the scientific world a great Turkish scientist and the belief system he has developed with all its aspects.

In this study of ours, where we especially tried to gather the Mâtürîdî and Mâtürîdîsm experts, both from the East and the West, under one roof, faculty members from our Universities and Research Centers and especially from Islamic Theology and Philosophy Departments together with Mâtürîdî and Mâtürîdîsm experts working in foreign universities' Oriental Studies Research Departments who prepared the bulletins they presented to you with great sacrifice. On this wise, we will hear and benefit from their scientific productions on the subject.

As you would appreciate, we had to include as much number of scientists as possible in order that the said subject, which was never sufficiently examined until now, can be examined with all its aspects and can be presented in depth to

the researchers. It was decided to have all bulletins presented in one hall due to the fact that meetings lasting more than two days cannot keep interests alive and those having more than one section cannot have the popularity of the entire audience.

As our scientists participating in this research will present during these two days the resûlts of their studies on Imam Mâtürîdî as compared to his contemporaries and within the scope of the other surrounding theology sects and philosophy systems, I will neither introduce nor explain to you Imam Mâtürîdî or Mâtürîdîsm.

But I should nevertheless state that Imam Mâtürîdî lived in a period when the Islamic world had deep intellectual turbulences as it was faced with intellectual and philosophical streams emanating from translations made from various languages and cultures and as it had to protect itself from the rapidly spreading perverse ideas and systems that aimed at systemizing its concept of belief through taking spiritual as well as assumptive evidences as a basis; and this scientist participated in the scientists' circle who sought answers to the questions of the period and made substantial contributions thereto. In this sense, he sought answers to the questions produced by the human mind for many secret "Un seen" subjects; gave convincing answers to deliberate issues introduced by perverse sects in order to shake the Islamic belief; tried to protect the Muslims' belief from all kinds of perversity and disorientation; and succeeded in preventing convulsions in the belief of the Ehl-i Sunnet community while not diverging from its demarcations. His works such as *Kitâbü't-Tevhîd* and *Te`vîlât*u Ehl-i 's-Sunne, which reached our age, still preserve their very particularity of being classical sources that humans may need and utilize in order to protect their belief. And our speakers will introduce these works to you with all their aspects; they will compare them with those of their contemporaries & ideas and moving on from that, they will show you how Imam Mâtürîdî could compensate assumption and spirituality. You will therefore appreciate and better understand why Mâtürîdîsm is so widely recognized in the Islamic world.

I hereby congratulate our researches contributing to this research with their studies and extend my gratitude to them in the name of our Foundation.

And finally, I extend my respect and love to you, our listeners here in this meeting, with the hope that you derive the utmost benefit from it.

كلمة الافتتاح

" الندوة العالمية حول الماتريدي والماتريدية "

دكتور علي أوزاك رئيس وقف دراسات العلوم الاسلامية

أيها الضيوف الكرام, السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

سنناقش اليوم عالما تركيا كبيرا وإمامَ مذهب أهل السنة هو أبو منصور الماتوريدي خلال هذا الاجتماع العلمي الذي تم تنظيمه بتعاون مع كلية الاهيات بجامعة مرمرة ووقف دراسات العلوم الإسلامية.

فهذا الموضوع؛ موضوع إسلامي و ايضاإنساني على حد سواء . فالإسلام دين التوحيد. من قال " لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله" يدخل في الإسلام. ويتكون دين الإسلام من قسمين رئيسين: الإيمان والعمل. وفي صدر الإسلام ظهرت وجهات النظر المختلفة بين المسلمين حول مفاهيم الإيمان والعمل..

أول ما ظهر من المذاهب هو مذهب الخوارج والشيعة والمعتزلة والقدرية وبعد فترة من الزمن أضيف إليها مذهب المرجئة

و الفرق المذكورة قد خلطت الإيمان بالعمل وأضيف إلى ذلك التيارات السياسية وبالتالي أصبحت الأمور أكثر تعقيدا. ولاسيما اتخاذ المعتزلة والشيعة المواقف الصارمة تجاه هذه الأمور أدى إلى ازدياد قلق الناس أكثر.

أول من أدرك المناقشات الجارية حول مفهوم الإيمان والعمل هو عالم شهير من علماء الحديث أحمد بن حنبل الذي ولد في عام 164 هـ/780 م وتوفي في عام 241هـ/ 855 م حيث قام أول مرة بوضع الأسس الرئيسية لعقيد مذهب أهل السنة .

قد أدرك الإمام أبو حنيفة قبل احمد بن حنبل المناقشات الجارية حول مفهوم الإيمان والعمل في الفترات السابقة وكان يعتقد أن الحكم في أعمال الناس يرجع الى الله تعالى ولا يحق لأحد أن يحكم على أعمال الناس وبذلك طرح أفكار المرجئة ومعنى ذلك أن حساب المذنب يرجأ إلى يوم القيامة وإلى الله تعالى.

وكان أبو حسن الأشعري (ولد في عام 164 هـ/780 م.- توفي في عام 241هـ/ 855 م.) وكان هو من كبار علماء المعتزلة في عصره ولما بلغ الأربعين من عمره فقد أدرك الآراء الخاطئة لمذهب المعتزلة و المذاهب التي تتماشى معها وبالتالي وضع أسس عقيدة أهل السنة واكتشف أخطاء المعتزلة.وعندما قام الإمام أبو الحسن الأشعري بهذا العمل فقد اعتمد على أراء أحمد بن حنبل وأبي حنيفة .وقد بدأت هذه الحركة في البداية باسم «العودة إلى السنة « ثم أطلقت عليها اسم « أهل السنة « . فألف الإمام أبو الحسن الأشعري كتابه الشهير «مقالات الإسلاميين» لشرح هذه المسائل وكان تأليف هذا الكتاب بمثابة الثورة في تلك الأيام.

وقد ولد الإمام أبو منصور الماتريدي في بلاد ما وراء النهر ولا يعرف تاريخ ولادته بالضبط ويعتقد أنه توفي في سنة 944 ميلادي وكان أبو منصور الماتريدي عالما كبيرا في عصره وكان معاصرا لأبي الحسن الأشعري والإمام الطحاوي المصري وهما دافعا عن أهل السنة ضد المعتزلة .وكان هؤلاء العلماء يعيشون بعيدين عن بعضهم البعض ومع ذلك كان يدافعون عن الأفكار المتماثلة ضد المعتزلة والمذاهب الأخرى.كما أشرنا سابقا كان سببها الرئيسي هو ممارسة المعتزلة والشيعة والسلفيين التعصب والعنف ضد الناس فى المسئل الدينية و خاصة فى العبادات.

ونحن الآن في القرن الواحد والعشرين نرى أن التعصب والعنف اللذان ظهرا في تلك الأيام مستمران في يومنا الحاضر.

نتمنى أن نتخلص من هذه الأخطاء القائمة باتيان الآراء الجديدة والصحيحة التي تطرح في مثل هذه الاجتماعات العلمية لان هذه الأخطاء وقعت بتأويلات بشرية وعقلانية و ليست لها علاقة بأصول الدين و تعاليمه وكانت تضر المسلمين وتمنع عن تطورهم .

ذكر العلماء المتأخرون تواجد بعض وجهات النظر المختلفة بين الأشاعرية والماتوريدية ، وفي واقع الأمر لم يكن هناك اختلافات بينهما في الفترة الأولى لأن الهدف هو إزالة التعصب والعنف المتزايد بين المسلمين ومن أجل ذلك كان يدافعان عن المسائل الرئيسية . وبعد ذلك قام العلماء المتأخرون بدراستهم العميقة لإظهار الاختلافات المعروفة بين مدرستين .

وعلى سبيل المثال يقال إن هناك وجهات النظر المختلفة في مسألة الإرادة والمشيئة ونسبة الخير والشر الى الله تعالى. لكن هناك حقيقة معروفة أن هذه الاختلافات قد جرت بين العلماء، والناس لم يهتموا بها. وتتميز عقيدة أهل السنة من المعتزلة والشيعة بتفريق الإيمان والعمل. يرى مذهب أهل السنة أن " العمل غير داخل فى الإيمان" بينما يرى مذهب المعتزلة أن العمل جزء من الإيمان .

بلاد ما وراء النهر بلاد مثمرة للغاية من الناحية المادية والمعنوية وهي تقع الآن في حدود جمهورية أوزبكستان الشقيقة والصديقة وكانت تعرف باسم ماوراء النهر او الآسيا الوسطى في الفترة التي عاش فيها الإمام الماتوريدي وكانت عدد سكانها يتكون من الأتراك وقد ولد ونشأ هنا العالم التركي الكبير أبو منصور الماتوريدي. ولم يحتل مكانته المرموقة في كتب التاريخ والطبقات عبر التاريخ ولم يكن موضوع البحث العلمي كما يليق مكانته العلمية.

ونحن هنا نشعر بالسعادة والسرور لأننا نقوم بإزالة النقص القائم في تاريخ العلوم الإسلامية – بتعريف العالم التركي الكبير ونظام عقيدته إلى الأوساط العلمية بكل جوانبه-

يشارك في هذه الندوة عدد كبير من الأساتذة المتخصصين حول الإمام أبي منصور الماتوريدي و مذهبه الماتوريدية في الشرق والغرب و معظمهم يمارسون أنشطتهم العلمية في قسم علم الكلام والفلسفة بكليات الاهيات وهم قاموا بإعداد أوراق بحوثهم بعناية فائقة وسنستفيد من بحوثهم العلمية خلال هذا الاجتماع الذي يستمر يومين.

كما تقدرون أن هذا الموضوع لم يحظ بالبحث اللازم للتعرف عليه ولذلك حرصنا على دعوة الكثير من الباحثين والأكاديميين للاستفادة من أفكارهم وأبحاثهم ومن أجل ذلك وبسبب كثرة المدعوين من جميع أنحاء العالم ونظرا لقصر مدة الاجتماع سنقسم على ثلاثة أيام ولصعوبة تلبية احتياجات جميع

الحضور قررنا عمل المحاضرات في صالة واحدة ومع الأسف الشديد لم نستطع توفير الوقت المناسب لها.وكما سترون في البرنامج خصصنا نصف ساعة لمناقشة ثلاث بحوث التي يتم عرضها وأربعين دقيقة لمناقشة أربعة بحوث. و خصصنا عشرين دقيقة لعرض كل بحث. وأتمنى من جميع الحضور مراعة الوقت والاختصار بقدر الإمكان في عرض الاقتراحات.

سيعرض لكم الباحثون الذين شاركوا في هذا الاجتماع أوراق بحوثهم ويتناولون الإمام الماتوريدي مع مقارنة بمعاصريه ويتناولون الماتريدية مع مقارنة بمذاهب علم الكلام والنظم الفلسفية . وأنا هنا لست في صدد تعريف الإمام الماتوريدي والماتوريدية في هذا المقام وسيقدم لكم الباحثون نتائج أبحاثهم خلال الاجتماع الذي يستمر يومين.

ولكن لا بد أن أقول هنا إن الإمام الماتريدي عاش في الفترة التي كان العالم الإسلامي يموج بالفوضى من الناحية الفكرية ؛ وكان العالم الإسلامي يواجه التيارات الفكرية والفلسفية الأخرى بسبب الترجمات التي ترجمت إلى اللغة العربية من اللغات والثقافات المختلفة ؛ و لمواجهة على هذه الأخطار كان لابد أن يدافع عن عقيدة المسلمين ضد الأفكار والنظم الضالة بالأدلة العقلية بجانب الأدلة النقلية . و حضر الإمام الماتوريدي في الحلقات العلمية للعلماء الذين يبحثون عن الأجوبة للأسئلة الموجهة في تلك الفترة وقام بمساهمة كبيرة وبحث عن الأسئلة التي ينتجها العقل البشري حول المسائل الغيبية التي تدخل في الأمور ''المغيبات'' وردَّ على الشكوك التي تهدف إلى زعزعة العقيدة الإسلامية بأجوبة مقنعة وحاول حماية عقدية المسلمين من كافة أنواع الضلالة ولم يبتعد عن خط أهل السنة و وافق على حماية عقيدة المسلمين.

وألف أبو المنصور الماتوريدي كتبا عديدة من بينها: '' كتاب التوحيد'' و ''تأويلات أهل السنة '' ووصل هذه الكتب إلى يومنا الحاضر، وتعد هذه الكتب، المراجعة الكلاسيكية بكل جوانبها و يحتاج الناس إليها فى زماننا وسوف يشرح الباحثون لكم هذه الكتب بكل جوانبها وسوف يقارنونها بالمراجع المعاصرة في زمنه وأفكاره.

وسوف يشرحون الباحثون أيضا كيفية دمجه بين العقل والنقل في تأليفاته وسوف يوضحون كيف انتشرت آراء الإمام الماتوريدي و كيف \قبل الناس بهذا الشكل الواسع وسوف تفهمون وتقدرون آراءه .

أنا هنا أهنئ الباحثين الذين ساهموا على هذا البحث بجهودهم بدراساتهم وأعرب عن شكري وتقديري لهم باسمي وباسم وقف دراسات العلوم الإسلامية.

وأخيرا، أود أن أعرب عن احترامي ومحبتي للمستمعين وأتمنى لهم الاستفادة من هذا الاجتماع

الأستاذ الدكتور علي أوزاك

- **Prof. Dr. Raşit Küçük**
  Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı

Muhterem Diyanet İşleri Başkanım, Saygı değer milletvekillerimiz, Marmara Üniversitemizin Saygı değer Rektörü, Sayın Kaymakamım, çok kıymetli misafirler, hanımefendiler, beyefendiler, önce hepinizi saygıyla selâmlıyor teşriflerinizden dolayı şükranlarımı sunuyorum.

Marmara Üniversitesi bünyesinde yer alan İlahiyat Fakültesi, Türkiye'de yüksek din öğretimi veren şu an itibariyle sayıları yirmi beşi ulaşmış bulunan ilahiyat fakültelerinden sayısal açıdan en çok öğretim elemanına sahip olanıdır. İçinde bulunduğumuz yıl itibariyle öğrenci alımı açısından da yeterli sayılabilecek kontenjana kavuşmuş olduğunu belirtmek isterim. Bu hususta saygı değer rektörüme huzurlarınızda bir kere daha şükranlarımı arz ederim.

Sadece Türkiye'nin değil, dünyanın önemli bir kültür ve medeniyet merkezi olma özelliğine sahip İstanbul'da bulunmanın avantajını imkanlar ölçüsünde değerlendirmeyi bilen fakültemiz, ülkemiz ve insanlığın ilim ve kültür hayatına katkılar sağlayıcı çalışmalar yapmaktadır. Fakültemiz bir taraftan eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütür ve ülkemize nitelikli ilim adamı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'na kaliteli eleman yetiştirirken bizzat kendisinin organize ettiği veya bugün olduğu gibi organizasyonuna ortaklar bulduğu ilim, kültür ve sanat faaliyetleriyle de milletimizin ve insanlığın yararına kalıcı çalışmalar yapmakta, milletimizin bilim ve kültür birikimine katkı sağlamaktadır.

Bugünkü sempozyum son iki yıl içinde düzenlediğimiz üçüncü uluslar arası sempozyum olmaktadır. Daha önce yine bu salonlarda uluslar arası "İbn-i Sina" sempozyumu ile, "Kültür ve Medeniyet Tarihimizde Bağdat" sempozyumlarını düzenlemiştik.

Saygı değer katılımcılar! Mensubu bulunmakla kıvanç ve onur duymamız gereken İslâm Medeniyeti hâkimiyet alanına giren coğrafyaları tahribattan korumuş, imar etmiş, bu coğrafyalarda yaşayan her tür inanç, felsefe, ırk renk ve cinsten oluşan insan unsurunu insanlık onuruna yakışır tarzda bir hayat sürmesini temin etmiştir.

Temel dayanağı ve kaynağı İslâm'ın gerçekleri, kuralları, dünya ve âhiret görüşü olan İslâm Medeniyeti henüz erken dönemlerden itibaren önemli sayıda ve hemen her alanda öncü ve önder insanlar yetiştirmiştir. Bunların yanında bir takım sosyal kurumlar oluşturmuş, hayranlık duyulan ve gıpta edilen pek çok kültür ve sanat eserleri meydana getirmiştir.

İnsanlığın yolunu aydınlatan öncü bir kişiyi konuşmak bir medeniyetin ilim ve bilgi anlayışının tezahürü olan kitapları, bu kitapların ihtivâ ettiği ilmin insanlık ailesine katkılarını, o kişinin yetiştiği medeniyet ve kültür havzasını, orada yetişmiş olan başka kişileri ve insanlığın bugün ulaştığı ilim, bilgi, kültür, sanat kısaca medeniyet ve irfân sevgisine katkı sağlamış, öncülük etmiş pek çok âlim, sanatkâr ve düşünürle konuşmanın, tanımanın, anlamanın ve bugünkü örneğinde olduğu gibi asırlar sonra ona minnet ve şükran borcumuzu ödemenin vesilesidir.

Bizim ilim geleneğimiz içinde târih-i ricâl, ricâl ilmi, tabakât ilmi, menâkıb ilmi gibi adlarla anılan ve konusu insan hayatı olan, her asır için, her ilim dalı için, her şehir için ayrı eserleri olan ilim dalları vardır. Bu sayede geçmişe ait hafızamız oldukça güçlü ve başka milletlerde göremediğimiz ölçüde korunmuş durumdadır.

Bütün bunları bilip hatırda tutmak, unutmamak ve günümüze taşımak bizi güçlü ve öz güven sahibi kılacağı gibi, dün ile aramızda köprü oluşturur, yarının inşasına katkı sağlar, ayrıca insanlık adına bir vefa borcu yerine getirilmiş olur. İşte bugün bizim asırlar öncesinde yaşamış ama hala yüz milyonlarca insanın izini takip ettiği İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî'yi anışımızın sebebi de budur. O, İslâm tarihinin henüz geç sayılmayan bir zaman diliminde hicri üçüncü ve dördüncü, miladî dokuzuncu ve onuncu asırda yaşamış olup, Özbekistan gibi halkının büyük ekseriyetini Türklerin teşkil ettiği bir bölgeye mensuptur. Türk asıllı olduğu hemen hemen kesindir.

Milletlerin yetiştirdikleri değerlere sahip çıkması ve bunlarla iftihar etmesi yeni yetişen nesillere çalışma ve yükselme azmi aşılar. Bu sempozyumda kıymetli ilim adamları İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin çok çeşitli yönleri üzerinde önemli düşünce ve görüşlerini ortaya koyup ilim âleminin ıttılâına sunacakları için benim bu konularda bir şey söylemem zâid olur.

Saygı değer misafirler! Sempozyumlar dünyanın çeşitli ülkelerinde yetişmiş ilim, fikir ve sanat adamlarını bir araya getirmesi, onların buluşup konuşmalarını, fikir ve düşünce alış-verişinde bulunmalarını sağlaması açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Biz bu sempozyumu İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın katkısı ve işbirliği ile tertiplemiş bulunuyoruz. Bu vesile ile Vakıf başkanı muhterem Prof. Dr. Ali Özek hocamızın şahsında Vakfın mütevelli heyetine, Fakültemizin Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Fahrettin Atar'ın şahsında sempozyum tertip heyeti üyelerine, Prof. Dr. Bedreddin Çetiner başkanlığındaki yürütme heyetine, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz başkanlığındaki sempozyum ilim heyetinde yer alan öğretim üyesi arkadaşlarımın her birine, sempozyum sekretaryasına, emeği geçen herkese

ve özellikle bizi bu konularda teşvik eden ve her vesile ile destekleyen Üniversitemizin saygı değer Rektörüne huzurlarınızda bir kere daha teşekkürlerimi sunarım.

Teşekkür ve şükranlarımızın en büyüğü yurt içinden ve yurt dışından sempozyum dâvetimize icâbet eden saygı değer ilim ve fikir adamlarınadır. Umarım dünyanın en güzel şehirlerinin başında gelen İstanbul'da güzel günler geçirme imkânı bulurlar. Bu vesile ile hepinize tekrar teşekkür eder beni dinleme lütfunda bulunduğunuz için hepinize saygılarımı sunarım.

- **Prof. Dr. Ashirbek K. Muminov**
  Kazakistan

Diğerli sempozyum organizatörleri ve sevgili katılımcılar Sizlere Kazakistan'dan ve Orta Asya'dan selâmlar getirdim.

İmâm Mâtürîdî Türkistan'da dünyaya gelen ve orada yetişen kıymetli İslâm âlimlerinden biridir.

Ne yazık ki, bu değerli hemşehrimizin ismi Rusya İmparatorluğu ile Sovyetler Birliği zamanında unutulmaya yüz tutmuş idi. Fakat, Allah'ın takdiri olsa gerek, bugün hem Orta Asya ilim dünyasında hem de İslâmî ilimler câmiasında İmâm Mâtürîdî'nin şahsına ve çalışmalarına gereken ilgi gösterilmektedir. Çok güzel ve hepimizi sevindirici bir çalışma olarak bu kadîm şehirde, medeniyetlerin merkezi İstanbul'da değerli hemşehrimizin adına tertiplenen uluslar arası bir sempozyumda aranızda bulunmaktan mutluyum. Özellikle İstanbul'da böyle bir organizasyonun yapılması ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü Türkiye'nin üniversiteleri, araştırma merkezleri ve diğer ilim kuruluşları, dünyanın ileri gelen müesseseleri arasında yer almaktalar. Şunu da belirtmeliyim ki, bir çok İslâm âliminin çalışmaları ve elyazma halindeki eserleri İstanbul'da bulunuyor.

Son olarak, bizim gibi, uzun seneler İslâm ilminden uzak kalan insanlar için İstanbul en önde gelen ilim merkezidir, bizim mektebimizdir. Buraya gelen her araştırmacı yeni bir şeyler öğreniyor ve ilim hazinesini biraz daha doldurarak ülkesine dönüyor. Ben daha önce de İstanbul'a gelmiştim. Ama şimdi, bu sempozyuma katılmam, aynı toprağın çocuğu olduğumuz İmâm Mâtürîdî'nin adına düzenlenen bu Sempozyumda hazır bulunmam benim için çok gurur verici bir olaydır. Ben, sempozyumu düzenleyen herkese ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum ve bu sempozyuma teşrif eden herkese, tüm katılımcılara ve dinleyicilere çok çok teşekkür ediyorum.

İmâm Mâtürîdî Sempozyumu ile yakından veya uzaktan alâkası olan herkese İmâm Mâtürîdî'nin hemşehrileri adına ayrıca teşekkür ederim. Bu vesileyle İSAV ile Marmara Üniversitesi'nin yöneticilerini bu güzel organizasyondan dolayı tebrik ederim.

- **Prof. Dr. Ulrich Rudolph**
  İsviçre

Sayın Başkan, muhterem katılımcılar, beyler ve hanımlar: ilk olarak, önceden hazırladığım bir konuşmam olmadığı için özür dilemem gerekir. Ancak ben, bana tanınan bu konuşma fırsatını, İmâm Mâtürîdî ile ilgili tecrübeme dâir şahsî bir şeyler söylemek için değerlendireceğim. Bu, bir anlamda Almanyalı bir akademisyenin yaşadığı tecrübedir. Mâtürîdî'yi incelemeye yaklaşık yirmi yıl önce başladım. O zamanlar Joseph Van Ess'in Tübingen'de Kelâm Tarihine dair bir dersini almıştım. Hepinizin bildiği gibi Prof. Van Ess Mu'tezile ile ilgilenmekteydi. Dolayısıyla bir sonraki adım, sadece Mu'tezile değil, başka bir şey olmalıydı. Böyle bir konu acaba ne olabilirdi? O zamanlar Eş'arî üzerine bazı çalışmalar vardı ama Mâtürîdî üzerine hiç bir şey yoktu, ama onun meşhur *Kitâbü't-Tevhîd*'i yayınlanmıştı. Böylece Mâtürîdî konusunda çalışmaya başladım. O zaman benim çalışmam, Kelâm Tarihinde önemli bir şahsiyete dair bir çalışmaydı, dolayısıyla benim çalışmamın amacı Kelâm Tarihine katkıda bulunmaktı. On yıl sonra, 90'ların sonuna doğru ilk defa Özbekistan'a gittim, Semerkant'ta Mâtürîdî'nin mezarının açılışı sırasındaydı.

Özbek bilginler benden Mâtürîdî'ye dâir bir konuşma yapmamı istediler, ben de yaptım. Bu konuşmaya üç tepki aldım. Bunlardan birincisi, o konuşmayı yaptığım akşam, Semerkant'ın imamı otelde beni ziyaret etti ve Müslüman olup olmadığımı sordu. Ben de tabiî ki, hayır dedim. O zaman benim Hristiyan olup olmadığımı sordu. Ben de evet dedim. Bunun üzerine benim "benim için önemli değil, her halûkârda senin için dua edeceğim çünkü sen Mâtürîdî'yi incelemişsin dedi." İkinci tepki de şöyle: Bir sonraki akşam benim konuşmamı dinlemiş bir astronomi bilimcisi geldi. Biliyorsunuz Taşkent'te astronomi bilimi oldukça önemlidir. Bu kişi Sovyetler Birliği döneminde bu sahada oldukça iyi eğitim almış biriydi. Bana dedi ki: Bugüne kadar dinin anlaşılmaz bir şey olduğunu duydum hep. Fakat ben, sizin Mâtürîdî üzerine olan konuşmanızı dinlerken din benim için akılla kavranabilir ve mâkul bir şey haline geldi. İşte benim araştırma tecrübem böyle oldu. Yani, Mâtürîdî, Kelâm Tarihinde önemli bir şahsiyetti, aynı zamanda bugünün insanı için de önemliydi; hattâ o, bugünün bilim adamı için de önemliydi.

Bütün bunlardan sonra, bu faaliyeti düzenleyen organizasyon komitesine, aslında İstanbul'a dâvet edilen herkes adına, şükranlarımı sunarım. Burada İmâm Mâtürîdî hakkında konuşmak bizim için bir şereftir. Dâvetiniz için çok teşekkür ediyorum.

Oturum Başkanı Prof. Dr. Salih Tuğ: İslâm Dünyası'ndan katılan akademisyenler adına bir konuşma yapmak üzere Fas Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi öğretim üyesi Sayın Prof. Dr. Abdurrahman el-Âlemî'yi mikrofona dâvet ediyorum.

- **Prof. Dr. Abdurrahman el-Âlemî**
  Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi / FAS

Türkçe Metin

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun. Peygamberlerin ve Rasûllerin Efendisi Hikmet ehlinin ve âlimlerin önderi, kıyâmet gününe kadar hidâyet sancağının sahibi Efendimiz Muhammed Mustafa'ya salât ve selâm olsun.

Sayın Oturum Başkanı, Türkiye'nin Sayın Diyanet İşleri Başkanı, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Sayın Başkanı, Marmara Üniversitesi Sayın Rektörü, Üsküdar İlçesi Sayın Kaymakamı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Sayın Dekanı, Değerli akademisyen arkadaşlar, Değerli katılımcılar, Öğrenci evlatlarım, Öğrenci kardeşlerim! Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketleri üzerinize olsun.

Mutluyuz… Bu güzel ilmî toplantıda aranızda bulunmaktan dolayı mutluyuz.

Mutluyuz… İslâm Medeniyetinin hâkim olduğu asırlar boyunca büyük âlimleri, büyük fakîh ve mütefekkirleri bağrında barındıran bu kalede, İslâm Medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olan bu güzel şehirde aranızda bulunmaktan dolayı mutluyuz.

Yine İmâm Ebû Mansûr el-Mâtüridî'nin kendisine hâs fikirleri ve mezhebi hakkında konuşmak üzere, uzaktan yakından burada biraraya gelen araştırmacı, ilim adamı ve düşünürlerin oluşturduğu bu seçkin toplulukla buluşmaktan dolayı mutluyuz.

Böylece dünyaya bakışımızı düzeltme ve İslâmî düşüncemizi geliştirme açısından bu fikirlerden ve bu mezhepten yararlanmamız, zamanımız müslüman gençlerinin bu değerli ilmî şahsiyetin hikmetinden istifade ederek aydınlatlması mümkün olacaktır.

Bu münasebetle bu çalışmayı üstlenen Marmara Üniversitesi'ne teşekkür ediyorum. Bu mübarek sempozyumda sorumluluk alanların her birine teşekkür ediyorum. Özellikle nezîh konukseverlikleri ve güzel organizasyonları sebebiyle teşekkür ediyorum. Seçkin araştırmacılar ve ilim adamlarıyla görüşme fırsatı verdikleri için teşekkür ediyorum.

Nitekim merhûm üstâdlarımızdan, hocalarımızdan biri bize şöyle demişti: "Eskilerin ilim tahsil etme, icâzet alma, müselsel senedler elde etme uğrunda yaptıkları ilim yolculukları artık zamanımızda yapılamıyor. Bunun yerini bu ilmî buluşmalar ve sempozyumlar aldı. Niçin? Çünkü bu toplantılar, araştırmacıya ilim adamlarıyla görüşme ve buluşma vesilesiyle görüşlerini güçlendirme ve düşüncesini olgunlaştırma imkânını vermektedir."

Aynı şekilde ecdâdımızın ve geçmişlerimizin üzerinde yürüdükleri şekilde bu ilmî meş'aleyi koruma ve devam ettirme, İstanbul'un kimliğini sürekli koruma ve İstanbul üniversitelerinin ilmî kimliğini koruma konusunda Türkiye'nin ve İstanbulluların gayretini ve özellikle bu sempozyumu düzenleyenlerin gayretini, takdir ediyorum.

Bilindiği gibi İslâm Medeniyeti ve tarih boyunca bu medeniyetin ortaya çıkardığı bütün mezhepler, bütün fikir ve düşünce akımları çeşitlilik arz etseler de istisnasız hepsinde ana ilke, temel ölçü sürekli korunmuştur. Bütün bu mezhepler, bütün bu düşünce akımları mukaddes ilâhî ve nebevî nasları yani Kur'ân-ı Kerîm metni ve hadis-i şerîf metinleri ile esaslı bir şekilde irtibatlı olma şeklindeki ortak noktada birleşmişlerdir.

İslâm Medeniyetinin ortaya çıkardığı bütün mezhepler hiçbir istisnâ olmaksızın, bilindiği gibi ve hepinizce son derece açık olduğu gibi, sadece bu mukaddes ilâhî ve nebevî nasları anlama çabasından ibarettirler. Bilindiği gibi bütün mezhepler bu mukaddes nassı anlama, inceleme ve bazen de yorumlama ile irtibatlıdırlar. Bütün mezhepler istisnâsız Peygamberlik Nûrundan aydınlanmaktadırlar. Kasîde-i Bürde'deki o meşhûr beyti hepimiz ezbere biliyoruz:

"Hepsi Allah Resûlünden alır;

Denizinden bir avuç su; yağmurundan bir damla su."

İslâm tarihi boyunca bütün âlimler, fakîhler, kelâm ve hikmet erbâbı, hikmetlerinde ve ilimlerinde Peygamberlik Nûrundan istifade etmişlerdir. Onlar ictihadları ve ilimleriyle mukaddes ilâhî ve nebevî nasları anlamaya çalışmışlardır.

Şunu ifade edeyim ki: Biz bugün bu gibi toplantılara son derece muhtacız. Az önce söylediğim gibi, bu toplantılar dünyaya bakışımızı geliştirmektedir,

mukaddes ilâhî ve nebevî nasları okuma ve anlayışımızı geliştirmektedir. Biz bugün bu gelişim ve olgunlaşmaya her zamankinden daha çok muhtacız.

Biz yirmibirinci asırda başkalarıyla iletişim kurmaktan, başkalarına açılmaktan ve başkalarıyla tanışmaktan söz ederken; öyle inanıyorum ki başkalarıyla iletişim kurmadan önce kendi şahsiyetlerimizle, kendi kendimizle iletişim kurmaya daha çok muhtacız. Burada temel bir meseleyi kaydediyoruz. İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve diğer birçok âlim; İslâm medeniyetinde araştırma, inceleme, sürekli çalışma ve tahkik hususunda ilim, düşünce ve hikmet örneğidirler.

O halde biz başkalarıyla iletişim kurmadan önce kendi şahsiyetlerimizle, kendi kendimizle iletişim kurmaya muhtacız. Çünkü bu şahsiyetler temel şahsiyetler olarak kabul edilmeye, özellikle yanlışların düzeltilmesi konusunda tesirli olacak şer'î, ilmî hikmet esaslar üzerinde temellendirme söz konusu olduğunda temel şahsiyetler olarak kabul edip değer verme zorunda olduğumuz, ulvî kimselerdir.

Söz sözü açıyor. İfade ettiğim gibi bu sempozyumların nas çerçevesinde yapılacak çalışma, araştırma ve incelemeler konusunda büyük katkıları olmaktadır. Bu sempozyumların bazı toplulukların içine düştükleri yanlışlıkları düzeltmelerinde, bazı gençlerimizin mukaddes ilâhî veya nebevî nassa hatâlı yaklaşımlarından dolayı içine düştükleri yanlışlıkları düzeltmelerinde büyük rolü olmaktadır.

Bu mübarek sempozyumu düzenleyenlere tekrar teşekkür ediyorum. Organizasyon komitesine, Marmara Üniversitesi Rektörlüğüne ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teşekkür ediyorum.

Sessizce dinleyecek olanları takdir ve teşekkür ediyorum. Değerli katılımcılara teşekkür ediyorum.

Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketleri üzerinize olsun.

- **Prof. Dr. Abdurrahman el-Âlemî**
  Abdulmalik al-Sa'dî University-Fas

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأنبياء والمرسلين إمام الحمكاء، ورافع لواء الهداية إلى يوم الدين.

السيد رئيس الجلسة، السيد رئيس الشؤون الدينية في تركيا، السيد رئيس وقف دراسات العلوم الإسلامية، السيدة رئيسة جامعة مرمرة، السيد والي المنطقة قائم مقام، السيد رئيس كلية الإلهيات، الزملاء الكرام، الحضور الكريم، أبنائي وإخواني الطلبة، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

سعداء بحضورنا بينكم في هذا الملتقى العلمي الطيب...

سعداء بحضورنا بينكم في هذه المدينة الحاضرة الكبرى من حواضر الإسلام... في هذه القلعة التي احتضت أكابر العلماء وأكابر الفقهاء والمفكرين عبر قرون طويلة للحضارة الإسلامية.

سعداء أيضا بلقاء هذه الثلة الرفيعة من الباحثين والعلماء والمفكرين الذين تمروا من كل حدب وصوب للوقوف عند هذا الإمام أبي منصور الماتريدي وخصوصيات فكره ومذهبه وما يتم أن نستفيده من هذا المذهب ومن هذه الأفكار من أجل تقويم رؤيتنا للعالم ومن أجل تطوير الفكر الإسلامي والاستفادة من حكمته في تنوير شبابنا المسلم في زماننا.

أشكر بهذه المناسبة جامعة مرمرة التي أخذت هذه المبادرة.

وأشكر كل القائمين على هذه الندوة المباركة، أشكرهم على حسن ضيافتهم وحسن التنظيم،

وأشكرهم على إتاحة هذه الفرصة بالنسبة إلينا هذه الفرصة للقاء النخبة من العلماء والباحثين، كما يقول بعض أساتذتنا وأشياخنا رحمه الله تعالى، كان يقول لنا دائماً: إن الرحلة في طلب العلم التي كانت عند القدماء لطلب الإجازات في العلوم والمسلسلات والأسانيد في العلوم لم تعُدْ قائمةً في زماننا، ويقوم مقامها هذه المؤتمرات والملتقيات العلمية، لماذا؟ لأنها تتيح فرصةً للباحث لتقويم رُؤَاهُ ولإنضاج فكره من خلال لقاء العلماء.

أحيي كذلك حرص القائمين على هذه الندوة وحرص تركيا وإسطنبول على الحفاظ وعلى الاستمرارية في الحفاظ على هذه المنارة العلمية، والحفاظ على مدينة إسطنبول وعلى جامعاتها كمنارات للعلم والفكر استمرارًا أو حفاظاً على ما كان عليه العمل عند أجدادنا وأسلافنا.

كما هو معلوم، الحضارة الإسلامية جملة المذاهب الإسلامية التي أتنجتها الحضارة الإسلامية عبر التاريخ، وإن تعددت المذاهب والأفكار والتيارات الفكرية لكن هنالك مسألة أساسية.

فكل هذه المذاهب وكل هذه المناحي الفكرية والتيارات الفكرية تشترك في كونها مرتبطة بشكل أساسي بالنص المرجعي المقدس، من خلال نص القرآن الكريم ونص الحديث الشريف. وجميع المذاهب التي أتنجتها الحضارة الإسلامية بدون استثناء، إنما هي محاولة كما هو معلوم ولا يخفى عليكم إنما هو مقاربة للنص المرجعي المقدس. فجميع المذاهب ترتبط بفهم هذا النص ومقاربته وأحياناً تأويله كما هو معلوم. جميع المذاهب بدون إستثناء. إنما هي مأخوذة من مشكاة النبوة، نحفظ البيت الذي نظمه الإمام البوصيري في قصيدة البردة، والذي يقول فيه:

وَكُلُّهُمْ مِنْ رَسُولِ الله مُلْتَمِسُ غرفاً مِنَ الْبَحْرِ، أَوْ رشفاً مِنَ الدِّيَمِ

فكل المفكرين وكل العلماء والفقهاء وعلماء الكلام والحكماء عبر تاريخ الإسلام كلهم مستمدون حكمتهم وعلمهم من مشكاة النبوة. وهم يحاولون باجتهاداتهم وعلمهم محاولات واجتهادات لفهم هذا النص المرجعي المقدس.

أقول: نحن في أمس الحاجة إلى مثل هذه الملتقيات، كما قلت: إنها تُطَوِّر رئيتنا للعالم وقرائتنا ومقاربتنا للنصين المرجعيين المقدسين. ونحن في زماننا في أحوج من زمان آخر إلى هذا التطوير وإلى هذا الإنضاج.

نحن نتحدث في هذا القرن الحادي والعشرين عن التواصل وعن الانفتاح على الآخر والتعارف على الآخر. أعتقد أنه ربما نحن إذا كنا نتحدث عن التواصل، ونحن أحوج الى التواصل مع ذواتنا من

التواصل مع الآخر. هنا نسجل مسئلة أساسية. الإمام أبو منصور الماتريدي وغيره من كثير من العلماء كل منهم نموذج فكري وعلمي وحكمي في الحضارة الإسلامية في البحث والدراسة والمتابعة والتحقيق.

إذاً فنحن محتاجون إلى التواصل مع ذواتنا قبل أن نتواصل مع الآخر. لأن هؤلاء هم النفوس العلوية التي نحن نحتاج كثيراً إلى تأصيلها وتكريسها، وخصوصاً إذا كانت في التأصيل على أسس حكمية شرعية علمية مؤثرة في التصحيح.

والشيئ بالشيئ يذكر. فهذه الندوات -كما قلت- لها مساهمة كبيرة في الاشتغال على مستوى النص والبحث والدراسة، ولها دور كبير في تصحيح كثير من المغالطات التي مع الأسف وقعت فيها بعض مجتمعاتنا وتصحيح كثير من المغالطات التي وقع فيها بعض الشباب من خلال مقاربة خاطئة لهذا النص المرجعي المقدس.

مرة أخرى أعود لأشكر كل القائمين على هذه الندوة المباركة...

أشكر اللجنة المنظمة،. رئاسة الجامعة... والعمادة

وأشكر بكل الحفاوة الذين يستمعون في صمت،

أشكر الحضور الكريم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

- **Prof. Dr. Necla Pur**
  Marmara Üniversitesi Rektörü

Sayın Milletvekilleri, Sayın Diyanet İşleri Başkanım, Sayın Üsküdar Kaymakamı, Sayın Yök Üyeleri, Sayın İstanbul Müftümüz, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin Sayın Dekanı, Değerli Vakıf Başkanı, Çok değerli öğretim üyeleri, Sayın tebliğ sahipleri, Sayın hanımefendiler, beyefendiler! Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler araştırma Vakfı'nın birlikte düzenledikleri Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik konulu uluslar arası sempozyumuna hoş geldiniz. Sizleri Üniversitem ve şahsım adına tekrar tekrar saygı ile selâmlıyorum.

Bugün İlahiyat Fakültemiz ve İSAV, Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî konusunda ve bu çok önemli kişiyi akademik dünyada tanıtmak veya tanınamaması nedeniyle düzenlemiş oldukları bu önemli sempozyuma bilim insanları büyük rağbet göstermiştir. Aşağı yukarı dokuz oturumda otuz dört bilim adamı ki, bunlar arasında Türk bilim adamları aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, İsviçre, Kazakistan, Özbekistan ve Ürdün gibi ülkelerden gelen çok değerli konuklarımız da bulunmaktadır. Bu çok güzel ve özel sempozyum üç gün sürecektir.

Biraz evvel Vakıf başkanımızın ve Oturum başkanı Salih Tuğ Hocamızın ifade ettikleri gibi Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî'nin Mâverâünnehr bölgesinde, Semerkant'da doğduğu, aşağı yukarı dokuzuncu yüzyılın ortalarıyla onuncu yüzyılın ortalarında yaşadığı tahmin edilmektedir.

Benim burada İmâm Mâtürîdî hakkında uzman değerli bilim insanlarına bilgi sunmam söz konusu olamaz. Çünkü herkes kendi bildiği konularda görüşlerini söyleyebilir. Zâten bu üç gün süreyle bu konu enine boyuna tartışılacak ve görüşülecektir.

Şunu açık yüreklilikle ifade etmek isterim ki, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi her zaman olduğu gibi yine bir ilke imzasını attı. Yüzde doksan küsûrünün Müslüman olduğu Türk toplumunda ne yazık ki, bu kenardan kıyıdan da olsa dinin bazı gereklerini yerine getirmeye çalışan veya "ben din konusunda bir şeyler biliyorum" diyen insanlar dahi bu çok değerli Türk bilim adamı konusunda yani İmâm Mâtürîdî konusunda hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değildir. Böyle bir konunun ortaya konulmasına Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin öncülük etmesi beni çok mutlu etti. Ben üç yılı dolduran Marmara Üniversitesi gibi devasâ bir üniversitenin üst yöneticisi olmaktan hep mutluluk duydum. Rektör olarak böyle bir İlahiyat Fakültesi'ne sahip olmaktan da ayrıca onur duyuyorum. Başta Fakülte Dekanı olmak üzere bu fakültemin bütün öğretim üyelerini sevgiyle ve saygıyla selâmlıyor, minnet ve şükranlarımı kabul buyurmalarını ricâ ediyorum.

Sayın dekanımın her zamanki gibi zarif dâvetine icâbet ederken bu konu hakkında kendisinden az da olsa bilgi istirhâm ettim. Bana verdiği bilgileri okuduğum zaman böylesine özel, Türk ve İslâm'ı bu kadar güzel ortaya koyan bu imâmımız hakkında sadece isminin dışında fazla bilgim yoktu. Teslim edersiniz ki, bu benim kabahatim değildi. Bu konunun burada üç gün süreyle tartışılacak ve kitap haline getirilecek olması benim konumumdaki birçok aydına ışık tutacaktır.

Özellikle akılla vahyi, dinle ilmi uzlaştıran, dünya ile âhiret arası dengeyi kuran, hoşgörü ve akılcı görüşleri dolayısıyla kendilerine minnet borçluyuz. Selçuklu ve Osmanlı ulemâsı bu görüşleri daha da geliştiriyor bir Türk bilgini ve din adamı ortaya koyuyor. Bu inanılmaz güzel ve heyecan verici bir şey. Bugün iyisiyle ve kötüsüyle içinde yaşadığımız ve küreselleşen dünyada baş başa kaldığımız pek çok soruna en açık ve en güzel çözümleri üreten, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda dünya ile âhiret arası dengeyi kuran, hoşgörü ve akılcı görüşleri geliştiren bu kişinin konu edinilmesi beni son derece mutlu etti.

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, bu önemli kişi hakkında pek çok yüksek lisans ve doktora çalışmaları yaptırmıştır. Ayrıca emekli hocalarımızdan Sayın Prof. Dr. Bekir Topaloğlu hocamız da bu konuda çok değerli çalışmalar yapmaktadırlar.

Bütün bu çalışmaların yanında bugünkü toplantı son derece önemli. Ben bu toplantıda emeği geçen herkese özel şükranlarımı sunuyorum. Tebliğleriyle katkıda bulunan değerli bilim adamlarına minnetlerimi sunuyorum. Yine çok değerli Vakıf Başkanımıza ve onun şahsında bütün çalışanlarına ve yöneticilerine teşekkür ediyorum. Bugün bizleri onurlandıran ve Marmara Üniversitesi Öğretim Üyesi olmasından büyük onur duyduğum çok değerli Bardakoğlu hocamın da bugünü onurlandırmasından çok büyük mutluluk duyuyorum. Aynı zamanda yine fakültemizin kıymetli öğretim üyesi milletvekillerimiz ve YÖK üyeleri toplantımıza onur verdiler.

Değerli hanımefendiler, beyefendiler bu toplantıya katılımlarıyla ayrıca şeref verdiler. Herkese teşekkür ediyorum. Bu değerli ilim adamı din bilgini imamımıza, belki de Türk olması nedeniyle yeterince gündeme getirilmemesi nedeniyle onun mânevî şahsından özür diliyor ve kendisine Allah'tan rahmet diliyorum.

- **Prof. Dr. Ali Bardakoğlu**
  Diyanet İşleri Başkanı

Bizleri bir ilim sofrasında buluşturan Yüce Rabbimize sonsuz hamdü senâlar olsun. Güzel ahlâkının ışığında ve rehberliğinde hayatımızı mâmûr eylediğimiz efendimiz Muhammed Mustafa ve bütün peygamberlere sayısız salât ve selâm olsun. Hepimiz Marmara Üniversitesi'nin hür ilim şemsiyesi altında, hür ilim atmosferini teneffüs eden ve orada toplanan büyük bir ailenin üyeleriyiz. Bu aileyi ben hiç terk etmedim ve hiç kopmadım ve üyesi olmakla iftihâr ettim. Câmiamızın Sayın Rektörü ve hepimizin hocası, yine câmiamızın sayın dekanı ve milletvekillerimiz, sayın kaymakamımız ve yine câmiamızın mensubu İstanbul il müftümüz, eli öpülesi değerli hocalarım, ilim erbâbı ve kıymetli hanımefendiler, beyefendiler, hepinize ayrı ayrı saygılarımı sunuyor sağlık ve âfiyetler diliyorum.

Branşım İslâm Hukuku olduğu için İmâm Mâtürîdî hakkında derinlemesine konuşmak haddi aşmak olur. Ancak bende bıraktığı izlenimler itibariyle bir noktayı sizinle paylaşmak istiyorum. Doğrudur İslâm Dini Hicazda doğdu, Hicaz'da

gelişti. Kur'ân ve sünnet merkezli olarak Hicaz bölgesinde tekevvün etti. Ama İslâm kültür ve medeniyeti artık kenarlara doğru açılmaya başlayınca değişik ilim havzaları ve medeniyetlerle karşılaştı. Dikkat ederseniz en güzel ve en çarpıcı eserler de bu karşılaşma havzalarında meydana geldi. Mekke'de doğdu, Kur'ân ve Sünnet bilgisi Medine'de tekevvün etti, kısa zamanda Irak'a geçti oradan da Mâverâünnehre, nehrin ötesine Fergana vâdisine geçti. Orada o bölgenin kadîm kültürleriyle karşılaştı. Bir sentez ve bir metodoloji oluştu. Ve hemen geri döndü ışık yansıdı Bağdat'da ham ilim oldu. Hanefîlik mezhebine dikkat ederseniz bu mezhebin oluşumunda Mâverâünnehir âlimlerinin çok büyük belirleyici katkısı vardır.

Hanefî mezhebi sadece imâmımız İmâm-ı Azam'ın görüşleri etrafında oluşmuş bir mezhep değil. Aslında onun başlattığı, öğrencilerinin devam ettirdiği ülemanın metot kazandırdığı ve iki asır sonra da Mâtürîdîlikle birleşerek âdetâ bir ilaç ve çare oldu. Değerli rektörüm haklıdır biz hayatımızda Mâtürîdîliği hissetmiyoruz. Biliyoruz ki, Mâtürîdîlik Hanefîlikle karışarak, iç içe geçerek, meselâ, *Bedâiussanâî*'yi okuduğumuz vakit, dördüncü, beşinci asır Hanefî kaynaklarına baktığımız vakit Mâtürîdîlik ile Hanefîliğin iç içe olduğunu görürüz. Âdetâ çayın içindeki şeker gibi hayatımızın, İslâm algımızın içine karıştığını hissetmemek mümkün değildir.

Hicaz'da doğan İslâm medeniyeti civara açılıp da orada farklı ilim ve kültür motifleriyle karşılaşınca kendini test etmeye başladı. Sorguladı, sorguladıkça da yeni metodlar ve çok güçlü argümanlar oluşturdu. Meselâ, bir Endülüs havzası böyledir. Kuzey Afrika üzerinde İslâm medeniyetinin Endülüs'e geçmesi, Endülüs'teki o kadîm Avrupa mirasıyla buluşması bizim için çok müstesnâ ürünlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Daha sonra aynı verimliliği Filistin'de görüyoruz. Daha sonra aynı verimliliği İstanbul'da görüyoruz. İstanbul aynı zamanda bir buluşma noktasıdır. Kazan'da görüyoruz, Saraybosna'da görüyoruz.

Dikkat ettiğimiz vakit bunlar hep İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlerle buluşması, karşlaşması, kendine olan öz güvenin artması, bu öz güvenle şâheserlerin, kalıcı eserlerin kalıcı düşüncelerin oluşması demektir.

O dönemde o günkü imkânlarla İslâm coğrafyası üzerinde iletişimin çok kuvvetli olduğunu görüyoruz. İbnü'r-Rüşd'ün Endülüs'ten Bağdat'a gelmesi veya fikirlerin bir iki yıl içerisinde Endülüs'teki, Kuzey Afrika'daki bir fikrin bir iki yıl zaman zarfında Orta Asya'da tartışılır olması da bizi o günkü ilim dünyasında çok güçlü bir ilim iştiyakının, ilim merakının, düşünce atmosferinin ve hür tartışma ortamının olduğunu bize göstermektedir.

Tabiî düşünceler kendi havzalarına kapanırsa öz güvenini yitirir, kendini test etme imkânı bulamaz. Dışa açıldıkça, ötekiyle karşılaştıkça hem kendi yanlışını, kendi eksikliğini giderme imkânı bulur, hem de öz güven kazanır. Bu karşılaşmadan daha güçlü olarak çıkar.

İmâm Mâtürîdî de öyle zannediyorum ki, böyle bir karşılaşmanın armağanı olduğunu düşünüyorum. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse insan irâdesinin önemini ve bizzat insanın kendisinin sorumlu olduğunu bize hatırlatmıştır. İyi, doğru, güzelin din istediği için değil, bizâtihi iyi, doğru, güzel olduğu için Allah tarafından emredildiğini bize fark ettirmiştir. Bunlar önemli bir bakış açısıdır.

Bütün bunlar özellikle Anadolu'da yaşayan Müslümanlıktaki o hoşgörüyü, aklı dengede tutan anlayışı besleyen ana damarlar olmuştur.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın bu konudaki engin ve deneyimli çalışmalarını öteden beri devam ettiğini biliyoruz. Ama Saygı Değer Rektörüm, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi de İmâm Mâtürîdî'nin farkındadır. Burada hepimizin hocası Bekir Topaloğlu hocam, İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilâtül Kur'ân*'ını ilk defa İslâm Dünyası'nda ilim âlemine kazandıran çok hayırlı bir çalışma başlatmış ve bitirmek üzeredir. Kendisini yürekten tebrik ediyoruz. Yine Prof. Dr. M. Saim Yeprem hocamız yanlış hatırlamıyorsam otuz yıl önce "İmâm Mâtürîdî ve İrâde Hürriyeti" üzerine çalışmalar yapmıştır. Yine bizim kelâm, İslâm düşüncesi hocalarımız gerçekten Mâtürîdîliği gün yüzüne çıkaran çok güzel çalışmalar yapmışlardır. Ama inanıyorum ki, bu sempozyum sahasında ilklerden biridir. Avrasya coğrafyası bu mirasın farkına varma eşiğindedir. Meselâ, iki ay önce Kazakistan'da İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Hanîfe'nin bizim kültürümüzdeki yeri konulu büyük uluslar arası bir toplantı yapıldı. Mübalağa etmiyorum gün geçmiyor ki, Avrasya coğrafyasında, Türk Cumhuriyetlerinde, Kafkaslarda, Balkanlarda Mâtürîdîlik veya Hanefîlik üzerine bir toplantı olmasın. Artık Avrasya coğrafyası o kendini besleyen ana damarları fark etmenin eşiğindedir. İnanıyorum ki, biz bu kanalları fark ettiğimiz vakit öz güvenimiz artacaktır. Bizim de böyle tarihimizle, mirasımızla buluşmaya ihtiyacımız vardır.

Biz dün ortaya çıkmış, bugün zuhûr etmiş nevzuhûr bir medeniyet ve bir toplum değiliz. Bizim on dört asırlık köklü bir medeniyetimiz var. Asırlardan getirdiğimiz geleneklerimiz, göreneklerimiz var. Bunlar bizim özgüvenimizi sağlamaya yeter. Yeter ki, biz bunların farkında olalım ve anlayalım. Bunları yirmi birinci yüzyıla taşıyabilelim. İmâm Mâtürîdî de gerçekten yirmi birinci yüzyıla taşımamız ve tanıtmamız gereken çok önemli bir düşünürümüzdür. Bizin ufkumuzu

açmıştır, yolumuzu aydınlatmıştır. Yine bütün yollar tabiî Hz. Peygamber'in sünnetinden, Kur'ân'ın vahyinden geçer, hepsi oradan beslenir, ancak o beslenmeyi sağlayacak pencerelerin açık durması gerekiyor.

Her zaman ilmî çalışmalara öncülük yapan Vakfımızı tebrik ederim. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ilim heyetini tebrik ediyorum. Üniversitemizin ve Fakültemizin üyesi olma onurunu bir kez daha yaşadığımı burada hatırlatarak hepinize saygılar sunuyorum.

- **Prof. Dr. Celal Erbay**
  TBMM, Düzce Milletvekili

Bu gün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın o dönemde küçük bir mahallesi olan Mâtürîd'de doğduğu kaydedilen büyük Türk din bilgini İmâm Mâtürîdî'nin çeşitli ilmî yönleriyle ele alınacağı böyle önemli bir ilmî toplantıda bulunmanın, akademik çalışmalarına bir süre ara vermiş olan bendeniz için gerçekten heyecan verici bir hâdise olduğunu öncelikle ifade etmek isterim.

Temel İslâm bilimlerinin kelâm, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarında önemli çalışmaları bulunan İmâm Mâtürîdî genelde İslâm kültürü, özelde Hanefî mezhebi için dönüm noktası sayılan pek çok gelişmelerin gerçekleştiği bir dönemde yaşamıştır.

Bu büyük âlim, fikirleri ve eserleriyle kendisinden sonraki nesillere ufuk açmış, yaşadığı döneme ve coğrafyaya silinmez izler bırakmıştır. Onun Türk Dünyası ve İslâm âlemi için çok önemli bir ilim ve fikir adamı olduğu muhakkaktır.

Mâtürîdî'nin gerek *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*'ından ve *Kitâbü't-Tevhîd*'inden, gerekse kendisine ait olduğu belirtilen usûl kitaplarından, kendisinden sonraki âlimlerce yapıldığı tesbit edilen bir çok alıntıdan anlaşıldığına göre, İmâm Mâtürîdî'nin, Hanefî mezhebinin gelişmesine büyük katkı sağlamış önemli bir fakih de olduğu kanaatini taşıyorum.

Öte yandan İmâm Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde kendisinin Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'ân'a uygun olduğunu belirleyerek onları doğrulamaya çalışması, onun gerek Akāid-kelâm, gerekse fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye uyduğunu açıkça beyân etmesi, bizim İmâm Mâtürîdî hakkında "Ebû Hanîfe'nin Mâverâü'n-nehr temsilcisi" dememizi de gerektirmektedir.

Nitekim İmâm Mâtürîdî'nin nasları ihmâl etmemek kaydıyla İslâm'ın itikādî esaslarını ve ilkelerini çeşitli aklî izahlarla yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışan ve hikmet felsefesi denebilecek bir yöntem kullandığı, böylece onun İslâm'ın söz konusu esas ve ilkelerini izah, isbat ve müdafaya çalıştığı bilinmektedir.

Günümüzde etkisi bir hayli artan din karşıtı cereyanların doğurduğu olumsuz etkilere karşı gençlerimizi ve insanımızı kendi kaynaklarından elde edilen doğru bilgilerle güçlendirme amacıyla düzenlenen ve Türk-İslâm coğrafyasının İmâm Mâtürîdî gibi çok önemli bir şahsiyetini çeşitli yönlerden inceleyen böylesine önemli ve ciddî uluslararası bir ilmî toplantının açılış oturumunda bulunmaktan dolayı duyduğum mutluluğu tekrar ifade etmek isterim.

Bu sempozyumun düzenleyicilerini içtenlikle kutluyor, yurt dışı ve yurt içinden teşrif eden muhterem katılımcılara başarılar diliyor, hepinizi hürmet ve muhabbetle selâmlıyorum.

AÇILIŞ TEBLİĞİ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TEMEL İSLÂM BİLİMLERİNDEKİ YERİ

• **Prof. Dr. Bekir Topaloğlu**
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi; TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Allah'a hamd ve senâ, O'nun seçkin kullarına selâm olsun. Resûlünü hidâyet rehberi olarak görevlendiren, bütün din ve inançlara hâkim olacak hak dini onun vasıtasıyla gönderen Allah Teâlâ'dır. Dünya durdukça bunu gerçekleştirecek olan yine O'dur. Evet, Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun yolunu izleyenler inkârcılara karşı çetin ve kararlı, kendi aralarında ise şefkatli ve merhametlidirler.

İslâm dini başlangıçtaki yirmi üç yıllık nübüvvet dönemi içinde Arabistan yarımadasını hâkimiyeti altına almıştı. Hulefâ-i Râşidîn döneminde başlayan fetihler sonraki devirlerde de hızla devam etmiş, zuhurundan bir buçuk asır sonra Ortadoğu ile ilişkisi olan birçok devletle müspet veya menfi çizgide ilişki kurmaya başlamıştı. Askerî ve idarî fetihlerin yanı sıra İslâmiyet'in üstünlüklerini bilgi ve davranış yöntemleriyle belgeleyen âlim ve zâhidler mânevî fetihlerin yolunu açmış, Arap ırkının dışında kalan ve en büyük unsuru Türkler'den oluşan kitleler müslümanlığı benimsemeye başlamışlardı.

Temel İslâm ilimlerinden fıkıh gerek ibadet gerekse insanlar arası münasebetleri bünyesinde topladığından Asr-ı Saâdet ve dört halife döneminden itibaren teşekkül etmeye başlamıştı. Dinin temel hükümlerini konu edinen akāid ilmi ashap döneminden itibaren belli mes'eleler çerçevesinde şekillenmeye başlamış, hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren Mu'tezile akāidi veya kelâm kurulmaya başlamıştı. O dönemde sayıları çoğunlukta bulunan muhafazkâr âlimler (muhaddis ve fakihler) ashâp ve tâbiîn neslinde görülmeyen "kelâm" yöntemini bid'at kabul ederek eleştirmiş ve reddiyeler yazmıştı. Çünkü Mu'tezile kelâmı akāid/iman alanında aklî istidlâle fazlaca önem

vermişti. Ancak aynı dönemde ilmî faaliyetlerini yürüten, zihnî yapısına bakılarak Türk asıllı olduğu anlaşılan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hem akāid hem fıkıh alanında nakil ile aklı uzlaştırarak akāid alanında te`lif ettiği risâlelerle bilâhere "Ehl-i sünnet kelâmı" diye anılacak bir ilmin temelini kurmuş, fıkıh alanında da zengin bir miras bırakmıştı. Ebû Hanîfe'den yaklaşık birbuçuk asır sonra gelen ve her iki ilimde de uzaktan talebesi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî onun yöntemini geliştirerek Ehl-i sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olmuş, fıkıhta da günümüze intikal eden *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde görüldüğü üzere önemli açılımlar kaydetmiştir.

Kelâm. Kelâm tarihinde nerede ise yaygın bir kanaat haline gelmiş bulunan beyana göre Ehl-i sünnet kelâmının kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Halbuki onun 260 (874) yılında doğduğu sırada Mâtürîdî yirmi yaşını aşmış bir genç olmalıdır. Yine Eş'arî kırk yaşında Mu'tezile'den ayrılırken Ahmed b. Hanbel mezhebine geçtiğini açıklamıştır. Kendisinden intikal eden kelâm risalelerinde bu ilmin sadece birkaç konusuna kısaca temas etmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ise 206 varaktan (410 sayfa) oluşan tatminkâr bir eserdi. Mâtürîdî sözü edilen eserinde ve *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*'ında kelâm ilminin epistemoloji, ilâhiyyat ve nübüvvât konularını tatminkâr bir şekilde, sem'iyyât bahislerinin de naklin dışında kalan, sisteme bağlı mes'elelerini işlemiştir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in muhtevası plan, alt konular, istidlâl yöntemi, nakil ile aklın uzlaştırılması vb. hususlarda sonraki Sünnî yani Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm kitaplarına örnek teşkil etmiştir. Önemine binaen şunu belirtmek gerekir ki, kelâm ilmi ile mezhepler tarihi disiplininin oluşmasında büyük rol oynayan iman-amel münasebeti ve dolayısıyla tekfir konusunda İmâm'ın getirdiği "amelü'l-kalb" çözümü hâlâ orijinalitesini korumaktadır. Buna göre dinin iman esaslarını samimiyetle benimseyen kimse Allah'a, resûlüne ve müslüman topluma yönelik sevgi ve bağlılığı devam ettiği sürece işlediği günahlar sebebiyle dinden çıkmış olmaz. Bu noktada kalbin barındırdığı sevgi onun ameli, yani amel-i sâlih konumunda bulunur. Mâtürîdî'nin bu toleranslı görüşü İslâmiyet'in özellikle Türk dünyasında yayılıp güç kazanmasında büyük rol oynamış ve sözü edilen nesil asırlar boyu dinin yayılması, yücelmesi ve korunmasına hâdim olmuştur.

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, Sünnî ilm-i kelâmı kurarken İmâm Ebû Hanîfe'den başka herhangi bir âlimden etkilendiğini veya faydalandığını bilmemekteyiz. Ancak kaynaklar, kendisinin meşhur Mu'tezilî âlimi Kādî Abdülcebbâr'ı, Eş'ariyye kelâmcılarını, Fahreddin er-Râzî'yi, son dönem âlimlerinden Muhammed Abduh'u etkilediğini göstermektedir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki, Mâtürîdî'nin akāid konularını işlerken kullandığı istidlâl yöntemi son tahlilde Kur'ân-ı Kerîm'in yöntemine bağlı olduğu görülür. Onun 500 sayfalık *Kitâbü't-Tevhîd*'inin âyetler indeksinde 450'ye yakın atfın yer alması bunun kanıtlarından birini teşkil etmektedir.

Tefsir. Temel İslâm bilimleri içinde önemli bir mevkiye sahip bulunan tefsir ilminde rivâyet ve dirâyet tariki olmak üzere iki yöntem takip edilmiştir. Burada kendine özgü bir konumu bulunan işârî tefsir ile dil âlimlerinin "maâni'l-Kur'ân" yani Kur'ân sözlüğü statüsünde kaleme aldıkları muhtasar eserleri göz önünde bulundurmadığımızı belirtmeliyiz. Rivâyet tefsirinin pîri sayılan İbn Cerîr et-Taberî'ye mukabil, onun çağdaşı sayılan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî dirâyet tefsirinin kurucusu olmuştur. Her iki müfessir de takvânın üst mertebesine ulaşan dinî hamiyetlerinin sevkiyle -eserlerinin isimlerinden anlaşılacağı üzere- yaptıkları açıklamalara "tefsîr" değil, "te`vîl " demişlerdir. Çünkü Kur'ân'ı doğrudan şerh edip "beyân-ı ilâhîden murâd-ı ilâhî şudur" demek ancak vahye mazhar olan Peygamber ile vahyin iniş şartlarına şâhit bulunan ashâba mahsustur. Onlardan sonra gelenler sadece ihtimal ve yorum (te'vil) mahiyetinde fikir beyan ederler. Mâtürîdî Kur'ân âyetlerini dirâyet yoluyla açıklamakla birlikte 90 civarında sahâbe, tabiîn ve sonra gelen âlimlerden de nakiller yapmıştır. Onun âyeti âyetle tefsir etme yönteminde ulaştığı noktaya daha sonra gelenler içinde ulaşanın bulunup bulunmadığını bilmemekteyim. Zirâ Mâtürîdî, âyetler arasındaki kelime, konu, muhteva vb. benzerliğinin ötesinde üslûp, kompozisyon (siyâk-sibâk), edebî sunuluş gibi unsurlardaki ortak noktaları tesbit edip bağlantılar kurabilmiştir. *Te`vîlât*'ın şimdiye kadar yayımlanan 13 cildinden her birinin sonundaki âyetler indeksi 15-20 sayfalık hacimlere ulaşmaktadır. *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* bir tefsir kitabı olmakla birlikte bol miktarda kelâm konuları, ayrıca fıkıh ve fıkıh usûlü mes'eleleri, dil ve lügat tahlilleri ihtiva etmektedir. Mâtürîdî geçmiş peygamber ve ümmetleriyle ilgili âyetlerin tefsirinde doğruluğu sabit olmayan İsrailiyyât türü rivâyetlere kısaca değindikten sonra hemen her yerde "bizim bu detayları bilmeye ihtiyacımız yoktur" dedikten sonra kıssadan alınacak hisseye dikkat çekmektedir.

İmâm Mâtürîdî'nin âyetleri âyetler ve zaman zaman hadisler eşliğinde Kur'ân'ın ve Sünnet'in genel bakışı çerçevesi dahilinde, dolayısıyla vahyin aydınlattığı aklın istidlâliyle açıklayarak meydana getirdiği tefsir yönteminin taklit edilebilecek bir benzerinin daha önce bulunduğu bilinmemektedir. Bu sebeple onun başkalarından etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Buna mukabil kendisinin Zemahşerî'yi etkilediğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır. Fahreddin er-Râzî *Mefâtîhu'l-gayb*'ının tesbit edilebildiği kadarıyla beş yerinde Mâtürîdî'ye ismen atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye ait *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirin kaynakları arasında *Te`vîlât* da yer almaktadır.

Fıkıh. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin biyografisine yer veren eserlerde onun usûl-i fıkha dair teliflerinin bulunduğunu kaydedilmekte, ayrıca bu eserlerden ik-

tibas da bulunan müelliflerin kitapları da mevcut bulunmaktadır.[1] Ancak bunların hiç biri günümüze intikal etmemiştir. *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*'da zaman zaman hem fıkıh hem de fıkıh usûlü konuları hakkında bilgi verilmektedir (bunun için her cildin sonunda yer alan "Terimler ve önemli konular indeksi"ne bakılabilir).

Sonuç

Kısaca sunulan bilgilerden anlaşılacağı üzere İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Temel İslâm bilimleri içinde "sistematik ilim" özelliği taşıyan kelâm ile fıkıhtan ilkinin kurucusu olmuş, ikincisinin de usûlü ve furûu hakkında önemli açılımlar kaydetmiştir. Bunun yanında o, dirâyet tefsirinin kuruculuğunu yapmıştır.

Tebliğime son verirken kanaatimce önemli olan bir noktaya daha temas etmek istiyorum. Bilindiği üzere İslâmiyet evrensel bir din olup bütün insanlığa hitap etmektedir. İslâm dininin Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren kaydettiği yayılma hareketi ileriki dönemlerde gayr-ı Arap unsurlara ulaşmış, bunlar arasında Türk topluluklarından büyük bir kabul görmüştür.

Türk nesli Abbâsîler'den itibaren yönetimde, ilim ve sanatta, askerî harekâtta önemli başarılar kaydetmiş, daha sonra kurduğu devletlerle dünyada İslâm'ın temsilcisi konumuna yükselmiştir. Asr-ı Saâdet'in sonlarında başlayan irtidât hareketleri dolayısıyla olmalıdır ki, Mâide sûresinde (5/54) nâzil olan âyette şöyle buyurulmaktadır: *"Ey iman edenler! İçinizden bazıları dininden dönmek isterse şunu bilsin ki, Allah, ileriki dönemlerde İslâmiyet'e sahip çıkacak öyle bir millet getirecektir ki, onları sevecek, onlar da kendisini seveceklerdir. Onlar mü`minlere karşı şefkatli, inkârcılara karşı ise onurlu ve kararlı olacak; kimsenin kınaması ve sataşmasından etkilenmeden Allah yolunda cihad edeceklerdir. Bu, Allah'ın dilediği kimselere verdiği bir lütuftur."*

Müfessir İbn 'Âşûr ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Türklerin de bu ilâhî lutfa mazhar olanlar içinde yer aldığını kaydetmektedir. Şüphe yok ki, İslâmiyet'te ırkçılık yoktur. Kişi ve toplumların üstünlüğü dinî ve ahlâkî davranışlarıyla ölçülebilmektedir. Türk nesli bu alanda da başarılı olmuş, tarihte olduğu gibi günümüzde de diğer müslüman toplumları ile sağduyu sahibi ülkelerin ümidi olma vasfını kendine bulundurmaktadır. "Irkçılık yoktur" sloganıyla hak edilmemiş bir konumun talep edilmesine müsaade etmemenin gereği kadar, hak edilmiş konumların gasp edilmesine de izin vermemek önem taşımaktadır. Türk nesli atalarından intikal eden haklı övgülere lâyık mânevî mirasın değerini artık kendi çocuklarına aktarmalı ve bunun doğurduğu sorumluluk şuûrunu onlara telkin etmelidir.

1 Bkz., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 149.

1. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Prof. Dr. Ulrich Rudolph
University of Zurich / Switzerland
"AL-MÂTÜRÎDÎ'S CONCEPT OF GOD'S WISDOM"

• Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
M.Ü. İlahiyat Fakültesi / İstanbul
"İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TABİAT ve İLLİYETE BAKIŞI"

• Dr. Alnoor Dhanani
The Institute of Ismaili Studies, London/England
"AL-MĀTURĪDĪ AND AL-NASAFĪ ON ATOMISM AND THE TABĀ'Ī"

• Dr. Merve Mahmûd
Jordan University / Amman-Ürdün
"İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂM YÖNTEMİ OLARAK AKIL ile NAKİL ARASINDA KURDUĞU DENGE"

1. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN İLÂHÎ HİKMET ANLAYIŞI

Prof. Dr. Ulrich Rudolph
Zürih Üniversitesi / İSVİÇRE

ÖZET

Bütün Müslüman ilâhiyatçılara göre Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu âşikârdır. Fakat "Tanrı hikmet sahibidir" cümlesinden ne anlaşıldığı o kadar âşikâr değildir. Bu sebeple kelâmcılar Tanrı'nın hikmeti ile ilgili, Mu'tezile'nin aslah prensibinden tutun da Selefiyye'nin Tanrı yaptığı her şeyde hikmet sahibidir anlayışına uzanan, bir dizi açıklamalar geliştirmişlerdir.

Tebliğimde Mâtürîdî'nin hikmet anlayışını biraz aydınlatmak istiyorum. Göreceğimiz üzere bu oldukça karmaşık ve bir dizi kelâmî tartışmayı bünyesinde barındırmaya mahkûmdur. Zirâ Mâtürîdî bu terimi, Tanrı'nın sınırsız gücü fikrini yaratılmış dünyanın aklen anlaşılabilirliği fikri ile uzlaştarmaya çalışmak için kullanmaktadır.

AL-MÂTÜRÎDÎ'S CONCEPT OF GOD'S WISDOM

Prof. Dr. Ulrich Rudolph
University of Zurich / SWITZERLAND

SUMMARY

That God is wise was self-evident for all Islamic theologians. But it was less evident for them to explain what we mean when we utter this sentence. Therefore, the Mutakallimun developed various interpretations of God's wisdom, ranging from the Mu'tazilite idea that God has always to do the optimum (al-aslah) to the traditionalist standpoint that He is wise whatever He does.

In my paper, I want to shed some light on Mâtürîdî's concept of God's wisdom. As we will see, it was complex and destined to combine several aspects of the theological discussion. For Mâtürîdî used this concept in order to reconcile the idea of God's omnipotence with the idea of the rationality of the created world.

I

At first sight, the concept of God's wisdom does not figure among the prominent ideas of Abū Manṣūr al-Māturīdī.[2] Neither in his *Kitāb at-Tawḥīd*[3] nor in the *Taʾwīlāt al-Qurʾan*[4] is it extensively discussed, apart from two more-or-less short chapters to be found in the *Kitāb at-Tawḥīd:* one of which is entitled in the edition (but not in the manuscript) *al-Ḥikma fī ḫalq al-ǧawāhir aḍ-ḍārra,* i.e. "The wisdom concerning the creation of harmful beings"[5]; and another one entitled in Kholeif's edition *Afʿāl Allāh*, "The acts of God", and in the edition of Prof. Topaloğlu and Dr. Aruçi *Fī l-ḥikma wa-s-safah*, "On wisdom and stupidity"[6].

Despite this scant evidence, however, it seems to me that God's wisdom played a central role in Māturīdī's thinking. Even though he did not elaborate on it expressly, he often took it into account when discussing other issues. I would even argue that this concept was one of the basic ideas of his teaching which deeply influenced the structure of his theology. Therefore it may be useful to gather together his statements about it and to consider what he may have wanted to tell us in this way.[7]

In doing so, I first need to emphasize that there is nothing unusual about the fact that Māturīdī was reflecting upon God's wisdom. Every Muslim theologian did so, and every *kalām* school was convinced that God is wise and always performs wise acts. The only question was what the *mutakallimūn* really meant when they uttered such sentences. For there was a variety of interpretations of God's wisdom differing not only in detail, but on substantial and crucial points.

---

2 I dedicate this article to the memory of Richard M. Frank who died on May 5th, 2009, only a few weeks before the opening of the symposium on Māturīdī and Māturīdism. He extended our knowledge about Islamic theology, including the Māturīdite school, with numerous perspicacious articles, and was also the first scholar who recognized that the concept of God's wisdom and the related topic of the intelligibility of the creation were of central importance to Māturīdī's thinking (cf. Frank's remarks in „Reason and Revealed Law: a sample of parallels and divergences in kalām and falsafa", in: *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, p. 123-138, especially p. 125 n. 2).

3 References are given to the edition of Fathalla Kholeif, Beirut 1970 (=Kh), as well as to the new edition prepared by Bekir Topaloğlu and Mohammed Aruçi, Ankara 2003 (=TA).

4 References are given to the edition of FāÔima Yūsuf al-Ëaymī, 5 volumes, Beirut 2004, as well as to the much better, but still unfinished, edition printed in Istanbul since 2005 under the aegis of Bekir Topaloğlu. of which 13 volumes have appeared thus far.

5 *Tawḥīd* 108-110 Kh / 168-170 TA.

6 *Tawḥīd* 215-221 Kh / 343-351 TA.

7 A first draft of my reflections on this topic was included in my book *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden/New York/Köln: E.J.Brill 1997, pp. 330-334.

One of these interpretations was the view of the Mu`tazila[8]. As is well-known, they were convinced that wisdom is, in a certain way, an objective standard. This standard indicates in an intelligible manner what is wise and what is wrong or, in terms of moral judgement, what is good and what is bad. This means, if considered from the viewpoint of man, that man is capable of recognizing good and bad using his intellect. Consequently, he is bound by moral duty from the moment he can make use of his intellect in an autonomous manner. On the other hand, the concept also has consequences for God. For He, too, has to acknowledge the same objective and intelligible standard. He can only do what is perfect and has to follow criteria which do not depend on His decisions and are neither open to change nor subordinate to His will. Therefore, many Mu`tazilīs, amongst them Māturīdī's immediate opponent Abū l-Qāsim al-Ka`bī, drew the conclusion that God must always do what is "the best" or, more exactly "the most advantageous" for His creatures, a conclusion which has become famous as the *aṣlaḥ*-theory.

Another interpretation which differed completely from the concept of the Mu`tazila was the view of Abū l-Ḥasan al-Aš`arī[9]. He refused any idea of objective standards which might be self-evident and intelligible and therefore accessible to human minds. According to him, God alone decides what is wise and what is appropriate to His wisdom. His decision needs neither reason nor justification, but is completely free. The Creator can do whatever He wants and can order whatever He wishes. The simple fact that He is acting implies that his acts are perfect and wise. God could just as well do the opposite. There is no intelligible structure in His commands and His prohibitions. Therefore, man is not able to identify his duties by intellectual means, but is dependent on revelation if he wants to know what is good and what is bad and, consequently, what he should do and what he should avoid.

Each view depicts a completely different idea of God, for each of them stresses another aspect or, to use *kalām* terms, another attribute of God's essence. Aš`arī emphasizes the power and the freedom of God. He wants to avoid the idea that the Creator could be related to or bound by anything. Thereby Aš`arī accepted that when considering his theory, one might have the impression that God's acts are perceived as arbitrary and lacking intelligible coherence. The Mu`tazila, on the other hand, emphasize God's justice. According to them, God has to respect

8 Robert Brunschvig, "Mu`tazilisme et optimum, in: *Studia Islamica* 39 (1974) 5-23; Frank, "Reason and Revealed Law" (cf. n. 1), pp. 124-129; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash`arī*, Paris: Les éditions du Cerf 1990, pp. 433-435.

9 Frank, "Reason and Revealed Law", pp. 135-138; Gimaret, *La doctrine*, pp. 435-451.

the same objective standards as man, for what is good and wise in the sensible world, is also good and wise in the world of transcendence. In adopting that view, the Mu`tazilīs took the risk of defining God's actions and thereby limiting the scope of His activities which could be interpreted as a restriction of His power and His absolute freedom.

II

Let us now turn to Abū Manṣūr al-Māturīdī. As we will see, his own concept of God's wisdom is a kind of middle course between the two concepts which I have just outlined, for in a certain way he tries to combine both aspects: God's power and sovereignty which was emphasized by Aš`arī as well as God´s intelligibility and justice emphasized by the Mu`tazila. This does not mean that Māturīdī himself had direct knowledge of both concepts. Of course, he was well aware of the teaching of the Mu`tazilīs and, in particular, of Abū l-Qāsim al-Ka`bī[10]. But I do not think that he had ever heard anything about the teaching of Aš`arī; probably, he was not even aware of his name. Nevertheless, he was familiar with ideas which were quite similar to those of Aš`arī. I am speaking of the ideas of Islamic traditionalists, the muḥaddiṯūn, who paved the way for Aš`arī's teaching and who were themselves widespread in the Islamic world. They also taught that God is beyond our comprehension and that we are in need of His revelation if we want to know what is good or bad and what is wise or wrong. Therefore, it may well be that Māturīdī became familiar with such ideas when he was reading their books or discoursing with them.[11]

As I said, Māturīdī's own conceptualization tries to take into account both aspects. On the one hand, he is convinced that God's wisdom is not limited by any objective or given standard. God is completely wise and free. This is a conviction which Māturīdī shares with the Traditionalists. When God created this world and started acting in His creation, He had no need to respect any self-evident moral

10 Māturīdī criticizes Ka`bī numerous times in his writings. As for his critique of the *aṣlaḥ*-theory cf. for instance *Tawḥīd* 52,7 Kh / 81,8 TA; 92,15-20 Kh / 145,11-146,5 TA; 97,8-21 Kh / 152,5-16 TA; 124,9-14 Kh / 191,7-12 TA.

11 This is confirmed by the fact that even Abū l-Mu`īn an-Nasafī who wrote nearly 200 years later than Māturīdī mentions „the theologians of the ahl al-ḥadīṯ" as one of the main opponents of the Máturīdite school (besides the Mu`tazila) with regard to this question; cf. his *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl ad-dīn `alā Ôarīqat al-Imām Abī Manṣūr al-Māturīdī*, ed. Claude Salamé, 2 volumes, Damascus 1990-1993, p. 661,13.

assumptions, but decreed Himself what was good and what was bad. On the other hand, Māturīdī‘s God does not change. He will never revise what He has decreed in the beginning. His system of commands and prohibitions is something stable. In fact, it is more than that because it is the intelligible representation of God’s wisdom which will itself never change. Therefore, man is able to understand the wise order of the creation and to distinguish the good from the bad and these are aspects in Māturīdī’s teaching which remind us of the ideas of the Mu`tazila.

At this point, I have to confess that, as far as I know, Māturīdī never explained this concept in a definitive manner. As I mentioned in the beginning, neither in the *Kitāb at-Tawḥīd* nor in the *Taʾwīlāt al-Qurʾān* is there a chapter which contains all the information we would like to have about this topic in a comprehensive and systematic way. The only possibility to determine his ideas is thus to read his writings carefully in order to look for statements which can be relevant for our question. This is a fruitful method, as we will see now, because it enables us to find all the theoretical elements which are necessary for shaping the concept I have just described.

III

The first of these elements is Māturīdī’s conviction that God’s wisdom is absolute. It does not depend on external presuppositions and so-called objective factors, but has its reality and its logic exclusively in itself.[12] This was an argument of central importance for Māturīdī which he often repeated when criticizing the *aṣlaḥ*-theory of the Mu`tazilites. For their assumption that God must always accomplish “the best„ or “the most advantageous„ for his creatures was in his eyes unacceptable and simply an insult to God. According to Māturīdī, man is not allowed to call God to account.[13] We must not demand from Him an explanation about His acts and His creation. Consequently, we should not claim that we are able to describe exactly God’s actions and to define what the quiddity (*māhīya*) or the essence (*kunh*) of His wisdom is.[14]

Despite this fact, God’s wisdom is not completely unknown to us. This is the second important element in Māturīdī’s concept which modifies and qualifies the first one, at least to a certain degree. This second element is based on the

12 *Tawḥīd* 216,16-20 Kh / 345,3-6 TA; 217,17-20 Kh / 346,8-11 TA; 220,5-7 Kh / 349,13-15 TA.

13 *Tawḥīd* 220,12-221,5 Kh / 350,5-351,4 TA, where Māturīdī quotes Qurʾān 21:23.

14 *Tawḥīd* 108,16-17 Kh / 168,2-4 TA; 217,8-9 Kh / 346,1-2 TA.

assumption that although we cannot grasp God's wisdom itself - we are able to find its traces and effects all over the world. For there are many examples which show us that God's perfect knowledge and wisdom is mirrored in the effects which He produces in this world. One of them is the harmony and the wonderful governance (*tadbīr*) which permeate the whole of creation.[15] Another effect may be called the rationality of the established order; it manifests itself in the fact that the good and the bad and all fundamental values are intelligible and can be discerned by human reason.[16] But even in things which, at first sight, contradict this harmony, one can find traces of God's wisdom. This is especially true for harmful animals and beings (*al-ḥaiyāt wa-l-ğawāhir aḍ-ḍārra*) as Māturīdī explains in his chapter about. The wisdom concerning the creation of harmful things (*al-Ḥikma fī ḫalq al-ğawāhir aḍ-ḍārra*) which I have already mentioned above.[17]

This chapter is quite short, as I said, but it includes interesting reflections. Obviously, Abū l-Mu`īn an-Nasafī had the same impression because his *Kitāb Tabṣirat al-adilla* contains a chapter called "Section about the creation of bad things" (*Faṣl fī īğād al-qabīḥ*) which closely follows the model which he had found in the *Kitāb at-Tawḥīd*.[18] Māturīdī's reflections on harmful things are thus worth presenting. They consist of a series of short and more or less independent arguments. Therefore, I will report them in the same way by enumerating them point by point. The list of Māturīdī's arguments reads as follows:

First: God has created useful and harmful things in this world in order to give us the opportunity to experience different things. When we are in contact with beautiful and useful things, we feel pleasure. When we are in contact with harmful things, we feel pain. This enables us to understand what God has told us about reward and punishment in the next world, because as a resûlt of these experiences, we can better imagine the pleasures of Paradise and the pains of Hell.[19]

Second: By experiencing harmful things we learn to bear hardships and troubles. This enables us to accept the hardships of intellectual life. Intellectual life, for its part, is necessary because we must make use of our intellects and must make the effort of reasoning in order to better understand each other and to live peacefully together.[20]

15 *Tawḥīd* 18,13-16 Kh / 35,8-11 TA.
16 *Tawḥīd* 10,17-11,4 Kh / 17,10-16 TA.
17 *Tawḥīd* 108,14-110,7 Kh / 168,1-170,6 TA.
18 *Tabṣira* 661-673.
19 *Tawḥīd* 108,15-21 Kh / 168,2-7 TA.
20 *Tawḥīd* 108,22-109,2 Kh / 168,8-11 TA.

Third: Besides that, experiencing harmful things forms and strengthens our character. By experiencing the bad and the hostile, we accustom ourselves to avoid it and to do the right things. This is the kind of habit which young people have to acquire because it puts them into the position to accomplish the kind of acts which God wants them to do.[21]

Fourth: The fact that this world contains useful and harmful things side by side and is nevertheless well-organised and in perfect order, is an impressive demonstration of God's existence, His oneness and His wisdom.[22]

Fifth: Harmful things affect all men, even rulers and kings. By this means, all men including rulers and kings - learn that human power is weak and helpless in comparison with the almighty God.[23]

Sixth: The fact that God can create useful as well as harmful things is revealing in another sense, too. It demonstrates that God's power is unlimited and that He is free to do whatever He wants. There is no necessity (*ḥāǧa*) for Him to accomplish only one kind of act, as the Mu`tazilites want us to believe.[24]

Seventh and final argument: Every harmful thing is at the same time useful for we always have to examine closer what seems to be clear and ambiguous at first sight. Fire often destroys things by burning, but also helps us when we are cooking. Water can have destructive effects, but is indispensable for life, and even a substance which is a well-known poison, can be, under particular circumstances, the only remedy for dangerous illnesses.[25]

All these arguments demonstrate that, according to Māturīdī, the existence of harmful things is not a problem, but a sign for God's wisdom. For everything which may be harmful in itself can produce positive effects on other creatures. Thereby it is part of the overall harmony and the intelligible order of the world. As I said, Māturīdī does not express this idea in a comprehensive and systematic way. In fact, the only general notion he uses in this context is the term „test" or „examination" (*miḥna*). As he explains, harmful things help us to prove ourselves in this life; as such, they are part of the *miḥna* which we have to pass in this world.[26] Abū l-Mu`īn an-Nasafī, for his part, is more explicit. In his chapter about the creation

21 *Tawḥīd* 109,3-7 Kh / 168,11-169,2 TA.
22 *Tawḥīd* 109,8-12 Kh / 169,3-6 TA.
23 *Tawḥīd* 109,13-15 Kh / 169,7-9 TA.
24 *Tawḥīd* 109,16-18 Kh / 169,10-12 TA.
25 *Tawḥīd* 109,18-110,2 Kh / 169,13-170,2 TA.
26 *Tawḥīd* 108,18 and 108,22 Kh / 168,5 and 168,8 TA.

of harmful things, he presents quite similar ideas but puts them in a different way. According to him, even harmful things demonstrate God's wisdom, because they finally produce useful effects and „wisdom is what leads to a praiseworthy end" (*wa-l-ḥikmatu mā ta`allaqat bihī `aqībatun ḥamīda*).[27]

IV

This is revealing for, as I said, it considerably modifies our perspective. At first, we have been told that man is not able to define the quiddity and the essence of God's wisdom. By now, we learn that we can nevertheless understand its purpose and its function. If this is the case we must after all ask for the operating principle of God's wisdom. For if His wisdom is reflected everywhere in his creation there must be in all created beings something which is itself wise or, at least, intelligible and which can be related to God. As a matter of fact, Māturīdī tries to discern and to characterize this principle. His reflections on this question constitute the third element of his teaching about wisdom, and they are perhaps the most interesting of them all.

As he explains in this context, God's wisdom manifests itself in two ways (*fī l-ḥikmati Ôarīqāni*): One is the way of kindness or generosity (*faḍl*), the other the way of justice (*`adl*).[28] Both of them are closely related, but have to be described in different ways. God's kindness is simply immeasurable. It has no limit and no end (*nihāya*). Therefore, we are not allowed to say that any act of God would represent the maximum of kindness and generosity (*al-afḍal*) which He is able to exert.[29] As for the justice, however, we have a criterion. But again, this criterion is not defined as a maximum or as a maximum point. On the contrary: God's wisdom and justice do not consist in always doing "the best" or "the most advantageous" (*al-aṣlaḥ*) for His creatures, but in always doing what is right and appropriate for them.

This is an idea which was very important for Māturīdī and which he expressed in two ways:

First, he said: Wisdom in the sense of justice means „to hit the point" (*al-iṣāba*). This definition not only occurs several times in the *Kitāb at-Tawḥīd*[30], but also in the *Ta`wīlāt*. There we can read: *al-ḥikmatu hiya l-iṣābatu wa-minhu*

27 *Tabṣira* 664,7-8 and 666,6; cf. 385,7.
28 *Tawḥīd* 125,10 Kh / 192,17 TA.
29 *Tawḥīd* 125,10-12 Kh / 192,17-19 TA.
30 *Tawḥīd* 97,16 Kh / 152,11-12 TA; 306,4 Kh / 487,1-2 TA.

summiya l-ḥakīmu ḥakīman li-annahū muṣīb („Wisdom means to hit the point; therefore the wise man is called wise because he is one who hits the point“).[31] By this statement, Māturīdī obviously wanted to explain that wisdom consists of doing what is right (*aṣ-ṣawāb*) and what is appropriate (*aṣ-ṣāìb*) in a particular situation or for a specific objective.[32]

The second definition is just as interesting. It is quite often repeated in the *Kitāb at-Tauḥīd* and reads as follows: Wisdom (in the sense of justice) is „to set everything in its place“ (*waḍ`u kulli šayìn mauḍi`ahū*).[33]

At first sight, this seems to be a very general statement, but at closer examination, it is the focus of the whole concept. For it includes in four words the two aspects which are of central importance for Māturīdī. To repeat them: One aspect is that God has to be regarded as the absolute sovereign. He is the principle of all beings. He is the One who has created and has set (*waḍa`a*) everything which exists in this world. At the same time, the creatures are not the objects of His arbitrariness. Rather, they have their own characteristics and their own rights. Therefore, they are not set at any place in the creation, but exactly at the place which is the right one and which is appropriate to them (*mauḍi`ahū*).

This is, in my opinion, the essential point in Māturīdī's concept of God's wisdom It enabled him to reconcile the idea of God's unlimited power with the idea of the intelligibility of the created world. This resûlt is, by the way, confirmed by Abū l-Mu`īn an-Nasafī. For he shared Māturīdī's reflections on this point, as would be expected, and once again he did it by expressing the same idea in a more systematic way. As Nasafī put it and this is at the same time my own conclusion "Wisdom consists of knowing things as they really are and setting them in their places (*al-ḥikmatu ma`rifatu l-ašyāìi bi-ḥaqāìqihā wa-waḍ`uhā mawāḍi`ahā*). It includes, therefore, knowledge as well as action (*fa-kānat šāmilatan `alā l-`ilmi wa-l-fi`li ǧamī`an*). … As an act, (our) language defines it as a movement which hits the (right) thing (*wa-huwa fī ḥaqīqati l-luÈati taḥarrukun wa-ḍÔirābun yuṣību š-šaìi*)".[34]

31 *Taìwīlāt* I 106,9-10 Ëaymī / I 273,2-3 Vanlıoğlu-Topaloğlu as part of the commentary to *Qurìān* 2:151; cf. I 96,13 Ëaymī / I 246,9 Vanlıoğlu-Topaloğlu and I 96,29 Ëaymī / I 248,2 Vanlıoğlu-Topaloğlu (to *Qurìān* 2:129).

32 Cf. *Tawḥīd* 307,5-6 Kh / 488,6-7 TA, where Māturīdī explains: *wa-huwa taìwīlu l-ḥikmati an yaǧ`ala kulla šayìn `alā mā huwa `alayhi wa-yuṣība fī kulli šayìn al-awlā bihī.*

33 *Tawḥīd* 97,16-17 Kh / 152,12 TA; 110,16 Kh / 170,16 TA; 117,9 Kh / 181,1-2 TA; 125,14 Kh / 192,20 TA; 306,4 Kh / 487,1-2 TA.

34 *Tabṣira* 384,11-13.

2. TEBLİĞ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TABİAT ve İLLİYETE BAKIŞI

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Eserlerinde, özellikle *Te`vîlâtü'l-Kur'ân'*da görüşlerini aktarıp temellendirmeye çalıştığı büyük müctehid Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) akılcı ekolünü geliştiren İmâm Mâtürîdî, kelâm biliminin yeniden inşâ edilmesi sürecinde fikirlerinden yararlanılabilecek ve düşünceleri vasıtasıyla yeni ufukların açılması sağlanabilecek önemli kelâm bilginlerindendir. Eserlerinden günümüze ulaşanlarının ilmî neşirleri yakın zamanlarda yapıldığı için kelâm sistemi hakkında araştırmalar devam etmektedir. Mâtürîdî'nin kelâm sistemine dair yeni çalışmalar yapılmasına rağmen onun tabiata ve illiyyet ilkesine bakışı henüz ayrıntılı bir şekilde incelenmiş değildir. Bu bildiride, oldukça önemli görülen bu konuya ilişkin tespitler sunulmaya çalışılacaktır. Konu önemlidir, çünkü din-bilim ilişkisinin yanı sıra Allah'ın fiilleri, insanın fiilleri, kader ve mûcize gibi kelâm biliminin temel problemleriyle doğrudan doğruya veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Bu konu bildiride maddenin yapısı ve unsurları, canlı ve cansız varlıkların değişik tabiatlarda yaratılması, varlıların yaratılmasında illiyyet veya sebep-sonuç ilişkisi başlıklarında incelenecektir.

1. Maddenin Yapısı ve Unsurları

Büyük bir kelâmcı ve din bilgini olan Muhammed Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dışındaki varlılara âlem (evren) adı verilir. Evren 'aynlar veya cevherler ile sıfatlar veya arazlardan, yani öz madde ile madde kütlesinin algılanmasını sağlayan niteliklerinden oluşmuştur.[35] O, cevher yerine daha çok 'ayn tabirini kullanır, bazen ise 'ayn yerine cisim terimini tercih ederse de cismi, özlerden oluşmuş ve duyularla algılanabilen birleşik madde anlamında kullanmıştır.[36] Maddenin özünü teşkil eden unsuruna 'ayn, niteliklerine ise araz denilir. Kelâm sisteminin Mâtürîdiyye (Mâtürîdîlik) adı verilen bir ekol haline gelmesine büyük katkıları

35 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Tahkîk edenler: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 65, 217-218.

36 Mâtürîdî,*Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, Editör: Bekir Topaloğlu, Tahkîk eden:.Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2005, VI, 54,121; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, Tahkîk eden: Claude Salamé, Dımaşk 1993, I, 45-49.

bulunan Ebû'l-Mu'în Meymûn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin, cevheri "başlı başına var olan (nesne)" diye tanımlamayı isabetsiz bulduğunu belirtir.[37] Çünkü ona göre başlı başına var olmak, zatından dolayı var olan varlığı çağrıştırır ki, bu varlık sadece Allah'tır. Mâtürîdî'nin, lafızları bakımından da olsa zihinlerde Allah ile benzerlik çağrıştıran bir tanım yapmayı doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu sebeple cevher yerine öz madde anlamına gelen 'ayn ve a'yân terimlerini kullanmayı tercih etmiştir. Ancak Nesefî cevherin, "bir mahalde bulunmaksızın var olan" nesne anlamına geldiğinden, Mâtürîdî'nin cevher tanımıyla anlam bakımından örtüştüğünü belirtir.

Mâtürîdî cevherin bölünemeyeceğine ilişkin herhangi bir açıklama yapmadığı ve konuya ilişkin tartışmalara girişmediği halde Ebû'l-Mu'în en-Nesefî cevherin, maddenin bölünemeyen parçası (cüz lâ yetecezze') olduğu mes'elesinde Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerine mensup kelâmcılarla aynı görüşü paylaşır ve bu teorinin evrenin yaratılmışlığını ve dolayısıyla Allah'ın varlığını kanıtlamak açısından büyük önem taşıdığını vurgular. Çünkü arazların hâdis oluşu ve cevherlerin de arazsız varolamayışı maddenin yaratılmışlığını kanıtlar. Evrenin aslını oluşturan madde yaratılmış olunca maddî varlıklarda bulunan bütün tabiatların da yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Ayrıca Nesefî, Mâtürîdî'nin, *el-Makâlât* adlı eserinde evrenin bütünüyle arazlardan oluştuğuna ve cisimlerin arazların birleşmesiyle teşekkül ettiğine dair görüşün doğruluğuna meylettiğini, ancak son tahlilde bunu kabul etmemenin daha doğru olduğuna, yani evrenin cevherler ve arazlardan oluştuğuna hükmettiğini de nakleder.[38] Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye bağlı âlimlerden Ka'bî'yi (ö. 319/931) eleştirirken yaptığı açıklamalar ve Kur'ân'da nesneler için araz adının kullanıldığına dair beyanları.[39] Nesefî'nin aktardığı bu bilgiyi doğrulayıcı mâhiyettedir. Mâtürîdî'nin, maddenin en küçük yapı taşı olan cevherin bölünemeyeceği tartışmalarına girmemesi ve bu konuda bir görüş beyan etmemesi de muhtemelen bu probleme bakışında faklılık bulunmasıyla irtibatlıdır.

Mâtürîdî'nin cisimler hakkında benimsediği bazı görüşleri şöyledir: Cisim üç boyutlu, yönlü, sonlu ve sınırlı olan nesne demektir. Cisimler duyularla algılanmakla birlikte hava örneğinde olduğu gibi duyularla algılanamayanları da mevcuttur ve her cismin duyularla algılanması zorunlu değildir.[40] Cevheri aynı

37 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-45.

38 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 50-72.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 33, 34.

40 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, Editör: Bekir Topaloğlu, Tahkîk eden: Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I, 300-301, XI, 207(Editör: Bekir Topaloğlu, Tahkîk eden: Ali Haydar Ulusoy, İstanbul 2008).

olan topraktan ve bitkilerden farklı sebze ve meyvelerin meydana gelmesi örneğinde olduğu gibi tek cevherden farklı cisimlerin oluşması mümkündür.[41] Cisimler, oluşumuna ilişkin özellikleri bünyesinde kuvve halinde barındırmaz. Çünkü hacminin birkaç katını bünyesinde bulundurması imkânsızdır.[42]

2. Cansız ve Canlı Varlıların Değişik Tabiatlarda Yaratılması

Mâtürîdî, ünlü Yunan düşünürü Aristo'ya ait "heyûlâ" teorisini benimseyenler (Ashâbu'l-heyûlâ) ile tabiatçı felsefeyi savunanları (Ashâbu't-tabâi' veya Tabâi'iyye) ve kümûn-zuhûr (veya kümûn-burûz) nazariyesini kabul edenleri eleştirirken maddeye ait özelliklerin temel maddede var olmasını ve bunların oluşum sürecinde ortaya çıkmasını imkânsız görmesine[43] rağmen melekler de dahil olmak üzere evrendeki canlı-cansız, maddî-rûhî bütün varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığı görüşündedir. Ortada, canlısı ve cansızıyla birlikte evren farklı ve birbirine zıt tabiatlara sahip kılınan varlıklardan oluşmuştur, hatta evrende nesnelerin yanı sıra iyi ve kötü tabiatta olan fiiller de vardır. Ona göre cansız varlıklardan ateşte yakma ve yukarıya doğru yükselme, buzda soğutma, taş ve toprakta aşağıya düşme, suda canlandırma, yemeklerde ve gıdalarda besleme, cansız varlıklarda hareketsizlik, taş ve demirde suda batma, odunda ise suda batmama tabiatı vardır. Ayrıca cisimleri oluşturan cevherlerde zıt tabiatlar bir arada bulunmaktadır. Sözü edilen varlıklardaki bu tabiat kendiliğinden var değil Allah tarafından onlarda yaratılmıştır. Zirâ bunlar Allah tarafından yaratılmasaydı zıt tabiatlı cevherlerin bir cisimde toplanmayıp birbirinden uzaklaşması gerekirdi. Zıt tabiatlı cevherler bir cisimde toplandığına göre tabiatları hilafına bunları birleştiren bir bilgili varlık vardır, bu da Allah'tır. Mâtürîdî bu görüşlerini ifade derken doğrudan doğruya tab' tabâi' ve tabiat terimlerini kullanır.[44]

Cansız varlıklar belli tabiatlarda yaratıldığı gibi canlı varlıklar da hayatlarını devam ettirmelerini ve kendilerine yönelik tehlikelerden korunmalarını sağlayan, bünyelerine yaralı ve elverişli olan davranışları gerçekleştirmelerine imkân veren

41 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, Editör: Bekir Topaloğlu, Tahkîk eden: Hatice Boynukalın, İstanbul 2006,VII,387, VIII (Editör :Bekir Topaloğlu Tahkîk eden: Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2006, 145.

42 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28, 62.

43 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 136, 174, 181.

44 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, Tahkîk eden: Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut 2004, V, 432; *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 383, VIII, 20, 27, 321, IX, 404-405, XI, 226 (Editör: Bekir Topaloğlu Tahkîk eden: Murat Sülün, İstanbul 2007), XII, 33-34 (Editör : Bekir Topaloğlu, Tahkîk eden: Mustafa Yavuz, İstanbul 2008); a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34, 42, 181, 218.

hazır bilgilerin yanı sıra belirli tabiatlara sahip kılınmıştır. Sözgelimi ördekler yüzme tabiatı sonucu suda yüzer, kuşlar da uçma tabiatı sayesinde havada uçar. Ördekler yüzmek ve kuşlar da uçmakla ilgili bilgi ve vasıtalara doğuştan sahiptir. Diğer hayvanlarda da durum aynıdır.[45]

Mâtürîdî evrendeki varlıkların en üstünü olarak gördüğü insanların, cansız varlıkların yanı sıra hayvanların tabiatından daha farklı bir tabiat taşımasını bütün evrenin, zâtından dolayı bilgili ve güçlü olan Allah tarafından yaratıldığının bir kanıtı kabul eder.[46] Zirâ iyinin iyiliğini ve kötünün kötülüğünü genel çerçevede bilme tabiatı bulunan akıl sadece insanda mevcuttur. Ona göre insan, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı bilme tabiatı bulunan akla sahip kılınması sayesinde dinen sorumlu tutulmuştur.[47]

İnsanda, zorunlu olarak bilmenin yanı sıra düşünüp akıl yürüterek bilgi üretme tabiatı bulunan akıl dışında değişik tabiatlar da vardır. Bunların bir kısmı maddî, bir kısmı da manevîdir. Acele etmek, usanmak, küçük bir sıkıntıya karşı sabırsız olmak, sevmek, acımak, bolluk ve rahatlığa meyletmek, doğru sözün yalanlanmasına üzülmek, iyi ve güzel şeylerden hoşlanmak, yalandan ve kötü şeylerden nefret etmek, varlıklı olmayı arzulayıp darlıkta bulunmayı istememek, sıkıntı ve zorluklara tahammülsüzlük göstermek, güzel ve faydalı olan şeyleri isteyip zararlı ve çirkin şeylerden yüz çevirmek, lezzetli yiyeceklere ve keyif verici davranışlara temayüllü bulunmak, geçici dünya hayatı ve malını sevip ölümden hoşlanmamak, nefsânî arzulara uymak.

Görüldüğü gibi Allah, insanı, tutum ve davranışları üzerinde etkili olan farklı tabiatlarda yaratmış; bu tabiatlar karşısında ona iyi, faydalı ve doğru olan tutum ve davranışlarla kötü, zararlı ve yanlış olan tutum ve davranışları genel çerçevede tanıması için gerekli bilgileri üretme tabiatına sahip kılınan aklı bahşetmiş, ancak aklî bilgilerin öngördüğü tutum ve davranışları benimsemeyi veya reddetmeyi hür iradesine ve seçimine bırakmış, bu konuda onu yönlendirmek ve olumsuz tabiatlarının etkisinden kurtarıp aklı teyit etmek amacıyla vahiyler de göndermiştir.

Mâtürîdî'ye göre insanın imtihanı, kötülüğe yönelmesine sebep teşkil eden tabiatları karşısında gerçekleri ve iyilikleri bilme tabiatında yaratılan aklının işaret ettiği ve vahiylerin önerdiği yoldan gitme iradesini gösterip göstermeyeceğini test etmekten ibarettir. Bunun için insan, tıpkı insanlardan uzaklaşma tabiatında yaratılan yabani hayvanların eğitilerek insanların hizmetine girdikleri gibi nefsânî

45 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 141-142.
46 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 233.
47 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 464-465.

arzularına karşı koymaya kendisini alıştırmalı, eğitmeli ve kötülüğe sevk eden tabiatların boyunduruğundan kurtulmayı başarmalıdır. Kısaca imtihanın anlamı budur. Mâtürîdî Kur'ân'da geçen "tab'-ı kulûb" mes'elesini de tabiatların varlığını benimseyen bakış açısından hareket ederek açıklamıştır. Ona göre tabir caizse sağlam tabiatı patolojik bir değişime uğramayan ve tabiatı tamamen değişim geçirmeyen hasta bünyelere ilaçların fayda vermesi gibi mânevî (zihnî) tabiatı bozulmayan insanlara aklî ve vahyî bilgiler etki edip onu imana ulaştırır, şayet manevî tabiatı bozulmuş ve inkâr etmek onda bir tabiat haline gelmişse, patolojik değişime uğrayan bünyelere ilaçların fayda vermediği gibi aklî ve vahyî bilgiler onun manevî tabiatını etkilemez, aksine inkârını artırır.[48]

Mâtürîdî, bir taraftan Allah'ın insanda manevî tabiatlar yarattığını vurgularken diğer taraftan onun maddî bünyesini de belli tabiatlara sahip kıldığını söyler. İnsanın anne rahminde oluşumunu sağlayan "nutfe"de (erkeğin spermi ile aşılanmış kadın yumurtası) düzgün bir insan olma özellikleri yaratılmıştır. İnsanın eli alma ve tutma tabiatına sahip kılınmıştır; bu sebeple insan, eli vasıtasıyla görme ve duyma eylemlerini gerçekleştiremez, zirâ el bu eylemleri gerçekleştirecek bir tabiata sahip kılınmamıştır. Buna mukabil dil konuşma, göz görme ve kulak da duyma tabiatında yaratılmıştır. Diğer organların durumu da böyledir.[49]

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Mâtürîdî'nin canlı ve cansız varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığına ilişkin görüşünü aynen devam ettirmemiş, hatta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin konuya dair düşüncelerinden etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nesefî, ilacta hastaya fayda, zehirde ise zarar verme tabiatı bulunduğunu savunan görüşe karşı âdet teorisini benimseyip aslında ilaçta hastalığa karşı bir fayda, zehirde ise zarar verme tabiatı bulunmadığı, fayda ve zararı verenin Allah olduğu tezini kabul etmiş, ardından da tabiatçı felsefeyi kabul edenlerin itirazlarına Eş'arî'nin bu cevabı verdiğini nakledip aslında Mâtürîdî'nin ilacın fayda veren bir tabiatı bulunduğuna ilişkin görüşü benimsemediğini ve fakat yaptığı tartışmaların üslûbu gereği muhaliflerin görüşlerini sanki kabul ediyormuş gibi davrandığını sözlerine eklemiştir. Ayrıca Nesefî bilgi elde etmekte duyu organlarının fonksiyonları bulunmadığını ve meselâ görme organı olan gözün zorunlu bir şekilde görme fonksiyonunu gerçekleştirmediğini, aksine görme eyleminin doğrudan doğruya Allah'ın yaratması sonucu ortaya çıktığını söyleyerek bu alanda da âdet teorisinin geçerli olduğunu savunmuştur. Ona göre Allah'ın görme fiilini

48 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne,* V, 51, 90, 251, 295, 352, 509; *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 255-256, 501-502, IV, 292-293, V, 51,195, VII, 322, VIII, 335, 345, X, 53, XI, 94-95, 170, XII, 240, XIII,154: a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352, 354-355.

49 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 195, 344; *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 102.

yaratmaması halinde gözünde görme kusuru bulunmayan bir insanın nesneleri görmesi mümkün değildir. Nitekim Hz.Peygamber melekleri gördüğü halde gözlerinde görme kusuru olmamasına rağmen yanında bulunan sahabîlerin melekleri görmemesi bunu kanıtlar. Ashâbın melekleri görmemesinin sebebi Allah'ın, ashabın gözlerinde melekleri görme fiilini yaratmamasıdır.[50]

Her ne kadar Mâtürîdî'nin, ilk bakışta bu görüşleri teyit edici mahiyette kabul edilebilecek bazı açıklamaları varsa[51] da görüşlerinin genel çizgisi dikkate alındığı takdirde Nesefî'nin, Mâtürîdî'nin konuya ilişkin görüşlerini isabetli olarak yorumladığını söylemek oldukça zordur. Zirâ Mâtürîdî açıkça tab' terimini kullanarak Allah'ın canlı-cansız bütün varlıkları belli tabiatlarda yarattığını vurgulamış ve bu tabiatların, nesnelerin özlerinden (a'yân) kaynaklanmadığını belirtmiştir. Mâtürîdî bununla nesnelerin belli tabiatlara kendiliklerinden sahip olmadığını, aksine belli tabiatları nesnelerde Allah'ın yarattığını ve bu sayede onların bu tabiatlara kavuştuğunu anlatmak istemiştir. O, insanda konuşma kabiliyetini sağlayan dili bu konuda çarpıcı bir örnek olarak zikreder ve der ki: Konuşmak dil organının kendisinden kaynaklanan bir özellik değildir. Böyle olsaydı dil organına sahip bulunan bütün canlıların konuşabilmesi gerekirdi. Halbuki sadece insan dilinde konuşma kabiliyeti vardır. Bu da gösteriyor ki, dilin konuşma kabiliyeti kendiliğinden değil Allah'ın bu kabiliyeti onda yaratmasından ötürüdür. Allah, konuşmaya ihtiyaç duyan bir varlık olarak yarattığı insanın diline konuşma özelliği lütfetmiş, diğer canlıların diline ise lütfetmemiştir.[52]

3. Varlıkların Yaratılmasında İlliyyet veya Sebep-Sonuç İlişkisi

Bilindiği gibi nedensellik anlamına gelen illiyyet, sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ifade eden felsefî bir kavramdır. Mâtürîdî eserlerinde bu kavrama yer vermemekle birlikte illet, sebeb-esbâb ve müsebbeb-müsebbebât (sonuçlar) tabirlerini sık sayılabilecek şekilde kullanır. Ona göre illet tabiri ile "zorunlu bir sonuç meydana getiren sebep" manası kast edilebileceği gibi "zorunlu bulunmayan bir sonucu var eden sebep" anlamına gelmesi de mümkündür.

Meselâ, "Allah evrenin illetidir" önermesi birinci anlamda kullanıldığı gibi ikinci anlamda da kullanılmıştır ve fakat birinci anlamda kullanılması yanlış, ikinci anlamda kullanılması ise doğrudur. Zirâ Allah evrenin var oluşunun zorunlu

50 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 416-417, II, 739-740.
51 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 350, X, 185-186.
52 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 102.

illeti olsaydı bu takdirde onunla türdaş, yani ayni tür bir varlık kategorisinde bulunması gerekirdi. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır[53]. Mâtürîdî sebebi şöyle tanımlar: "sebep, amaçlanan sonuçlara götüren vasıtadır".[54]

Mâtürîdî Allah'ın zâtından dolayı ilim, irâde, kudret ve yaratma v.b sıfatları bulunduğunu kabul eder ve bilmesi için bir sebebe muhtaç olmadığı gibi yaratması için de temel bir maddeye veya herhangi bir başka sebebe ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğunu söyler. Ona göre Allah, evreni temel bir maddeden ve sebepler aracılığıyla değil aksine evreni "la şey', lâ min şey', lâ min asl"den, yani temel bir madde olmaksızın yoktan ve "bilâ sebeb, bilâ esbâb", yani her hangi bir vasıta olmaksızın sadece "ol" diyerek yarattı[55]. Allah, yaratırken sebeplere muhtaç olmaktan münezzeh bulunan yetkin bir zâttır, ancak böyle bir yaratma yalnızca Allah'a aittir ve bunu gerçekleştirmek onun açısından herhangi bir zorluk taşımaz. Meselâ, ölüden diriyi, diriden de ölüyü yaratır. Yoktan ve sebepsiz yaratmayı inkâr etmek dünyada örneğini görmemekten kaynaklanmaktadır. Dünyada örneğinin görülmemesi bunun vuku bulmasını inkâr etmeyi gerektirmez. Sebepsiz yaratmak Allah'a ait bir nitelik olduğu içindir ki, peygamberler, Allah tarafından gönderilmiş elçi oldukları hep mûcizelerle kanıtlanmış, bu bağlamda Hz. Dâvûd'a ateş olmadan demiri yumuşatma mûcizesi verilmiştir.[56] Allah her şeyi dilediği gibi yaratabilir, meselâ kümûn-zuhûr teorisini savunan bazı felsefecilerin kabul ettiği gibi önce evrenin aslını yaratır ve bu temel maddenin içinde, var olacak varlıkların özelliklerini zaman içinde ortaya çıkacak şekilde kuvve halinde yaratır; veya Ehl-i Tevhîd'in benimsediği gibi nesnelerin özelliklerini kuvve halinde temel maddesinin içinde yaratmadan ezelde takdir ederek var oluşu anında tekvîn (sıfatı) ile yaratır.[57]

Bununla birlikte Allah, muhtaç olmadığı halde sebepler vasıtasıyla da yaratmış ve evreni yarattıktan sonra orada sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir düzenleme yapmış, evrende vuku bulacak olan varlık ve olayları sebepler vasıtasıyla yaratma düzeni de kurmuştur. Nitekim Hz. Âdem'i toprak vasıtasıyla, soyunu ise erkeğin spermi ve dişinin yumurtası aracılığıyla yaratmış; yer küreyi dağlar aracılığıyla sabit hale getirmiş ve fakat yerin sabit hale getirilmesine dağların herhangi bir etkisi bulunmadan bunu gerçekleştirmiş; bitkileri de tohum, toprak ve

53 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55.

54 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 54.

55 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 241; V, 157-158; VIII, 25; IX, 120-121; XI, 106,176,180, 215; XIII, 24.

56 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 14; XI, 408.

57 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 98-99.

su vasıtasıyla var etmiştir. Her ne kadar bitkiler su ve toprak vasıtasıyla var oluyorsa da bizzat su ve toprak onları bitki haline getirmiyor, aksine Allah'ın lütfu sayesinde tatları değişik meyveler ve yiyecekler oluşuyor. Ancak Allah sebepler vasıtasıyla yaratırken de bu yaratmanın içinde sebepler olmadan da yaratabildiğini gösteren durumlar mevcuttur.

Meselâ, bitkileri tohumlar vasıtasıyla yaratmasına rağmen tohumların içinde yeşil bitkiler yoktur, onları kudretiyle yoktan yaratmaktadır. Aynı şekilde insanı önce topraktan yaratmış, sonra da nutfeden yaratmaktadır, fakat toprakta ve nutfede insanda bulunan unsurlar yoktur, bunları Allah kudretiyle yaratmaktadır. Ayrıca Allah, inkâr ve isyanı da âhiretteki azabın, iman ve itaati de âhiretteki sevabın sebebi kılmıştır. Böyle bir düzeni kurmasının amaç ve hikmeti hem varlığına ve birliğine dair deliller oluşturmak, hem de fiillerini yalnızca sebepler vasıtasıyla gerçekleştirebilen ve bir sebebe dayanmadan herhangi bir sonuç meydana getiremeyen insana bunu öğretmektir. Bu sayede insan sebep-sonuç ilişkisine bağlı düzeni görerek hayatını devam ettirmesini sağlayacak olan sebeplere başvurmasını öğrenir ve evrendeki varlık ve olayların işleyişine hakim kılınan yasaları keşfeder[58]. Hattâ Yüce Allah belli sonuçlara ulaşması için gerekli sebeplere başvurmayı insana emretmiştir.

Sözgelimi Yüce Allah, herhangi bir vasıta kullanmadan müslümanlara yardım etmeye kādir olduğu halde onlara sebeplere başvurmayı emretmiş, düşmana karşı askerî güç hazırlamayı farz kılmıştır. Çünkü dünyada her şeyi sebeplere bağlı kılmıştır Mâtürîdî'ye göre insanın bilgi edinmesi de sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleşir. Nitekim o gözünden ve havadan gelen ışık sebebiyle görür, dil aracılığıyla konuşur ve akıl vasıtasıyla algılar. İnsan görme, konuşma ve algılamayı sağlayan sebebin mâhiyetini bilmese de bunlar duyuları aracılığıyla gerçekleşir[59].

Mâtürîdî Allah'ın evreni sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yarattığını kabul etmekle birlikte sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını da vurgulamaktadır. Zirâ ona göre Allah sular üzerinde yarattığı dağların sarsılmaması ve sâbit hale gelmesi için, yer yüzünde, aşağıya doğru meyletme tabiatında yarattığı toprak ve kayalardan dağlar yaratmıştır, fakat kara parçalarının sâbit hale gelmesinde dağların her hangi bir yardımı bulunmadığını belirtmiş; yine insanı nutfeden yaratmış ve onun ebeveyn vasıtasıyla üremesini sağlamıştır. Allah bunu alışılmış

58 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 287-288, 296; II, 282-283, 306, V, 8, 163, 300; VII, 384, VIII, 25, 138-139; X, 14; XI, 215, 270; XII, 303; XIII, 110.

59 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 253; VII, 312; VIII, 350; IX, 78.

ve mûtâd hale dönüştürmüştür. Mâtürîdî böylece sebeplerin, Allah'ın fiillerini alışılagelen tarzda yürütmesine vasıta teşkil ettiğini ve görünen âdetin böyle vuku bulduğunu söylemiştir[60].

Mâtürîdî, sebeplerin varlığını ve nesnelerin belli tabiatlarda yaratıldığını belirtmesine rağmen sebeplerin ve tabiatların sonuçlar üzerindeki etkisini zayıflatıcı bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak niçin böyle bir yaklaşımı benimsediğinin ip uçlarını da vermektedir, o da şudur: İnsan, inkârcıların yaptığı gibi varlık ve olayların oluşmasında görünen sebeplere takılıp kalabilir. Oysa varlık ve olayları var oluşsal açıdan doğru bir şekilde yorumlayabilmek ve gerçeğe isabet edebilmek gerekir. Bunun için de sebep ve tabiatları var eden, bütün yetkinlikleri zatından olan bir yüce Yaratıcı'nın mevcut olması kaçınılmazdır, çünkü doğru bir akıl yürütmenin sonunda, evrenin var oluşuna dair bundan başka mantıklı bir açıklama yoktur. Bu sebeple insan, kalbini sebep ve tabiatlara değil bunları engin bilgi, hikmet ve kudretiyle yaratan Yüce Yaratıcı'ya bağlamalı, bu gerçekten gafil olmamalıdır. Zirâ bu gerçeği kavrayan mü`min sebeplere takılıp kalmaz, rızkını Allah'ın genişletip daralttığını kavrar, kendisini ve ihtiyaç duyduğu her türlü nimeti yaratan Allah'a teşekkür ederek secdeye kapanır, böylece teşekkür etmeyi bilen erdemli ve anlamlı bir varlık mertebesine yükselir; bu gerçeği görmeyen göremeyen veya görmek istemeyen inkârcı ise sebep ve tabiatlara takılıp kalır, bunların ötesine geçemez, teşekkür etmeyi bilmeyen nankör ve var oluşunun anlamını kavrayamayan anlamsız bir varlık konumuna düşer[61].

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî evrendeki varlıkların a'yân ve arazlardan ibaret olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiş, varlık ve olayların oluşumunu da âdet teorisine göre açıklamıştır. O, a'yân ve a'râz teorisi yerine kümûn-zuhûr teorisi veya tabiatçı teoriyi kabul etmenin sonuçta Dehriyye'nin görüşlerini benimsemeyi kaçınılmaz kılacağını söylemiştir. Ona göre ilaç insandaki hastalığı iyileştiren, zehir de insanı hasta yapan bir sebep değildir. İlaç içtikten sonra insanı iyileştiren ve zehir içmesinin ardından onu hasta eden Allah'tır. Yani sağlığın sebebi ilaç, hastalığın sebebi de zehir değildir. Ne var ki, ilaç içmesinin ardından insanı sağlığına kavuşturması, zehir içtikten sonra insanı hasta yapması Allah'ın yürüttüğü bir âdettir, ilaç ve zehir olmadan da bunları gerçekleştirmesi mümkündür. Çünkü gerçekte insana fayda ve zarar veren (ed-Dârr, en-Nâfi') Allah'tır. Nesefî, Mâtürîdî'nin de bu görüşte olduğunu söyler ve kanıt olarak da peynir yemesinin sağlığına zarar vereceği kendisine tavsiye edilen Hz. Ömer'den nakledilen şu sözü aktarır:

60 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, I,157, 287-288; IX, 33; XIII, 110.

61 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 405; XI, 142, 197.

"Eğer peynirin bana zarar vereceğini bilseydim ona ibadet ederdim". Nesefî'nin bu yaklaşımı büyük ölçüde Eş'ariyye'nin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin konuya ilişkin görüşleriyle büyük bir paralellik arz etmektedir. Nitekim tabiat ve iilliyyet konusunda şu görüşleri benimsemiştir: "Yaratılmış varlıkların hepsi herhangi bir sebebin zorunlu sonucu değil doğrudan doğruya Allah'ın iradesine göre yaratmasının bir sonucudur. Allah dilerse zerre miktarı yükü bulunan bir gemi batar, dilerse taşıma kapasitesinin üstünde bulunan kocaman bir dağı taşıyan gemi suda batmaz. Yine bunun gibi şarabın içen kişiye sarhoşluk vermesi, suyun içen insanın susuzluğunu gidermesi, ilacın insanı iyileştirmesi, ateşin yanıcı neslneleri yakması sahip oldukları tabiatların zorunlu bir sonucu değil Allah'ın bu sonuçları yaratmakta yürüttüğü âdetinin ve iradesinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü yaratıklar bir sonucun sebebi ve fâili olamaz. Bütün yaratılmış varlıklar Allah tarafından dilediği şekilde yaratılmıştır[62].

Mâtürîdiyye Kelâm Okuluna önemli katkılar sağlayan Osmanlı âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1687) ise Allah'ın, hikmetinin gereği olarak varlık ve olayları sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yarattığının altını çizerek belli sonuçların meydana gelmesini belli sebeplere bağladığını ve bunu da ezelî ilmine göre yaptığını belirtmiş, ancak sebeplerin sonuçları meydana getirebilmesi için Allah'ın kudretinin bunlar üzerindeki etkisinin kesilmediğinin de kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Beyâzîzâde, Eş'ariyye'ye bağlı kelâmcıların büyük çoğunluğunun belli sonuçların meydana gelmesinde sebeplerin etkisi bulunmadığını ileri sürmüştür. Halbuki ona göre böyle bir tabiat anlayışı aklî ve dînî delillere aykırıdır. Evrendeki varlıkların sebep sonuç ilişkisi düzeni içinde yaratıldığını kabul etmek Allah'ın hikmet ve kudretini inkâr etmeye değil varlığını daha belirgin hale getirici bir mahiyet arz eder[63].

Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî'nin tabiat ve illiyyete dair görüşleri bazı ortak noktalar öne çıkarılarak genellikle Eş'ariyye anlayışına paralel bir şekilde yorumlanmış ve eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu hususlar ihmal edilmiş veya göz ardı edilmiştir. Özellikle evrendeki varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığına ve evrendeki işleyişin Allah tarafından belirlenen sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleştiğine ilişkin görüşleri üzerinde durulmalı, yeni ilmî bilgilerin ışığında yorumlanmalı ve geliştirilmelidir. Din-bilim ilişkisinin sağlıklı bir zemine oturtulması açısından büyük bir önem arz eden illiyyet ilkesine, ilmî bilgilerin verileri ışığında yeni bakışların yapılması kaçınılmazdır.

---

62 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-53; II, 556, 680-681, 739-741; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 282-283.

63 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, Tahkîk eden: Yûsuf Abdurrezzâk, Kahire 1949, s. 278-280.

Kanaatime göre, kelâm tarihi geleneğinde kabul edildiği gibi din adına sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunsuzluğunu savunmak yerine, elbette Allah'ın müdahalesine açık olan bir şekilde sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu benimsemek ilmî açıdan daha doğru görünmektedir. İslâm düşünürlerinden bu görüşü benimseyenler de vardır. Erken devir Sünnî kelâmcılardan Ebü'l Abbâs el-Kalânisî (ö. IV/X yüzyıl) ve Mu'tezile'ye mensup kelâmcılardan Nazzâm (ö. 231/845), Zâhiriyye'ye bağlı kelâmcılardan İbn Hazm (ö. 456-1064), Selefiyye'nin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye (ö. 1328) ile öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) gibi âlimler bunlardan bazılarıdır[64].

Esasen Teorik Fizik, Genetik Bilimi, Moleküler Biyoloji gibi bilim dallarını ilgilendiren bu konularda ilmî bilgilerin hızla geliştiğini dikkate almak gerekmektedir. Bu itibarla tarihte olduğu gibi günümüzde de fen bilimlerinin konusuna giren alanlarda din adına sepekülatif yorumlar yaparak din ile bilim arasında bir çatışma meydana getirecek tavırlardan kaçınmak gerekir. Bunun yerine, dinî metinleri yorumlarken ilmî bilgilerden yararlanmak ve bu veriler ışığında nasları açıklamak ilmî anlayışa daha uygun olduğu gibi dinin bilim karşıtı görüşleri benimsediği imajını uyandıracak hatalara düşmeyi de engelleyecektir.

64 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 681; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul 1999, XX, 53; a.mlf., "İbn Kayyım el-Cevziyye (İtikadî Görüşleri), *DİA*, İstanbul 1999, XX,124.

3. TEBLİĞ

"MÂTÜRÎDÎ ve NESEFÎ'NİN ATOMCULUK ve TABİAT ANLAYIŞI„

Alnoor Dhanani
İsmâilî Araştırmaları Enstitüsü, Londra/İngiltere

ÖZET

Somut nesnelerin kurucu unsurlarının analizi, (meselâ, cevher ve araz; madde ve sûret gibi) ve nedensellik teorisi, ister açıkça ve detaylı bir şekilde tartışılsın isterse, zimni ve dolaylı olarak ele alınmış olsun, kelâmcıların en temel ve anahtar konularındandır. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, Mu'tezile ve Eşarîlikte hâkim olmuş atomculuğu benimsemez. Dahası o, somut nesnelerin sıfatlarını tabiat kavramıyla izah eder ki bu hem Mu'tezile hem de Eşarîlerden farklı bir görüş olup felsefecilerin benimsediği bir tavırdır. Hemen hemen iki yüzyıl sonra Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezilî ve Eşarî çevrelerde hâkim olan kelâm atomculuğunu benimsemiş ve tabiat düşüncesini reddetmiştir. Bu bakımdan Nesefî'nin görüşlerinin Mu'tezile ve Eşarîliğin görüşleriyle uyumlu olduğu, ancak mezhebin kurucusuyla zıtlık taşıdığı söylenebilir. Tebliğimizde, Mâtürîdî ve Nesefînin varlığın kurucu unsurları ve tabiat düşüncesi hakkındaki bu görüşleri incelenecek ve aradaki farklılıklara temas edilerek şu soru sorulacaktır: "Neden Mâtürîdî'nin bu konulardaki görüşleri kendi mezhebi içerisinde sonraki yüzyıllarda destek görmemiştir?"

AL-MĀTURĪDĪ AND AL-NASAFĪ ON ATOMISM AND THE TABĀ'Ī'

Alnoor Dhanani
The Institute of Ismaili Studies, London/ENGLAND

The analysis of the constitution of sensible objects out of their constituent principles (for example atoms and accidents, or substance and form) and a theory of causation are key issues for the mutakallimūn—whether discussed explicitly and in detail, or implicitly and in passing. In his Kitab al-Tawhīd, al-Māturidī notoriously fails to adopt the predominant atomism of the Mu'tazila and Ashā'ira. Moreover, al-Māturidī also explains the properties of sensible objects through the

concept of of tabāʻi (natures), a position which was also opposed by the Muʻtazila and Ashāʻira, and belongs properly to the falāsifa. Almost two centuries later, the Māturidī mutakallim Abū l-Muʻīn al-Nasafī adopted the prevailing kalām atomism and rejected the tabāʻi, that is to say, his views were in conformity with those of the Muʻtazila and Ashāʻira, but were in conflict with positions taken by his predecessor and the eponymous founder of his school—al-Māturidī. My paper will analyze and contrast al-Māturidī's and al-Nasafī's positions on the material constitutions of objects and the tabāʻi and raise the question: Why did al-Māturidī's position on these issues failed to garner support in his school in later centuries?

I was first introduced to al-Māturīdī's distinctive use of *ṭabāʻiʻ* through Richard Frank's short article on this subject published in 1974—"Notes and Remarks on the Tabāʻiʻ in the teaching of al-Māturīdī"[65] —in the course of my examination of the critique of the *aṣḥāb al-ṭabāʼiʻ by* the early *mutakallimūn.* As you are all aware, Richard Frank was a distinguished scholar of *kalām,* and through his numerous careful and precise studies of Ashʻarī, Muʻtazilī, and with this article, Māturīdī *kalām,* contributed immensely to, and in many cases was a pioneer of, the study of the ontological and cosmological foundations of *kalām.* He insisted on the seriousness, thoroughness and meticulous nature of *kalām's* intellectual enterprise and thereby the need for detailed and analytical scholarship, on the same level as the scholarship of *falsafa,* to which he had also contributed. I have benefited from his scholarship as well as his advice when I was working on *kalām* atomism. You may be aware that, Richard Frank passed away on May 5. *Rahimahu allāhu*—May God have mercy upon him.

Students of *kalām* are well acquainted with the fact that questions related to agency are central to the discourse of *kalām*—in particular divine agency, whether there can be any other agency, for example human agency in particular, or perhaps more generally agency of living beings, and even the possibility of some sort of "natural" agency exercised necessarily, in the same manner, as when fire burns cotton. The *kalām* discussion of "natural" agency is usually linked to the proponents of this view, namely, the *aṣḥab al-ṭabāʼiʻ* or *ahl al-ṭabāʼiʻ*. In his *al-Shāmil fī uṣūlal-dīn,* al-Juwaynī identifies the *aṣḥāb al-ṭabāʼiʻ* as: Those who subscribe to the [theory of] natures *(ṭabāʼi)* belong to two groups:

65 Richard M. Frank, "Notes and remarks on the Ṭabāʼiʻ in the teaching of al-Māturīdī", Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire d'Armond Abel, ed. Pierre Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), 137-149.

The first group agree with the Muslims regarding the doctrine of the temporal creation of the world and the affirmation of the Creator. However, they subscribe to the view that God created bodies in accordance with natures *(ṭabā'i)* and specific properties *(khawāṣṣ)* which entails that [their] natural actions do not arise as a resûlt of choice *(ikhtiyār).* Thumāma ibn Ashras and a group of the Mu'tazila held this view …

The second group subscribed to the eternity of the four natures *(ṭabā'i)* …[66]

This report shows that by the middle of the fifth/eleventh century, the term *asḥab al-ṭabā'i' could* be applied to some Muslims, including *mutakallimūn,* as well as to those who believed in the eternity of the world, which he identifies as the *dahriyya.* Al-Juwaynī identifies Thumāma ibn Ashras (d. ca. 213/828) as one of the early *mutakallimūn* belonging to the Muslim *aṣḥāb al-ṭabā'i'*.[67]

Further information on Thumāma's views on "natures" is provided by both al-Ash'arī and 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) in their accounts of secondary generation *(tawallud),* thereby providing a perspective on the early *kalām* discourse of the theory of "natures". Whether or not things have "natures", and therefore specific properties which directly give rise to phenomena underlies the *kalām* discussion of agency.That is to say, one of the key questions is whether a phenomenon resûlts from the agent's volition *(ikhtiyār)* or intention *(irāda),* or is a resûlt of innate and specific properties of an object *(ṭabā'i' or khawāṣṣ)* and is therefore not the resûlt of an agent's volition or intention. Of course volition or intention can only be predicated of living beings.

'Abd al-Jabbār begins his discussion of secondary generation *(tawlīd)* in his *Mughnī as* follows: Those engaged in this discourse *(al-qā'ilūn)* have differed regarding whetherthe human being is truly capable of agency *(bi-anna l-'abda yaf'alu fī l-ḥaqīqa):* Among them are those who hold that thinking *(fikr)* is the only action that the human being can perform, and that he is incapable all other actions, including willing *(irāda)* and the object of will *(murād).* These arise naturally *(tūḥdithu bi-ṭ-ṭabī'a).*

66 Abū al-Ma'alī al-Juwaynī, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn,* ed. 'Alī Sāmī al-Nashshār et. al., (Alexandria: Munsha'āt al-Ma'ārif, 1969), 237-238.

67 According to Josef van Ess ("Thumāma ibn Ashras, *Encyclopedia of Islam,* 2nd ed. http://www.brillonline.nl/subscriber/uid=1397/entry?entry=islam_SIM-7532&resûlt_number=2&search_text=thumama#hit), Thumāma's view on this question was similar to the view of his contemporary Mu'ammar ibn 'Abbād al-Sulamī (d. 215/830), that is to say, "all beings have ṭabī'a, but at the same time he was convinced that those who really act are God and man".

Some of them hold the only action the human being *(insān)* can perform is illing, and nothing else. This is the position *(qawl)* of Thumāma and al-Jāḥiẓ.

Those engaged in this discourse have differed regarding (the performance of) actions besides willing:

Abū ʻUthmān al-Jāḥiẓ held that they occurfrom the human being through his nature *(bi-ṭabʻīhi),* and that not out of choice. This is what Abū al-Qāsim al-Balkhī has related in his *Kitāb al-Maqālāt*…

It has related regarding Thumāma that he may have held that besides willing, an action has no agent *(lā fāʻilun lahu);* or he may have held that it is God's action, in the sense that He has impressed *(ṭabaʻa)* a nature upon body out of which the action occurs; or he may have held that the action is a natural action of the body.[68]

We clearly see the notion that phenomena that occur as a resûlt of "nature" are necessary, nd not the resûlt of the volition and choice of an agent. Thumāma therefore seems to have arrived at the view that the agency linked to such a phenomenon is not attached to any volitional agent, and therefore the charge that he held the view of "an action which has no agent".

One would suppose that Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 331/942) was aware of these discussions. He discusses the *aṣḥāb al-ṭābāʼī in* his *Kitāb al-tawḥīdin* the standard manner of presenting and then refuting of the doctrines of the *dahriyya.* His focus is therefore on those who al-Juwaynī w as to later classify as the second group of the *aṣḥāb al-ṭabāʻiʻ,* namely those who upheld the eternity of "natures". Al-Māturīdī states:

Next we will mention the views of the *aṣḥāb al-ṭabāʼiʻ* relying on the account of Ibn Shabīb[69] and others so as to expose their doctrines, for the exposition of their doctrines is one of the ways *(adilla)* of refuting them. One will then know

68 ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa l-ʻadl,* ed. Tawfīq al-Ṭawīl and Saʻīd Zāʼid, (Cairo: al-Muʼassasah al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil-Taʼlīf wa-al-Ānbāʼ wa-al-Nashr, 1960-1965), IX:11. Al-Ashʻarī states, "Thumāma held that the human being cannot perform any action besides willing (irāda). Any other action is not produced by an agent (ḥadatha lā min muḥdīthin), for example the movement of a stone as a resûlt of pushing and so on. He claimed that this action is (only) attached (yuḍāfu) to the human being in a metaphorical sense (ʻalā l-majāzi)" (Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn,* ed. Helmut Ritter, Wiesbaden: Steiner Verlag, 1963, 407).

69 On him, and al-Māturīdī's use of him, see, J. Pessagno, "The Reconstructon of the Thought of Muhammad ibn Shabīb", *JAOS,* 104 (1984), 445-453.

their concurrence regarding the eternity of the matter *(ṭīna)* of the world and their difference regarding the eternity of creation *(ṣan'a)* and its manner of production *(ḥuduth).* This is a summary *(jumla)* of their doctrines.

The *aṣḥāb al-ṭabā'ī* claim that they (i.e. the natures) are four: hot, cold, wet[70], and dry. The world is differentiated as a resûlt of the differences of their mixtures; what is in balance is a resûlt of the balance of equal mixtures of them. This occurs [also] to the sun, moon, and the stars. This will always occur in the future, as it has occurred in the past, just as you see, there is no beginning to things.[71]

We note here that al-Māturīdī's critique of the *aṣḥāb al-ṭabā'i'* is of their position of the production of the world through the *eternal* mixing of these four natures and not of the view that bodies have agency of some kind through their natures and properties (as in al-Juwaynī's first group above). That is to say his critique is of the denial of the temporal creation of the world, and not of the agency of "natures". This is clear in the course of the refutation, Their doctrine on the production of the world through mixture and the movement of the stars, the transformation of the potentiality of prime matter *(hayūlā),* and of both prime matter and potentiality … has been refuted.[72]

Unlike many other *mutakallimūn,* al-Māturīdī seems to agree in some respects with the osition of al-Juwaynī's Muslim *aṣḥāb al-ṭabā'i*, that is to say he supports the view that entities in the world have natural properties or inclinations. This is evidentfrom his account of God's creation of the human being:

God created the human being *(bashar)* in accordance with natural inclinations *(ṭabā'i)* which tend towards pleasures *(malādhdh)* which are present and which draw their owner *(ṣāḥib)* towards them.[73] They make the pleasures delightful in his eyes through the passions *(shahawāt)* which have been placed in him, to incline towards what is similar to his nature *(mithlu ṭab'ihi).* They turn away from that in which there is pain and hardship for him. His nature *(ṭab'uh)* therefore becomes one of the opponents of his intellect *('aql)* with respect to determining what is good and what is repugnant.[74]

70 Māturīdī uses the term nudūwa for wet instead of the more usual ruṭb, ruṭūba.

71 Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd,* ed. F. Kholeif, (Beirut: Dār al-Mashriq, 1970), 141. See also page 112 where al-Māturīdī also states that some held there were four natures while others held there was only one. Even though they believed in the eternity of the world, they believed in the need for a Maker (ṣāni') who alone has the autonomous power of action (qudra) to bring together these natures, which have no power of their own.

72 Ibid., 151.

73 Reading ilayhā for ilayhi.

74 al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd,* 223.

Thus, for him. the human being is constituted out of two diverse opposite constituents, natural inclinations and intellect (this may be compared to the Mu'tazilī account of the human being as a specific composite *(binya makhṣūṣa)* of atoms and accidents). The aim of this manner of constitution is to account for the nature of the human being as moral agent who chooses between being tempted by passions and the deliberations of the intellect (thus for the Mu'tazila, the human being is the entity which is the object of praise or blame for his actions). Hence the opposition between the intellect with "nature" w hich al-Māturīdī clarifies in the following passage:

The human being is created with a disposition towards nature *(ṭabī'a)* and intellect. What is good to intellect is not the same as what nature desires. What is repugnant to intellect is not the same as what the natures turn away from.[75]

Here, the role of natural inclinations in the human being is clearly negative. In this respect, at least in the case of the human being, al-Māturīdī has a rather different position than the one attributed to Thumāma and other early *mutakallimūn*—a position which is also understood within a different problematic and framework, namely, whether or not there is non-volitional agency. In al-Māturīdī's case, while he mentions the constitution of the human being from "natures" or "natural inclinations", he does not enter into any discussion of the agency of these natures. Rather, these natures provide the explanatory framework for why the human being does not always make the "right" choice, but is "tempted" by these natural inclinations. In themselves, then, these natures do not have a place in al-Māturīdī's discussion of agency. Hence we do not find any such discussion in al-Māturīdī's account of divine and human agency, nor does he consider the possibility of non-volitional agency, whether in Thumāma's terms or in another framework.

Leaving aside the question of agency, we may ask why does al-Māturīdī construct this kind of account of God's creation of the human being constituted out of "natures" and intellect? This position is of course radically different from the way in which the Mu'tazila and Ashā'ira construct the formation of the human being. The evidence suggests that al-Māturīdī's motivation is theological, relating "temptation" to God's deliberative design fortesting human beings to make them discerning:

When God created human beings for the trial *(lil-miḥna)* by means of which he would make them a discerning community *(ahl tamyīz),* He taught them the matters which are praiseworthy and the ones which deserve blame.

75 Ibid., 11.

He made the ones which deserve blame repugnant to their intellect, and those that are praiseworthy good … He created them according to natural inclinations which turn away from things and incline towards things … Then He tested them.[76]

This provides a reason for the notion of "natures" in the human being. However. "natures" are not just confined to human beings but are found in the constitution of the entire created world:

The world, in its constitution[77] *(bi-aṣlihi),* is constructed *(mubniyan)* out of diverse natures and opposed aspects *('alā ṭabā'i'n mukhtalifin wa wujūhin mutaḍādatin).*[78]

It follows then that the human being is just one of the entities of the world composed in this manner. Al-Māturīdī makes this clear by employing the parallelism of the macrocosm and microcosm:

He *(huwa)* is what the sages *(ḥukamā)* have called the microcosm *('ālam al-ṣaghīr).* He is (constructed) out of diverse desires *(ahwā)* and various natures.[79]

Like the world as a whole (i.e. macrocosm), the human being, is also constructed out of diverse entities. But in the human case, the negative role of desires and natures is reiterated through the use of the term *aḥwā'.* Even though the notion of microcosm derives from *falsafa,* as Frank notes, al-Māturīdī does not engaged in any further discussion of it.[80]

Al-Māturīdī provides further evidence that he considers all objects to be composed of diverse natures in his discussion of the composition of sensible objects:

Every sensible object *(maḥsūs)* must be [composed] from the combination of diverse and opposite natures, which by themselves would reject and be distant from each other. Their combination is the resûlt of something else, and in this is lies the fact of its (temporal) creation.[81]

76 Ibid., 221-222.

77 Cf. Frank, "Notes and remarks", 138 note 6.

78 al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd,* 5.

79 Ibid. The reference to the pronoun huwa cannot be intellect, as this would mean that the intellect is constructed out of desires and natures, contradicting the sense that the intellect is the "opponent" of natural inclinations. It makes much more sense to consider the pronoun referent to be the human being (as Frank does in "Notes and remarks", 139).

80 Frank, "Notes and remarks", 139 note 7.

81 al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd,* 12.

We may ask here, that the "natures" in the human being are clear, at least in terms of their effects of desires and passions, but what does al-Māturīdī mean by his use of the term "nature" or "natures" w ith respect non-human entities? There is no clear discussion to flesh this out, and we can only form a view on this through al-Māturīdī citation of the examples of heat rising and cold descending "as a resûlt of its nature *(bi-ṭab'ihā)*" orthe "heat of fire and the cooling of snow… occur necessarily through the nature they have *(alladhī lahu tab' bil-iḍtirār)"*.[82] These examples show that by "natures" al-Māturīdī is referring to specific properties of objects, a view that is consonant with the position of Thumāma, but without specification of the causal implications. But what is the role of these "natures" for al-Māturīdī's world-view? Here too the aim is theological. This nature is imposed on entities by God and provides a sign leading to knowledge of God and His Unity.[83]

Despite his embrace of "natures", al-Māturīdī did not abandon the normative *kalām* view of atoms/bodies and accidents as constitutive of the entities of the world. He juxtaposes the notion that bodies are composed from diverse natures, and that they therefore have natural properties with the normative *kalām* view. Nevertheless, al-Māturīdī's position—that diverse and opposed "natures", compose the objects of the world, including human beings and that in the case of the human being, these "natures" or "natural inclinations" represent a negative aspect of human being, which inclines towards pleasure and opposes the intellect—is a position that makes him stand out. The non-human examples of "natures" he cites are consistent with the notion of specific properties of the Aristotelian qualities and the view that these properties have necessary effects, i.e. of burning in the case of fire, and cooling in the case of snow. As such, al-Māturīdī's views seem resonate with al-Juwaynī's first group of the Muslim *aṣḥāb al-ṭabā'ī* .[84]

However, as we have seen, al-Māturīdī's view is not formulated within the context of natural agency, of the sort that al-Juwaynī and 'Abd al-Jabbār attribute to Thumāma, al-Jāḥiẓ and others. When he turns to the discussion of causality, al-Māturīdī restricts his analysis to issues of divine and human agency and takes for granted that objects in the world have natural properties, imposed on them by God, and which lead to necessary effects. There does not seem to be a place

82 Ibid., 117, 264.

83 Frank, "Notes and remarks", 139.

84 Hence Frank suggests the al-Māturīdī is "to some degree, to be associated with the aṣḥāb al-ṭabā'i' "(Ibid., 137-138).

for the kind of analysis that we find among the Muʻtazila and Ashā'ira that what seems to be natural causal agency is nothing but God's customary action.[85] It is indeed surprising that despite his frequent resource to criticizing the Baghdādī Muʻtazilī Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Kaʻbī (d. 319/931), al-Māturīdī does not make any reference to the positions of necessary "natural" agency of the early *mutakallimūn*—surprising because ʻAbd al-Jabbār's report on such positions derives from al-Balkhī's *Maqālāt.* Indeed, al-Māturīdī makes no reference to Thumāma in the *Kitāb al-Tawḥīd,* but perhaps this is because he agrees, to some degree with Thumāma's view/I now turn to the examination of the views of Abū Muʻin al-Nasafī (508/1114) primarily as discussed in his *Tabṣirat al-adilla.* Unlike the case for al-Māturīdī, al-Nasafī discusses Thumāma ibn al-Ashras in several places in the *Tabṣira.* Al-Nasafī tells us that,

Thumāma ibn al-Ashras, one of the leaders of the Muʻtazila, managed—against his own position!—to invalidate the proof forthe existence of the Maker. For he claimed that objects of secondary causation *(mutawalladāt)* are actions which have no agent. But there is no doubt that they are temporal entities, coming into being after not having existed (before). If it were possible forthe coming into being of some entity without a Maker who brings it into existence, then this would (also) be possible for the entire world.[86]

Al-Nasafī is therefore well-aware of the critique of Thumāma's position on non-volitional causation, and he rejects this view of al-Juwaynī's Muslim *aṣḥāb al-ṭabāʻiʻ*.

Yet even through al-Nasafī repeats the assertion that Thumāma held that there are actions which have no agent, he does not portray it in ʻAbd al-Jabbār's manner, that is to say, that these actions could be said to have God as their agent as a resûlt of the view that these actions derive from the "nature" God has impressed on the body.

Nor is such a portrayal of secondary causation found in the chapter of the *Tabṣira* that al-Nasafī devotes to the refutation to the doctrine of secondary causation. Does al-Nasafī's reluctance to frame the issue without any mention of of God's impression of natural properties on bodies stem from the fact that this position is similar to that of al-Māturīdī?

85 For this the classical locus is discussion seventeen of al-Ghazālī's Tahāfut.

86 Abū al-Muʻīn al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl al-dīn,* ed. Claude Salamé, (Damascus: Institut Français de Damas, 1990), I:80; see also I:229, I:261, II:681; Idem., *Kitāb al-Tamḥid li-qawā'id al-tawḥīd,* ed. J.A. Ḥusayn Aḥmad, (Cairo: Dār al-Ṭibāʻa al-Muhammadiyya, 1982), 303-304.

That al-Nasafī continues to maintain al-Māturīdī's distinctive position regarding "natures" and "natural inclinations" is evident in his assertion that "in every body *('ayn)* in the world diverse natures are combined, whose propensity is to be distinct and whose nature is to be mutually repelling".[87] This formulation echoes al-Māturīdī's assertion that "The world, in its foundation is constructed out of diverse natures and opposed aspects". Like al-Māturīdī, al-Nasafī also maintains the normative *kalāmview* of the constitution of the world:

The world in its entireity *(bi-asrihi)* is as, as we have mentioned, composed out of accidents *(a'rāḍ)* and bodies *(a'yān).* Bodies are either composite *(murakkab)* or non-composite. No part of the world fails to fall under [the division] we have mentioned—sublunar *(suflī)* or supralunar *(ulwī),* inanimate or animate, plant or animal, irrational or rational—as there is no intermediary [entity] between that which is self-subsistent (i.e. body) and that which is not self-subsistent (i.e. accident).[88]

The composition of the world out of accidents and composite or non-composite bodies (i.e. atoms[89]), is consistent with the normative *kalāmview.* So is the identification of body as self-subsistent and accident as not self-subsistent. However, the further classification of the world into sublunar/supralunar, inanimate/animate, plant/animal, rational/irrational is a departure from the normative *kalām* position and reflects the cosmology of the *falāsifa.* Al-Nasafī's embrace of both of thee views of the constituents of the world is also evident in his conclusion to the argument for the temporal production of accidents and atoms:

Since the temporal production of all accidents and atoms *(jawāhir)* has been established in what we have explained, the temporal production of natures *(ṭabā'i),* prime matter *(hayūlā),* and everything which the Eternalists *(dahriyya)* and Naturalists *(ṭabī'iyyūn)* call elements *('anāsir, ustuqsāt)* is established as is the temporal production of the spheres *(aflāk)* and what they contain, namely, the zodiac *(burūj),* the planets *(kawākib),* sun and moon, as well as the temporal production of time *(zamān)* and void *(khalā).*[90]

Al-Nasafī's inclusion of "natures" as one of the constituents of the world is repeated here. But what can we make of all the other entities that he mentions? Is this just rhetoric to highlight his assertion that if atoms and accidents are

87 al-Nasafī, *Tabṣira*, I:79.
88 Ibid., I:55-56.
89 Idem., *Kitāb al-Tamḥid*, 124.
90 Idem., *Tabṣira*, I:72.

temporally produced, then any other entities that opponents, in this case the Eternalists and Naturalists, may uphold as constituting the world must also be temporally produced? Or does this conclusion entail al-Nasafī's commitment to all of these entities (natures, prime matter, elements, spheres, etc.)? The problem is that some of these entities are incompatible with the normative *kalām* worldview of atoms, bodies and accidents, or even the Māturīdian reformulation of this as bodies and accidents, for example prime matter and its implied hylomorphism. But we have seen that al-Nasafī, like al-Māturīdī, is committed to "natures" as constituents in every body. Further, in his *al-Tamḥīd li-qawā'id al-tawḥīd,* al-Nasafī states that the argument for the temporal production of the world applies also to heavens, the celestial spheres, the planets, inanimate, animate etc.[91]

It appears then that al-Nasafī does not consider the conclusion that bodies and accidents as constituents of the world are temporally the world. Perhaps the same is the case in the passage from the *Tabṣira,* and this would entail that the entities he mentions: natures, prime matter, elements, spheres, etc., exist in his view, and are somehow composed of the bodies and accidents which constitute the normative *kalāmview* of the constituents of the world. Al-Nasafī seems rather more committed to the entities which originate in the *falsafa* view of the world than one would have anticipated. Al-Nasafī is familiar with *falsafa* terms and utilizes them in the *Tabṣira* as well as the *Tamhīde.g.* Ibn Sīnā's concepts of necessary and possible existence *(wājib al-wujūd, jā'iz al-wujūd,* and *jā'iz al-'adam),* and the concepts of potentiality and perfection *(quwwa, kamāl)* etc.[92] Of course this is not surprising. After all he is the contemporaneous with al-Ghazālī.

Unlike the case we of al-Māturīdī, we do find the discussion of natural inclinations as constituting the human being in al-Nasafī. Nor does he provide the kind of examples of specific properties and effects provided by al-Māturīdī. We may therefore ask, what is the role of these natures and natural inclinations in al-Nasafī's world-view? The answer to this is clear. Al-Nasafī has adopted the theological perspective of his shaykh, al-Māturīdī'. This is evident in the following passage:

God created the earth with different parts *(ajzā),* distinctive sections *(ab'āḍ),* different actions *(af'āl)* and traces *(athār)* namely beneficial, harmful, pleasant, repugnant, hot, cold, rough, soft, etc. so as to show by means of this the perfection of His power, the penetration of His will and His Lordship. That whose action is

91 Idem., *Kitāb al-Tamḥid*, 127.

92 Idem., Tabṣira, I:78.

of a single kind is like what has been imposed on, that which has been subordinated, for example. fire upon heat, and snow upon cold. Hence. through God's creation of different kinds of entities *(mukhtalifāt)* are signs *(dalāla)* of power and of penetration of will.[93]

We can see here a reiteration of al-Nasafī agrees with the view that God created the world having diverse parts (supralunar, sublunar, animate, inanimate, speres, etc,) and that these parts manifest specific properties. Moreover, we see in this passage that diverse and distinct parts of the world are signs of God's power, will, and Lordship. This, as we have seen above, corresponds to al-Māturīdī's perspective that the natures imposed on entities are signs leading to knowledge of God.

That the *ṭabā'i' were* part of the intellectual discourse and milieu of the second to sixth/eighth to twelfth centuries is evident. Many intellectuals, particularly those who were influenced by *falsafa,* and a few of among the *mutakallimūn,* embraced the *ṭabā'i' in* their world-view. The Ashā'ira rejected the *ṭabā'i' on* the grounds that they entail a usurpation of God's sole causative power. For the majority of the Mu'tazila, the *ṭabā'i'* entail the existence of non-volitional causative agents which, in their view is impossible. But al-Māturīdī, and later his follower al-Nasafī, like others, embraced the *ṭabā'i'* as constituents of God's world, but within the theological perspective that they are signs leading to knowledge of God's authority and power.

93 Ibid., 97.

4. TEBLİĞ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂM YÖNTEMİ OLARAK AKIL ile NAKİL ARASINDA KURDUĞU DENGE

Dr. Merve Mahmûd, Ürdün Üniversitesi – Amman/ÜRDÜN

ÖZET

Bu çalışma İmâmu'l-mütekellimîn, Reîsu Ehli's-sünne vb. lakaplarla anılan büyük İslâm âlimi ve kelâmcısı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâm alanındaki meseleleri ele alışında, akıl ile nakil arasında kurduğu dengeyi ve onun yöntemini ele alacaktır. Klasik İslâm ulemâsının dinî meseleleri incelerken kullandıkları yöntemlerin incelenip ortaya konulması İslâm kültürünün ihyâsı ve çağdaş meseleleri çözüme kavuştururken kendilerinden bu âlimlerden istifade edilebilmesi için önemli bir çalışma alanıdır. Bu çalışmanın konusu olan, Selef-i sâlihîn ve özellikle İmâm Ebû Hanîfe'nin akide alanındaki yöntem ve görüşlerini açıklığa kavuşturan İmâm Mâtüridî'nin metodunun ortaya konulması da aynı önemi taşımaktadır. Arap ülkelerinde ve özellikle benim ülkem olan Ürdün açısından İmâm Mâtürîdî ile ilgili çalışmalar oldukça kısıtlı ve genellikle yüzeyseldir. İmâm Mâtürîdî'nin kitaplarını da bulmak kolay değildir. Nitekim ben onun sadece *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin tek bir tahkikine ulaşabildim. İmâm Mâtürîdî hakkında yazılmış bir kaç çağdaş eser bulunmakla birlikte, bunlar genellikle doğrudan İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerinden çok, ondan sonraki Mâtürîdî bilginlerin görüşlerine yer vermekte ve İmâm ile tâbilerinin görüşlerini birbirine karıştırmaktadır.

İmâm Mâtürîdî ile ilgili yapılacak bir çalışmanın önünde duran bazı problematikler de vardır. Bunların ilki, İmâm Mâtürîdî'nin klasik kaynaklarda neden ihmal edildiği ve bu ihmalin onun kimliği ve misyonu ile ilgili ortaya çıkardığı bilgi eksikliğidir. Diğer bir husus ise İslâm düşüncesinde aklın yerinin ve sınırlarının ne olduğu, İmâm Mâtürîdî'nin akla verdiği önem ve hasımlarıyla mücadelede aklı kullanma şeklidir. Son olarak ise kendisinden sonraki bilgin ve araştırmacıların bu İmamın yöntemini nasıl anladıkları, onun Eşariliğe mi yoksa Mu'tezile'ye mi yakın olduğu, yoksa ikisini birden yani hem aklı hem de nakli daha dengeli bir şekilde mi kullandığı noktasıdır.

Tebliğimiz şu temel varsayımlar üzerine kuruludur: İmâm Mâtürîdî, Ehl-i sünnet anlayışı dediğimiz kelâmî teoriyi kurma noktasında Eşarî'den önce gelmektedir. Eş'arî bir rivâyette kırk yaşında Mu'tezile'yi terkettiğine göre, ömrünün sadece son yirmi dört senesinde Ehl-i sünnet olmaktadır ki, İmâm Mâtürîdî'nin

hayatında böyle bir mezhep değişikliği sözkonusu olmadığı gibi ömrü (yaklaşık yetmiş ya da yüz sene) ve tüm ilmî faaliyeti Ehl-i sünnet yolunda ve onu temellendirme hususunda geçmiştir.

Mâtürîdî'nin ihmâl edilmesi ise yaşadığı bölgenin İslâm kültürünün aktif merkezlerine uzaklığı, fazla seyahat etmemesi, ilim talebi için Mâverâünnehr bölgesine gelenlerin azlığı, onun müstakil bir mezhep kurucusu olmak yerine Ebû Hanife'nin akide alanındaki görüşlerinin bir şârihi olarak görülmesi vb. bir takım sebeplere bağlanabilir.

Mâtürîdî'nin yönteminde Selef-i sâlihînin yönteminin de dışına çıkmadığını görüyoruz. Ancak özellikle Arap ülkelerindeki bazı araştırmacılar onun yönteminin Mu'tezile'ye daha yakın olduğunu, bazıları ise Eşariliğe daha yakın olduğunu iddia etmekte, bazıları ise onun aklın ve naklin ortasını bulduğunu öne sürmektedirler. Ancak kanaatimce aklın ve naklin ortasını bulma (tevassut) ifadesi, bu ikisi arasında bir zıtlığın olduğunu imâ etmesi dolayısıyla isabetli değildir. Onun Mu'tezile'ye yakın olduğu görüşleri de gerçeği yansıtmaz. Yine onun görüşlerini Eşariliğe benzetirken de onun zaman olarak daha önce olduğunu da unutmamamız gerekir.

Tebliğimizde İmâm Mâtürîdî'nin yöntemini onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle onun, aklı naklin önüne geçirdiği iddia edilen hususlar üzerinde yoğunlaşacağız.

بين النقل والعقل
منهج الإمام أبي منصور الماتريدي العقدي

د. مروه محمود خرمه

دكتورة العقيدة والفلسفة كلية الشريعة / الجامعة الأردنية

ألمقدمة:

(إمام الهدى) و(إمام المتكلمين) و(مصحح عقائد المسلمين) و(رئيس أهل السنة) كلها ألقاب لقب بها عَلَم من أشهر أعلام الفكر الإسلامي، إنه أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي رحمه الله، إنه شخصية من أبرز الشخصيات الإسلامية التي كان لها دور مهم في شرح وتوضيح عقيدة أهل السنة والجماعة ونصرة مذهبهم دون ابتداع، وقد كان الماتريدي أسبق من الإمام أبي الحسن الأشعري في

القيام بهذا الدور، وإن المتأمل في منهج الإمام الماتريدي يجده منهجاً علمياً يبصر بعين العقل مستنيراً بنور النقل، ومن الخطأ أن نعد منهجه وسطاً بين العقل والنقل، إذ لا تعارض بينهما، والتوسط فيه إشارة إلى الاختيار من الطرفين، والحق أنه يؤخذ بالطرفين معاً لا بالاختيار بينهما، وإن منهج الماتريدي رحمه الله هو الأخذ بالنقل والعقل معا، فكلاهما من الله تعالى، وهو ما سيتم إثباته بالأدلة والأمثلة من كلام الماتريدي نفسه.

وإن هذا البحث يهدف إلى توضيح المنهج العلمي الذي اتبعه الإمام الماتريدي رحمه الله في إثبات العقائد الدينية، وفي رده على المخالفين، ويهدف البحث إلى بيان موقف الماتريدي من النقل والعقل، وتبرئته من الأقوال التي تنسب إليه تغليب العقل على النقل واتباع منهج المعتزلة، أو التوسط بين النقل والعقل، أو بين المعتزلة والأشاعرة، إذ ان كلمة (توسط) ليست دقيقة في التعبير عن حقيقة منهج الماتريدي، هذا مع تسليط الضوء على شخصية الماتريدي، والدعوة إلى تأمل آرائه، وفهمها على مراده، وبيان دورها في حل المشاكل الفكرية، وأثرها في الماضي والحاضر.

أما منهجي في البحث فقد اتبعت المنهج التاريخي في الترجمة للإمام الماتريدي وإثبات أسبقيته على الإمام الأشعري في نصرة أهل السنة، ثم اتبعت المنهج الاستقرائي في تتبع منهج الماتريدي العقدي بين النقل والعقل في كتابه التوحيد بشكل خاص، وتتبعت ما قيل عن منهجه، أما المنهج الاستنباطي والتحليلي فاتبعته في استنباط منهج الماتريدي من آرائه العقدية وتحليله، ثم استخدمت المنهج النقدي في الرد على ادعاءات بعض الباحثين في فهمهم لحقيقة المنهج العقدي للإمام الماتريدي.

وقد قسمت البحث إلى أربعة مباحث: المبحث الأول: فيه نبذه عن حياة وشخصية الإمام الماتريدي رحمه الله، والمبحث الثاني: في دور العقل في الفكر الإسلامي، والمبحث الثالث: في منهج الإمام لماتريدي الكلامي، ثم المبحث الرابع والأخير: في بيان فهم بعض الباحثين لمنهج الإمام الماتريدي ما بين مُصيب ومخطئ، وقد ختمت البحث بخاتمة فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، راجيةً من المولى عز وجل أن يتقبل مني هذا العمل، وأن يحقق بحثي مساهمة مثمرة في فهم حقيقة منهج الإمام الماتريدي رحمه الله والاقتداء به في نصرة أهل السنة بإذن الله تعالى.

المبحث الأول: نبذه عن حياة وشخصية الإمام الماتريدي[94]:

---

94 راجع ترجمته المختصرة في: محيي الدين عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت775هـ)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق د.عبدالفتاح الحلو، ط2، دار هجر بمصر، 1993م، ج3، ص360-361. زين الدين قاسم بن فطلو بغا السودوني (ت879هـ)، **تاج التراجم**، تحقيق: محمد خير يوسف، ط1، دار القلم، دمشق، 1992م، ص249-250. حاجي خليفة القسطنطيني الرومي الحنفي(ت1067هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دون طبعة، دار الفكر، بيروت، 1994م، ج6، ص30. عبد الحي اللكنوي (ت1302هـ)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، دون طبعة، مكتبة ندوة المعارف، الهند، 1967م، ص155. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط9، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م، ج7، ص19. د.عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، ص337. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص565. مواقف حسون البندي، **أبو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1990م ص1-20. محمد أبوزهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، دون تاريخ، ص176-178. ود.عبدالمنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، د.ط، مكتبة مدبولي، مصر، د.ت، ج2، ص1189-1190. ود.عبدالمنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية**، ط2، مكتبة مدبولي، مصر، 1999م، ص545. وراجع ترجمته مفصلة في: الزبيدي مرتضى، **إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين**، د.ط، دار الفكر، د.ت، ج2، ص5-7. د.فتح الله خليف، **مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدي**، دون طبعة، دار الجامعات المصرية، مصر، دون تاريخ،

الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله هو: محمد بين محمد بن محمود الماتريدي الحنفي، كان من كبار العلماء، نسبته إلى (ماتُريد) ـبفتح الميم ثم الألف وضم التاء المنقوطة باثنتين من فوق وكسر الراء المهملة وسكون الياء المثناة التحتية، في آخره دال مهملة، ويقال: (ماتريت) بالتاء الفوقية المثناة موضع الدال، وهي محلة بسمرقند من بلاد ما وراء النهر، ومن هنا عُرِف الماتريدي بالسمرقندي أحيانا وهي النسبة إلى مدينته الكبرى، أما نسبته الأصلية فهي: الأنصاري وهي النسبة التي تحقق صلته العربية فقد ذكرها كمال الدين البياضي، وذلك نسبة إلى سيدنا أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه الذي نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر إلى المدينة المنورة، ويرى آخرون ـكالزبيدي وغيره ـ أن مصدر نسبة (الأنصاري) إنما يرجع إلى نصرته لمذهب أهل السنة ومخالفته للمذاهب الأخرى، فتكون (الأنصاري) لقباً له لا نسبةً، والله أعلم.

أما عن سنة ميلاد الإمام أبي منصور رحمه الله فلم يحددها العلماء، ولكن البعض نظر في وفاة مشايخه فوجد شيخه محمد بن مقاتل الرازي قد توفي في سنة 248 هـ، وعليه يُقدر ميلاد الماتريدي بقبل هذه السنة ببضع سنوات أقلها عشرة، فيكون قد عاش ما يقارب المئة عام، والله أعلم، إذ أنه توفي في سمرقند سنة 333 هـ.

عاش الماتريدي في عصر الجدل والمناظرات بين المعتزلة وأهل السنة، وتفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم عن سلسلة من العلماء تنتهي إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله، وقد ذكر الكفوي أن الإمام الماتريدي رحمه الله تخرج بأبي نصر العياضي وتفقها على أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد صاحب أبي حنيفة عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ومن مشايخ الماتريدي كذلك: الشيخ محمد بن مقاتل الرازي، والشيخ نصير بن يحيى البلخي وغيرهم.

ومن تلاميذ الامام الماتريدي: الحكيم السمرقندي، وعلي الرستغفني، وعبدالكريم البزدوي، وأبو أحمد العياضي، وأبو عبدالرحمن ابن أبي الليث البخاري، وغيرهم.

أما مؤلفاته فهي دالة على أنه كرس حياته للعلم لحراسة العقيدة والرد على المنحرفين في عقائدهم، فألف في الفقه والأصول والكلام والتفسير، ومن مؤلفاته المنسوبة إليه: كتاب التوحيد، والمقالات، ورد أوائل الأدلة للكعبي، ورد تهذيب الجدل للكعبي، وبيان وهم المعتزلة، ووعيد الفساق ورد الأصول الخمسة لأبي عمر الباهلي، والرد على أصول القرامطة، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه، والجدل في أصول الفقه، ورد الإمامة لبعض الروافض، والدرر في أصول الدين، وله كتاب جليل في تفسير القرآن العظيم وهو (تأويلات أهل السنة)، وهو من أهم ما صنف الإمام الماتريدي رحمه الله، وقد قال عنه ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي رحمه الله: «وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن»، إلى غير ذلك من الكتب المنسوبه إلى الإمام الماتريدي، والتي مازال أكثرها مخطوطاً أو ضائعاً.

ص1-10. د.علي عبدالفتاح المغربي، **إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية** (كتاب كان رسالة دكتوراة في جامعة القاهرة)، ط1، مكتبة وهبة، مصر، 1985م، ص11-31. د.محمد الفيومي، **شيخ أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وحدة أصول علم الكلام**، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003م، ص192-195. أحمد عوض اللهيبي الحربي، **الماتريدية دراسة وتقويماً**، ط1، دار العاصمة، السعودية، 1413هـ، ص79-114. بسام عبدالوهاب الجابي، **المسائل الخلافية بين الاشاعرة والماتريدية**، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2003م، ص19-25. فاطمة يوسف الخمي، **مقدمة تحقيقها لتأويلات أهل السنة للماتريدي**، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2004م، ج1، ص7-14. عبدالله مصطفى المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، د.ط، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999م، ج1، ص13-14.

ومما يدعو إلى العجب إغفال ترجمة الإمام الماتريدي رحمه الله في أكبر وأشهر كتب التراجم، بالرغم من أنه عاش في بلاد اتسمت بالاستقرار في عصره، وبنضج الحركة العلمية والفكرية فيها، ومن أسباب ذلك الإغفال التي ذكرها بعض الباحثين:

بُعد بلاد ما وراء النهر عن معترك الساحة الثقافية في المشرق العربي ومغربه، وبُعد (ماتريد) عن مركز الخلافة العباسية ببغداد، مما أدى إلى انقطاع أخبار الماتريدي عن علماء ومؤرخي المشرق والمغرب.

لم تذكر المصادر قيام الماتريدي رحمه الله برحلات إلى المشرق العربي ودخوله حلقات المناظرات والمجادلات فيها مباشرة، والتي كانت تعقد في بغداد والمواقع العربية الأخرى.

ظهور أبي الحسن الأشعري في المشرق العربي، وشهرته من حيث أنه متكلم ناصر لأهل السنة والجماعة، مع أن الماتريدي كان أسبق من الأشعري في ابتداء الكلام وفق عقيدة أهل السنة وإظهار مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.

لم يرزق الماتريدي كما رزق غيره من المتكلمين بأتباع يفسرون ويشرحون كتبه بشكل كبير كما فعل أتباع الأشعري الكبار، إذ ان أتباع الماتريدي نادراً ما يشيرون إلى اسمه، وكأنهم ـوعن دون قصدهمـ لم يولوا اهتماماً أو عنايةً بشيخهم الماتريدي؛ لانصرافهم إلى تدعيم مذهب الماتريدي الكلامي العقدي وليس دعم شخصه، كما أنهم كانوا يكتفون بالنسبة إلى الإمام أبي حنيفة باعتباره الأصل[95]، إذ ان المذهب الماتريدي في الفقه كيّفَ مذهبه الكلامي ذاته، بحيث أصبحت الماتريدية والحنفية لفظين مترادفين على معنى واحد[96].

دعم القوة السياسية مدرسة أبي الحسن الأشعري التي نشأ صاحبها وتوفي في بغداد مركز الخلافة.

نصرة المذهب المالكي والشافعي المدرسة الأشعرية، وبقاء المدرسة الماتريدية الحنفية وحدها لم تدعمها مذاهب أخرى.

سهولة المواصلات على العلماء الدارسين بين مركز الخلافة وبلادهم القريبة منه، وصعوبة المواصلات إلى ما وراء النهر[97].

ومهما يكن من أمر فقد كان الإمام الماتريدي رحمه الله فقيها حنفياً ومتكلماً على مذهب أهل السنة، وخصماً للمعتزلة، وإليه تنسب الماتريدية أو المذهب الماتريدي، ولقد انتشرت الماتريدية وكثر أتباعها في ما وراء النهر، وانتشرت فيما بعد في عهد الخلافة العثمانية في بلاد الشام ومصر وكثر أتباعها، «إذ إنه شاعت آراؤه في البلاد التي ساد فيها المذهب الحنفي، وبخاصة فيما وراء النهر، [98] وكذلك في الهند وتركيا» [99].

---

95 انظر هذه الاسباب في: مواقف البندي، **أبو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، ص9-11.

96 انظر: لويس غردية وج.قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة: د.صبحي الصالح والأب د.فريد جبر، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ج1، ص108. د.محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1984، ص331.

97 انظر هذه الأسباب للدكتور بلقاسم الغالي نقلتها عنه فاطمة الخمي، في **مقدمتها لتأويلات أهل السنة للماتريدي**، ج1، ص7.

98 كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر ود. رمضان عبد التواب، دون طبعة، دار المعارف، مصر، 1975، ج4، ص41.

99 انظر هذه الاسباب في: مواقف البندي، **أبو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، ص9-11.

وماذا يقول القائلون في إمام كان من ألقابه أنه: إمام الهدى، وعلم الهدى، وإمام المتكلمين، وإمام أهل السنة، ورئيس أهل السنة، ومصحح عقائد المسلمين، إنها ألقاب كلها دالة على مكانة الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله العلمية والعملية، وجهاده في نصرة السنة والدفاع عن العقيدة وإحياء الشريعة، فرحمه الله تعالى رحمةً واسعةً، وجزاه عنا وعن المسلمين كل خير.

المبحث الثاني: دور العقل في الفكر الإسلامي

إن القول بأهمية العقل وبأن إدراكاته موصلة بصحيح النظر إلى العلم والمعرفة هو قول العقلاء عامة، وفلاسفة الإسلام خاصة، والقرآن الكريم خاطب العقل واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها المتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما جاء به ودعا إليه[100].

وقد أكد العلماء كابن رشد_وغيره_ أن القرآن الكريم كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر، وأنه دعاء الناس إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم} [البقرة] وغيرها[101].

وقد ورد ذكر التعقل والدعوة إليه في تسع وأربعين موضعاً في القرآن الكريم[102]. ووردت الدعوة إلى التدبر في أربعة مواضع في القرآن الكريم[103] والدعوة الى التفقه في عشرين موضعاً[104]. والى التفكر في سبعة عشر موضعاً[105].

وإن أول كلمة نزلت من القرآن الكريم كلمة {إقرأ} [العلق:1] وهي دعوة إلى استخدام العقل، إذ القراءة لا تكون إلا من العاقل، فالقرآن الكريم يدعونا إلى التعقل والتدبر والتفكر والتفقه والقراءة والتعلم، فالله تعالى أنزل لنا القرآن الكريم وخلق في عقلائنا القدرة على التعقل والتفهم، مما دعا علماء المسلمين إلى التعقل لفهم النقل.

يقول أ.د.طه عبدالرحمن: «اعلم أن من خاض في الإلهيات من علماء المسلمين، اجتهد في البحث عن وجه يجعل الخوض في الإلهيات أمراً مشروعاً من منظور النسق العقدي الإسلامي، ورغم اختلاف وجوه المشروعية هذه في تفاصيلها وتوجهاتها وقيمتها، فإن هؤلاء العلماء سعوا على قدر الإمكان في بنائها على النص الأصلي الذي يُجمع عليه المسلمون، ألا وهو كتاب الله العزيز، فمعلوم أن هذا النص الكريم يشتمل على المادة اللغوية: /ع، ق، ل/ في صيغها الفعلية مع تكرار ذكرها مثل: (عقلوه) و(تعقل) و(يعقل) و(يعقلون) و(تعقلون)، ولا وجود في هذا النص لصيغة اسمية من هذه المادة كاسم المصدر: (عَقْل) من (عَقَلَ) أو المصدر: (تَعَقُّل) من الفعل (تَعَقَّلَ)... وقد وردت هذه الصيغ الفعلية في

100 د.قحطان الدوري ود.رشدي عليان، **أصول الدين الإسلامي**، ط1، دار الفكر، عمان، 1996م، ص177، 27-28.

101 انظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق: د.محمود قاسم، ط2، مكتبة الانجلو المصرية،= =القاهرة، 1964م، ص134.

102 راجع: أيمن بعد العزيز جبر، **دليل فهرست الألفاظ مع روائع البيان**، ط1، دار الأرقم، ص118.

103 راجع **المرجع ذاته**، ص60.

104 راجع **المرجع ذاته**، ص135.

105 راجع **المرجع ذاته**، ص135.

معرض الكلام عن المغيبات والمكتمات من أمور الملكوت، كما جاءت مرادفة لألفاظ أخرى نصبت للدلالة على معان لها تعلق بالمغيبات مثل: (التذكر) و(التفكر) و(التدبر) و(الإبصار) وغيرها، فكان ذلك حاملاً للعلماء على الاستناد عليها لتبرير قدرة (العقل المجرَّد) على بناء علم إلهي، وللتدليل على هذا العلم وعلى مكانته الشريفة بين العلوم الإسلامية»[106].

وقد بين أ.د.طه عبدالرحمن أن (العقل المجرَّد) عُرف عند علماء الإسلام باسم (النظر) وهو عبارة عن: الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئاً معيناً، ويسلك إليه طرقاً محدودة، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب[107].

فالإنسان قد يخطئ وقد يصيب في فعل التعقل عنده، كما أن للعقل حدودا لا يستطيع الإنسان مهما بلغ من العلم أن يتجاوزها،

فقد ذكر العلماء أن العبادات والتكاليف مستلزمة للمشقة على أهل التكاليف، والمشقة: منها مشقة عملية كالصلاة والصيام والحج والجهاد، ومنها مشقة علمية كالإيمان بالغيب، وهي أشق التكليفين؛ لأن النفس الناطقة مطبوعة ومفطورة على حب إدراك الأمور بحقائقها، وإذا رأت ما لا تدرك حقيقته تألمت واضطربت، ولذا يحدث للنفس العَجَب، وهو عَرَض يلحقها لخفاء سبب الأمر الحادث، فإذا ظهر لها سبب الأمر بطل العجب واستراحت، فالإنسان مركب من هيكل ونفس، والتكليف واقع على جزئيه كليهما، على هيكله عملاً، وعلى نفسه اعتقاداً وعلماً، هذا مع العلم أن الشرع لم يأت بما ينافي العقل ولا يجوز فيه، بل بما قد لا يدركه العقل مع إمكانه في نفسه[108].

وخلاصة القول في العقل وعلاقته بالنقل أن العقل كالعين السليمة المبصرة، والنقل كالشمس المنيرة، وهو تشبيه دقيق ذكره الإمام الغزالي رحمه الله في مقدمة كتابه الاقتصاد في الاعتقاد إذ قال: «الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، ..... واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول؛ وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خُبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، وأنّى يستتبّ الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أوَلا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عُرِف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر؟ أوَلا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات،

106 أ.د.طه عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط3، المركز الثقافي العربي/المغرب-بيروت،2000م، ص22-23.

107 انظر: **المرجع ذاته**، ص23. وقد قسم أ.د.طه عبدالرحمن العقل إلى ثلاثة أقسام الأول: العقل المجرد يشمل كل عاقل مسلم أو غير مسلم، والثاني: العقل المسدد ويشمل الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، والثالث: العقل المؤيد ويشمل الممارسة الصوفية، فليراجع كتابه: (**العمل الديني وتجديد العقل**).

108 انظر: نجم الدين البغدادي الطوفي الحنبلي السلفي(ت716هـ)، **الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان**، دراسة وتحقيق: د.أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ وطبعة، ص39-40.

فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والاذاء، ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء، فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور»[109].

وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح القول (بالتوسط) بين النقل والعقل؛ إذ إن التوسط في اللغة من: وَسَطَ الشيءَ ويَسطه وسَطا وسطَةً: صار في وسطه... وتوَسَّط فلان: أخذ الوَسَطَ بين الجيد والردئ... ويقال: شيءٌ وَسَط: بين الجيد والرديء[110]، فالتوسط بين النقل والعقل يعني أنه يوجد في العقل والنقل: الجيد والرديء، وأن التوسط هو الأخذ بالجيد من العقل وبالجيد من النقل وترك الرديء منهما، أو أن أحدهما جيد والآخر رديء، وأن التوسط هو بينهما. وهذا مجانب للصواب؛ إذ إن حقيقة العلاقة بين النقل والعقل ليست في الاختيار من الطرفين والانتقاء منهما والخروج بشيء ثالث، بل العلاقة هي كما بينها الإمام الغزالي بأن الواجب الجمع بينهما وليس التوسط، فلا توسط بين النقل والعقل، ولكن التوسط يكون صحيحا إذا كان بين الاتجاه الذي يغلب العقل على النقل والاتجاه الذي يلغي العقل، أي التوسط يكون بين اتجاهات متطرفة بين إفراط وتفريط، وليس بين النقل والعقل.

وهناك من يرى أن الواجب هو (التوفيق) بين النقل والعقل، ولكن التوفيق في اللغة: من وَفقَ الأمرُ يَفقُ وَفْقاً: كان صواباً موافقا للمراد، ...ووَفَّقَ: بين القوم: أصلح... ويطلق التوفيق لمحاولة طرف ثالث الإصلاح بين طرفين متنازعين[111]. فإذا كان (التوفيق) هو إصلاح بين متنازعين إذن لا يصح وصف المنهج السليم في فهم الدين بالتوفيق بين النقل والعقل، إذ أنهما ليسا في نزاع أصلاً ليتم الإصلاح بينهما، بل إن حقيقة العلاقة بينهما أن كلاهما من الله تعالى، فالله تعالى أنزل إلينا النقل وخلق فينا القدرة على التعقل لفهم النقل، فلا نزاع ولا خصام بينهما مادام مصدرهما واحد من الله عز وجل، وإذا فهمنا ذلك علمنا أهمية الأخذ بالنقل والعقل معاً، مع ملاحظة خطأ ما يقال بأن العلاقة بينهما (تكاملية)، فالنقل ليس ناقصا ليكتمل بالعقل، فماذا لو لم ينظر العاقل في النقل فهل يصير النقل ناقصاً ليدل على نقص مصدره؟ _حاشا لله_ هل إذا أغمض الإنسان بصره تصبح الشمس المشرقة مظلمة؟ أم تبقى مشرقة منيرة سواء أبصرها المبصر أو لم يبصرها؟ فنحن المحتاجون إلى الإبصار للاستفادة من الشمس لا الشمس المحتاجة إلينا، وعليه فإن النقل كامل سواء نظرنا فيه أم لم ننظر، فليس العقل (خادماً) للنقل، بل هو خادم لنا لنفهم النقل، إذ نحن الناقصون المحتاجون لتكميل أنفسنا بالنقل، وليس النقل محتاجاً إلينا، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: منهج الإمام الماتريدي الكلامي

إن علم الكلام "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"[112].

109 محمد بن محمد أبوحامد الغزالي(ت505هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص3-4.

110 محمد بن أبي بكر الرازي الحنفي (ت660هـ)، **مختار الصحاح**، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م، ص414. ابراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ط2، المكتبة الإسلامية، تركيا، ص1031.

111 انظر: ابراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ص1047.

112 عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ)، **المواقف في علم الكلام**، د.ط ، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت، ص7.

وفي شرح هذا التعريف أوضح التهانوي رحمه الله أن علم الكلام علم يحصل معه حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، وليس تحصيلها واكتسابها، إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات، ويمتاز علم الكلام عن العلم الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل وافق الإسلام أولاً كما في الإلهي، وفائدة علم الكلام وغايته: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين، وأن تبتني عليه العلوم الشرعية، فإنه أساسها إذ كلها متوقفة على علم الكلام، وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين[113].

وعليه فإن المتكلم يعتقد ثم ينظر، بخلاف الفيلسوف الذي ينظر ثم يعتقد، وعلم الكلام يقصد به إثبات العقائد على الغير لا على المتكلم نفسه، لأن منطلق المتكلم يجب أن يكون النقل لا العقل، فإذا قدم العقل على النقل فقد اقترب من الفلسفة وابتعد عن علم الكلام الذي هو من العلوم النقلية لا العقلية، وإنما يستخدم العقل فيه لتوضيح النقل للغير وليس ليستقل بالمعرفة بدون نور الوحي.

ولا يُقصد بعلم الكلام الخروج عما كان عليه السلف الصالح، ولكن الضرورة استدعت ظهور هذا العلم في زمانه، فقد بين الإمام الغزالي رحمه الله أن مقصود علم الكلام: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة»[114].

فالمتكلمون يتلقون عقيدتهم من مشكاة نور النبوة، ويحرسونها عن تشويش أهل البدع، ولا يصح أن يقف العلماء مكتوفي الأيدي أمام الشبه وأهل البدع مخافة أن يتكلموا فيما سكت عنه السلف الصالح، فإن سكوت السلف رضي الله عنهم كان لصفاء عقائدهم وبركة صحبتهم وقرب عهدهم من النبي صلى الله عليه وسلم وقلة الوقائع والشبه في زمانهم، فلما أن تغير الحال، وكثر القيل والقال، تصدى العلماء للرد على أهل البدع والأهواء، فكان الاشتغال بعلم الكلام من فروض الكفايات[115].

وقد قام الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله بهذا الفرض الكفائي على أفضل وجه، وكان من أسبق الناس في ذلك، فقد سبق أبو منصور الماتريدي الأشعريَّ في الذب عن أهل السنة، والرد على المبتدعين، وإثبات العقائد على الغير بالحجج ودفع الشبه، منطلقاً من النقل مستنيراً به، ومبصراً فيه بعين العقل، وعرف الإمام الماتريدي رحمه الله دور العقل في فهم النقل والاستدلال عليه، وعرف أيضاً حدود العقل، وأين له أن يبحث، وأين لا يحق له البحث.

---

113 انظر: محمد علي بن علي التهانوي الحنفي (بعد1158هـ)، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج1، ص31-33.

114 محمد بن محمد ابو حامد الغزالي (ت505هـ)، **المنقذ من الظلال**، تحقيق: محمود بيجو، ط2، دار التقوى، دمشق/دار الفتح، عمان،1992م، ص39.

115 انظر: الغزالي، **الإقتصاد في الاعتقاد**، ص11.

دور العقل في معرفة الدين عند الماتريدي:

يؤكد الإمام الماتريدي رحمه الله على ضرورة التدين بدين، قال: ''لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفزع إليه''[116]. وأصل ما يعرف به الدين عند الإمام الماتريدي رحمه الله وجهان: «أحدهما السمع والآخر العقل، أما السمع: فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهباً يعتمد عليه ويدعو غيره إليه... وأما العقل فهو أن كون هذا العالم للفناء خاصة ليس بحكمة، وخروج كل ذي عقل ـفعلهـ عن طريق الحكمة قبيح عنه، فلا يحتمل أن يكون العالم ـالذي العقل منه جزءـ مؤسساً على غير الحكمة أو مجعولاً عبثاً، وإذا ثبت ذلك دل أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء»[117].

ثم أوضح الإمام الماتريدي رحمه الله أن العالم مبني على طبائع مختلفة ووجوه متضادة، وبخاصة العالم الصغير أي الإنسان، فهو على أهواء مختلفة وطبائع متشتتة، وشهوات ركبت فيهم غالبة، لو أنهم تُركوا وما عليه جبلوا لتنازعوا في تجاذب المنافع، فيعقب ذلك التباغض ثم التقاتل، وفي ذلك التفاني والفساد، ولبطلت الحكمة في كون العالم، هذا مع ما جعل البشر وجميع الحيوان غير محتمل للبقاء إلا بالأغذية وما به قوام أبدانهم، فلو لم يُرد بتكوينهم سوى فنائهم لم يُحتمل إنشاء ما به بقاؤهم، وإذا ثبت ذا لا بد من أصل يؤلف بينهم، ويكفيهم عن التنازع والتباين الذي لديه الهلاك والفناء، فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه، على أن الأحق في ذلك أن لهم مدبراً عالماً بأحوالهم، وأنه جبلهم على الحاجات ولا يدعهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء دون أن يقيم لهم من يدلهم على ذلك ويعرفهم ذلك، ولا بد من أن يجعل له دليلاً وبرهاناً يعلمون خصوصه بالذي خصه به من الإمامة لهم وأحوجهم إليه فيما عليه أمرهم، فيكون في ذلك ما بيّنا من صدق من ينتهي قوله إلى قول من دل عليه العالم بأمر العالم أنه هو الذي جعله المفزع لهم والمعتمد[118].

وهذا يعني أن العقل عند الإمام الماتريدي رحمه الله يرى أن هذا العالم لا بد له من صانع مدبر، إذ العقل إذا نظر في أي صنعه فإنه سيقول: لا بد لها من صانع، فكيف بصنعة العالم البديع؟ إذ لا بد له من صانع مبدِع، والعقل يرى أن تنظيم حياة الإنسان في هذا العالم لن يكون بتنظيم خاص ينفرد به العقل الإنساني لغلبة الأهواء عليه، فلا بد من رجوع ذلك التنظيم إلى خالق الإنسان، ونعرف كيف ذلك عن طريق الرسل عليهم السلام المبلغين عن الخالق دستور حياتنا، ودور العقل يكون في النظر في حال الرسل عليهم السلام والنظر في أدلتهم الدالة على صدقهم، فبالنظر في معجزاتهم يعلم العقل بأنهم صادقون فيما يبلغون عن ربهم، فيأخذ العقل عنهم ما بلغوه، إذ دور العقل يكون في التثبت من صدق مدعي الرسالة وليس في وضع الرسالة والتكاليف عند الامام الماتريدي رحمه الله، وهو الحق.

وقد بين الإمام الماتريدي رحمه الله أن السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر. فالعيان ما يقع عليه الحواس، ومنكرُه مكابِر، والأخبار يلزم قبولها بضرورة العقل، وإنّ أصدق الأخبار هي أخبار الرسل عليهم السلام، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة، ثم الأخبار

116 محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ت333هـ)، **كتاب التوحيد**، تحقيق: د.فتح الله خليف، د.ط، دار الجامعات المصرية، د.ت، ص4.

117 **المصدر ذاته**، ص4-5.

118 انظر: الماتردي، **كتاب التوحيد**، ص5-6 باختصار.

التي تنتهي إلينا من الرسل عليهم السلام تنتهي على ألسن من يحتمل منهم الغلط والكذب، إذ ليس معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة، فحق مثله النظر فيه ليعلم الصادق من الكاذب، ويترتب على ذلك: العمل بالخبر...[119].

أما السبيل الثالث الموصل إلى العلم عند الإمام الماتريدي رحمه الله فهو النظر: وذلك من «وجوه: أحدها: الاضطرار إلى النظر في علم الحس والخبر، وذلك فيما يبعد من الحواس أو يلطف، وفيما يرد من الخبر أنه في نوع ما يحتمل الغلط أو لا، ثم آيات الرسل عليهم السلام وتمويهات السحرة وغيرهم في التمييز بينها، وفي تعرف الآيات بما يُتأمل فيها من قوى البشر وأحوال الآتي بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته، وعلى ذلك دل الله بالذي ثبت بالأدلة المعجزة أنه منه، من نحو القرآن الذي عجز الإنس والجن أن يأتوا بمثله، مع الأمر به [أي بالنظر] بقوله: {سنريهم آياتنا في الآفاق...} إلى آخر السورة [فصلت: 54-53]، وقوله: {أفلا ينظرون إلى الإبل} [الغاشية:17]، وقوله: {إن في خلق السماوات والأرض} [البقرة:164]، وقوله: {وفي أنفسكم أفلا تبصرون} [الذاريات:21]، وغير ذلك مما رغّب في النظر وألزم الاعتبار وأمر بالتفكر والتدبر، وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق ويبين لهم الطريق، ولا قوة إلا بالله، مع ما ليس لمن ينكر النظر على دفعه دليل سوى النظر، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه، مع ما لا بد من معرفة ما في الخلق من الحكمة، إذ لا يجوز فعل مثله عبثاً، وما فيه من الدلالة على من أنشأه أو على كونه بنفسه أو حَدَث أو قِدَم، وكل ذلك مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر... على أن مفزع الكل ـعند النوائب واعتراض الشبهـ إلى النظر في ذلك والتأمل، فدل أنه يدل على الحقائق ويوصل به إليها، على نحو الفزع عند اشتباه اللون إلى البصر، والصوت إلى السمع، وكذا كل شيء إلى الحاسة التي بها دركها، فمثله النظر، ولا قوة إلا بالله»[120].

أما الحسن والقبح عند الإمام الماتريدي رحمه الله فبعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها ينظر العقل في سبب تحسينها وتقبيحها فيهما قال: «على أن محاسن الأشياء ومساويها، وما قبح من الأفعال وما حسن منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها إذا أريد تقرير كل جهة من ذلك في العقول، والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيها»[121].

وقد بين الإمام الماتريدي رحمه الله آراء العلماء في الأخذ بالنظر وتركه، وبيّن وجهة نظر من قال بأن ترك النظر أسلم لما لا يأمن من الناظر بالظفر بالحق وغير ذلك، وبيّن كذلك دليل من ألزم النظر والبحث وقال بأن في تركه عطبة لا محالة، لأن لزوم النظر ليس عقيب نظر تقدمه بل عقيب الذي به يقع النظر والبحث؛ وهو العقل الذي به يعلم فضله على سائر الحيوان، وبه يعرف ملك تدبير أمر الأنام، ومع معرفته بأنه سيفنى وما ركب فيه من شهوة البقاء فلا بد له من البحث في درك ما يلائمه ويبقى ألذ الأشياء وأشهاها عنده مما يأبى عقله المخاطرة بروحه في الامتحان بالأشياء دون تكلف ما يطلعه على الضار منها فيتقيه، والنافع من ذلك فيجتلبه، إما بالبحث عمن يثق بخبره ولا يخونه فيما يدله عليه [وهم الرسل عليهم السلام] فيصدر في كل ذلك عن رأيه، أو أن يجهد في الامتحان بنفسه بالقليل الذي يريه عاقبته مما يؤمن عن مثله الهلاك لقلّته، فيكون في الأمرين جميعاً لزوم البحث[122]. فغير المؤمن يستقل بعقله، والمؤمن يأخذ بالخبر الصادق عن النبي صلى الله عليه وسلم.

119 انظر: الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص7-9 مختصراً، وراجع كيفية النظر في المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم ومتى يؤخذ ويعمل به عند الماتريدي في: **المصدر ذاته**، ص9.

120 **المصدر ذاته**، ص9-10 مختصراً.

121 الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص10.

122 انظر: **المصدر ذاته**، ص135- 136.

وفي تفسير الإمام الماتريدي رحمه الله لقوله تعالى: {لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} [النساء:165] قال: «يحتمل هذا وجهين: يحتمل: لئلا يكون للناس على الله تعالى الاحتجاج بأنه لم يرسل الرسل إلينا، وإن لم يكن لهم في الحقيقة عند الله تعالى ذلك، فيقولوا:{لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى} [طه:134]، ويحتمل قوله تعالى {لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل}: حقيقة الحجة، لكن ذلك إنما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، أما الدين فإن سبيل لزومه بالعقل فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة، إذ في خلقه كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على هيبته، وعلى وحدانيته وربوبيته، لكن بعث الرسل لقطع الاحتجاج لهم عنه، وإن لم تكن لهم الحجة، وإن كان على حقيقة الحجة فهو في العبادات والشرائع، فبعث الرسل على قطع الحجة لهم، والله أعلم »[123].

أي لئلا يكون للناس على الله حجة بعد أن أرسل إليهم الرسل عليهم السلام، فعرفوا بعقولهم ـأي بسبب عقولهم التي هي آلة لمعرفة صدق مدعي الرسالةـ عرفوا بعقولهم أن هؤلاء الرسل عليهم السلام مبلغون عن ربهم بدلالة معجزاتهم، فلزم الناس عدم الإنكار للدين بدلالة العقل، أما تفاصيل العبادات والشرائع فتعرف بالسمع، بعد أن يستدل العقل على صدق الرسل عليهم السلام، فبسبب وجود العقل عند العبد تقام عليه الحجة، أما المجنون ـفاقد العقلـ فلا تلزمه الحجة.

وخلاصة الأمر أن العقل عند الإمام الماتريدي رحمه الله هو الناظر في حال الإنسان وفي هذا العالم، فيرى أن كل صنعة لا بد لها من صانع، إذن لا بد من وجود صانع (إله) لهذا الكون، ولا بد من نظام يسير عليه العباد، وإلا طغت شهواتهم وفسدت أحوالهم، ولكن لا بد من أن يكون نظام العالم من عند خالق العالم، ونعرف قانون تنظيم حياتنا عن طريق الرسل عليهم السلام، فدور العقل ليس في تكليف الإنسان، وإنما في معرفة أن له خالق، ثم النظر في حال مدعي الرسالة، فإن ثبت صدقه بالمعجزة سلّم له العقل وأخذ عنه ما بلغ، ومن هنا كان مقصود الإمام الماتريدي رحمه الله أن معرفة الله تكون بالعقل، أي بسبب العقل، أي بسبب وجود العقل، فلولا وجود العقل في العاقل لكان مجنوناً فاقد العقل لا يدرك الوجود ولا يعلم أن لوجوده موجِد أوجده، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه بالعقل يعرف صدق مدعي الرسالة، وبالتالي يؤخذ من الرسول ما بلغه بناء على حكم العقل بصدقه.

ولذا فإن الدين عند الماتريدي رحمه الله يعرف بالسمع والعقل، ودور العقل يكون قبل وأثناء الأخذ بالسمع، فدوره قبل السمع هو بالنظر في بداهة أن يكون للعالم البديع مبدع صنعه، وأن له نظام يجب أن يسير عليه وفق مراد صانعه، ودور العقل أيضاً هو بالنظر في مدعي الرسالة لمعرفة صدقه، والتثبت من صدق رواة الخبر عنه، هذا قبل الأخذ بالسمع، أما بعد الأخذ بالسمع فإن دور العقل يكون في النظر والتدبر فيما أمرنا الله في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم أن ننظر ونتفكر ونتعقل ونتدبر فيه، فينظر العقل مستنيراً بنور النقل لا مستقلاً بنفسه، أما التحسين والتقبيح فيؤخذان من الخبر الموحى به ثم دور العقل في النظر في أوجه تحسين أو تقبيح الأشياء والأفعال، أما التكاليف فتؤخذ عند الماتريدي رحمه الله من السمع (النقل) لا العقل.

ويقول أبو عذبة رحمه الله في بيان معنى معرفة الدين بالعقل ـهذا مع ملاحظة أن الماتريدي نفسه قال بأن معرفة الدين تكون بالسمع والعقل معاً ـ يقول أبو عذبة رحمه الله: «...وعند الماتريدي أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل بمعنى: إن العقل آلة للوجوب لا موجب، وإلا كان مذهب المعتزلة في قولهم:

123 الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج3، ص421.

العقل موجب للإيمان، والفرق بين الماتريدية وبين المعتزلة... أن المعتزلة يقولون: العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة، وعند الماتريدية: العقل آلة لوجوب المعرفة، والموجِب هو الله في الحقيقة، لكن بواسطة العقل، يعني: لا يوجب الله تعالى شيئاً من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجوداً، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم معرِّف للواجب لا موجب، بل الموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول عليه السلام، وهذا كالسراج، فإنه نور، بسببه تبصر العين عند النظر، لأن السراج يوجب رؤية الشيء»[124].

فالمعتزلة لو أنهم اكتفوا بالقول بأن العقل يعرف بأن له خالقاً وحسب، لما رد عليهم العلماء في هذه المسألة، وإنما كان الرد عليهم لأنهم قالوا بأنه يجب على العبد أن يعرف الله ويشكره بعقله، لذا رد عليهم العلماء لأن شكر الله نعرفه بالرسل وليس بالعقل استقلالاً. وقد بيّن الباجوري رحمه الله أن الماتريدية يقولون بأن وجوب المعرفة تثبت بالعقل دون سائر الأحكام، أما المعتزلة فعندهم الأحكام كلها ثبتت بالعقل قال: «وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل، وقول المعتزلة بثبوت الأحكام بالعقل، فاحرص عليه»[125].

والمتأمل في ردود العلماء على المعتزلة يرى أنه موجه إلى أنهم يوجبون شكر الله بالعقل وليس معرفته فقط[126]، فليس الإنكار على المعتزلة لقولهم بمعرفة وجود الله تعالى بالعقل، بل لقولهم بمعرفة العقل مستقلاً لصفات الله وأفعاله ووجوب شكره بالعقل، إذ الصواب أننا لا نعرف ذلك إلا بالسمع لا بالعقل، أما معرفة وجوده فتحصل بآلة العقل.

وهذا الجويني رحمه الله شيخ الإمام الغزالي رحمه الله يقول: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية»[127]، وقال: «...فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»[128].

وقبله قال عبدالقاهر البغدادي رحمه الله: «اتفق أهل السنة على أن الله تعالى كلف العباد معرفته، وأمرهم بها، وأنه أمرهم بمعرفة رسوله وكتابه والعمل بما يدل عليه الكتاب والسنة، وأكفروا من زعم من القدرية والرافضة أن الله تعالى ما كلف أحداً معرفته»[129].

فهناك فرق بين المعرفة والتكليف، فالمعرفة تحصل بالعقل، والتكليف يحصل بالسمع، قال الشهرستاني رحمه الله: «وأما السمع والعقل، فقال أهل السنة، الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل»[130].

---

124 الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة (بعد 1172هـ)، **الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية**، بعناية: بسام الجابي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2003م، ص120.

125 برهان الدين إبراهيم الباجوري (ت1276هـ)، **شرح جوهرة التوحيد**، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002م، ص44.

126 انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص119.

127 إمام الحرمين عبدالملك أبو المعالي الجويني (ت478هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، ط3، مؤسسة الكتب الثقافية، 1996م، ص29.

128 الجويني، **الإرشاد**، ص30.

129 عبدالقاهر بن طاهر البغدادي الاسفرايني التميمي (ت429هـ)، **الفرق بين الفرق**، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص252.

130 محمد بن عبدالكريم أبو الفتح الشهرستاني (ت548هـ)، **الملل والنحل**، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص37.

فالمعرفة تحصل بسبب وجود آلة العقل، إذ بدونها لا نعرف شيئاً، لكن الواجبات والتكاليف لا تحصل إلا بالنقل لا بالعقل.

وقد بيّن العارف بالله: الشعراني رحمه الله وجوب معرفة الله تعالى على كل عبد بقدر وسعه، قال: «فإن قيل: فما الدليل على كون معرفته الحق تعالى واجبة؟ فالجواب: أن دليل ذلك كون المعرفة من الأمور التي تصل العقول إليها، فإن الإنسان إذا دهاه أمر وضاقت به المسالك فلا بد أن يستند إلى إله يتأله إليه، ويتضرع نحوه ويلجأ إليه في كشف بلواه، ويسمو قلبه صعوداً إلى السماء ويشخص ناظره إليها من حيث كونها قبلة دعاء الخلائق أجمعين، فيستغيث بخالقه وبارئه طبعاً أو جبلةً لا تكلفاً وحيلة... هذا كله مركوز في جبلة الحيوانات فضلاً عن الإنسان العاقل، وهي الفطرة المذكورة في القرآن[131] والحديث[132]، ولكن أكثر الناس قد ذهلوا عن ذلك في حالة السراء، وإنما يردون إليه في الضراء، قال تعالى: {وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه} [الإسراء:67]»[133].

فالعقل السليم لصاحب الفطرة السليمة يعرف أن له إلهاً خالقاً من قبل أن تبلغه رسالات ربه، إذ إن الرسالات هي لبيان التكاليف وللتعرف على صفات الإله وأفعاله لا على وجوده، وهذا ابن عطاء الله السكندري رحمه الله يعبر عن طريق أهل الصفاء في معرفتهم لله تعالى بالفطرة فيقول في مناجاته: «إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك[134] حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟»[135].

وتأمل هذا القول للعالم الرباني الإمام الشعراني رحمه الله إذ فيه لطائف نورانية يقول: «ولذلك قال بعضهم: المعرفة ضرورة، فالناس كلهم يشيرون إلى الصانع جل وعلا وإن اختلفت طرائقهم وعللهم، ولا يجهلون سوى كنه الذات، ولذلك لم يأت الأنبياء والرسل ليعلمونا بوجود الصانع، وإنما أتونا ليدعونا إلى التوحيد، قال تعالى: {فاعلم أنه لا إله إلا الله} [محمد:19]، والخلق إنما أشركوا بعد الاعتراف بالموجود لما اعتقدوه من الشركاء لله تعالى أو لنفي واجب من صفاته أو لإثبات مستحيل منها أو لإنكارهم النبوات... فعلم أن الأنبياء لو جاءونا ليعلمونا بوجود الصانع ما قال تعالى: {فاعلم أنه لا إله إلا الله} وإنما كان يقول: فاعلم أن لك إلهاً... فما بعثت الرسل إلا للتذكير بتوحيد الفطرة وتطهيره عن تسويلات الشيطان بالاستدلالات النظرية والدلائل العقلية وبها [أي ببعثتهم] توجهت التكاليف على العقلاء»[136].

---

131 تأمل قول الله تعالى: {فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون} [الروم:30].

132 إشارة إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: [ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه]. أخرجه الشيخان: البخاري في **صحيحه**، حديث 1358 و1359، و1385 و4775 و6599. ومسلم في **صحيحه**، حديث رقم 2658.

133 عبدالوهاب بن أحمد الشعراني المصري الحنفي (ت973هـ)، **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت638هـ) للمؤلف، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م، ص80.

134 فالوجود كله لله وبالله عز وجل، والوجود كله لله ذاتاً وصفات وأفعالاً.

135 أحمد بن محمد ابن عطاء الله السكندري (ت709هـ)، **حكم ابن عطاء الله السكندري**، شرح وتحقيق: عبدالمجيد الشرنوبي، ط3، مكتبة القاهرة، 1999م، ص135.

136 الشعراني، **اليواقيت والجواهر**، ص81-82 مختصراً.

وكل هذا يؤيد أن العقل يعرف وجود الله تعالى كما بين الإمام الماتريدي رحمه الله، أما السمع ففيه تعريف بوحدانية الإله وبأفعاله وصفاته وتكاليفه وليس تعريفا بأصل وجود الإله، إذن فإن معرفة وجود الله بسبب آلة العقل هو مما اتفق عليه العقلاء، ولم ينكره العلماء المسلمون، فلا وجه للاعتراض على الماتريدي رحمه الله فيما يراه من أن معرفة الدين تكون بالسمع وبالعقل، فأهل السنة متفقون عليه من حيث المعنى والمضمون وإن اختلفت عباراتهم.

وقد استخدم الإمام الماتريدي رحمه الله الأدلة العقلية بعد ذكره الأدلة النقلية على عدة مسائل في كتابه التوحيد:

كإثبات حدث الأعيان إذ قال: «الدليل على حدث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء»، وبدأ بذكر دليل الخبر ثم الحس ثم النظر في الدلالة على حدوث الأعيان ومن ثم حدوث العالم[137].

إثبات أن محدِث العالم واحد قال: ''والدلالة أن محدث العالم واحد لا أكثر: السمع والعقل وشهادة العالم بالخلَقة''، فقدم دليل السمع وأتبعه بدليل العقل[138].

إثبات جواز إطلاق لفظ الشيء على الله، قال: ''ودليل إثبات القول بالشيء وجهان: أحدهما السمع من قوله {ليس كمثله شيء} [الشورى:11] ... وأما العقل فهو أن الشيئية اسم الاثبات لا غير في العرف...''[139] فقدّم دليل السمع على العقل.

في وصف الله تعالى، قال: ''ثم الوصف لله بأنه قادر عالم حي كريم جواد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا، فالسمع ... والعقل يوجب ذلك لأن...''[140] فقدم السمع على العقل.

في المتشابه من الآيات الكريمة التي ذكر فيها الاستواء والمجيء ونحو ذلك، كان منطلق الإمام الماتريدي رحمه الله في فهمها هو السمع وهو قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} [الشورى:110] ثم استدل بالعقل على استحالة ظواهر هذه النصوص، ورد على القائلين بالظاهر، وذكر بعض احتمالات الألفاظ دون الجزم بأنها مراد الله تعالى[141] لأن التأويل عنده ليس بمعنى التفسير، إذ إنه يفرق بينهما بأن التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، فقد قال الإمام الماتريدي رحمه الله تعالى في أول تفسيره للقرآن الكريم:»الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا المشاهد وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، فتفسير الآية أهم لما عاينوا وشهدوا، إذ هو حقيقة المراد، وهو كالمشاهدة لا تسمح إلا لمن علم، ومنه قيل: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار؛ لأنه فيما يفسر يشهد على الله به. وأما التأويل: فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من: آل يؤول، أي يرجع.... فهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس فيه الشهادة على الله، لأنه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنى، ولكن يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه، هذا مما تكلم به البشر، والله أعلم ما صحته من الحكمة»[142].

137 انظر: الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص11-19.

138 انظر: **المصدر ذاته**، ص19-27.

139 **المصدر ذاته**، ص41، وانظر مناقشته لهذه المسألة في **المصدر ذاته**، ص39-43.

140 **المصدر ذاته**، ص44، وانظر تفاصيل استدلاله على صفات الله تعالى وردوده على الخصم في **المصدر ذاته**، ص44-65.

141 انظر: **المصدر ذاته**، ص67-77.

142 الماتريدي، **تفسير الماتريدي المسمى تأويلات أهل السنة**، ج1، ص349.

ولذا سمى تفسيره للقرآن بـ تأويلات(أهل السنة) وليس تفسيرات(أهل السنة)، إشارة إلى أنه يذكر بعض احتمالات الألفاظ ولا يجزم بمعرفته لمراد الله تعالى، وفي ذلك تأكيد منه على محدودية المعرفة العقلية، وأن للعقل حدودا لا بد أن يقف عندها ولا يتجاوزها، ذلك أن منتهى علم الراسخين في العلم أن يقولوا: {آمنا به كلٌّ من عند ربنا}.

في أفعال الخلق قال: «وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابراً، فأما السمع...»[143].

بيانه لقدرة العبد أو استطاعته وتقسيمها إلى قسمين مستدلاً على ذلك بالنقل والعقل، قال: ''...ثم الدلالة على قسمة الاستطاعتين قول الله تعالى: {فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا} [المجادلة:4]...''[144]. وقال: «...ثم الدليل على لزوم الكلفة دون حقيقة هذا النوع من القدرة: السمع والعقل، فأما السمع...»[145].

في الإيمان قال: ''أحق ما يكون به الإيمان القلوب، بالسمع والعقل جميعاً أما السمع...''[146].

إلى غير ذلك من أمثلة تدل على استدلال الإمام الماتريدي رحمه الله بالأدلة النقلية والعقلية على المسائل العقدية، مع مراعاة تقديم ذكر أدلة السمع على أدلة العقل عنده.

محدودية العقل عند الإمام الماتريدي رحمه الله:

إن المتأمل في منهج الامام الماتريدي رحمه الله تعالى في الاستدلال على المسائل العقدية يجد أنه يبدأ بالأدلة النقلية باعتبارها الأصل والمصدر، ثم يتبعها بالأدلة العقلية، مما يعني أنه يشير إلى محدودية معرفة العقل وحاجته إلى النقل.

ولنتأمل هذه الأمثلة_بالإضافة إلى الأمثلة التي ذكرت في النقطة السابقة_:

في استدلاله على منع إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى قال: ''وإن كان على التسمية به بلا تحقيق ما ذكرنا خرج الاسم عن المعروف به، فبطل تعرّف ذلك من جهة العقل والاستدلال، وحقه السمع عن الله، إن الجسم ليس من أسمائه''[147].

في المتشابه من الآيات الكريمة مما ذكر فيه الاستواء والمعية والفوقية والجهة والقرب والوجه ونحو ذلك[148]، إذ لم يعط الإمام الماتريدي رحمه الله للعقل حق الجزم بالمراد منها، وإنما قال بتأويلها أي: الاكتفاء بذكر بعض احتمالات اللغة لتلك الألفاظ دون الجزم بمعنى واحد، ودون القطع ببيان مراد الله تعالى من تلك الألفاظ.

في رؤية الله تعالى، فقد أثبتها الامام الماتريدي رحمه الله بالنقل فقط دون العقل قال: ''القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير''[149] واكتفى بذكر الأدلة النقلية على الرؤية دون تفسير، بل بتوقف تام ودون إدخال العقل في ذلك، ورد على المنكرين للرؤية[150].

---

143 الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص225، وانظر تفاصيل رأيه ورده على الخصم في هذه المسألة في **المصدر ذاته**، ص225-256.

144 **المصدر ذاته**، ص257.

145 **المصدر ذاته**، ص258، وانظر تفاصيل أدلته على الاستطاعة في **المصدر ذاته**، ص256-262.

146 **المصدر ذاته**، ص373، وانظر أدلته والرد على المخالفين في ذلك: ص373-381.

147 **المصدر ذاته**، ص38.

148 انظر: **المصدر ذاته**، ص67-77.

149 الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص77.

150 انظر: **المصدر ذاته**، ص77-85.

رأيه في عدم جواز السؤال عن الله تعالى بـ: لم وكيف وما وأين وغيرها من الأسئلة الفاسدة التي لا تليق في حق الباري عز وجل، وأنه على العبد أن يتوقف ولا يسترسل في تحكيم عقله في مثل هذه الأمور[151].

إثباته وجوب إتباع الرسل عليهم السلام وبيانه الحاجة إلى الرسالة، ورده على من زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة، وبيانه أن الرسل عليهم السلام هم الذين يدلون العباد على معالم العدل والصدق ومضار ضدهما، فالعاقل يحتاج إلى من يعلمه كيف يروض نفسه ويعيش حياة سعيدة في مجتمع متكامل، ولا يعرف ذلك إلا عن طريق الرسل عليهم السلام المبلغين عن خالق الخلق بما ينفع الخلق، وفي كلام الإمام الماتريدي رحمه الله في إثبات الرسالة والحاجة إليها ما يدل على اعترافه بمحدودية العقل وحاجته إلى النقل لتتم له السعادة[152].

قوله أن أفعال الله تعالى هي عين الحكمة، وعليه فلا يوجب العقل على الله تعالى شيئاً، بل إن أفعال الله تعالى كلها هي عين الحكمة، قال الماتريدي رحمه الله: "من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة؛ إذ هو حكيم بذاته، غني عليم، والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه: جهله أو حاجته، وهما منفيان عن الله، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة"[153]. إذن فقول الماتريدي في مسائل الثواب والعقاب لا يرجع إلى أن العقل هو الذي يوجب على الله شيئا، بل يرجع إلى كون الله تعالى حكيماً أوجب هو_سبحانه_ على نفسه ما أوجب، ولا يوجب عليه أحد.

إلى غير ذلك من أدلة تشير الى معرفة الامام الماتريدي لمحدودية معرفة العقل، وأنه ينطلق في كل ما يثبته من السمع أولاً، ثم يستدل بأدلة العقل بما يناسب الرد على الخصوم.

الرد على الخصوم:

لقد كان مقصد الامام الماتريدي رحمه الله من كتاباته أن يرد على الخصوم ممن يشوشون عقائد الناس التي تلقوها من السلف الصالح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ردَّ على أقاويل من يدعي قدم العالم[154]، وردّ على المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم، قال: «ثم نذكر طرفاً مما يدل العاقل على مذهب الاعتزال في أصوله، ومضاهاتها أهل الأديان، ليعلم المتأمل أن مذاهبهم نتيجة مذاهبهم...»[155] وردّ عليهم في ذلك، وذكر اختلاف الفِرَق في العالم وردّ على المخالفين[156]، وأوضح ما يتعلق بالتوحيد وردّ على المخالفين[157]، وذكر أقاويل الدهرية وغيرهم من الضالين وأوضح فساد أقاويلهم[158]، كما أنه

151 انظر: **المصدر ذاته**، ص97، 107، 126-135.

152 **المصدر ذاته**، ص176-179. وانظر ردوده على منكري الرسالة وخاصة ابن الروندي في **المصدر ذاته**، ص179-202، وانظر إثباته لنبوة الأنبياء وبخاصة رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ص202-210.

153 الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص216، وانظر كلام الماتريدي في أفعال الله تعالى والرد على الخصوم في ذلك في **المصدر ذاته**، ص215-221.

154 انظر: الماتريدي، **كتاب التوحيد**، ص30-37.

155 **المصدر ذاته**، ص86، وانظر رده عليهم في: **المصدر ذاته**، ص86-92.

156 انظر: **المصدر ذاته**، ص110-118.

157 انظر: **المصدر ذاته**، ص141-176.

158 انظر: **المصدر ذاته**، ص118-135.

ذكر مذاهب الناس في أفعال الخلق والردّ عليها[159]، وذمَّ القدرية وردَّ عليهم[160]، إلى غير ذلك من ردوده على أهل الضلالات والبدع.

وبشكل عام فقد كان الإمام الماتريدي رحمه الله هو الأسبق في نقض آراء بعض المذاهب والفرق، وسبق في ذلك ابن النديم في الفهرست، والقاضي عبدالجبار في المغنى، والشهرستاني في الملل والنحل، وقد تأثر به من بعده في معرفة آراء الفرق والرد عليها[161]. ومن الملاحظ أن الماتريدي رحمه الله كان مع خصومه المسلمين لا يكفرهم، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل[162].

المبحث الرابع: فهم بعض الباحثين لمنهج الإمام الماتريدي

تعددت مواقف الباحثين في فهم منهج الإمام الماتريدي رحمه الله، فمنهم من عده مقدماً للعقل على النقل، ومنهم من قال إنه وسط بين العقل والنقل وأنه وقف بينهما، ومنهم من قال هو وسط بين الأشعرية والمعتزلة لكنه أقرب إلى الاعتزال في حين أن الأشعرية أقرب إلى السلف الصالح، ومنهم من قال إن توسطه هو عين توسط الأشعري وذلك بجعل مقياس الآراء هو الاشعري ومدى القرب أو البعد عنه، ومنهم من قال إنه قام بنصرة أهل السنة بعد الأشعري، ومنهم من قال بل هو أسبق من الأشعري في القيام بهذه المهمة، ومنهم من قال إن له منهجاً جديداً مبتدعاً، ومنهم من قال إنه لم يخرج عن عقيدة السلف ولكنه أوضحها بالأدلة العقلية التي تناسب الرد على شبهات عصره، وأخيراً فإن من الباحثين من قال بأن منهج الماتريدي رحمه الله هو الجمع بين النقل والعقل وليس التوسط بينهما.

ولا بد لنا من النظر في كل رأي من هذه الآراء للوصول إلى معرفة أصوب الآراء في فهم منهج الإمام الماتريدي رحمه الله ـ ولعلنا نوفق إلى ذلك بالاستعانة بالله تعالى ـ وإليك تلك الآراء مجملةً:

أولاً: القول بأن الإمام الماتريدي رحمه الله يقدم العقل على النقل ويقترب من المعتزلة أو هو وسط بين الأشاعرة والمعتزلة:

لقد أطلق بعض الباحثين اسم المعتزلة المتسترون على الماتريدية، بادعائهم أن الماتريدية يقدمون العقل على النقل، فقد رأى ذلك لويس غردية وج.قنواتي في كتابهما: فلسفة الفكر الديني إذ قالا: ''والماتريدية هم المعتزلة المتسترون يتصورون العقل قادراً على أن يدلنا، حتى بدون الشرع، على أن معرفة الله أمر واجب''[163].

ولكن قد تبين لنا سابقاً أن معرفة الله فقط دون التكاليف هي التي تكون بالعقل، أي بسبب وجود العقل عند الماتريدي، وقد اتفق عليه أهل السنة، وهذا لا يتفق مع رأي المعتزلة؛ فعند المعتزلة: معرفة شكر الله تكون بالعقل وليس مجرد معرفة وجوده وان تكليفه للعباد يكون بالعقل عندهم، فلا يمكن الحكم على الماتريدية بأنهم معتزلة متسترون مادام الاختلاف قائم بينهما في معرفة حدود العقل ـ وقد سبق بيان موقف الماتريدي رحمه الله من العقل واستدلاله بالأدلة السمعية قبل الأدلة العقلية على كثير من المسائل بل واكتفائه بالسمع دون العقل في بعض المسائل العقدية، ورده على المعتزلة بكل إنصاف.

159 انظر: **المصدر ذاته**، ص225-256.

160 انظر: **المصدر ذاته**، ص314-323.

161 انظر: د.فتح الله خليف، **مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدي**، ص47-50.

162 انظر: د.محمود قاسم، **مقدمته لمناهج الأدلة لابن رشد**، ص53.

163 لويس غردية وج.قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ج1، ص107.

أما قول غردية وقنواتي قبل ذلك: «...أما الماتريدي فهو معلن حنفيته، يتبع أبا حنيفة مواطنه الفارسي، فينزع أكثر ما ينزع إلى الحلول التي يبرز فيها التسامح العقلي، ويتحرى الوقوف إلى جانب المعتزلة ما استطاع إلى ذلك سبيلا مع بقائه ضمن الحدود التي تقتضيها السنة»[164].

فهذا قولٌ التناقضُ فيه واضح، إذ هما يقرّان فيه بأن الماتريدي بقي متقيداً ضمن الحدود التي تقتضيها السنة، فكيف يتقيد بها ويكون متسامحاً في تقديم العقل على النقل في ذات الوقت؟ إذ الصواب أنه بقي على منهج أهل السنة من الالتزام بالنقل ومعرفة حدود العقل في فهم النقل.

أما د.عادل العوا فقد زعم تأثر كل من الأشاعرة والماتريدية بالمعتزلة ثم قال: «حتى ان هذه المدرسة الماتريدية سميت باسم المعتزلة المتسترين لأنها تعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطية الأشاعرة...»[165].

ولكن أليس مَن أطلق هذه التسمية مستشرقون؟ فلماذا يُنقل عنهم كلامهم وكأنه مسلمات؟ مع أن الدليل على خلاف رأيهم!

ويرى د.العوا أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة التي هي أقرب إلى المحدثين[166]، ولكن د.العوا يرى في كتاب آخر له أن الماتريدي «انطلق من المأثور عن أبي حنيفة في العقائد، ووقف موقفا عقلياً مبسطاً، فقال بإثبات قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية وبالبراهين الدافعة، ولكنه لم يبالغ في قيمة العقل كما فعل المعتزلة، وإنما اتخذ لنفسه سبيلاً وسطاً بين المعتزلة وبين الأشاعرة ذاتها، ذلك أنه يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع، فإذا خالف الشرع وجب الخضوع لحكم الشرع وحده»[167].

ولا أعلم على أي القولين استقر رأي د.العوا! ولكنه في الحالتين يذهب إلى أن الماتريدي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الاشاعرة، أي أقرب إلى تغليب العقل، وليس الأمر كذلك ـكما تبين.

ويؤيد د.محمد أبو ريان القول بأن الماتريدية هم معتزلة متسترون فيقول: «...بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأي المعتزلة في بعض المواقف، حتى لقد قيل أن الماتريدية معتزلة متسترة»[168].

ولا يكتفي د.أبو ريان بنقل ما قيل بل يؤكد ذلك قائلاً: «...وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الاشاعرة في التوسط بين السلف والمعتزلة في كثير من المسائل، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة، مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال»[169].

فيا للعجب! إذ كيف يبرر هؤلاء ردود الماتريدي الصارمة على المعتزلة إن كانوا يقولون بأنه مستتر بمذهبهم؟!

وهذا د.محمود قاسم يرى أن السائد بأن الماتريدية أقرب إلى الأشاعرة لكنه يخالف هذا الرأي ويقول: «...وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين [أي سوى المعتزلة والاشاعرة]، ونريد بها مدرسة أبي

164 **المرجع ذاته**، ص107.
165 د.عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر**، ط1، دار الأهالي، دمشق، د.ت، ص354.
166 انظر: **المرجع ذاته**، ص354.
167 د.عادل العوا، **الكلام والفلسفة**، د.ط، مطبعة جامعة دمشق، 1961م، ص49.
168 د.محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص332.
169 **المرجع ذاته**، ص333.

منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت، هي الأخرى، أن تجمع بين الشرع والعقل، وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة، على عكس ما جرت به الآراء السائدة»[170].

وضرب د.قاسم أمثلة على وجود تشابه بين الماتريدي والمعتزلة في بعض المسائل[171]، فاستدل على ذلك بأن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة أي إلى تقديم العقل منها إلى الأشاعرة، ومن الأمثلة التي استدل بها على ذلك أن الماتريدي ينزه الله تعالى عن الجهة متأثراً بالمعتزلة! ولكن كيف يكون التأثر بالمعتزلة والقرآن نفسه يقول {ليس كمثله شيء}؟ فلماذا يُنسَب التأثر إلى غير القرآن؟ ثم إن الحق واحد، فإذا تشابهت الآراء في إصابة الحق فلا يعني ذلك تأثر البعض من البعض الآخر، ثم إن التأويل عند الماتريدي مغاير لما هو عند المعتزلة، فالماتردي لا يجزم بمراد الله تعالى ـكما تبين سابقاًـ.

أما الشيخ أبو زهرة ـالذي أثّر كثيراً في الباحثين من بعده الناقلين عنهـ فيرى أن الماتريدية والاشاعرة يتقيدان بعقائد القرآن «بيد أن أحدهما كان يعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الآخر»[172]، وقال: «...وقد كانت آراء الماتريدي أقرب إلى المعتزلة»[173]. وقال: «...ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية، للعقل سلطان كبير فيه من غير أي شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيدون بالنقل ويؤيدونه بالعقل، حتى أنه يكاد الباحث يقرر أن الأشاعرة في خط بين الاعتزال وأهل الفقه والحديث، والماتريدية في خط بين المعتزلة والأشاعرة»[174]. وهو ما ذهب إليه الكوثري ووافقه عليه أبو زهرة من بعده[175]، وكذلك د.صبحي الصالح إذ قال عن الماتريدي رحمه الله: «وكانت له آراء شبيهة بآراء المعتزلة رغم تصديه لحربهم ومقاومتهم، حتى يمكن أن نصفه كما وصفه العلامة الكوثري: بأنه وسط بين المعتزلة والأشاعرة»[176].

ولكن التوسط بين المعتزلة والاشاعرة يعني القرب من المعتزلة في تغليب العقل على النقل والبعد عن السلف الصالح، وليس الأمر كذلك، فليست الماتريدية وسطا بينهما.

ونرى د.عبدالمنعم الحفني يوافق على القول بتغليب سلطان العقل على النقل عند الماتريدي فيقول بعد أن بين أن الأشعري والماتريدي كلاهما عني بالرد على المعتزلة: «...إلا أن الماتريدي كان يغلب العقل، فمثلا يرى الأشعري أن معرفة الإله واجبة شرعاً، والماتريدي يراها واجبة عقلاً، ويخالف بذلك الفقهاء والمحدثين الذين يوجبون الاعتماد على النقل، ورائده لذلك في تفسيرالقرآن: النظر العقلي مع الاستعانة بالنصوص»[177].

ولكن قد تبين لنا سابقاً معنى معرفة الله بالعقل وأنه لا أحد من أهل السنة يقول بأن المعرفة تكون بدون وجود آلة العقل للنظر، ثم هم يقرون بأن التكاليف تؤخذ من السمع لا العقل، وليس في ذلك تغليب للعقل على النقل! وقد سبق في المبحث السابق ذكر نصوص لبعض أعلام الاشاعرة تؤيد مذهب الماتريدي في معرفة الله تعالى بسبب وجود العقل.

---

170 د.محمود قاسم، **مقدمة في نقد مدارس علم الكلام** معه تحقيقه لكتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط2، مكتبة الانجلو، مصر، 1964م، ص18.

171 انظر مثلا: د.محمود قاسم، **مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، ص61، 79، 86، 99-101، ص122.

172 محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص179.

173 **المرجع ذاته**، ص189.

174 محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص179-180.

175 انظر: **المرجع ذاته**، ص181.

176 د.صبحي الصالح، **النظم الإسلامية نشأتها وتطورها**، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1982م، ص177.

177 د.عبدالمنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج2، ص1189-1190.

والملاحظ أن د.الحفني في موسوعة أخرى ذكر أن منهج الماتريدي هو الجمع بين العقل والنقل قال: «ومذهبه يجمع فيه بين العقل والشرع»[178] وهذا هو الحق والصواب في فهم منهجه، وليس أنه يُغلب العقل على النقل.

أما الباحثة: مواقف حسونة البندي فقد ذكرت في رسالتها عن الإمام الماتريدي رحمه الله أن الماتريدي كان وسطا بين اتجاهين الأول يقدم النقل على العقل والثاني بعكسه، قالت: «...وبهذا الاعتدال والتوسط، بدا وكأنه اتفق مع الاشعري، وإن كان الاشعري في الحقيقة أكثر تقيداً منه بالنقل الذي يؤيده بالعقل»[179]، ثم قالت: «ومن هنا يمكن تقويم منهج الماتريدي فيما ذهب إليه بعض الباحثين في أن أبا منصور كان أقرب إلى المعتزلة في التسامح العقلي، لكن مع ثبات وصفه الحقيقي ضمن الحدود التي تقتضيها عقيدة أهل السنة»[180].

ولكنها تؤكد اعتماد العقل وتقديمه على النقل وتدلل على ذلك فتقول: «ويبدو لي أن سبب اعتماد الماتريدي على العقل أكثر من النقل لجملة أمور أجملها فيما يلي: أولاً: تأثره بمذهب أبي حنيفة في الفقه الأكبر الذي حمل في طياته الأفكار الأولى لأرجحية العلم في علم الكلام، واستخدامه الطريقة العقلية في إثبات صحة ما ذهب إليه، ثانياً: انتشار آراء المعتزلة في بلاد ما وراء النهر عن طريق أبي القاسم الكعبي (ت319هـ/931م) وما أثارت من جدل كبير أثر في الماتريدي في مجال مناقشتها والرد عليها»[181].

ولكن هذه الأدلة لا تدل على اعتماد الماتريدي على العقل أكثر من النقل، إذ ان مدرسة الإمام أبي حنيفة (مدرسة الرأي) تأخذ بالرأي فيما لم يثبت فيه نص صريح صحيح، ولا تقدم العقل على النقل، ثم إن الرد على المعتزلة بالأدلة العقلية ليس فيه اعتماد على العقل أكثر من النقل، بل إن الماتريدي كان يستدل على مسائله بالنقل أولاً، ثم ينتقل إلى الأدلة العقلية للرد على الخصوم، فالأدلة العقلية عنده ليست مقصودة لذاتها، بل لضرورة الرد على الخصم لا غير.

والأعجب في كلام (الباحثة مواقف البندي) أنها ترى بأن منهج الماتريدي هو توسط بين العقل والنقل قالت: «وقد اتسم منهجه بالتوسط بين العقل والنقل»[182]. وفي نتائج رسالتها قالت: «امتازت الماتريدية في أن منهجها قائم على التوسط بين العقل والنقل بين غلو وتشدد أهل النقل، وبين غلو وتطرف أنصار العقل، إلا أن هذا التوسط بين العقل والنقل منحاز عند الماتريدي لصالح العقل أحياناً»[183].

والصواب أن المنهج يصح أن يقال أنه وسط بين اتجاه يقدم العقل واتجاه يلغي العقل، ولا يصح أن يقال بأنه وسط بين النقل والعقل، إذ التوسط هو الأخذ ببعض الشيء لا كله، ولا يجوز الأخذ ببعض النقل! ثم ان الماتريدي لم يكن منحازاً لصالح العقل، وكيف ذلك وهو الذي اكتفى في إثبات الرؤية_مثلا_ بالنقل، في حين استدل الأشاعرة_مثلا_ على ذلك بالعقل أيضا!!

178 د.الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات**، ص545.
179 مواقف البندي، **ابو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، ص12.
180 **المرجع ذاته**، ص12، ولكنها ترفض تسميتهم بالمعتزلة المتسترين، انظر: **المرجع ذاته**، ص12.
181 **المرجع ذاته**، ص13.
182 **المرجع ذاته**، ص2، وانظر نصاً مشابهاً في **المرجع ذاته**، ص33.
183 **المرجع ذاته**، ص152.

على أن (الباحثة مواقف البندي) ذكرت في عبارة في موضع آخر في رسالتها أن الماتريدي كان «يصوغ الحجج ويقدم البراهين جامعاً بين النقل والعقل»[184] وهذا الفهم هو الصواب لا ما سبق مما ذكرته تلك الباحثة الفاضلة!

ونجد جورج طرابيشي يرى أن الماتريدية «كانت لهم مواقف انتقادية من الأشعرية بسبب نزعتها المحافظة ووقوفها في منتصف الطريق في مضمار التجديد وإحياء العقيدة السنية الخالصة»[185].

وهو بذلك يرى أن الماتريدية أكثر استخداماً للعقل من الاشاعرة، والملاحظ أن طرابيشي يقصد بذلك أتباع الماتريدي وليس الماتريدي نفسه؛ لأن الماتريدي لم ينتقد الأشعرية؛ إذ هو لم يعرفهم في حياته!

وممن أشار ـمجانباً للصوابـ إلى أن منهج الإمام الماتريدي رحمه الله هو إعطاء العقل سلطاناً أكثر من الاشاعرة: كل من قال بأن: مذهبه هو التوسط بين المعتزلة والأشعرية، ممن سبق ذكرهم، وغيرهم كعبد الله المراغي إذ قال عن الماتريدي: «وكان له رأي وسط بين المعتزلة والأشعرية»[186].

وقد تصدى بعض العلماء للرد على زعم البعض بأن منهج الماتريدي رحمه الله وسط بين الأشعرية والمعتزلة أو أنه أقرب إلى الاعتزال، كالدكتور فتح الله خليف، إذ يرى د.فتح الله أن الماتريدي عنده منهج التوسط[187]، لكن بتوسط هو عين توسط الأشعري، ورد عليه د.محمد الفيومي الذي قال: «...ليس كل المسائل الخلافية بينه وبين المذاهب بناها على قاعدة التوسط، فرؤية الله لا وسط فيها، والصلاح والأصلح لا وسط فيها... فالوسط والتوسط ليس هدفاً لمذهب إنما قد يؤديه رأيه إلى التوسط من غير قصد ولا تكلف»[188].

والحق ان القول بأن الماتريدي هو وسط بين المعتزلة والاشاعرة يعني انه اقرب الى تغليب سلطان العقل، وأبعد عن منهج السلف الصالح، وهذا في الواقع لا يعبر عن حقيقة منهج الماتريدي رحمه الله !

وإن القول بأن توسطه هو عين توسط الأشعري يعني أن الأصل والأسبق هو الأشعري، وليس الأمر كذلك، فالماتريدي هو الأسبق، ومقياس الصحة يرجع إلى الكتاب والسنة لا الى موافقة مذهب من المذاهب!

أما كارل بروكلمان فقد قال: «وفي زمن الأشعري، قام بين الحنفية علم الهدى أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من ماتريد بجانب سمرقند، بإصلاح علم الكلام على أساس فلسفي»[189].

والأساس الفلسفي يكون بتغليب العقل على النقل، وهذا لا يعبر عن حقيقة منهج الماتريدي رحمه الله، كما أن الماتريدي لم يبدأ في نصرة أهل السنة في زمن الأشعري، بل الأدق والأصوب أن نقول بأنه سبق الأشعري في ذلك.

ومهما يكن من أمر فإن الرأي القائل بأن منهج الماتريدي رحمه الله هو تقديم العقل على النقل، وأنه أقرب إلى الاعتزال، أو هو وسط بين الأشعرية والمعتزلة ـأي أكثر اعتماداً على العقل من الأشعريةـ إن هذا الرأي يعتمد أصحابه فيه بالدرجة الأولى على مسألة معرفة الله تعالى بالعقل عند الماتريدي، وقد

184 مواقف البندي، **ابو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، ص8.

185 جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص569.

186 المراغي، **الفتح المبين**، ج1، ص13.

187 انظر: د.فتح الله خليف، **مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدي**، ص1-18، ص25.

188 د.محمد الفيومي، **شيخ أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي**، ص325.

189 بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج4، ص41.

تم بيانها سابقاً، وأنها لا تعني تقديم العقل على النقل، فإن الماتريدي كان يعرف جيداً محدودية معرفة العقل وما هي مجالاته التي يحق له البحث فيها، وليست الماتريدية هي (المعتزلة المتسترون)، إذ شتان بين المعتزلي وبين الإمام الماتريدي الذاب عن السنة والمتصدي للمعتزلة بالرد عليهم وتخطئتهم، ثم إنه إذا وافق المعتزلة في بعض الآراء فليس ذلك من باب التأثر بهم، بل إن الرأي السديد قد يوفق إليه صاحب البدعة ـكالمعتزلةـ فالرأي السديد يرجع إلى توفيق الله تعالى للعبد إليه، هذا وليست كل آراء أصحاب البدع باطلة، فقد يصيبوا الحق في بعض آرائهم!، وقد تتشابه الآراء لأن الحق واحد ومصدره واحد، فالتشابه في بعض الآراء بين الفرق لا يعني ـبالضرورةـ تأثرهم ببعضهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه من الخطأ قياس آراء الإمام الماتريدي رحمه الله على الأشعرية أو المعتزلة للحكم عليها، فإن مقياس الحكم هو القرب أو البعد من الكتاب والسنة، فهما معيار الصحة، وليست الأشعرية أو المعتزلة.

ثانياً: القول بأن منهج الماتريدي وسط بين العقل والنقل:

وهو ما ذهب إليه البعض كالدكتور عرفان عبد الحميد الذي أطلق على الأشعرية والماتريدية وصف: (المدارس التوفيقية المتوسطة)[190] وأنها قائمة على التوسط بين العقل والنقل[191].

وليس الأمر كذلك إذ إن التوفيق يعني وجود نزاع بين طرفين ومحاولة الإصلاح بينهما! ولكن لا نزاع بين العقل والنقل!

وإن التوسط بينهما يعني الأخذ ببعض كل منهما، وهذا ليس منهج الماتريدي لأنه أخذ بكل النقل، ثم استدل بما احتاج من العقل.

ونرى د.علي المغربي يثني على التوسط بشكل عام، ويصف به منهج الماتريدي قائلاً: «السمة الأساسية لمنهج الماتريدي هي التوسط بين العقل والنقل»[192].

والقول بتوسط الماتريدي بين النقل والعقل هو رأي ذكرته وخلصت إليه الباحثة مواقف البندي في نتائج رسالتها، وسبق ذكره[193].

أما أحمد اللهيبي فإنه يعد «مصدر الماتريدية في التلقي هو العقل»[194] مع إنه ينقل عن الماتريدي قوله الصريح: «إن العقول انشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر...»[195].

ويا للعجب أفلا يعني هذا النص أن العقل ليس مصدر التلقي عند الماتريدي!.

وقد وصف اللهيبي منهج الماتريدي بالتوسط بين العقل والنقل قال: «...وهم بهذا يحاولون أن يصلوا إلى غايتهم وهي محاولة التوسط بين العقل والنقل، وهذا دفعهم إلى تقسيم العقائد إلى إلهيات

190 انظر: د.عرفان عبدالحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت/دار النشر-عمان، 1997م، ص152 وص159.

191 انظر: **المرجع ذاته**، ص149.

192 د.علي المغربي، **إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي**، ص31.

193 انظر: مواقف البندي، **ابو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية**، ص2، ص33، ص152.

194 أحمد اللهيبي، **الماتريدية دراسة وتقويماً**، ص140.

195 أحمد اللهيبي، **الماتريدية دراسة وتقويماً**، ص141، نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدي، ج1، ص651.

ونبوات يستقل العقل بإثباتها، وإلى سمعيات لا يستقل العقل بإثباتها ولا تدرك إلا بالسمع»[196]. وقال: «...وهذا المنهج الذي تحاول به الماتريدية التوسط بين العقل والنقل، قائم أساساً على فكرة باطلة، وهي أن نصوص الوحي متعارضة مع أحكام العقل»[197].

ولكن المتأمل في كتاب التوحيد للإمام الماتريدي رحمه الله يرى أنه اعتمد على النقل في إثبات الإلهيات والنبوات والسمعيات، وأنه لم يتوسط بين النقل والعقل، فقد أصاب اللهيبي في إشارته إلى أن ذلك التوسط يعني وجود التعارض بينهما، لكنه لم يصب في وصف منهج الماتريدي بالتوسط بينهما.

واللهيبي مع ذلك يرى أن الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة واضح وليس فيه لبس، وأن الماتريدية أقرب للأشعرية منها للمعتزلة، لكنه ينقض منهج تلك الفرق الثلاث[198].

وخلاصة الأمر أن من يصف منهج الماتريدي بأنه وسط بين النقل والعقل فقد جانب الصواب؛ لأن التوسط بينهما يعني وجود التعارض بينهما من جهة، والرغبة في الانتقاء منهما بسبب وجود النقص في كل منهما ووجود الجيد والرديء في كل منهما من جهة أخرى، وأن المتوسط بينهما لن يأخذ بكل النقل بل ببعضه وبالجيد منه فقط وسيكمله بما انتقاه من العقل! وليست هذه هي حقيقة العلاقة بين النقل والعقل؛ إذ ان النقل كامل ليس فيه نقص ولا رديء، ويجب الأخذ به كاملا، هذا وإنه ولم يكن منهج الامام الماتريدي هو التوسط بين العقل والنقل، بل انه كان يعتمد على السمع أساسا وأولاً، وقد أخذ به كاملا، ثم كان يذكر بعض الأدلة العقلية التي تناسب الرد على الخصوم، أما ادعاء البعض ان الماتريدي يتوسط بين العقل والنقل بدليل قوله بمعرفة الله بالعقل، فإن الرد على هذا الادعاء يكون بتوضيح أن لا خلاف بين الأمة على صحة قول الماتردي بأن معرفة الله تعالى تكون بسبب وجود العقل، وأن معرفة صدق أنبيائه تكون بنظر العقل في معجزاتهم، إذن فإنه لا خلاف بين أهل السنة المتقدمين والمتأخرين على أن معرفة الله تعالى تكون بسبب العقل كما أوضح الماتريدي، ما داموا مقرين بأن التكاليف لا يستقل العقل بمعرفتها بل يأخذها من السمع، وقد سبق بيان ذلك مفصلا في المبحث السابق فليراجع في مكانه تجنبا للتكرار.

ثالثاً: القول بأن الماتريدي يأخذ بالنقل والعقل معاً وهو متقدم على الأشعري في ذلك، ولم يبتدع مقالة اخترعها وإنما بسط مذهب السلف ورد على المبتدعة:

وهذا هو الرأي الصواب، والله تعالى أعلم.

يقول الزبيدي رحمه الله عن الإمام الماتريدي رحمه الله: ''كان إماماً جليلاً مناضلاً عن الدين موطداً لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم، وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم''[199].

وقال عن إمامَي أهل السنة: «...وليعلم أن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيراً لم يبدعا من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهبا، إنما هما مقرران لمذاهب السلف، مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأحدهما قام بنصرة نصوص

196 **المرجع ذاته**، ص142، وقال: «وحقيقة قول الماتريدية هذا أن إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء» **المرجع ذاته**، ص150، وليت المؤلف تأمل في كتاب التوحيد للماتريدي ليرى ما تكلم فيه عن إثبات النبوة والحاجة إليها.

197 **المرجع ذاته**، ص142.

198 انظر: **المرجع ذاته**، ص502.

199 الزبيدي، **اتحاف السادة المتقين**، ج1، ص5.

مذهب الشافعي ومادلت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه، وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين، وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة إليه، فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلا منهما عقد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدي به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً»[200].

فلم يكن الماتريدي رحمه الله ـوكذا الاشعريـ أول من تكلم بلسان أهل السنة، إنما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبيانا، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهباً انفرد به، فليس له في مذهب السلف أكثر من بسطة وشرحه والتأليف في نصرته، وليس ابتداعه واختراعه[201].

وهذا ما أكده د.علي النشار إذ قال: «فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكوّن من قديم، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي»[202]، وقال: «إن مذهب أهل السنة والجماعة نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى، يجالدها ويحاربها، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي»[203].

فكان ظهور الماتريدي والأشعري لتأييد عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنفوا في ذلك[204].

فمذهب الماتريدي هو عين مذهب الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم ـالمستمد أصلا من الكتاب والسنةـ ولكنه نصر مذهبهم جامعاً لأدلة النقل والعقل بما يناسب الرد على الشبهات المثارة في زمانه، وإنما بسط الكلام في ذلك ـأكثر من السلفـ لظهور بدع مستحدثة لم تظهر في زمن السلف الصالح، فكان لا بد من التصدي لها وردها بما يناسب زمانها.

وقد أكد الزبيدي رحمه الله تقدُّم الماتريدي وسبقه على الأشعري في هذه المهمة إذ قال: «وليس الماتريدي من أتباع الأشعري، لكونه أوّل من أظهر مذهب أهل السنة ـكما ظُنّـ لأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنة، فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره»[205].

وهذا هو الصواب، يقول د.علي المغربي: «يعتبر الماتريدي أول مؤسس لعلم الكلام السني، وإليه يرجع فضل إقامة علم الكلام السني، أي نصرة عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية، وهو أسبق من الأشعري على ما يرجحه أتباعه، وهذا الترجيح أقرب إلى الصواب، وإن لم يكن أسبق منه فهو معاصر له، ولم يثبت معرفة الماتريدي لآراء الأشعري، وعلى كل فقد كانت محاولته أنجح من محاولة الأشعري»[206].

---

200 **المصدر ذاته**، ج1، ص7.

201 انظر: الزبيدي، **اتحاف السادة المتقين**، ج1، ص7.

202 د.علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط9، دار المعارف، القاهرة، 1977م، ج1، ص534.

203 **المرجع ذاته**، ج1، ص263.

204 انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص81، وقد اشار إلى دور الاشعري في نصرة السلف دون أن يشير إلى الماتريدي رحمه الله.

205 الزبيدي، **اتحاف السادة المتقين**، ج1، ص5.

206 د.علي المغربي، **إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي**، ص451.

وهذا كلود سلامة يظهر اهتماما بالماتريدية ويرجح تفوقها على الأشعرية قائلاً: «...ويمكن لدراسة المقارنة بين المدرستين أن تظهر تفوق الماتريدية على الأشعرية في ابتكار الحلول وفي الوقوف موقفا أكثر أصالة وقوة أمام المعتزلة الذين تصدت المدرستان كلتاهما للرد عليهم»[207].

ولذا يتبين لنا خطأ من ذهب إلى أن الماتريدي رحمه الله بدأ بنصرة السنة بعد الأشعري[208]، إذ إن الأشعري بدأ يدافع عن أهل السنة عندما بلغ الأربعين من عمره سنة 300 للهجرة بعد أن ترك اعتزاله، وتوفي سنة324هـ، أي استمر دفاعه أربعا وعشرين سنة، أما الماتريدي فقد عاش حياته كلها لنصرة أهل السنة، وسبق الأشعري في ذلك بما يقارب الخمسين سنة فقد توفي سنة333هـ وقيل أنه تجاوز المئة سنة من العمر، فلو بدأ بنصرة السنة من عمر العشرين لكانت نصرته للسنة تقارب الثمانين سنة، فهو الأسبق والأولى بزيادة الاهتمام به.

وإن محاولة بعض الباحثين ملاحظة التشابه بين الماتريدية والأشعرية والحكم على صحة ما عند الماتريدية بعد مقارنته بالأشعرية، إن هذا منهج خاطئ في الحكم على الماتريدي؛ لأن مقياس الصحة يرجع إلى الكتاب والسنة ومنهج السلف في فهمهما، وبخاصة أن الماتريدي تقدم على الأشعري ونصر أهل السنة قبله ولم يلتق به في حياته، والصواب أن يُقارَن اللاحق بالسابق لبيان مدى الموافقة أو المخالفة له، وليس العكس، وما دام الإمامان لم يلتقيا فإن القول بتأثر أحدهما بالآخر أو قياس رأي أحدهما على رأي الآخر لا يصح، فالتأثر قد يحصل عند الأتباع لهما وليس عندهما، هذا وإنهما نصرا أهل السنة فكان لا بد من وجود تشابه بينهما؛ لأن مصدر عقائدهما واحد، وخصمهما واحد، والحق واحد.

الخاتمة:

الحمد لله الذي أعانني على كتابة هذا البحث المتعلق ببيان منهج الإمام الماتريدي العقدي بين النقل والعقل، وقد توصلت من خلاله إلى النتائج التالية:

إن الإمام أبا منصور الماتريدي رحمه الله هو علم من أعلام الفكر الإسلامي، وكان له دور كبير في نصرة أهل السنة والرد على أهل البدع، وقد سبق الإمام الماتريدي الإمامَ الأشعريَّ في القيام بهذه المهمة الشريفة.

إن للعقل مكانة رفيعة في الإسلام، فقد خاطب القرآنُ الكريم العقلَ واستنهض الفكر، فلا لوم على الإمام الماتريدي في استخدامه للعقل في فهم النقل والرد على شبهات أهل البدع والضلالات، فالله تعالى أنزل إلينا دستور حياتنا (النقل) وخلق في عقلائنا القدرة على التعقل والفهم، فالنقل منزل من عند الله، والعقل خلقه الله في العبد ليفهم به النقل، فلا تعارض بينهما؛ لأن مصدرهما واحد هو الله تبارك وتعالى.

لا بد من إعادة النظر في الكلمات التي يصف بها البعض العلاقة الواجب مراعاتها بين النقل والعقل، مثل: (التوسط بينهما) لأنه يعني: أخذ الجيد وترك الرديء، فهو ينسب الرديء إلى النقل أي النقص وعدم الاكتمال، وأن المتوسط يأخذ ببعض النقل لا كله، وكذلك فإن القول بـ (التوفيق بين

---

207 كلود سلامة، **مقدمته لكتاب تبصرة الأدلة للنسفي**، تحقيق وتعليق كلود سلامة، ط1، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية – دمشق/الجفان والجابي-قبرص، 1990م، ص(ز).

208 فمثلا يقول الفيومي: «...ثم خرج عليهم الإمام أبو الحسن الأشعري في المشرق ثم نهض بهذه الحركة السنية أبو منصور الماتريدي». د.محمد الفيومي، **شيخ أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي**، ص189-190. وذهب الندوي إلى أن الماتريدي جاء بعد الأشاعرة ليحذف زوائدهم والتزاماتهم الصعبة وهذب علم الكلام وخالف الأشعري في مسائل، انظر: ابو الحسن علي الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط7، دار القلم، الكويت، 1983م، ج1، ص159. والصواب ان الماتريدي أسبق من الاشعري.

النقل والعقل) يعني الإصلاح بين متخاصمين، وهذا خطأ؛ إذ لا معاندة ولا خصام بينهما، فكلاهما من الله تعالى، وإن القول بـ (التكامل بينهما) يعني نسبة النقص إليهما جميعاً وحاجة كل منهما إلى الآخر ليكمله، وهذا خطأ؛ لأن النقل كامل، وإنما النقص يكون عند العبد المحتاج إلى من يكمله، وإن القول بأن (العقل يخدم النقل) يعني حاجة النقل إلى من يخدمه، والحاجة نقص، والصواب أن النقل كامل غير محتاج، والعقل يخدم الإنسان في فهم النقل، فإن حقيقة العلاقة بين النقل والعقل أن النقل كالشمس المنيرة والعقل كالبصر السليم، فالشمس تبقى منيرة سواء أبصرها المبصر أم لا، وكذلك النقل يبقى كاملاً من عند الكامل سبحانه سواء نظر فيه العاقل لفهمه أو لم ينظر، فالنظر بالعقل هو للاستنارة بنور النقل لا لتكميل النقل.

إن علم الكلام علم نقلي، يعتقد فيه المتكلم بما ثبت بالنقل الصحيح، ثم ينظر بعقله ليستدل على الخصم وليرد الشبه المبتدعَة والمشوِشَة على الناس عقائدهم، فهو علم كالدواء يُعطَى بمقدار معين للمريض فقط بحسب اقتضاء الحاجة.

إن مصدر التلقي عند الإمام الماتريدي رحمه الله هو النقل لا العقل، فقد انطلق من النقل مستنيراً به ومبصراً فيه بعين العقل، عالماً بحدود العقل دون أن يتجاوزها.

إن دور العقل في معرفة الله تعالى عند الماتريدي هو أنه ينظر في الصنعة البديعة فيستدل بها على مبدِعها الحكيم، وينظر في صدق مدعي الرسالة، فإذا ثبت له صدقه بالمعجزات تلقى عنه التكاليف التي لا يعرفها بعقله المجرد، والعقل ينظر في أحوال رواة الأخبار عن الرسل عليهم السلام فيأخذ بما صح نقله ثم يعمل به، فالعبادات والشرائع لا سبيل لمعرفتها إلا بالسمع لا بالعقل عند الماتريدي، ثم للعقل أن يتدبر ويتفكر فيما أمرنا الله تعالى في السمع أن نتدبر ونتفكر فيه، فمعرفة العقل محدودة وفعله محدود عند الماتريدي.

اتسم منهج الماتردي في طرحه للمسائل العقدية بتقديمه ذِكر أدلة السمع قبل ذكره أدلة العقل، وكان يكتفي بالسمع دون العقل في بعض المسائل، ذلك أن الأدلَة العقلية عنده ليست مقصوده لذاتها، بل لضرورة الرد على الخصوم لا غير.

اختلفت مواقف الباحثين في فهمهم لمنهج الإمام الماتريدي رحمه الله؛ فأخطأ بعضهم، وأصاب آخرون.

إن القول بأن منهج الماتريدي هو تقديم العقل على النقل، أو هو وسط بين الاشاعرة والمعتزلة؛ أي أقرب إلى الاعتزال وأبعد من السلف الصالح، قول خاطئ، فالماتريدي لم يغلّب سلطان العقل كالمعتزلة، بل كان يرد على المعتزلة بوضوح، وليس منهجه وسطا بين المعتزلة والأشاعرة، بل انه اعتمد على النقل مستدلاً به أولاً، قبل أدلة العقل، ومتوقفا عند السمع أحياناً، دون تدخل العقل لإقراره بمحدودية معرفة العقل، وليس مقياس صحة آرائه القرب أو البعد من المعتزلة أو الأشاعرة، بل المقياس هو الكتاب والسنة وحقيقة مذهب السلف الصالح، وأنه إن تقاربت بعض آراء الفرق فذلك يرجع إلى اتحاد مصدر النقل، واتحاد الخصم، وأن الحق واحد، فقد يوفق اللهُ المبتدِعَ وغيرَ المبتدِع لمسألة ما، دون تأثر بينهما.

إن القول بأن منهج الماتريدي هو التوسط بين النقل والعقل قول خاطئ، لأن التوسط يعني وجود التعارض بين النقل والعقل، والرغبة في الاختيار منهما، بسبب وجود النقص والجيد والرديء في كل

منهما، وأن المتوسِط يأخذ ببعض كل منهما لا بجميع النقل، ولكن الماتريدي أخذ بالنقل كاملاً، واكتفى به في بعض المسائل، واستدل بالعقل في مسائل أخرى لضرورة الرد على الخصوم.

إن أصوب الآراء في فهم منهج الامام الماتريدي العقدي_والله تعالى أعلم_ هو: بأنه يأخذ بالنقل كاملاً، مستنيراً به، ومستبصراً فيه ببصيرة العقل السليم، فجمع بينهما، وعرف أهمية العقل ودعوة النقل إلى استخدامه في الفهم والتدبر، وعرف كذلك محدودية معرفة العقل، فلم يتجاوز حدوده، وقد كان منهجه هو تقرير مذهب السلف، وتوضيحه، وشرحه، والاستدلال عليه بما يناسب عصره، والرد على الشبهات والبدع المستحدثَة في زمانه _مما لم يظهر في زمان السلف الصالح_ فالماتريدي لم يبتدع مذهباً جديداً مخترعاً، بل بسط مذهب أهل السنة المستمد من الكتاب والسنة، لينصره، وكان لمؤلفاته الأثر الواضح في حل كثير من المشكلات، وقطع دابر المشككين والمبتدعين.

ليس الماتريدي من أتباع الأشعري، فقد سبقه في نصرة مذهب السلف بعشرات السنين، وإن التشابه بينهما في مجمل الآراء راجع إلى اتحاد مصدر عقائدهما، واتحاد خصومهما، ولأن الحق واحد.

التوصيات:

أوصي بإعادة النظر في القراءة للإمام الماتريدي رحمه الله؛ لفهم منهجه فهماً سليماً موافقاً لحقيقة مراده، بعيداً عن التأثر بآراء بعض المستشرقين والباحثين ممن لم يدققوا في حقيقة منهجه، كما أوصي بزيادة الدراسات المتعلقة بمدرسة الماتريدية، ومدى موافقة أتباع الماتريدية لمؤسسها الإمام الماتريدي رحمه الله.

هذا ما وفقني إليه ربي عز وجل، فمن وجد فيه من الصواب فليذكرني بدعوة تنفعني لمعادي، ومن وجد فيه من الخطأ فليشملني بحلمه وعلمه وحسن ظنه، فلست معصومة، ولكن ظني بالله جميل.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

2. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Prof. Dr. Saffet Sarıkaya
SDÜ. İlahiyat Fakültesi / Isparta
"MÂTÜRÎDÎ'NİN DİN ANLAYIŞINDA HOŞGÖRÜ"

• Prof. Dr. Talip Özdeş
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Sivas
"MÂTÜRÎDÎ'NİN DİN ve ŞERİAT ANLAYIŞI"

• Prof. Dr. Hanifi Özcan
Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İzmir
"MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE DİN-ŞERÎAT AYIRIMININ FELSEFÎ TEMELLERİ"

Oturum Başkanı Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'nin Konuşması

Saygıdeğer katılımcılar ve muhterem izleyiciler, bildiğiniz üzere İmâm Mâtürîdî'de bazı temel kavramların kullanımı dün sunulan bazı tebliğlerde tartışıldı. Hatırlarsak bu çerçevede İmâm Gazzâlî'nin nesih kavramı veya Mâtürîdî'nin din, şeriat kavramlarından ne anladığı tarzında bir tartışma yapıldı. Bu oturumda dünün devamı mahiyetinde bir tartışma yapılarak söz konusu kavramlara daha geniş bir açılım getirileceğini umuyorum. Bir müellifin fikirlerini kavramlaştırması ve bu kavramları bazı terimlerle ifade etmesi daha da zor bir şeydir. Kavramlaştırma ve terimleştirme başlı başına zor bir husustur. Bunu İmâm Mâtürîdî gibi bir yönüyle mezhep imamı olduğu için çok meşhur ama bir başka yönüyle eserleri ve çalışmaları yeterince işlenmediği ve üzerinde çalışma yapılmadığı için, kendi kullanım, kavramsallaştırma ve terimselleştirmesinin nasıl olduğu üzerinde iddialı konuşmak işin doğrusu biraz zordur. İnsanların zihinlerine kazınan bazı kavramlar var. Bazı özel değerlendirmeler yapıldığı anda tepki de oluşturabiliyor.

Bugünkü tebliğcilerimizin tebliğlerine göz attığımız zaman bazı farklı yaklaşımların olduğu, dolayısıyla dinleyicilerimizin ilgi ve alâkasını celbedecek bir oturumla karşı karşıya olduğumuz anlaşılıyor.

Burada bir noktaya da işaret etmek isterim. Kavramsallaştırmada parçacı yaklaşmamak gerekir. Yani bir müellifin bir terimi sadece metnin bir yerinde özel bir anlamda kullanması söz konusu ise, onu genelleştirip bunu o müellifin genel kullanımı tarzında ifade etmekten kaçınmak gerekir. İmâm Mâtürîdî nezdinde bir terimin ne anlama geldiğini ifade etmek için, onun hem *Kitabü't-Tevhîd*'deki ve hem de *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki kullanımlarına göz atmak gerekiyor. Bu bağlamda sunulacak tebliğlerde farklı yaklaşımlar görülürse bu, metne değişik açılardan bakmaktan kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilebilir. Şimdi **Sayın Prof. Dr. Saffet Sarıkaya**'nın tebliğini hep birlikte dinleyelim.

5. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN DİN ANLAYIŞINDA HOŞGÖRÜ

(Diğer Din ve Mezheplere Bakışı)

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya
SDÜ. İlahiyat Fakültesi / ISPARTA

Giriş

Müslüman olmadan önce Türklerin sahip oldukları Geleneksel Dinlerine istinaden farklı din mensupları ve diğer insanlarla ilişkilerinde, başka milletlerde görülmeyen bir hoşgörü anlayışına sahip oldukları bilinmektedir. Bu hoşgörü anlayışını Geleneksel Türk dininde temellendiren iki inanç değeri vardır: Evrensel Tanrı anlayışı[209] ve bu anlayıştan hareketle bütün âlemin, dolayısıyla içindekilerin Tanrının yaratmasından dolayı belli bir saygıyı hak etmeleri. Bu iki değere göre dünya görüşlerini oluşturan ve din anlayışlarını şekillendiren Türklerin inançlarında Tanrı, tek ve evrensel olarak herkesin ve her şeyin Tanrısıdır. Her şeyi O yaratmıştır. Her şey O'nun mülkünde ve iradesindedir. Buna bağlı olarak yaratılmışlar da Tanrının eseridir, sırf bundan dolayı belli bir saygıyı hak ederler. Geleneksel Türk dininde çeşitli tabiat kültlerinin tezahüründe bu kabulün izleri görülebilir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak diğer insanların da aynı Tanrıya inandığını kabul eden Türkler arasında komşularının dinlerine ilgiyi, özellikle Batıya doğru nüfus hareketlerinin başladığı zamanlardan itibaren farklı dinlere yönelik ilgiyi gözlemlemek mümkündür.

Türklerin İslâm'la olan karşılaşmaları ve ilerleyen dönemde İslâm'ı benimsemelerinde eski din anlayışlarının etkin olduğu, hatta İslâm'ı benimseyen Türklerin geçmişten gelen millî kimliklerini koruyabildikleri kabul edilmektedir. Türkler, İslâmlaşma süreçlerinde büyük ölçüde kendi anlayışlarına uygun düşen Hanefî, Hanefî/Mâtürîdî din anlayışını benimsemişlerdir. Özellikle Hanefî/Mâtürîdîliğin Türklerin dışındaki milletlerde çok fazla yayılma imkânı bulamayışı, kimi zaman Mâtürîdîliğin Türklere has bir mezhep olarak görülmesine yol açmıştır.[210]

---

209 Ünver Günay, "Anadolu'nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Erdem Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı*, c.8, S, 23, I, Ankara 1996, 193-194.

210 Örneğin, Yusuf Ziya Yörükân, Mâtürîdîliği "Türk Sünniliği" olarak nitelemiştir. *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, nşr, T. Yörükân, Ankara 2001, XXXIV. Ayrıca krş., Hanefi Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 295-304.

Biz de bu bildirimizde Mâtürîdîliğin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (333/944) din anlayışında geleneksel Türk dininden kaynaklanan bir hoşgörü anlayışının izlerini araştıracağız. Burada yukarda bahsettiğiz iki unsuru birebir takip etmeyeceğimizi, bunu görme şansımızın da olmadığını belirtelim. Zirâ şüphesiz İslâm'la birlikte yeni bir din ve din anlayışı söz konusudur. Kastettiğimiz durum, yeni din mensuplarının geçmiş din ve geleneklerinden bazı unsurları yeni dine taşıyabildiklerine dair sosyolojik tespittir. Bu nakilde şüphesiz anlayışlar ve olgular aynı kalmayacak yeni dinin benzer öğeleriyle şekillenecek ve ifade edilecektir. Dolayısıyla bizim İmâm Mâtürîdî'de araştıracağımız şey, onu eskiye rabt etmek değil, Türkleri ya da Mâtürîdîliği diğer Müslüman milletlerden ve mezheplerden farklı kılan hoşgörülü tavırlarının temelleri olacaktır. Burada zaman zaman Eş'arilerden, Haşevîlerden, Hâricîlerden, Mu'tezile'den, Şîa'dan farklı olduğunu ifade ettiğimiz Mâtürîdîliğin dinî hoşgörü anlayışını ve bu bağlamda "ötekileri" muhatap alma üslûbunu kurucusunun şahsında incelemeye gayret edeceğiz. Bunu yaparken İmâm Mâtürîdî'ye nispeti kesin olan iki temel esere[211], özellikle ilgili âyetlerin yorumuna bakacağız ve değerlendirmelerimizde güncel çalışmalardan istifade edeceğiz. Daha sonra Mâtürîdî'nin çeşitli din ve mezheplerle ilgili ifadelerinden konunun somut boyutunu ortaya koymaya çalışacağız.

Din Anlayışı

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ından söz konusu âyetleri incelediğimizde yukarıda ifade ettiğimiz iki hususla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Mâtürîdî'nin din kavramına yüklediği anlam doğrudan tevhidi, Allah'ı birlemeyi ifade eden evrensel bir din anlayışıdır. Mâtürîdî sistemini bu temel doğrultusunda gerçek ve halis din, bu dini oluşturan metodik temeller, din-şeriat ayrımı, iman amel ayrımı üzerine oluşturmuştur. Allah'ın rahmetinden ve adaletinden söz eden âyetlerin yorumunda ise diğer insanlara bakışın ipuçları saklıdır.

Konumuzla ilgili akla gelen âyetlerden ilki;

لاَ اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَي "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır"[212] âyetidir. Mâtürîdî bu âyetle ilgili yorumunda,

211 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M.Aruçi, Ankara 2003, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* çev. B. Topaloğlu, Ankara 2002; *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, I-X edit. B. Topaloğlu, İstanbul 2005-(eser henüz tamamlanmamıştır); *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Te`vîlât-ı Ehli's-Sünne,* nşr. Fatma Hayme, I-V, Beyrut, 2004. Eserler *Te`vîlât* diye gösterilecek ancak ikincisi naşiriyle birlikte zikredilecektir.

212 el-Bakara, 256.

"zorla kabul edilen şeyin din olmadığını hatta iman bile olmadığını" naklettikten sonra,[213] "din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklemedi"[214] âyetine işaretle, "İslâm'ın (rüşd), Allah'ın inkârından (ğayy)[215] ayırt edilmesinden sonra dinde zorlamanın olmadığını" ifade eder. Çünkü din zorlamayla değil açık seçik olduğu için kabul edilir. Nitekim bu kabulle birlikte Müslüman olanlara tâatler zorla yaptırılamaz. Bilakis Allah bu tâatleri onlara sevdirir. [216]

Âyetin yorumunda dinin iman işi, imanın ise kalbî bir eylem olduğunu ifade ile kalplere asla baskı ve zorlama yapılamayacağını belirtilmektedir.

وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ "De ki, Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin"[217] âyetin yorumunda Mâtürîdî öncelikle, İsra, 7 ve Fussilet 41. Âyetleri de zikrederek yapılan amellerin başkası için değil sadece kişinin kendisi için olduğunu belirterek, kişinin filleriyle ilgili sorumluluğuna vurgu yapar. Sonra Rasulüllah'ın ifadesiyle; "Şüphesiz ben risâletimi size açıklıyorum. Sizi İslâm'a girmek için zorlamam, dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin" diyerek iman etmenin de inkâr etmenin de kişinin tercihi ve iradesiyle olacağını, yaptığı tercihe göre karşılığını bulacağını ifade eder.[218]

Burada Mâtürîdî'nin açıkça iman-amel ayrımından hareket ederek Mürciî/Hanefî geleneğe uyduğunu görmekteyiz. Çünkü böyle bir ayrım beraberinde iman konusunda inananların eşitliğini getirmektedir. Nitekim bu inanç, oluştuğu ilk dönemlerde kendilerini mü`min saymayan, ikrârlarına rağmen imanları konusunda şüphe ızhâr eden, en küçük amelsizliği imansızla eş değer kabul edip dışlayan Haricî zihniyeti ve Emevî resmî otoritesine karşı duruşu ifade etmekteydi. Bu karşı duruş Ebû Hanîfe, öğrencileri ve takipçileriyle birlikte sistematik bir yorumla hukukî eşitliğe dönüşmüştür.[219] Yani Allah'ın dinini kabul eden herkes dünyevî hayatında Müslüman olarak kabul edilir, çeşitli gerekçelerle diğerlerinden ayırt edilmez ve Müslüman muamelesine tabi tutulur.

---

213 *Te`vîlât*, II, 159. Mâtürîdî imanın yeriyle ilgili şu yorumu yapar: "İmanın cebr ve zorlamayla gerçekleşme ihtimali yoktur. Çünkü iman kalbî bir eylemdir. Zorlama ise kalbe etki etmez. Kişi diliyle imanını ikrar etse bile kalbiyle inanmadıkça mümin olmaz." *Te`vîlât*, VII, 114-115. Ayrıca krş, Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul, 1995, 82-83.

214 Hacc, 78.

215 Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, 39.

216 *Te`vîlât*, II, 159-160.

217 Kehf 29.

218 *Te`vîlât*, IX, 50-51.

219 Benzer yorumlar için bkz., M. Zeki İşcan, "İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl, 12, s, 34, Kış 2008, 18-19.

Öte yandan İmâm Mâtürîdî'nin tâatler konusunda da inananlara baskı yapılamayacağı ifadesi ideal bir yorum olarak görünmektedir. Çünkü iman sahiplerine tâatlerin sevdirildiği, bu sevginin sonucu tâatlerin ifa edileceği belirtilir. O, أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ "İşte o peygamberler Allah'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy."[220] âyetinin yorumunda "Namazı, orucu, zekâtı terk eden için dall/sapık denilmez. Ancak hudanın zıddını din edinenler için "dall" denilir."[221] diyerek konuyla ilgili tavrını teyit etmekte; tâatler konusunda da inananların zorlanamayacağını ifade etmektedir.

Mâtürîdî'nin Bakara 256. âyetin yorumunda yaptığı asıl vurgu ise dinin kalbi bir eylem olarak açık seçik olduğu ve rüşd ve ğayy'ın ayırt edilmesinden sonra insanların asla din konusunda zorlanamayacaklarına yaptığı vurgudur. Burada onun dinden ne anladığına bakmak gerecektir. O, En'am 90. âyette uyulması emredilen "el-hüdâ"nın "kendisiyle din edinilen şeyin adı"[222] olduğunu söyleyerek şöyle devam eder:"Bu da bütün peygamberlerin tek bir din üzere olduğuna delildir. Bu din neshe ve tağyire muhtemil değildir. Şûrâ, 13. âyette buna işarettir. Şüphesiz din tekdir ve neshe ihtimali yoktur, ancak şeraitler çeşitlidir ve neshe muhtemildir."[223] Burada işaret ettiği Şura 13'de ise "din" kelimesinin Kur'ân'da "cezâ (Fâtihâ 3), hükm (Yûsuf 76), mezhep ve inanılan şeyler (Kâfirûn 6; Âl-i İmrân 19)" anlamına geldiğini" ifade ederek, âyette son anlamın, mezhep ve inanılan şeyler anlamının kastedildiğini belirtir.[224]

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرٰهِيمَ وَمُوسٰي وَعِيسٰى اَنْ اَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ "Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin"[225] diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahy ettiğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı. Matürî de devamla şöyle der: "Nûhâ verilen din diğer peygamberler için de zikredildi. Bu da, Allah'ı birleme ve kulluğu O'nun için yapmaktır.[226] Enbiyâ ve rûsülün hepsi sadece Allah'ı birlemeye çağırmak için ve kulluğu O'na has kılmak için gönderilmişlerdir. Şeriatlar ve ahkâmda ihtilaf edilebilir. Çünkü

220 En'âm, 90.

221 *Te`vîlât*, V, 137.

222 *Te`vîlât*, V, 137. هو اسم ما يدان به

223 *Te`vîlât*, V, 137.

224 *Te`vîlât*, F. Hayme neşri, IV, 397.

225 Şûrâ 13.

226 Fâtiha 3. âyetin yorumunda bu tanımın bir açılımı yapılır: "Kulun bütün ibadetlerinde Allah'ı tek mâbud olarak tanıması ve hiçbir şeyi O'na ortak koşmaması gerekmektedir. Böylece kul hem ibadette hem de diğer bütün dinî davranışlarında tevhid ilkesini uygulamış olur." *Te`vîlâtul-Kur'ân'dan Tercümeler*, 17. En´âm 153. âyetin yorumunda ise "Peygamberlerin delillere ve burhânlara dâvet ettikleri; dinin aslının Allah'ın birlenmesi ve O'nu kulluk ve ulûhiyette kalblerin ortaklıktan uzak tutulması" olduğu ifade edilir. *Te`vîlât*, V, 258.

Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik.[227] buyrulmuştur."[228]

Burada Mâtürîdî; dini, Allah'ı birlemek ve sadece O'na kulluk etmek olarak tanımlamakta; dini bütün peygamberlere gönderilen ve insanlara tebliğ etmeleri istenen değişmeyen bir şey olduğunu kabul etmekte; Peygamberlere gönderilen şeraitlerin değişebileceğini belirtmekte ve bunu imtihan vesilesi olarak görmekte;[229] böylece açıkça din-şeriat ayrımı yapmaktadır.[230]

Mâtürîdî tevhid dinini bütün peygamberlere isnat edip değişmezliğini kabul ettikten sonra dinin değişmezliği bağlamında fıtrîliğe ve doğruluğuna vurgu yapar. O, hanîf, halis, muhlis ifadelerin "Hakka ulaştıran"[231] anlamında hak dini, tevhid dinini ifade ettiğini belirtir.[232]

"Hanîf olarak yüzünü dine çevir; sakın müşriklerden olma."[233] âyetinin yorumunda tevhid inancını vurguladıktan sonra devamla "Yaratılışının şahitlik edeceği şeye kendimi döndürmekle emr olundum. Çünkü her nefsin yaratılışı Allah'ın birliğine şahitlik eder."[234] diyerek dinin fıtrîliğini hanîf kavramı çerçevesinde dile getirmektedir. Ancak o, bütün insanların kendilerini hak din üzere kabul ettiklerinin de farkındadır.

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ "Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır."[235] Buradaki "ayrılık" hakiki manadadır. Çünkü bütün din sahiplerinin yanında kendi dinleri Allah'ın dinidir. Hiç birisi de Allah'tan başkasının dini üzerine olduğunu söylemezler.

"Onlara, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz" derler,[236]. "Bunlar, Allah katında bizim şefaatçılarımızdır," diyorlar.[237] Onlar kendilerince Allah'ın

227 el-Mâide 48.

228 *Te`vîlât*, F. Hayme neşri, IV, 398.

229 "Ancak imtihanın üstünlüğü için şeriatların biri diğerini nesh eder. Allah için kullar, kendileri hakkında irade edilen şekilde çeşitli imtihanlarla denenirler. *" Te`vîlât,* IV, 246.

230 Mâtürîdî'de din-şeriat ayrımıyla ilgili detaylar için bkz., Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 54-77; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 39-43; M. Zeki İşcan, *agm*, 14-17.

231 "Hanîfen, muhlisan, mâilen ilel hakkı demektir."حانيفا و مخلصا مائلا الى الحق

232 *Te`vîlât*, IV, 49. V, 258. Âyette "sırât- müstakîm" açıklanır. Hâlis ve Hak din hakkında krş., Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 12-15; Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 50-53.

233 Yûnus 105.

234 *Te`vîlât*, VII, 120.

235 En´âm, 159.

236 Zümer, 3.

237 Yûnus, 18.

dinine tutunduklarını zannediyorlar fakat hakikatte Allah'ın dininde tefrika oluşturuyorlar, bu da Allah'ın dini değildir."[238]

Bu yorumlarda, inanan her kimsenin kendi inandığının doğruluğuna vurgu yaptığını ve bunu meşrulaştırıcı söylemler geliştirdiğini tespiti son derce isabetli ve yerindedir. Müşrikler, Allah'a yakınlaşmak için putları kullandıklarını söylerken kendilerinin de Allah'ı kabul ettiklerini ifade ile hak din üzere olduklarını iddia etmektedirler. Oysa onların yaptığı dinde ayrılıktan başka bir şey değildir. Nitekim aynı olgu Ehl-i Kitab için de geçerlidir. "Buradaki ayrılık, Rasullerin ve enbiyaların zamanında Allah'ın dinine uyduklarını fakat sonra bu dinden ayrıldıklarına haml edilir. Bakara 89 ve Âl-i İmrân 6. âyetleri buna işarettir."[239] Çünkü onlar da kendilerine tebliğ geldikten sonra zamanla doğru inançlardan sapmışlar, daha sonra kendilerine doğrular geldiğinde bunu inkâr etmişlerdir. Bu durum ayrılığın bir başka boyutunu gösterir.

"Sen onların dininden değilsin. Çünkü onlar atalarının dinini taklit ediyorlardı. Senin dinin ise deliller ve burhanlar dinidir. Dolayısıyla sen hiçbir şeyiyle onların dininden değilsin,"[240] Bu olgunun sebebi olarak Mâtürîdî yine son derece isabetli bir tespitte bulunur: Atalarının dinini taklit. İnsanlara her ne kadar fıtraten bir Hak din algılaması verilmişse bile onlar ilk doğumlarından itibaren ebeveynlerinin yanında oldukları için ilk dinî bilgilerini de çoğu kere taklit vasıtasıyla ebeveynlerinden öğrenmektedirler. Büyüdüklerinde dinlerini delil ve burhanlarla güçlendirmedikleri için kolayca taklitçi bir zihniyetle, gelenekleşen dinlerini devam ettirmeye meyletmişlerdir. Geleneklerin değişime açık olması ise zamanla din anlayışlarında değişmeyi ve Hak dinden uzaklaşılmayı doğurmuştur. Oysa gerçek tevhid dini delil ve burhana dayanır.[241] Delil ve burhânın kaynağı ise akıldır. Delil ve burhân akılla ayakta durur. Aklına uyan dinini korur.[242]

Mâtürîdî, değişmezliğini vurguladığı fıtrî din, hak dinin hangisi olduğu sorusuna cevabı da yine Kur'ân'dan bulur: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ "Kim, İslâm'dan başka bir din edinirse, bilsin ki, kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, âhirette ziyan edenlerden olacaktır."[243]

238 *Te`vîlât*, V, 258, 271.
239 *Te`vîlât*, V, 271.
240 *Te`vîlât*, V, 271.
241 *Te`vîlât*, V, 271.
242 Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 15-17.
243 Âl-i İmrân, 85.

Mâtürîdî şöyle der: "Edinmek talep etmek demektir. "Kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek" ifadesi, sanki kişiyi bundan nefye müstenittir. Zirâ din edinmekten maksat Allah Teâlâ'ya yaklaşmaktır."[244] âyet, İslâm'dan başka din edinenlerin iyilikleri ve amelleri boşa gider anlamını taşımakta; İslâm'dan başka din için yapılan talep için uğraşmanın kabul edilmeyeceği; Allaha yaklaşmak için putları vb.lerini din edinenlerin bunlarla yakınlık kuramayacakları; gerçek gayretin, hak dini talep için sarf edilmesi gerektiğini haber vermektedir.[245] İhlâs da Allah'ın dinine benimseme ve onda devamlılık yolunda çaba ve enerji sarf etmek demektir.[246]

Mâtürîdî bu yorumundan sonra kâfirlerin kendi dinlerine İslâm adını vermediklerini "İslâm"ın sadece Allah'ın dini olarak tevhide inananların benimsedikleri dinin adını olduğunu vurgular.[247]

Bütün bu yorumları değerlendirdiğimizde, Mâtürîdî'nin kabul ettiği evrensel dinin sınırlarını şöyle çizebiliriz: Din, insan fıtratına uygun hak din, hanîf din, halis din diye nitelenen, bütün peygamberlere gönderilen, Allah'ı birlemeyi ve kulluğu O'na has kılmayı içeren, her türlü dinî eylemi tevhide yönelten, her türlü şirki reddeden, tağyîr ve tensîhe imkânı olmayan, delil ve burhana dayanan, adı İslâm olan tevhid dinidir. Tevhid eksenli bu dinin, Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'e kadar insanlara değişmez bir şekilde tebliğ edilmesini dikkate alırsak, onların kulluğuna davet edildiği Allah'ın, her şeyin yaratıcısı ve herkesin Rabbi evrensel tek Tanrı olduğu anlaşılır. Bu kabul Türklerde rastlanan evrensel Tanrı kabulüyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim yakın tarihte yapılan bazı araştırmalar konuyla ilgili azımsanmayacak bir materyale sahiptir.[248] Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî, yaşadığı toplumun mâşerî vicdanında ma'kes bulan ulûhiyet anlayışını, Kur'ân'ı esas alarak ve İslâm dairesi içinde kalarak sistematik bir şekilde dile getirmiştir. Bu anlayış, onun çoğulculuk bağlamında şirki ifade etmeyen dinî anlayışlara karşı dengeli ve hoşgörülü bir şekilde yaklaşmasına imkân sağlamıştır.

Rahmet ve Adalet Anlayışı

İmâm Mâtürîdî'de hoşgörü bağlamında ele alacağımız diğer konu ise insanlara rahmet, adalet, şefkat ve merhametli davranmayla ilgili tavrıdır.[249] O, Fâtiha

244 Bu âyet aynı bağlamda (el-Mâide, 5) "Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider." âyetiyle birlikte değerlendirilerek, buradaki imandan maksadında İslâm olduğu vurgulanmaktadır, *Te`vîlât,* II, 352.

245 *Te`vîlât,* II, 352.

246 *Te`vîlât,* VIII, 121. Ayrıca krş., Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 14.

247 *Te`vîlât,* II, 352.

248 Örneğin bkz., Hikmet Tanyu, *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı,* Ankara 1980.

249 Burada, konumuzla ilgili gibi görünen insanların bir arada yaşamasını ifade eden el-Mâide 54,

sûresinin özelliklerinden bahsederken, Cenâb-ı Hakk'ın Allah ve Rahmân adlarını bu sûre ile kendine has kıldığını ve Rahman adının tecellisi olan rahmetiyle inananların kurtuluş ve mutluluğu eriştiğini, tehlikelerden korunduğunu belirttikten sonra "Cenâb-ı Hakk'ın engin rahmetinin bir tecellisi de yaratıkların birbirlerine gösterdikleri şefkat ve merhameti yaratmış olması şeklindedir."[250] Diyerek yeryüzündeki canlıların -dolayısıyla insanların- arasındaki sevgi, şefkat ve merhameti Allah'ın Rahman adının bir tecellisi olarak görmekte, Yûnus'un dilinde "Yaratılanı hoş görürüz yaratandan ötürü" dizesinin adeta metafizik arka planını göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin rahmeti ifade eden şu âyeti yorumu da aynı doğrultudadır:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ "*O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.*"[251]

"Haberde geldiği üzere insanın mahlûkata rahmetle davranması gereklidir: Hz. Rasûl ashabına: "Birbirinize rahmet edinceye kadar cennete girmeyeceksiniz" "Biz rahmet edenlerdeniz Ya Rasûlallah!" denilince, buyurdu ki; "Kişinin oğluna veya kardeşine rahmet etmesi değil, bilakis bazınızın bazınıza rahmet etmesidir."[252] "Küçüğümüze rahmet etmeyen büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir"[253]. "Yeryüzü ehline merhamet etmeyene sema ehli de rahmet etmez"[254] O'nun naklettiği haberlerden şefkat merhametin yakın akrabaya, toplumda herkesin birbirine, tanıdığına-tanımadığına, küçüğe-büyüğe, vb. gösterilmesinin gerekliliğini vurguladığı anlaşılmaktadır.

Mûsâ ve Hârûn (a.s.) buyrulan; "Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar."[255] emrini ise; "Sözde yumuşaklık, sözde katılığa göre kalplere nüfuzu kolaylaştırır, kabulü süratlendirir, tâate yöneltir. Allah Teâlâ Rasullerine mahlûkata iyi muamelede bulunmak, şefkat ve merhametle yumuşak davranmak emrini zahirde bütün insanlara yapmaktadır, bunu kalplerde ülfetin artma ve birliğin sebebi; sözde sertlik ve kabalığı ayrılık sebebi kılmaktadır." diye yorumlar.[256]

Hucurât, 11, 13 gibi sosyolojik yorumlara açık bazı ayetlerde işimize yarar yorumlara rastlamadığımızı belirtelim.

250 *Te`vîlâtul-Kur'ân Tercümesi,*9-10.

251 Âl-i İmrân, 159.

252 *Müstedrek*, IV, 185.

253 Tirmîzî, Birr, 15.

254 *Keşfü'l-Hafâ,* I, 119; *Te`vîlât,* II, 457.

255 Tâhâ, 44.

256 *Te`vîlât,* IX, 200-201.

"*Rabbin zengindir, rahmet sahibidir*."[257] âyetindeki Zü'r-rahmeti "Mahlûkatı yarattığında, bazılarını bazılarından faydalanmaları ve meta'lanmaları için yarattı. Onların yaratılışı ancak kendilerinin faydalarınadır." diye yorumlayarak şefkat ve merhametin canlıların birbirleriyle ilgili fayda ilişkisine mebni olduğuna işaret eder.[258]

İnsanlara gösterilen merhametin en açık tezahürü adaletli davranmaktır. Mâtürîdî adaletle ilgili âyetlerde, tavrını çok açık ortaya koyar: لاَ يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ "Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever."[259]

"Muhtemeldir ki, bu âyette nehy edilmeyen şey اقساط /iksât/doğruluktur. Doğruluk ise adalettir. Dost veya düşman olsun adaletten ayrılmak yasaklanmış değildir."[260] O, Mâide 8. âyete işaretle "Âyet, düşmanlık mekânında bile adaletin terkini helal görmüyor" diyerek,[261] bırakın kendi topluluğunuzdan insanları, düşmanlarla bile ilişkilerde adalet ve doğruluğun vazgeçilmez prensipler olduğunu vurguluyor.

Bu yorumlar İmâm Mâtürîdî'nin yukarıda açıkladığımız din anlayışının uzantısı olarak değerlendirilebilir. O, Allah'a nispet edilen rahmet ve adaleti yeryüzünde bütün insanlara yayarak onlar arasında yaratılış ve fıtrat açısından, cins açısından bir fark görmez. Bu durum çeşitli topluluklarda gördüğümüz üstün ırk, kendilerinin dışındakileri hor ve hakir görme, kast sistemi vb. tavır ve uygulamaların ötesinde insana insan olduğu için değer veren bir anlayışın tabiî bir sonucudur.

İmâm Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörünün Pratiğe Yansıması

Bu rahmet ve adalet anlayışıyla İmâm Mâtürîdî'nin insanlara yaratılışlarından dolayı hak ettikleri saygıyı gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim o, kelâmcı kişiliğine rağmen gerek gayr-i Müslim unsurlara karşı, gerekse Müslüman mezhep sahiplerine karşı genellikle saygılı bir üslup kullanmıştır. Eleştirdiği

257 En´âm, 133.
258 *Te`vîlât,* V, 220.
259 Mümtahine, 8.
260 *Te`vîlât,* F. Hayme neşri, V, 107-108.
261 el-Mâide 8: "Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; âdil olun; bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.", *Te`vîlât,* IV, 175; *Te`vîlât,* F. Hayme neşri, V, 108.

görüşleri çeşitli normatif hükümler getirerek suçlamak ve küçümsemek yerine, ilgili delil ve burhânları aklî yorum ve muhâkemelerle sıralayıp karşı görüşleri çürütmüş, hasımlarını ilzâm ederken onları aşağılayıp hor görmekten öte hoşgörüsünü gösteren belirgin bir ilmî üsluba sahip olmuştur.[262]

Bununla birlikte o müşriklere karşı, muhtemelen Kur'ân'dan kaynaklanan, sert ve tavizsiz bir tavra sahiptir. Mu'tezile'ye karşı bazen kendi üslubuna uymayan sert ve küçümseyici nitelemeler kullanmıştır. Bazı fırkaları yeren rivâyetleri, sıhhatleriyle ilgili ihtiyatını belirterek, ama çoğu kere Hz. Peygamber söylemiş gibi algılayarak onların aleyhine kullanmaktan çekinmemiştir. Kendi bağlı bulunduğu grubu da yer yer savunmacı bir üslûpla destekleme yolunu tutmaktadır. Bildirinin bundan sonraki bölümünde bu konudaki somut örnekleri sıralayacağız.

İlmî Tavrı

Bu konuda Mâtürîdî'de pek çok örnek bulmak mümkündür. O, *Te'vilât*'ında âyetlerin yorumunu yaparken muarızlarının görüşlerini ilzam edecek, eleştirecek bir delil gördüğünde "Bu konunun Mu'tezile'nin değil, bizim dediğimiz gibi olduğu sâbit oldu".[263] "Bu âyet Mu'tezile'nin görüşünü nakz eder."[264] "Bu âyetler bütünüyle Kerramiyye'yi nakzeder".[265] "Burada Karâmita'nın dediği gibi değil, Kitâb'ın bir yerde olduğuna işaret vardır"[266] "Bu âyet Rafıza'nın imâmet hakkındaki sözünün iptaline delildir."[267] gibi ifadeler kullanır. Meselâ, Mümtahine 1. âyetin yorumunda,

"Âyette imanın hadde sahip olduğuna açık bir delalet vardır. Durum Haşeviyye, Mu'tezile ve Ashâbu'l-Hadis'in: "Tâatlerin hepsi imandır", dediği gibi değildir. Âyetteki hitabda bulunan lazımun leh ile sabit oldu ki, imanın zû-hadliği kişinin kendi nefsindedir. O da kalb ile tasdiktir. Bunun dışındaki tâatler şeriattir."[268] demektedir.

---

262 Mâtürîdî'nin fırkalar hakkında tavrını görüşlerini dikkate alarak inceleyen bazı çalışmalar yapılmıştır, bkz. M. Ali Kaygısız, *Mâtürîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*, İzmir 1996, (yayımlamamış Yüksek Lisans Tezi); Kıyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Ankara 2005, (yayımlanmamış Doktora Tezi).

263 *Te`vîlât,* I, 21.

264 *Te`vîlât,* I, 60.

265 *Te`vîlât,* I, 35.

266 *Te`vîlât,* II, 78.

267 *Te`vîlât,* III, 294.

268 *Te`vîlât,* F. Hayme neşri, V, 103-104.

Tevhîd'inde, Merkayûniyye'yi eleştirirken "Nûrun yukarıda, zulmetin aşağıda bulunduğuna, ikisinin arasında nur-zulmet olmayan bir aracının yer aldığını bunun duyuya ve algıya sahip insan ibaret olduğunu söylemişlerdir."[269] diye onları tanımlayarak söze başlar, daha sonra onların görüşlerinin eleştirisine girişir.

Yukarıda geçen, onun En'âm sûresi 90. âyetin yorumundaki "Namazı, orucu, zekâtı terk eden için dall/sapık denilmez. Ancak hudanın zıddını din edinenler için "dall" denilir."[270] İfadeleri dalalet kavramını huda kavramının zıttı olarak dindeki sapma için anladığını; din içindeki yorum farklılıklarını dalalet kavramıyla karşılamadığını gösterir. Bu tavır onun klasik kaynaklarda ehl-i dalâlet, fırak-ı dâlle gibi terimlerle karşılanan Mu'tezile, Havâric, Şîa vb. fırkaları Müslüman olarak kabul edip, tekfir etmediğini gösterir.

Bu genel ifadelerin yanında bilmediği konularda sükûtu tercih ettiğini gösteren ifadeleri de vardır. En'âm 159. âyetiyle ilgili yorumunun başlangıç cümleleri şöyledir: "Dinlerini bölenlerin kim olduğu hakkında; kâfirler, ehl-i dalâl, Harûriyye, Yahudiler ve Hıristiyanlar denilmesine rağmen biz onların kim olduğunu bilmiyoruz ve bu konuda delil teşkil edecek bir bilgimiz de yok."[271] Bu sözlerle açıkça hakkında bilgi sahibi olmadığı ve gelen rivâyetlerle de kanaate ulaşamadığı konularda tavır almaktansa susmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Oysa o, karşıtları olan bu zümrelerle ilgili gelen rivâyetlerden tercihte bulunarak veya rivâyetleri genele teşmil ederek "bunların hepsi de olabilir" diye tavır gösterebilirdi.

Benzer tavrı Sâbiîlerle ilgili yorumunda da görüyoruz. Bakara 62. âyetin yorumunda, "Sâbiûn: Meleklere tapınan ve Zebur okuyan bir topluluktur; yıldızlara tapınan bir topluluğa denilir; Mecûsilerle Hıristiyanlar arasında bir topluluktur; Yahudilerle Mecûsiler arasında bir topluluktur; Zındıkların mezhebini takip eder, ikiliğe kaildirler" tanımlamalarını naklettikten sonra, "onların kitabı yoktur, bizim yanımızda onlar hakkında bir bilgi de yoktur"[272] diyerek onların kimlikleri konusunda sükût eder.

Ehl-i Kitâb'a Karşı Tavrı

Yukarıdaki bazı âyetlerin yorumunda da ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî'ye göre, insanlar içinde yaşadıkları toplumlarda, ebeveynlerinin de etkisiyle taklitçi din anlayışına sahip olurlar. Bu taklit zamanla kibir ve inada ulaşarak insanlarda yanlış bir din anlayışının yerleşmesine ve bununda kendilerince doğru gibi

269 *Kitâbü't-Tevhîd,* 260, ter., 212.
270 *Te`vîlât*, V, 137.
271 *Te`vîlât,* V, 270-271.
272 *Te`vîlât,* I, 147-148.

algılanmasına yol açar. Böyle oluşan sapmalarda Allah, lütfü keremiyle insanlara kolaylık olsun diye peygamberler gönderir. Peygamberler de insanları halis dine, tevhid dinine çağırır onların yanlış din anlayışını düzeltmeye çalışır. Mâtürîdî buradan hareketle mü`mini, "Allah nezdinde makbul din olan İslâm'ı benimsemiş veya tamamını değil bir kısmını benimsemiş yahut Allah'tan başkasının dinine sarılmış"[273] diye tasnif ettikten sonra Nisâ 150-151. âyetlere işaretle bir kısmını benimseyenlere kâfir denileceğini onların Allah ile peygamberler arasında tercih yaptıklarından veya peygamberlerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmeme bakımından kâfir olduklarını belirtir.[274]

Onun burada kastettikleri kendilerine Kitab verilenler, Ehl-i Kitâb'dır. Çünkü onlar sadece kendilerine gönderilen peygamberlere inanmışlar, Kitab'larında kendilerinden sonraki peygamberlere işaret olmasına rağmen kibir ve inatlarından dolayı onları inkâr etmişlerdir.[275] İşte bundan dolayı Mâtürîdî, Ehl-i Kitâb'a karşı iyi davranılmasını; onlara karşı akla ve yaratılışa uygun, Kitab'ların ve Peygamberlerin gönderiliş esprisine ters düşmeyen yöntemlerin kullanılmasını tavsiye etmektedir.[276] H. Özcan bu kabulü kısmî bir dinî çoğulculuk olarak niteleyerek, buna göre Yahudi ve Hıristiyanlarla diyalog kurulabileceğini belirtmektedir.[277] Böyle bir şeye imkân var görünmekle birlikte bu diyalogun günümüzde bazı çevrelerin yaptığı gibi ve tabiri caizse Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi- inançların bir kısmını yok sayarak gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Mâtürîdî halis din ve mutlak kabul edilmesi gererek din olarak İslâm'ı vurgular ve ilgili âyete istinaden İslâm'dan başka dinlerin kabul edilemeyeceğini belirtir.

Müşriklere Karşı Tavrı

Mâtürîdî, Bakara 256. âyetiyle ilgili "Rasulüllah'dan gelen "Arab (müşrikler)'dan İslâm veya kılıçtan birini seçinceye kadar bir şey kabul edilmez, Ehl-i Kitab ve Mecusilerden cizye kabul edilir" rivâyetinin hükmü gereği Ehl-i Kitab'ın cizye vermeyi kabul ettikten sonra inançları konusunda zorlanamayacağını, ancak müşriklerin bu hükme dâhil olmadığını, onlarla İslâm'ı kabul edinceye kadar savaşılması gerektiği", yorumunu nakleder.[278] O, Kâfirûn sûresiyle ilgili

273 *Kitâbü't-Tevhîd,*635-636; *ter.* , 514-515.
274 *Kitâbü't-Tevhîd,* 635-636; *ter.* , 515.
275 *Te`vîlât,* I, 47, 250-251, 266.
276 Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk,* 121-122.
277 Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk,*18-21, 28-30.
278 *Te`vîlât,* II, 159. Ancak âyetin yorumundan Mâtürîdî'nin din, iman ve tâat konularında bireylerin baskı altında tutulamayacakları anladığını, burada savaşla ilgili hükümlere değinmediğini belirtmeliyiz.

yorumunda, bu sureyle küfürde ısrar edip haddi aşmış inatçıların kastedildiğini, böylece müşriklerle münasebetin kesilmesi ve onlar hakkında ümit beslenmemesi gerektiğine işaret edildiğini ifade eder.[279] O, muhtemelen şirkin âyette de ifade edildiği gibi affedilmeyecek bir günah olduğunu ve kibir ve inadın en üst derecesi olduğunu düşünmektedir. Bu konuda onun, Hz. Peygamber'den gelen haberleri ve Hz. Ebû Bekr'in riddeyle ilişkilerindeki tavrını örnek aldığı söylenebilir.

Mu'tezile'ye Karşı Tavrı

Sünnî kelâmcıların birincil karşıtları olarak kaynaklarda yer alan ve haklarında reddiyeler yazılan Mu'tezile konusunda Mâtürîdî'nin de emsallerinden çok farklı düşünemeyeceği açıktır. Nitekim o, gerek Kâbî'nin şahsında gerekse ele aldığı konulara göre diğer Mu'tezilîlerin şahsında fırkaya karşı çok ciddi eleştiriler getirmiştir. *Tevhîd*'inde "Kaderiyye veya Mu'tezile'nin Zemmi" ne dâir uzunca bir bahis altında, benzeri kelâmcılar gibi Hz. Peygamber nispet edilen "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir" sözüne istinâden, bu sözün ancak Mu'tezile'ye yakıştığından başlayarak, âlem ve insanın fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı Mu'tezile'yi Mecûsilere benzetip ilzam etmiş; sonra onların yaratılışlarının da Mecûsilere benzediğini şu ifadelerle dile getirmiştir: "Mu'tezile mensuplarının, bulundukları toplumda tanınmalarını sağlayan iki belirgin alamet daha var. Birincisi onlara bakanlar tarafından, yaratılışlarından dolayı görülebilen bir soluk benizlilik; ikincisi Mecûsilerin mekânlarına (hanlarına) gitmeleri; hepsinin de yaşadıkları İslâm ülkelerini dâru'l-İslâm olarak kabul etmeyişleri."[280] "…Böylece insanlar Kaderiyye konusunda anlattığımız gibi Mu'tezile'nin cüretini ve onların sefihliklerinin büyüklüğünü öğrenmiş olacaklar."[281]

Mürcie'ye Karşı Tavrı

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye karşı sergilediği sert tutumun zıddını Mürcie'ye karşı tavrında görmek mümkündür. Muhtemelen Ebû Hanîfe'nin iman görüşüyle Mürciî bir tavır içinde oluşu ve kendisinin de bu gelenekten gelmesi onu bu konuda savunmacı bir üsluba yöneltmiştir. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde "İrcâ Hakkında" bir başlık açarak açıkça Ebû Hanîfe'yi savunan, ircâ' kavramını başak gruplara yönelten bir söylem geliştirmiştir.[282] Gerçi, mahmûd/övülen ircâ' ve mezmûm/yerilen ircâ'

279 *Te`vîlâtul-Kur'ân Tercümesi,* 73-74.
280 *Kitâbü't-Tevhîd*, 500-504, çev. 401-404.
281 *Kitâbü't-Tevhîd*, 511, çev., 409.
282 *Kitâbü't-Tevhîd*, 613-616, çev., 497-500.

tasnifi yaparak orijinal ve son derece isabetli bir düşünce örneği sergilemişse de onu bu düşünceye yönelten saikın kendi geleneğinin haklılığını ve meşruiyetini ispatlamak kaygısı olduğunu unutmamak gerekir. Mâtürîdî, mahmûd ircâ'yı "Nisâ 48. âyete istinâden büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü Allah'a bırakanlar"; mezmûm ircâ'yı ise, "fiilleri Allah'a bırakarak, onlarda kulun eylem ve tedbirini reddeden cebir"[283] diye açıklar. Haberde gelen "Ümmetimden iki sınıfa şefaatim erişmez: Kaderiyye ve Mürcie"[284] sözü de buradaki Mürcie'den Cebriye'nin kastediğini ifade ederek, cebr fikri üzerinden hareketle Haşeviyye'yi de ithâm eder.[285]

Sonuç ve Değerlendirme

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı kültür çevresinin etkisinde bir din anlayışı geliştirmiştir. Bu çevrenin gayr-ı Arab ve merkezî otoriteden uzak oluşu, kendisinin gündelik siyasetle uğraşmayışı Mâtürîdî'nin bağımsız ve hür düşünmesini kolaylaştırmış ve akla ve dayalı sağlam bir din anlayışı oluşturmuştur. Taklide değil, delil ve burhana dayanan bu din Kur'ân'da hak din, hâlis din, hanîf din olarak nitelendirilen ve bütün peygamberle indirilen Allah'ın dini, tevhid dini, İslâm'dır. Bütün peygamberler insanları Allah'ın birliğine ve sadece O'na kulluk yapmaya çağırmıştır. Bu din anlayışında yaratılanlarda Allah'ın rahmet sıfatının eserini görme ve Allah'ın herkese karşı adaletli davranma emri, İmâm Mâtürîdî'de bütün yaratılanları hoş görme, yaratılıştan dolayı kendilerine hak ettikleri değeri verme, her şeyi yerli yerine koyma şeklinde tezahür etmiştir.

Bu durum büyük ölçüde onun üslûbuna etki etmiş, klasik Mezhepler Tarihi ve Kelâm kaynaklarında gördüğümüz karşıt grupların ilzâmı ve reddine yönelik normatif hükümler yerine daha ilmî, hüküm beyan etmeden eleştiren ve eleştirilerde duygulardan öte aklî istidlâllerin, delil ve burhânların sıralandığı bir üslûp hâkim olmuştur.

Mâtürîdî, Allah katında makbul nihaî dinin İslâm olduğunu vurgulamasına rağmen, kendilerinde imandan hasletler bulunduğu için Ehl-i Kitapla bir arada yaşamayı sağlayacak çoğulcu bir din anlayışına sahiptir. Ancak o, benimsediği din anlayışına istinaden, kibir ve inadın son noktası olarak gördüğü şirke ve müşriklere karşı Kur'ânî bir tavırla tahammülsüz ve tâvizsizdir.

283 *Te`vîlât,* I, 81-82. Ayrıca krş, Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 275; Kıyasettin Koçoğlu, *age*, 33-37.

284 Şevkânî, "*el-Fevâidü'l-Mecmûa*", 452'de rivâyetin uydurma olduğu tespit eder. Bkz., *Te`vîlât,* I, 82, dipn: 3.

285 *Kitâbü't-Tevhîd*, 613-616, çev., 497-500.

Bu genel tavrına rağmen İmâm Mâtürîdî, bilerek veya bilmeyerek benimsediği görüşü haklı göstermeye veya karşıt grubu reddetmeye yönelik duygusal ifadeler de kullanmıştır. Mürcie ve Mu'tezile hakkındaki ifadeleri bu tavrın tipik örnekleridir. Bu ifadeler muhtemelen insan olarak olaylara karşı çeşitli zamanlarda verdiği tepkilerle ilgilidir. Onun çeşitli grupları yeren Hz. Peygamber'e isnat edilen rivâyetlere eserinde yer vermesi ise, ihtiyat lafızlarını kullanmakla birlikte, bulunduğu çevrede bu tip rivâyetlerin karşıtları ret ve ilzâm bağlamında sıkça kullanıldığını ve onun da bu hatadan kurtulamadığını göstermektedir. Bununla beraber İmâm Mâtürîdî görüşlerini eleştirerek çürüttüğü, yanlış ve hatalarını ortaya koyduğu farklı fırka mensuplarını doğrudan tekfîr etmeye teşebbüs etmemiştir.

Oturum Başkanı Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'nin Konuşması

Dinde sâbit ve değişkenler nelerdir? Zaman zaman bunları tespit ve anlamlandırma hususunda tartışmalar yaşıyoruz. İşte din ve şeriat kavramları bu bağlamda tartışılan iki temel kavramdır. Acaba din, sâbitleri, şeriatta değişkenleri mi temsil ediyor? Yoksa din ve şeriat aynı anlama mı geliyor? Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ biraz sonra sunacağı tebliğinde bu konuları tartışacaktır. Talip Bey'den sonra tebliğini sunacak olan Prof. Dr. Hanifî Özcan da benzer konulara değinecektir.

6. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN DİN ve ŞERİAT ANLAYIŞI

Prof. Dr. Talip Özdeş
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / SİVAS

Tefekkür ve bilim tarihinin kilometre taşlarını oluşturan, çağının gelişmelerine damga vurarak daha sonraki dönemlerde de referans alınan müstesna şahsiyetler vardır. Semerkantlı Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), özellikle İslâm Dünyası ve Türk toplumu için hatırlanması ve referans alınması gereken önemli şahsiyetlerden biridir. "İmâmu'l-Hüdâ" lakabı ile çağrılan Mâtürîdî'yi önemli kılan şey, Semerkant ve çevresinden başlayarak Hindistan ve Anadolu'yu da içerisine alan geniş bir coğrafî bölgede kazandığı ilmî şöhretin ve birçok takipçilerinin olması yanında, İslâm'la bağlantılı birçok konu ve probleme akıl-nakil dengesi içerisinde getirdiği Kur'ân merkezli rasyonel yorum ve açılımların, sağlam temeller üzerine oturttuğu tefsir yönteminin içerisinde yaşadığımız modern çağda bile öneminden hiçbir şey kaybetmemiş olmasıdır.

Mâtürîdî, kelâm, tefsir, fıkıh, hadis gibi konularda Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan rasyonel, dengeli ve itidalli yorumlarıyla tarihi süreç içerisinde gelişen Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna büyük katkılar sağladığı gibi, yaşadığı dönemde birçok akımların etkisine ve tehdidine maruz kalan İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğüne de itikādî açıdan çok önemli katkılar yapmıştır. Abbasî Devleti'nin merkezi otoritesinin büyük ölçüde zaafa uğradığı, İslâm Dünyası'nın bir çözülme ve dağılma sürecine girdiği, ifrat ve tefrit noktasına varan birçok dinî akım ve siyasî hareketlerin ortaya çıktığı bir dönemde Mâtürîdî, dengenin, itidalin, birleştirme ve uzlaştırmanın temsilcisi olmuştur.

Günümüzde de İslâm Dünyası, özellikle Batı medeniyeti ve modernite karşısında bir çözülme ve istikrarsızlık dönemi yaşamaktadır. Din, İslâm, şeriat, bilim, demokrasi ve laiklik gibi kavramlar etrafında bir kargaşa ve zihin karışıklığı yaşanmakta, bu durumun olumsuz etkileri hayatın birçok alanlarına yansımaktadır. Bir taraftan evrensel tecrübelere açılırken, diğer taraftan kendi tarihi ve kültürel kaynaklarına yönelerek bu karışıklık ve istikrarsızlık durumundan çıkış yolları arayan Türk ve İslâm Dünyası için Mâtürîdî'nin yeniden keşfedilmesi, misyonu ve yorumları önem kazanmaktadır. Bu tebliğimizde değişik zamanlarda gündeme gelerek üzerinde farklı değerlendirmelerin yapıldığı Mâtürîdî'nin din ve şeriat

anlayışını ele alacağız. Bu bağlamda onun şeriatın değişip değişmeyeceği, İslâm şeriatının daha önceki şeriatlar karşısındaki durumu hakkındaki görüş ve yorumlarını gündeme getirerek yaptığımız tespitleri ve ulaştığımız sonuçları takdim etmeye çalışacağız.

Bize göre Mâtürîdî'nin din ve şeriat görüşünü tesbit etmede üç nokta metodolojik olarak önemlidir. Birinci nokta, bugün yaşamakta olduğumuz dînî, felsefî ve teolojik tartışmaların günümüzün kültürel, politik, ideolojik, hukukî vb. şartlarının etkisi altında şekillenmekte olduğunun; yani bizim gündemlerimizle doğrudan ilişkili olduğunun farkında olmamızdır. Mâtürîdî'nin din ve şeriat gibi anahtar kavramlar hakkındaki anlayış ve görüşlerini tespit edilip değerlendirilmesinde her şeyden önce bizim gündemimizle onun gündeminin aynı olmadığının 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 Mâtürîdî'nin yaşadığı döneme taşımak ne kadar tutarlı olabilir? Meselâ, Mâtürîdî'nin din ve şeriat kavramları hakkındaki görüşlerini ele alırken, onun yaşadığı dönemdeki yönetici kadroların ve entelektüel çevrelerin seküler bir Türk İslâm'ı oluşturma gibi beklenti ve hedeflerinin olmadığının farkında olmalıyız.

Konunun ele alınmasında ikinci önemli nokta, Mâtürîdî'nin belirli bir konudaki anlayış ve düşüncelerini tesbit etmeye yönelik bir araştırmanın Mâtürîdî üzerine yapılan yorumları değil, doğrudan Mâtürîdî'ye nisbet edilen kaynakları esas almasının daha tutarlı olacağıdır. Söz konusu yöntem, Mâtürîdî üzerine yapılan yorumlara ihtiyatlı ve kritikçi bir yaklaşım yapılmasını gerektirmektedir. Tek bir konu üzerinde birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt olabilen birçok yorum ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Üçüncü önemli nokta, Mâtürîdî ile ilgili aslî kaynaklara parçacı değil, bütüncül ve analitik bir yöntemle yaklaşılmasının onunla ilgili doğru bilgi ve yoruma ulaşmada son derece önemli olduğunun bilinmesidir. Birkaç âyet üzerindeki kısa yorum ve açıklamalarından hareketle Mâtürîdî'yi değerlendiremeyiz.

Modernite ve sekülerizmin dini, kültürü, politikayı, hukuku ve sosyal yapıyı büyük ölçüde etkisi altına alıp belirlemeye çalıştığı, bu bağlamda birtakım stratejilerin geliştirilip devreye sokulmaya çalışıldığı günümüz ortamında, birbiriyle iç içe ve yakından ilişkili din ve şeriat kavramlarını birbirinden koparma noktasında bir tekellüfün (zorlamanın) varlığı dikkat çekmektedir. Kanaatimizce böyle bir tekellüfün gerisinde, dînî nasslara yaklaşımda; özellikle Kur'ân'ın

ahkâm âyetlerinin yorumlanması noktasında tarihselciliğin ve evrimci bir sosyal değişim teorisinin esas alınması, ictihad alanının alışılagelmişin ötesinde genişletilmesi ve yorumda rasyonelliğin çok ileri noktalara taşınması yatmaktadır. Çünkü bir tarafta sabit ve değişmez olarak telakki edilen dinî nass olgusu, diğer taraftan yaşanmakta ve hissedilmekte olan çok boyutlu bir sosyal değişim olgusu mevcuttur. Din insan ve toplum için olduğuna göre, dinle sosyal değişim arasında uzlaşmayı sağlayacak, dînî hükümleri hayata intikal ettirme noktasında tıkanmaları ortadan kaldıracak esnek bir alanın olması gerekmektedir. Bu esnek alan, dini anlama, açıklama ve yaşama noktasında insan yorumuna ve tasarruflarına imkan tanıyan ictihad alanı olmaktadır. Ancak bu alanda önemli derecede sübjektiflik söz konusudur. İslâmî bağlamda din olgusunu sadece tevhide ve ahlâkî ilkelere hasredip, şeriatı de sadece ahkâma indirgeyerek dinden bağımsızlaştırmaya yönelik yaklaşım ve yorumlar,[286] dinin ana kaynakları esas alındığında tutarlı gözükmüyor.

Arapça دَيَنَ (**de-ye-ne)** kökünden türeyen, "boyun eğmek, itaat etmek" (ezzüll, el-inkiyâd) türünden bir anlam çerçevesine sahip olan "din" kelimesi, ibadet, kanun, yol, âdet, takvâ, hüküm, hesap, ceza ve mükâfat anlamlarına gelir.[287] Din kelimesi ve türevleri Kur'ân'da 95 yerde geçmekte olup, kullanıldığı yere ve bağlama göre anlam ifade etmektedir. "Din gününün Mâlikî" (Fatiha, 1/4), "Din gününü yalanlayanlar" (Mutaffifin, (83/11) âyetlerinde ceza anlamına, "Allah'ın dininde sizi onla karşı acıma tutmasın" (Nur, 24/2) âyetinde hüküm ve şeriat anlamına, "Kralın dinine göre" (Yusuf, 12/76) âyetinde kanun ve örf anlamına kullanılmaktadır. "İyi bil ki, halis din yalnızca Allah'ındır" (Zümer, 39/3) âyetinde tevhid ve şahâdet anlamına, "Dinde zorlama yoktur" (Bakara, 2/256) âyetinde imana ve ihlâsa dayalı itaat anlamına kullanılmaktadır. "Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?" (Âl-i İmrân, 3/83), "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki, o din ondan kabul edilmeyecektir" (Âl-i İmrân, 3/85), "Allah katında din İslâmdır" (Âl-i İmrân, 3/19) âyetlerinde ise müesses din/İslâm/ilâhî nizam anlamına kullanılmıştır. "Sizin dininiz size, benim dinim bana" (Kâfirûn, 109/6), "De ki: Ey insanlar! Benim dinimden ne kadar şüphe ederseniz edin, ben Allah'ı bırakıp da sizin taptıklarınıza ibadet etmem, fakat sizi öldürecek olan Allah'a ibadet ederim" (Yunus, 10/104-105), "Kâfirlerin hoşuna gitmese de, dini yalnızca Allah'a has kılarak (muhlisîne lehu'd-dîn) kulluk ediniz" (Gâfir, 40/14) gibi vahiy sürecinin ilk dönemlerinde Mekke'de gelen âyetlerde din (ed-dîn) kelimesi başlıca tevhidi,

286 Meselâ, bk. Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 43-48.

287 bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty, c. XIII, s. 169-171; Râgıb el-İsfehânî, *el_ Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır 1961, s. 175; el-*Müncid*, 27. Baskı, Beyrut 1986, s. 231;

şirki terk ederek Allah'a yönelmeyi, O'na hakkıyla iman etmeyi, ondan başkasına ibadet etmemeyi, duayı yalnızca O'na yöneltmeyi ifade ederken, Medine döneminin sonuna doğru nâzil olan "...Bugün size dininizi ikmal ettim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım, ve din olarak size İslâm'ı seçtim..." (Mâide, 5/3) âyetinde ise tevhide dayalı itikat-ahlâk-ibadet-muamelât ve ahkâm boyutlarını havi müesses din, İslâm anlaşılmaktadır.

Ağızla su içmek, hayvanların (develerin) suya yönelip su içmesi veya suya girmesi, suya götürülmeleri anlamlarına gelen şe-re-´a kökü su-hayat ilişkisini anlatmakta olup türevleriyle beraber Kur'ân'da beş kez kullanılmaktadır. Kelimenin fiil formu "şe-re-´a'd-dîne veya şe-re-´a dînen şeklinde geldiğinde ise, Allah'ın insanlar için din vazetmesi, onu sünnet olarak koyup belirlemesi, şeriat kılması anlamlarına gelmektedir. "Suya giden yol", "açık ve geniş yol" anlamına gelen şeri´at ve şir´at kelimelerine ise orijinal anlamından hareketle yol (tarîk, sebîl), gidişat (sünnet), din ve mezhep anlamları verilmiştir.[288] Mekke döneminde nâzil olan "Seni iş konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy, câhillerin isteklerine uyma"[289] âyetinde şeriat kelimesi tevhîde dayalı ilâhî yol ve ahkâm anlamına kullanılmıştır.[290] Kelime çoğu zaman hem aslî ahkâm olan itikādî hükümleri, hem de fer´î ahkâm olan ibadet, ahlâk ve muâmelâtla ilgili hükümleri kapsamaktadır.

Mekke döneminin ortalarında nâzil olan, "Şere´a lekum mine'd-dîni mâ vassâ bihî Nûhan..." şeklinde başlayan (Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, Mûsâ ve Îsâ'ya tavsiye ettiğimizi sizin için de vazetti/sünnet(yol) kıldı/şeriat kıldı/açıkladı. Onları kendisine davet ettiğin şey onlara zor gelmiştir. Allah dilediğini kendisine seçer, kendisine yönelene de hidâyet eder)[291] mealindeki âyette dinin tevhid merkezli itikādî, ahlâkî ve amelî sahadaki (değişmeyen) aslî ahkâmının şeriat kılındığına işaret buyrulurken, Medine döneminde nâzil olan, "Ey Muhammed! Sana da kendinden evvelki kitabı tasdik eden ve ona şahit olmak üzere hak olarak Kur'ân'ı indirdik. O halde onların (Kitap Ehli'nin) arasında Allah'ın indirdiği ile hükmet, sana gelen hakkı bırakıp da onların heveslerine uyma. Sizin her biriniz için bir şir´at ve minhâc (yol/yöntem) kıldık. Eğer Allah dileseydi, sizi

288 bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. VIII, s. 175-176; Râgıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 258-259; el-*Müncid*, s. 382-383; ayrıca bk. İsmail Çalışkan, *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 94; M. Kemal Atik ve diğerleri, *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997, s. 652.

289 Câsiye, 45/18.

290 bk. M. Kemal Atik ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 652.

291 eş-Şûrâ 42/13.

tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdiği şeylerde sizi denemek için (böyle yapmadı). O halde hayırlı işlerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Bu sebeple hakkında ihtilafa düştüğünüz şeyleri (kıyamet günü) size haber verecektir"[292] mealindeki âyette aslı ve özü aynı olan ilâhî şeriatın her bir peygambere vahiy yoluyla gönderilen; fakat târihî, kültürel ve sosyal şartlara göre birbirinden farklı olan boyutlarına telmihte bulunulmaktadır.

Yani Kur'ân semantiği açısından şeriat, Allah'ın peygamberler aracılığı ile vazettiği, insanlığın üzerinde yürümesi gerekli olan ana yolu; iman, ibadet, ahlâk, muamelât ve hukuk boyutunda dinin değişmeyen aslî prensip ve hükümlerini ifade ederken, bir nevi/çeşit yapış anlamına fi´let vezninde gelen şir´at kelimesi, bu değişmeyen şeriatın farklı şartlar ve ortamlardaki teferruat yönünden değişebilen formunu ifade etmektedir. Râgıb İsfehânî'nin anlayışı da bu doğrultudadır. Ona göre şeriatlar itikat, ibadet, ahlâk, muamelat ve hadlere taalluk eden alanlarda hükümler ihtiva etmelerinin yanında, yemeye, içmeye, giyinmeye, nikâh ve boşanmaya dair hükümler de ihtiva eder. Bu alanlarda vazedilen temel hükümler bütün şeriatlar için ortaktır. Ancak teferruatta ibadetler ve müeyyide hükümlerinin şekil ve icra edilişleri hususunda şeriatlar arasında farklılıklar söz konusu olabilir.[293]

Ancak Ali Dere'nin de ifade ettiği gibi kavramsal olarak birbirine müteradif olarak da kullanılabilen dinle şeriat arasına kesin bir çizgi çekerek onları birbirinden ayırmak mümkün olmamakla beraber, zaman içerisinde şeriat kavramı ile dinin ameli ve hukukî hükümlerini ifade etme eğilimi ağırlık kazanmıştır.[294] Zamanla şeriat kelimesinin mârûz kaldığı anlam transformasyonu hızlanarak ictihada ve örfe dayalı hüküm ve uygulamalarla şeriatin anlam sahası genişletilmiş, şeriat neredeyse İslâm hukuku ve fıkıhla eş anlamda kullanılır hale gelmiştir. Bu semantik değişimde önce şeriat kelimesiyle Mâide sûresinin 48. âyetinde geçen şir´at kelimesi aynîleştirilmiş, daha sonra âyetteki şir´aten ve minhâcen ifadelerinden hareketle peygamberlerin dinde bir ama şeriatta farklı şeyler getirdikleri düşüncesinden hareketle dinle şeriat birbirinden bağımsız değerlendirilmeye çalışılmıştır.[295] Buradan, dinin itikādî ve ahlâkî hükümleri şeriatin anlam sahası dışına çıkarılıp din kavramına hasredilirken, dinin (ibadât), muâmelât ve hukukla

292 el-Mâide 5/48.

293 bk. Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu Câmi´i't-Tefâsîr*, tahk. Ahmed Hasen Ferhad, 1. Baskı, Kuveyt 1984, s. 77-81.

294 bk. Ali Dere, "Bazı Çağdaş İslâm Hukukçularına Göre Şeriatın Tatbiki Sorunu", *İslâmiyât*, c. I, Sayı: 4, ekim-aralık 1998, s. 107-109.

295 Meselâ, bk. İlhami Güler, "Din, İslâm ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslâmiyât*, c. I, Sayı: 4, ekim-aralık 1998, s. 64-67.

ilgili hükümleri dinden bağımsız telakki edilen şeriat kavramının anlam sahasına hasredilmek istenmiştir. Düşünce planında bu şekildeki bir ayırımın ortaya çıkıp yaygınlaşmasında iman-amel ayrımıyla bağlantılı olarak din ve şeriatın tamamen birbirinden farklı şeyler olduğuna dâir *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir değerlendirmenin[296] belirli derecede etkili olduğu söylenebilir. Toptancı bir değerlendirmeyle Mâtürîdî'nin din ve şeriat anlayışının da aynı doğrultuda geliştiği iddia edilmiştir.[297]

Mâtürîdî'nin bu konudaki anlayışına geçmeden önce, onun tefsirdeki bazı hareket noktalarına işaret etmek gerekecektir. Mâtürîdî *Te`vîlât*'ın girişinde tefsirle te`vîlin arasını ayırmış, tefsiri Hz. Peygamber'e ve sahabeye hasrederken, te`vîli fakihlere atfetmiştir. Sahabenin olaylara ve âyetlerin gelişine şahit olduklarını, bu nedenle âyetlerden murad edilen hakiki mânaya vâkıf olduklarını; te`vîlin ise sözün muhtemel manalardan birisine yöneltilmesi ve işlerin sonunun açıklanması anlamına geldiğini söylemiştir. Tefsirde âyetin anlamına Allah'ın şâhit tutulduğunu, dolayısı ile kesinlik olduğunu; te`vîlde ise böyle bir durum söz konusu olmadığı için izafilik olduğunu söylemiştir.[298] Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde ve tefsir yönteminde Kur'ân merkezi konumda olup mutlaklık ifade etmektedir.[299]

Mâtürîdî, tefsirde hadislere ve sahâbe sözlerine büyük önem atfetmekle beraber, ona göre Kur'ân'dan başka hiçbir söz mutlaklık ifade etmez.[300] Tefsirinde büyük ölçüde Kur'ân bütünlüğünü, vahyin (dinin) ana hedeflerini ve âyetlerin gerisinde yatan hikmetleri gözettiği anlaşılmaktadır. Onun Kur'ân'la ve İslâm'la ilgili belirli bir konudaki anlayışını keşfedebilmek için sadece tek bir âyet veya birkaç âyet üzerinde yaptığı yorum ve değerlendirmeleri değil, o konu ile bağlantılı birçok âyete getirdiği yorumları analizci ve bütüncül bir yöntemle değerlendirmek gerekmektedir.

Mâtürîdî, içerisinde din kelimesinin geçtiği âyetlere getirdiği açıklamalarında, kelimenin âyet içerisindeki kullanımına ve bağlamına uygun olarak onun lügat anlamlarına atıfta bulunmuş, "mâliki yevmi'd-dîn" (Din gününün

296 bk. Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 15-16, Arapça metin, s. 13-14.

297 bk. Sönmez Kutlu, *"Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî"*, ed. Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, s. 39-43.

298 bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahk. Fatıma Yusuf el-Haymî, I-V, Birinci Baskı, Beyrut 2006, c. I, s. 1.

299 bk. Mâtürîdî, *Te'vilât,* c. III, s. 60.

300 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 8-9; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, Aralık 2003, s. 106-109; 165-182.

sahibi) (Fatiha, 1/3), âyetinde kelimenin ceza ve mükâfat anlamına, "…mâ kâne liye'huze ehâhu fî dîni'l-meliki…" (yoksa Kralın dinine göre (Yusuf) kardeşini alıkoyamazdı) (Yusuf, 12/76) âyetinde hüküm/kanun anlamına geldiğini, "Lekum dînukum veliyedîn" (Sizin dininiz size, benim dinim bana!) (Kâfirûn, 109/6), ve "İnne'd-dîne ´indellahi'l-İslâm" (Allah katında din İslâm'dır) (Âl-i İmrân, 3/19) âyetlerinde mezhep ve itikat sistemi anlamına geldiğini ifade etmiştir.[301]

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 dinidir. "…lâ tebdîle lihalkillahi…"(Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur, İşte bu dosdoğru dindir) (Rûm, 30/30) âyetinin gereğince Allah'ın yaratmasında (fıtratta) bir değişiklik olmadığı gibi, bu fıtrat üzerine oturan Allah'ın dininde de bir değişiklik söz konusu değildir.[302] Mâtürîdî, Şûrâ sûresinin 13. âyetinin gereğince bu dinin Nûh peygambere, İbrahim, Mûsâ ve İsâ peygamberlere, bizim peygamberimize ve bütün peygamberlere vahyedilen din olduğunu, Allah'ın birliğine (tevhide) ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.[303]

Mâtürîdî'nin bazı âyetlere getirdiği kısa açıklamalarından, onun dini sadece tevhide ve inanç esaslarına hasrettiğini, ibadetler ve muâmelâtla ilgili hükümleri din kavramından bağımsız düşünerek şeriata hasrettiğini zannetmek hatalı bir tespit olur. Çünkü Enbiyâ sûresinin 73. âyetini açıklarken, bütün peygamberlerin önderlik vasıflarıyla insanları Allah'ın dinine ve O'nun emirlerine uymaya çağırdıklarını, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerin onların şeriatlarında de mevcut olduğunu ifade etmiştir.[304] "Vemen yebteği gayra'l-İslâme dînen..." (Kim İslâm'dan başka bir dini isterse, ondan kabul edilmeyecektir) (Âl-i İmrân, 3/85) 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.[305] "Efegayra dîni'l-lâhi yebgûn" (Allah'ın dininin dışında başka bir din mi arzuluyorlar?) (Âl-i İmrân, 3/83) âyetinin tefsirinde, bu dinin aslî olarak inanılması gereken şeyleri (tevhide imanı), Allah'a itaat ve ibadet etmeyi ve hükmü, yani Allah'ın ahkâmını tanımayı gerektirdiğine

301 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 398.
302 Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IV, s. 47-48.
303 Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. III, s. 324; c. IV, s. 398-399.
304 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. III, s. 337.
305 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 287.

işaret ederek konuyu "Efehukme'l-câhiyilleti yebgûn?.." (Câhiliye hükmünü mü arzuluyorlar?) (Mâide, 5/50) âyetiyle de ilişkilendirmiştir.[306] "Elyevme ekmeltü lekum dînekum ve etmemtü..." (Bugün dininizi kemale erdirdim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim) (Mâide, 5/3) âyetinin tefsirinde ise, din-şeriat ayrımı yapılmaksızın Allah'ın mü`minlerden genel manada inanılıp yapılmasını istediği bütün durumlar, uygulama ve hükümler bu kemale erdirilen dinin/İslâm'ın kapsamı içerisine sokulmuştur.[307]

Mâtürîdî, "Sûmme ce´alnâke ´alâ şerî´atin mine'l-emri, fettebi´hâ" (Sonra seni işten bir şeriat üzerine kıldık, ona tabi ol!) (Câsiye, 45/18) âyetine getirdiği açıklamada, şeriatın su yolu, sünnet (âdet), millet, mezhep şeklindeki lügat anlamlarına atıfta bulunmuş,[308] yine bir mes'ele hakkında Tevrat veya Kur'ân'daki bir veya birkaç hükmü de şeriat olarak isimlendirmiştir.[309] Mâtürîdî'nin bu bağlamdaki âyetlere getirdiği açıklamalarını[310] nazar-ı itibara aldığımızda, onun, şeriat ve şir´ati Allah tarafından insanların uygulamaları için konulan sünnetler, üzerinde gidilen yol ve ahkâm olarak anladığını söyleyebiliriz. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dini değişime (nesh, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatları değişime[311] konudur. Ancak Mâtürîdî'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 eden[312] Mâtürîdî'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 aslî hükümleriyle beraber dinden bağımsız olarak kökten değişebileceği, hattâ bu değişimin ictihadla bile gerçekleştirilebileceği şeklinde bir anlayışa sahip olduğu yargısında bulunmak toptancı ve yanıltıcı bir değerlendirme olabilir. Halbuki, Mâtürîdî'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

306 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 286.
307 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 12.
308 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IV, s. 474.
309 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 186-187.
310 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 256; c. II, s. 44-45; c. III, s. 384.
311 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 145.
312 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. III, s. 318.

mahiyetinin ve sınırlarının ne olduğu, Kur'ân'ın daha önceki kitapları tasdik etmesinin ne anlama geldiğine ilişkin yaptığı açıklamaların bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi son derece önemlidir.

Mâtürîdî, "Ve enne hâzâ sırâtî mustekîmen fettebi´ûhu..." (İşte bu benim müstakim yolum. Artık ona uyun, başka yollara uymayın!) (En´am, 7/153) şeklinde başlayan âyeti açıklarken, bu yolun emir ve nehiyleri, helal ve haramları da kapsadığını, söz konusu hükümleri ihtiva eden âyetlerin muhkem âyetler olduğunu, bütün (ilâhî) kitaplarda onları nesheden bir şeyin olmadığını, bütün Âdem oğullarının bu muhkem âyetlerin muhatabı olduklarını sarih bir şekilde ifade etmiştir.[313] Namaz, oruç, zekât, kurban ve hac gibi ibadetlerin teferruatta farklı olabileceklerine, ancak bütün bunların öz itibariyle aynı olduklarına dikkat çekmiş, onların daha önceki peygamberlerin şeriatlarında da mevcut olduğunu belirtmiştir.[314] Orucun daha öncekilere farz kılındığı gibi, Hz. Muhammed'in ümmetine de farz kılındığını ifade eden âyete (Bakara, 2/183) getirdiği açıklamasında, orucun aslı ve özü bir/aynı olmakla beraber zaman ve şekil itibariyle farklı olabileceğine de dikkat çekmiştir.[315]

Tefecilik (faiz) de Hz. Muhammed'in ümmetine haram kılındığı gibi daha önceki ümmetlere de haram kılınmıştır.[316] Kur'ân'ın daha 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 olmadığının apaçık delilidir. Çünkü eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, o zaman daha önceki vahiylerle tutarlı olmazdı.[317] Halbuki bütün peygamberler birbirlerini tasdik etmişlerdir.[318] Allah'ın elçilerine indirdiği bütün kitaplar insanları Allah'ı birlemeye, O'na başkasını ortak koşmaktan nehyettiği gibi, aynı zamanda onları âdil olmaya, ihsâna ve iyiliğe davet etmişler, onları her türlü fuhşiyâttan, haddi aşmaktan, azgınlıktan ve çirkin işlerden nehyetmişlerdir. Bu noktada ne Allah'ın gönderdiği elçiler, ne de gönderilen kitaplar arasında bir ihtilaf vardır.[319] "Ve eni'hkum beynehum bimâ enzelellahu velâ tettebi´ ehvâehum" (Onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların hevalarına tabi olma!) şeklinde başlayan Ehl-i Kitap'la ilgili âyetin (Mâide, 5/48) tefsirinde, recm konusuyla bağlantılı

313 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 193-194.
314 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 130-131; c. III, s. 270, 367, 384.
315 bk. Mâtürîdî, c. I, s. 130-131.
316 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 526.
317 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 431.
318 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 74-75.
319 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 146.

olarak yaptığı açıklamalarında hadlerle ilgili ahkâm dahil Kur'ân'daki şeriatın Tevrat'ta da bulunduğunu, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'da olduğu gibi Tevrat'ta da bu ahkâm ve şeriatın mevcut olduğunu Yahudilere söylediğini ifade etmiştir.[320]

Bu bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin teferruata girmeksizin Tevhid ve âhiret inancı başta olmak üzere namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi ibadetlerin, ahlâk ve hukukla ilgili temel prensip ve hükümlerin, kısas, diyet, af, recm gibi hadlerle ilgili hükümlerin Kur'ân ve Sünnet'te olduğu gibi, Tevrat ve İncil gibi daha önceki kitaplarda da mevcut olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. O halde Mâtürîdî'nin Allah'ın dininin değişime (neshe, tebdil ve tegayyüre) konu olmadığı halde, onun şeriatlarının değişime konu olduğunu ifade etmesinden[321] neyi kastettiğini nasıl anlamalıyız? Bu konuda onun şeriatların değişimi ve nesh konusu ile bağlantılı olarak bazı âyetlere getirdiği açıklamaların analiz edilmesine ihtiyaç vardır.

Mâtürîdî, katl ve kısas konusuyla ilgili olarak Sâbiîler adı verilen bazı kimselerin İncil'in tamamen ruhsatlar (serbestlikler ve kolaylıklar) üzerine indirildiği, 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 nâsih ve mensuh arasında bir çelişki yoktur, tevafuk vardır.[322]

Haksız yere bir insanın öldürülmesinden dolayı kısas hükmünün geçmekte olduğu âyetlere[323] 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'ân'ın bu konudaki hükmünün ise her üç uygulamayı birden ihtiva ettiğine dair mevcut görüşe işaret ettikten sonra, Mâide sûresinde 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 âyetin (Mâide, 5/45) devamındaki "...femen tasaddaka bihî, fehuve keffâratun lehû" (ama her kim hakkını sadaka olarak bağışlarsa,

320 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 39-44.
321 bk. Mâtürîdî, c. II, s. 45; c. III, s. 318.
322 bk. Mâtürîdî, c. I, s. 46.
323 el-Bakara 2/178-179.

o kendisi için kefaret olur) ifadesini delil getirerek, kısası gerektiren durumlarda Tevrat'ta da af hükmünün olabileceğine dikkat çekmiştir. Yani Mâtürîdî, 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'ân'a ve Müslümanlara özel bir hüküm olmasının da ihtimal dahilinde olduğuna işaret etmiştir.[324]

"Küllü't-ta´âmi kâne hillen libenî İsrâîle..." (Tevrat indirilmezden önce Yakup'un kendisine haram kıldığından başka bütün yiyecekler İsrail Oğullarına helaldi. Deki: Eğer doğru iseniz getirin Tevrat'ı okuyun) (Âl-i İmrân 3/93); "Ve ´ale'l-lezîne hâdû harramnâ kulle zî zufurin, vemine'l-baaārî ve'l-ganemi harramnâ ´aleyhim şuhûmehumâ...(Biz Yahudilere her türlü tırnaklı hayvanı haram kıldık, onlara sığırın ve koyunun iç yağlarını da haram kıldık, ancak onların sırtlarına ve bağırsaklarına yapışan veya kemiklerine karışan yağlar hariç; bunu onlara azgınlıkları yüzünden ceza olarak verdik) (En´âm, 6/146); "Febizulmin mine'l-lezîne hâdû harramnâ ´aleyhim tayyibâtin uhillet lehum vebisaddihim ´an sebîli'l-lâhi kesîran ve ahzihimir-ribâ...(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 kâfir olanlar üzerine elim bir azap hazırladık) (Nisâ, 4/160-161) mealindeki âyetlere getirdiği açıklamalarında,Yahudilere haram kılınan bu şeylerin (aslında helal ve temiz olmalarına rağmen) zulüm ve azgınlıkları nedeniyle bir müeyyide olarak haram kılındığını, bunun ise mensuh bir şeriat olduğunu ve mensuh bir şeyle bugün amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.[325] Yani Mâtürîdî, bu açıklamaları 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 içerisinde sürelilik şartını ihtiva eden bir hükmün tekrar aslına döndürülmesi anlamına gelmektedir. Yine Mâtürîdî'nin Yahudilere emredilen kısas cezasında diyet ve affın olmayabileceği yönünde serdettiği ikinci görüşü, değer hükümleriyle değil müeyyide hükümleriyle ilgili bir değerlendirmedir.

Mâtürîdî, Sebt günü ile ilgili olarak A´râf sûresinin 163. âyetine getirdiği açıklamasında, İbn Abbas'tan rivâyetle Sebt gününün Yahudiler tarafından icad edilen bir gün olduğunu, Yahudilerin o güne tazim ve hürmet gösterdiklerini

324 bk. Mâtürîdî, c. I, s. 127; c. II, s. 42.

325 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 289, 526; c. II, s. 186-187.

vurguladıktan sonra, Allah'ın onları (bu icad edip hürmet gösterdikleri) Sebt günü ile imtihan ettiğini, Sebt gününde balık avlamalarını onlara yasakladığını ifade etmiştir.[326] 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'ân'ın indirildiği Kadir gecesinin olduğu Ramazan ayında tutulması farz kılınan Ramazan orucu arasında da benzer bir kıyaslama yapmak mümkündür. Bu açıklama ve değerlendirmeler, Mâtürîdî'nin şeriatların değişimini, tebdil, tağyir ve nesh edilmesini nasıl anladığı konusunda bize çok açık ve kesin olmasa da belirli derecede bir fikir vermektedir.

Mâtürîdî'nin aşağıdaki açıklamaları, onun şeriatı dinden bağımsız olarak değerlendirdiği, zaman ve şartlara göre Kur'ân ve Sünnet'le sınırları çizilen ve Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara vazedilen şeriatın da ictihat yoluyla nesh edilebileceği görüşüne 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."[327]

"(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."[328]

Bir taraftan genel bir söylemle Hz. Peygamber'in şeriatının daha önceki şeriatları neshettiğini, onun şeriatının ise neshedilmeyip kıyamete kadar bâkî kalacağını söylerken, diğer taraftan neshin Kur'ân'da da var olduğunu kabul eden Mâtürîdî'yi kendisiyle çelişiyor gibi görmek mümkündür. Bu noktada aslında Kur'ân'la nesh telakkisinin oluşturduğu düşünce geleneği arasında sıkışan Mâtürîdî, neshe yaptığı yaklaşımla, Kur'ân'la gelenek arasında Kur'ân'ın (vahyin) otantikliğine zarar

326 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 299.
327 Mâtürîdî, a.g.e, c. III, s. 318.
328 Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. IV, s. 132.

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. Mâtürîdî'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.[329] Yani neshe konu olan olayın boyutları değiştiği için aslında tek bir olay değil, birbirine benzeyen ortak yönleri bulunsa bile artık boyutları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olayın varlığı söz konusudur. Yani farklı hükümler, bütün boyutları ile aynı olan tek bir olgu veya olay için değil, ama ortak yönleri olsa bile boyutları birbirinden farklılaşan iki veya daha fazla olay için söz konusu olmaktadır. Bu durum hükümlerde çelişki değil, maslahatlar gereği farklılaşma olarak değerlendirilmelidir. Sonra Mâtürîdî'ye göre nesh, vahyî metnin tilavetinde değil hükmünde gerçekleşir. Bir şeyin hükmü uygulanmaz ve terk edilirse o şey unutulmuş gibi olur.[330] Yani o hüküm gündemden düşmüş olur. Buna göre sadece durumlar değişmiş, farklı durum ve konumlara göre de onlara uygun âyetler ve hükümler gelmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu mânâda Kur'ân'la daha önceki şeriatlar arasında teferruatta bazı yönlerden değişiklikler olsa bile bir çelişki olmadığı gibi, Kur'ân'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.

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta üzerinde nesh olduğuna işaret ettiği âyetler ve konular üzerinde yapılan analitik bir çalışma, onun nesh anlayışının büyük ölçüde ilk dönem selef âlimlerinin anlayışı doğrultusunda çok geniş bir çerçeveye oturduğunu, Kur'ân'da çelişki anlamına gelebilecek veya Kur'ân'ın otantikliğine halel 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 değerlendirilmesi daha uygun olur.[331] Özellikle onun "İnneme's-sadakâtu li'l-fukarâi ve'l-mesâkîni

329 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. I, s. 46.

330 Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. V, s. 493.

331 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *a.g.e.*, s. 203-240.

ve'l-´âmilîne ´aleyhâ ve'l-muellefetu kulûbuhum...(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 hikmket sahibi olandır) (Tevbe, 9/60) âyeti ile bağlantılı olarak zekâtın dağıtımı konusunda Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a hisse vermemesini "ictihadla nesh" olarak isimlendirmiş olması[332] klasik nesh anlayışına uygun düşmediği gibi, Kur'ân'ın bazı şer´î hükümlerinin günümüz şartlarına uygun düşmediği için ictihadla mensuh kabul edilip artık geçersiz kılınabileceği şeklindeki anlayışa da asla mesnet teşkil etmez.

Mâtürîdî, halifelerin ve sahabenin zekât gelirini ilgili âyette isimleri geçen sekiz sınıf insana eşit olarak dağıtmak yerine, ihtiyaç durumunu göz önüne alarak bir sınıfa da verdiklerini, zekât gelirlerinin sekiz sınıf insan grubuna eşit olarak bölünüp dağıtılmasının gerekli olmadığını vurgulamıştır.[333] Belirli şahıslardan oluşan müellefe-i kulûb'a zekâttan hisse verilmemesine gelince; bunun nedeni, Hz. Ömer ve onunla aynı kanaate sahip olanlar açısından artık bir zamanlar müellefe-i kulûb içerisinde mütalaa edilen kişilere zekât gelirlerinden pay verilmesini gerektiren şartların ortadan kalkmış olmasıdır. Zâten ilgili zekât âyetinde de söz konusu gruba zekât gelirlerinden mutlaka hisse verilmesini gerekli kılan veya icbar eden bir hüküm söz konusu değildir.. Bunu dört büyük halife ve Sahabe böyle anladığı gibi, müctehid imamlar da aynı şekilde anlamışlardır. Mâtürîdî'nin Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'la ilgili uygulamasını "ictihadla nesh" olarak isimlendirirken kullandığı ifade, onun bu mes'eleyi 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" (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ Tevbe, 9/60), neshin farklı vecihlerle gerçekleşebileceğinin bilinmesi için, âyetin üzerine dayandığı mânânın (hikmetin/maslahatın) ortadan kalkmış olmasından dolayı ictihadla neshin caiz olduğuna bir delâlet vardır).[334]

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin din telakkisinde tevhid inancı ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılacağı prensibi merkezi bir konumda olmakla beraber, dinin sadece itikāda taalluk etmekle kalmayıp, ahlâk, ibadet, muamelat ve hukukla ilgili hükümleri de içerisine alan ilâhî bir sistem olduğu, şeriattan bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Tevhide ve fıtrata dayalı bu din, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mutlak dindir.

332 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 419.
333 bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 419-420.
334 Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. II, s. 419 veya 420.

Onun şeriat telakkisinde de amelî ahkâm ağırlık noktasını oluşturmakla beraber, şeriat, dinin tevhide dayalı itikādî hükümlerinden kopuk veya bağımsız değildir. Şeriatın bir değişmeyen, diğeri de değişebilip neshe konu olan iki boyutu vardır. Onun değişmeyen boyutu, itikat, ibadet, ahlâk, muamelât ve hukuk alanlarında Allah'ın bütün peygamberlere ve onların ümmetlerine yol kıldığı temel prensip ve hükümlerdir. Mâtürîdî'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 şeriatın aslına ve özüne mugâyir bir durum da oluşturmazlar. Hz. Muhammed'in şeriatı Allah'tan gönderilen en son şeriat olup, kıyâmete kadar devamlıdır. Onun kendisinden önceki şeriatları nesheden bir konumda olmasına gelince, bu nesh Kur'ân'ın bütün şeriatlarda ortak olan aslî hükümleri ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine Kur'ân, 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'ân tilavetinde yer almayan hükümlerin Müslümanlar için artık bir bağlayıcılığı söz konusu değildir.

Kur'ân'ın kendi âyetleri üzerindeki neshe gelince, bu nesh ilgili âyetin tilâveti 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'ân'ın bütün hükümlerinin aynı anda uygulanması diye bir şey yoktur. Nesh, belirli bir hükme konu olan bir mes'ele 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. Mâtürîdî'nin nesh anlayışını, klasik nesh teorisi içerisinde değerlendirmek yerine teybîn, tahsîs, tedrîcilik ve istisnâ içerisinde değerlendirmek; ayrıca şer´î bir hükme konu olan herhangi bir mes'ele hakkında müctehidin birbirine eşit alternatif uygulamalardan bir veya birkaçının tercih etmesi şeklinde anlamak daha tutarlı olur.

7. TEBLİĞ

MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE DİN-ŞERÎAT AYIRIMININ FELSEFÎ TEMELLERİ

Prof. Dr. Hanifi Özcan
Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İZMİR

Başlıktan da anlaşılabileceği gibi, aslında burada ayrıntılı olarak din-şeriat ayırımından değil[335], tam tersine bu ayırımın dayandığı felsefî temellerden söz edilecektir.

Bir şeyin felsefî temelleri üzerinde durmak demek, onun, o anda ne şekilde bulunuyorsa o hâl üzere olmasını sağlayan ilkelerin tespit edilmesi demektir. Bu da, ancak onun dayandığı teorik ve "zihnî yapı"nın, yani "fikrî zemin"in açığa çıkarılıp felsefî değerinin ortaya konulmasıyla mümkün olur.

Burada yer alan "zihnî yapı" ve "fikrî zemin"; insanın bir düşünceyi ve buna bağlı olarak bir fiili ortaya koymasını sağlayan "zihnî itki ve motivasyon"u ve "fikrî çatı ve örgü"yü dile getirmektedir. İnsanın gerek dînî, gerekse din dışı bütün düşünce ve fiillerinin, daha doğrusu topyekûn bir "beşerî başarı"nın doğru anlaşılabilmesi için, bu zihnî boyutun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Bu bağlamda, hemen belirtilmelidir ki, din-şeriat ayırımı, bu alanda insan zihninin ortaya koyduğu ve gerçekleştirdiği önemli bir beşerî başarıdır. Eğer bu başarılmamış olsaydı, dinin oluşum ve gelişiminde önemli bir etken olan beşeri unsurlar fark edilemez ve bunun bir sonucu olarak da dinin insan hayatındaki istisnâî yeri ve amacı anlaşılamazdı. Bu da, insanın "din ilgisi"nin temelinin ve bir dini benimsemedeki esas amacının tam olarak kavranılamaması ve hatta bir "din bilinci"nin oluşmaması demekti.

"Din ilgisi"nin belli bir "bilinç düzeyi"ne ulaşamaması ise, burada hem insanın, hem de dinin amacının gerçekleşmesinin epistemolojik olarak mümkün olmaması demektir. Çünkü "bilinç", hem inanan, hem de inanılan için bir ön şarttır. Bir başka deyişle, insanın inanabilir, dinin de "inanılabilir" hale gelmesini sağlayan insan zihnidir, yani burada hem süje, hem de obje aynı zihnî faaliyetin bir başarısıdır. Çünkü din insan içindir ve dinin temelinde insan zihni vardır.[336] Yani din insanın fikrî ve

335 Din-şeriat ayırımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk* (M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1995) ilgili bölümler.

336 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, "Modern Çağda Dinin Birey ve Toplum İçin Anlamı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*(Şubat-Nisan 2007, sayı: 32). Hanifi Özcan, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", *Türkler* (Ansiklopedisi), c. 5, ss. 463-481.

zihnî yönüyle ilgilidir. İnsanın bütün zihnî faaliyetleri ise, onun bir "varlık olarak" var olma amacıyla, yani bu temel amaçla uyumlu olmak zorundadır. Çünkü o anda bu amacın şekillendirdiği bir birey olma bilincini içeren zihnin "belli bir amaçla belli bir yönde motive edilmesi" epistemolojik zorunluluktur. İşte, bu bağlamda hemen belirtilmesi gerekir ki, sosyal bir varlık olan insanın bütün kültürel başarılarında olduğu gibi, dinde de esas amacı, din vasıtasıyla kendisini gerçekleştirmektir.

Kendisini gerçekleştirme iradesi, insanı, bir kültür içerisinde dini insanın mutluluğuna vasıta olacak şekilde oluşturma ve geliştirmeye sevk etmiştir. Öyle ki, dinin oluşumuna ve gelişimine katılmak suretiyle insan, dini özümsemiş ve onu kendisine dıştan gelen bir dayatma olarak değil, bizzat kendi zihnî başarısı olarak görmüştür. İşte, bu yüzden, insan tarih boyu arzu ettiği sosyal yaşantı ve toplumsal taleplerle uyumlu bir dînî yapı oluşturarak toplumda kendisini ortaya koymaya çalışmıştır. O halde, din-şeriat ayırımının temelinde, insanın "bir varlık olarak kendisini gerçekleştirme" esasına dayanan bu amacı görmek gerekmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, bu amaç dayandığı temel dikkate alındığında, görülür ki, özü itibariyle bireyseldir. Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla dile getirecek olursak[337], hemen her insanda bir din duygusu ve din fikri vardır; ancak insanların anlayış ve kavrayış dereceleri birbirinden farklı olduğu için, onların zihinde bulunan bu din duygusunu ve din fikrini kendilerini ortaya koyacak ve ifade edecek şekilde zihin dışına çıkarmaları, yani onu toplumda bireyi temsil eden ve herkes tarafından anlaşılan ortak bir fiil ve davranışa dönüştürmeleri mümkün değildir. Bir başka deyişle, her insan, kendi zihnî gücü ölçüsünde, zihninde taşıdığı bireysel din duygusunu ve din fikrini belki bir şekilde fiile ve davranışa dönüştürüp somut hale getirebilir. Ancak insanın bir fert olarak ortaya koyduğu bu fiil ve davranışların özünde bulunan ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan bireysellik ve öznellik, onların başkaları tarafından kavranılmasını ve bireyin istediği amaç doğrultusunda anlaşılmasını imkânsız hale getirir.

İşte bu noktada, Mâtürîdî'ye göre[338], insanın zihnî seviyesi, yani onun anlayış ve kavrayış derecesi ne olursa olsun, dinin "zihin-içi"nden "zihin-dışı"na çıkarılabilmesi için, naklin yardımına ve yol göstermesine, yani peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır. Çünkü burada dinin, naklin desteğiyle, zihin içinden zihin dışına çıkması demek, onun kişisellikten ve bireysellikten toplumsallığa ve toplumsallaşmaya, yani sübjektiflikten, bir bakıma, objektifliğe geçmesi demektir. Böylece, düşünce alanından pratik alana çıkan din, kişisel bir duygu ve bir kanaat olmaktan çıkıp inananları bir araya getiren ortak bir "değer" haline gelmektedir. İşte bu "ortaklığı" gerçekleştirmek ve ayrı düşünce ve anlayışlara sahip olan insanların, aynı zamanda, kişisel inanç ve

337 Bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, ss. 84-86.

338 Bkz. *a.g.e.*,s.85-86.

kanaatlerini ve hatta kendilerine özgü inanma biçimlerini de koruyarak, yani "dînî sübjektivizm"i de ortadan kaldırmadan, bir ortak noktada buluşmalarını sağlamak ve bir bakıma bir tür "dînî objektivizm" gerçekleştirmek peygamberin görevidir.

Peygamber tarafından "pratik alan"a aktarılarak "objektif" hale gelmesi sağlanılan din, artık genel anlamda din olarak değil, o"peygamberin şeriatı" olarak adlandırılmaktadır. *Te`vîlât* isimli meşhur eserindeki açıklamalar dikkate alındığında[339], Mâtürîdî'ye göre, "din", şeriat vasıtasıyla ortaya konulmuş ve apaçık hale getirilmiştir.

Dinin bir şeriat şeklinde ortaya konularak açıklanması demek, onun "zihin-içi"nden "zihin-dışı"na çıkarılırken bir kültüre göre ifade edilip örneklenmesi ve o kültür içerisinde ortak bir anlayış ve davranışı gösteren somut fiillere dönüştürülerek toplumsal bir yapıya kavuşturulması demektir. Böylece, içinde şekillendiği kültürün özelliklerini yansıtarak onun bir parçası haline gelen ve şeriat adını alan din, insanın, her dönemde, kendisini ortaya koyma ve gerçekleştirme çabasıyla, tarih boyu değişerek gelişen kültürel başarılarına paralel olarak değişmiş ve zamanın izlerini içinde taşımıştır. Bu, dinin, her dönemde toplumun mutluluğu için çalışan ve kendisini bu konuda sorumlu hisseden dönemin âlimlerinin elinde şekillenmesi ve onların anlayış ve kavrayışlarına göre kültüre nüfûz ederek toplumun kültürel kazanımı ve kültürel başarısı haline gelmesi demektir.

Dinin bir "kültürel kazanım" haline gelmesi, onun, her dönemdeki ilmî ve teknolojik gelişmelere paralel olarak değişmeye açık bir şer'î yapıya kavuşması anlamına gelir. İslâm şeriatının târihî serüveni bunun tipik bir örneğidir. Meselâ, bir Gazzâlî, bir Ebû Hanîfe, bir İmâm Şâfiî ,bir Eş'arî ve bir İbn Sinâ olmasaydı, İslâm şeriatı bugünkü anlaşılış ve yorumlanışından farklı olabilirdi.Yani günümüz Müslümanlarının miras olarak devraldığı "İslâmî gelenek", büyük ölçüde, önceki Müslümanların katkılarıyla oluşmuştur. İşte, Mâtürîdî'nin din değişmeyip daimi olarak kaldığı halde, şeriatın her dönemde değişmesinden söz etmesinin sebebi budur.[340] Bu sebep, gelip geçici bir sebep olmadığına göre, yani din bir kültür içerisinde insanın kendisini ifade etmesine ve hattâ kendisini gerçekleştirmesine vasıta olmaya devam edecekse, birikimsel olarak oluşan şer'î yapı devamlı değişecek demektir. Aksi halde, dinin insan hayatında yer almaya devam edeceğini düşünmek teknik bir yanılgı olur. Bu durumun farkında olan Mâtürîdî, sisteminin temelini, dînî geleneği, yani şer'î yapıyı sürekli yenilenmeye açık tutacak bir epistemolojik alt yapıya dayandırmıştır.[341] Öyle ki, bu epistemolojik temel dikkate alınırsa, ilmî ve teknolojik gelişmelere endeksli olarak dînî geleneğin de pekâlâ değiştirilebileceğini ifade etmek, ütopik bir iddia olmayacaktır.

339 Bkz.,*a.g.e.*,s.108.
340 Bkz.*a.g.e.*,s.72.
341 Bkz.*a.g.e.*,s.77.

3. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Doç. Dr. H. Sabri Erdem
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
"EBÛ HANÎFE ve EBÛ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ MÜRCİE'NİN DEVAMI OLARAK GÖRÜLEBİLİR Mİ?"

• Doç. Dr. Cağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA
"MÜRCİE'NİN MEZHEPLİĞİ PROBLEMİ ve EBÛ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ"

• Yasir Qadhi
Yale University / USA
"QADAR BETWEEN ABŪ MANṢŪR AL-MĀTURĪDĪ (D. 333/944) AND ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH'ARĪ (324/935)"

8. TEBLİĞ

EBÛ HANÎFE ve EBÛ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ, MÜRCİE'NİN DEVAMI OLARAK GÖRÜLEBİLİR Mİ?

Doç. Dr. H. Sabri Erdem
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, büyük günah işleyenin hükmünü âhirete (Allah'a) erteleyen Mürcie'nin devamı olarak değerlendirilebilirler mi? Bize göre Ebû Hanîfe'yi ve Mâtürîdî'yi Mürcie'nin devamı olarak değerlendirmek başlıca üç yönden mümkün görünmemektedir:

1. Büyük günah işleyenin hükmünü âhirete ertelemekle iman-amel ilişkisinde ameli imandan ayırmak arasında gereklilik bağı yoktur. Yani büyük günah işleyenin hükmünün âhirete ertelenmesinin, amelin imandan ayrılmasını gerektirdiğinden bahsedilemez.

2. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî, Kur'ân'a dayalı olarak ortaya koydukları ircâ fikrini kabul etmekle birlikte Mürcie mezhebinden olmayı kabul etmemektedirler.

3. Mürcie, ircâ fikriyle ortaya çıkan itikādî bir mezhep olup kelâmî bir okul değildir. Buna mukabil Hanefîyye ve Mâtürîdîyye hem kelâmî birer okuldurlar hem de kelâmî birer mezheptirler.

Bu üç hususu biraz açacak olursak şunlar söylenebilir: İman-amel ilişkisi hususunda başlıca iki görüş ortaya konmuştur. Bunlardan birisi amelin imana dahil olduğunu ifade eden hadisçilerin görüşü, diğeri de amelin imandan ayrıldığını ifade eden kelâmcıların görüşüdür. Hadisçiler metot olarak somut karakterli akılcılığı[342] kullandıklarından ameli imandan bir cüz olarak görürlerken, kelâmcılar da

342 Hadisçilerin metodunu belirtmek için 'somut karakterli akılcılık' ifadesini, kelâmcıların metodunu belirtmek için de 'soyut karakterli akılcılık' ifadesini kullanıyorum. Dolayısıyla her iki grup metot olarak zıt karakterli akılcılıkları kullanmışlardır. Somut ve soyut karakterli akılcılıklar hakkında ana hatlarıyla şunlar söylenebilir: Akıl kelimesinin lugattaki dilsel anlamını göz önüne aldığımızda birden fazla şeyin birbirine bağlanması söz konusu olmakta, bu da akılcılığın somut karakterliliğini göstermektedir. Meselâ, dilde kullanılan a'kaltu'l-bei're şeklindeki ifade, devenin ayaklarının bağlanmasını anlatır. Diğer taraftan akıl kelimesinin yine dildeki kullanımından hareketle bir şeyin diğer bir şeyden ayrılmasını ve soyutlanmasını göz önüne aldığımızda böyle bir ayırım da akıl kelimesinin soyut karakterliliğini gösterir. Meselâ, kad u'tukile lisanuhu şeklindeki kullanım, söz konusu kimsenin konuşmaktan men edildiği anlamına gelir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.: 1-15, Beyrut 1990, 'AKL maddesi.) Akıl

metot olarak soyut karakterli akılcılığı kullandıklarından ameli imandan ayırmışlar ve imanın soyut karakterli olan kalp ile tasdik olduğunu ifade etmişlerdir. Yani kelâmcılar iman teriminin dış dünyada bir tür varlığı olan kalp ile tasdike delâlet ettiğini ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla hem hadisçiler hem de kelâmcılar metot olarak kullanmış oldukları somut ve soyut karakterli akılcılıklara göre ameli imandan bir cüz olarak görmüşler ve ameli imandan ayırmışlardır. Yoksa büyük günah işleyenin hükmünü âhirete ertelemeleri sebebiyle hadisçiler ameli imandan bir cüz olarak görmüş değiller ve kelâmcılar da ameli imandan ayırmış değillerdir. Dolayısıyla bunlar arasında gereklilik bağı yoktur. Yani Mürcie'den olma ile ameli imandan bir cüz olarak görme veya ameli imandan ayırma, öncekinin sonrakileri gerektirmediği farklı şeylerdir.

Ayrıca iman-amel ilişkisine getirilen çözümler bu dünyada yaşayan insanın durumuyla ilgili olup, onun âhiretteki durumuyla ilgili değildir. Bu dünyada yaşayan insanın durumuyla ilgili olarak amelin imandan ayrılması bir şey, amelin hükmünün âhirete ircâ edilmesi başka bir şeydir.

Mâtürîdî, Haşviyye'nin (hadisçilerin) amele iman ismini vermeyenlerin (ameli imandan ayıranların) Mürcie'den oldukları görüşünü naklederek bunun yanlış olduğunu[343] aslında imanda istisnâyı kabul etmekle Haşviyye'nin Mürcie'den olduğunu ileri sürer[344]. Gerçekte hem Haşviyye hem de amele iman ismini vermeyenler (Mâtürîdî) Mürcie'den olmamakla birlikte kendilerine göre ortaya koydukları delillerle birbirlerini Mürcie'den olmakla vasıflandırmaları yanlış olup, bu çabaları bir açıdan birbirlerini kötülemeye yöneliktir.

Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî Kur'ân'a dayandırdıkları ircâ fikrini kabul edip, Kur'ân temelli bu ircâ fikrinin gerekli ve gerçek olduğunu ifade ederler. Bununla ilgili olarak Mâtürîdî şunları söyler: Ebû Hanîfe'ye ircâ fikrini nereden aldığının

kelimesinin lugattaki dilsel anlamıyla ilgili olarak bunlar söylenebildiği gibi, itikadî problemler söz konusu olduğunda da benzer şeyler söylenebilir. Meselâ, imanı meydana getiren parçaların (cüzlerin) gerektirici biçimde birbirine bağlanarak 'bütün' olan imanı oluşturması somut karakterli akılcılıkla gerçekleşirken, parçalardan birinin soyut karakterli olarak göz önüne alınıp diğer parçalardan ayrılması da soyut karakterli akılcılıkla gerçekleşmektedir. Somut karakterli akılcılıkla kalbin tasdiki, dilin ikrarı, kalbin ameli ve organların ameli gerektirici biçimde birbirine bağlanarak imanı meydana getirirken, soyut karakterli akılcılığa göre soyut karakterli olan kalp ile tasdik, iman olarak görülmüştür. Dolayısıyla dilin ikrarı, kalbin ameli ve organların ameli, kalbin tasdikinden ayrılmışlardır. Diğer taraftan somut karakterli akılcılığa göre bilgi ve amelin iman ile bağlantısı kurulurken, soyut karakterli akılcılığa göre bilgi ve amel imandan ayrılır.

343 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 613 vd.

344 A.g.e., s. 614.

sorulması üzerine meleklerin fiilinden cevabını vermiştir. Zirâ âyette meleklere hitâben eğer doğru söylüyorsanız bunların isimlerini bana haber verin dendiğinde melekler, bilgileri olmadığından âyette söz konusu olan şeylerin isimlerinin bilgisini Allah'a havale etmişlerdir. Büyük günah işleyenin durumu meleklerin durumuna benzemektedir. Büyük günah işleyenlerin birtakım iyi amelleri de vardır. Bu iyi amellerden birisi, şirkin dışındaki tüm kötü amelleri ortadan kaldırır. Dolayısıyla büyük günah sahibinin cennetten mahrum edilmesinden ve ateşte ebedî kalmasından bahsedilemez. Ancak durumu Allah'a ertelenir. Allah dilerse o kimseyi affeder. Zirâ Allah, Zümer sûresi 14. âyette kendisinin el-afuv ve el-gafûr olduğunu, Hûd sûresi 90. âyette de kendisinin er-rahîm ve el-vedûd olduğunu bildirmiştir. Diğer taraftan yine Allah dilerse o kimsenin yapmış olduğu iyiliklerle kötülüklerini örter. Zirâ Hûd sûresi 114. âyette iyilikler kötülükleri giderir denmiştir. Ve yine Allah dilerse yapmış olduğu kötülükler miktarınca o kimseyi cezalandırır. Zirâ Zilzâl sûresi 7. âyette "kim zerre miktarı iyilik yaparsa onu görür" denmiştir[345].

Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu ircâ fikrine benzer olarak Mâtürîdî de ircâ fikrini şöyle açıklar: İrcâ, günah sahiplerinin hükmünü Allah'a ertelemektir. Onların cehennem ehlinden veya cennet ehlinden oldukları söylenmez. İnsanlar üç grupturlar. Birisi peygamberler olup, onlar cennet ehlidirler. Peygamberlerin cennet ehli olduklarını haber verdikleri kimseler de cennet ehlidirler. Diğer grup müşriklerdir. Onların cehennem ehli olduklarına şehâdet ederiz. Bir diğer grup da muvahhitlerdir. Onlar hakkında susarız. Onların cehennem ehli ve cennet ehli olduklarına şehadet etmeyiz. Onlar hakkında ümitvarızdır. Zirâ Nisâ sûresi 116. âyette Allah'ın kendisine şirk koşulmasını bağışlamayacağı ancak dilediği kimse için şirkin dışındakini affedeceği bildirilmiştir. Yine onlar hakkında hatalarından dolayı endişe duyarız[346]. Bu durumda Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî, Kur'ân temelli olarak ortaya koydukları ircâ fikrini kabul ederlerken, mezmûm olarak görülen Mürcie mezhebinden olmayı[347] kabul etmemektedirler. Yani mezmûm olarak görülen Mürcie mezhebinden olmak bir şey, Kur'ân temelli ircâ fikrini kabul etmek başka bir şeydir.

Diğer taraftan ircâ, itikādî bir fikir olup, metot olarak kullanılan soyut karakterli akılcılığa göre ortaya konan bir fikir değildir. İrcâ fikrine sahip olan Mürcie, soyut karakterli akılcılığı kullanmadığından itikādî bir mezhep olup, kelâmî

345 A.g.e., s. 615 vd.

346 Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde, thk. ve ter.: Mustafa Öz, İstanbul 2002, s. 30 vd.

347 İmanın bulunduğu yerde günahın hiçbir zarar vermeyeceği fikri, birçok âlime ahlâkî gerçekliğin cesaretlendirilmesi olarak görünmüştür. (Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ter.: E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 170.)

bir okul ve kelâmî bir mezhep değildir. Zirâ kelâmî bir okulun soyut karakterli akılcılık metodunu kullanması gerekir. Bu metoda bağlı olarak ortaya konan görüşler de kelâmî mezhebi oluşturur. Dolayısıyla ircâ fikrine sahip itikādî bir mezhep ile kelâmî bir okulu ve mezhebi birbirinden ayırmak gerekir. Bu durumda Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî metot olarak soyut karakterli akılcılığı kullanmakla ve bu akılcılığa göre görüşler ortaya koymakla hem birer kelâmî okul hem de birer kelâmî mezheptirler.

Sonuç olarak ortaya konan nedenlerden dolayı Ebû Hanîfe'yi ve Mâtürîdî'yi Mürcie'nin devamı olarak göremeyiz.

Kaynaklar

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *'İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri'* içerisinde, thk. ve ter.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.: 1-15, Beyrut 1990.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003.

Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ter.: E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

9. TEBLİĞ

MÜRCİE'NİN MEZHEPLİĞİ PROBLEMİ ve EBÛ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ

Doç. Dr. Cağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA

A. İrcâ' Kavramı

İrcâ' kelimesini kavramak için öncelikle buna karşılık getirilen te'hir kelimesinin incelenmesinde fayda vardır. Âyetlerde geçtiği şekli dikkate alındığında te'hir kelimesinin iki anlamının olduğu görülür: Biri "O kişi yaptığını ve yapmadığını (ahharat) bilecektir"[348] meâlindeki âyette geçtiği üzere 'terk etmek' veya 'ihmal etmek', ikincisi ise "Biz onu sadece sayılı bir süre için erteliyoruz (nüahhiru)"[349] mealindeki âyette geçtiği üzere 'ertelemek' anlamındadır. İrcâ' kelimesinin de âyetlerdeki iki anlamı dikkate alındığında te'hir kelimesine benzer anlam taşıdığı görülür: Birincisi Hz. Peygamber'e hanımları ile ilgili bir hitapta "Onlardan dilediğini terk edersin (türcî), dilediğini de yanında bırakırsın"[350] mealindeki âyette 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"[351] mealindeki âyette olduğu gibi 'ertelemek' ve 'geriye bırakmak'tır.[352]

İrcâ' kelimesinin ism-i fâil kalıbı olan mürcî ise, yukarıdaki anlamlarından hareketle ya 'terk eden' ya da 'erteleyen' anlamına gelir. Istılahtaki anlamı ise iman edip ameli terk eden veya iman edip ameli erteleyen, ihmal eden, geriye bırakan, önemsemeyen anlamındadır. Nitekim İbn Manzûr, 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 etmekteler. Onlara göre namaz kılmasalar, oruç tutmasalar da imanları kendilerini kurtarır" demek suretiyle te'hir kelimesinin de terk etmek ve kaybetmek anlamlarını tercih ettiği

348 el-İnfitâr 82/5.
349 Hûd 11/104.
350 el-Ahzâb 33/51.
351 et-Tevbe 9/106.
352 Cevherî, *es-Sıhâh* (Ahmed Abdülgafûr Atâr), Beyrut 1399/1989, I, 52, VI, 2352; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 83-84, XIV, 311; ayr. bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtu 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-Turâsi'l-Arabî, XXV, 221, XXXI, 77.

görülür.[353] Fahreddî er-Râzî, et-Tevbe Sûresi 106. âyetinin tefsirinde Mürcie'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.[354] Mütercim Âsım Efendi ise, yukarıda geçen anlamlara ilave olarak bu kelimenin umut anlamına gelen recâ kelimesi ile irtibatına dikkat çeker ve buradan hareketle de Mürcie'nin "Allah'tan bağışlanmayı umut edenler" anlamına geleceğini söyler. Zâten Mürcie için kullanılan "ibadetin küfre faydası olmadığı gibi günahın imana zararı olmaz" şeklindeki tanım bu anlamı ifade eder.[355]

Mezhebin isminin bile problem teşkil ettiğinin farkında olan firak müellifleri isimlendirme konusunda tereddüt ve ihtilaf içindedirler. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdadî kanaatini *el-Milel*'de şu şekilde ortaya koyar: "İsimlendirme/isminin hangi anlama geldiği hususunda ihtilaf edildi. Ka'bî *Makâlât*'ında onlara Mürcie denmesi ölene kadar tevbe etmeyen kebîre sahibinin durumu hakkında kesin kanaat belirtmemeleri sebebiyledir iddiasında bulundu. Bu kanaati yanlıştır. Çünkü Mürcie 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.[356] Ancak onun verdiği bu anlam, terk etmek manasına gelen te'hir karşılığında değil, Mütercim Âsım'ın işaret ettiği umut/recâ anlamını ifade eder.

İrcâ' kavramına geniş yer ayıran Şehristânî, 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 Şehristânî, nispeten

353 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 84.

354 Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîr*, XVI, 191.

355 Mütercim Âsım, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1268, I, 24.

356 Abdülkâhir 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. Abdülhamid), Beyrut 1411/1990, s. 202. Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn* (Kemal Yûsuf el-Hût), 1403/1983, s. 97.

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 Şîa'nın ircâ‘ tarifidir. Zâten Şehristânî, "Mürcie birinci tarife göre Mu‘tezile'nin, ikinci tarife göre ise Şia'ın mukabili bir mezheptir" kaydını düşer.[357]

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. Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) naklettiğine göre ircâ‘ kelimesini olumlu anlamda ilk kullanan, sahâbeden Mu‘âz b. Cebel'dir.[358] 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 düşünceyi 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 Osmân el-Bettî'ye gönderdiği *Risâle'*sinin altına düştüğü nota göre ircâ‘ lakabını Ehl-i Sünnet hakkında yergi anlamında ilk kullanan kişinin Hâricîlerden Nafi' b. Ezrak olduğu görülür.[359] Mâtürîdî (ö. 333/944) yerici anlamda bu ismi ilk kullananların Haşviyye dediği Ehl-i Hadis, Mu‘tezile ve Şia olduğunu dile getirir. Çağdaşı Şiî/İsmâilî âlimlerden Ebû Hâtim er-Râzî de (322/933) Mâtürîdî'nin bu tespitlerini doğrulayan bilgiler verir.[360] Bu kavramın kullanılma zamanı konusunda Lâlekâî (ö. 418/1027) İbn Eş'as olayını ve onun hezimeti sonrasını işaret eder.[361]

---

357 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (A. A. Mihnâ-A.H. Fâ'ûr), Beyrut 1410/1990, I, 161-162.

358 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ebsat* (Hans Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*), Bikohsha Co. Ltd, Japan 1995, s. 126-130.

359 bk. Zahid el-Kevserî, "70. sayfadaki dipnot", Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanife ilâ Osmân el-Bettî*, Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri,* İstanbul 1981, s. 70;

360 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-Samerrâî, *el-Guluv ve'l-firaku'l-Gâliyye fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1982, s. 262-265.

361 Lâlekâî, *Şerhu Usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-cemaa'* (nşr. Ahmed el-Gamidî), Beyrut 1420, V, 1084.

B. İrcâ'ın Kapsamı

İrcâ'ın kapsamı yani hangi grupları ya da mezhepleri içine aldığı hususunda firak edebiyatçılarının tam bir uzlaşı içerisinde oldukları söylenemez. Sözgelimi Mâtürîdî'nin çağdaşı Hanefî âlimlerinden Ebû Mutî' en-Nesefî (318/930), Mürcie kapsamına giren mezhepleri Târikiyye, Sâbiiyye, Râciyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Müstesniyye, Haşviyye, Ameliyye, Menkûsiyye, Müşebbihe, Eseriyye, Bid'iyye şeklinde on iki fırka olarak sıralar ve ircâ' yakıştırmasını en çok kullanan Ehl-i Hadisi; Müşebbihe, Haşviyye ve Eseriyye adları ile Mürcie içine dahil eder.[362] Öte yandan bazı tasniflerde Ebû Hanîfe ve takipçilerinin de bu kapsamda değerlendirildiği görülür.[363]

III. asır Şiî âlimlerinden 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, Gaylâniyye, Mâsıriyye, Şukkâk/Haşviyye şeklindedir. Böylelikle Masıriyye içinde değerlendirdiği Ebû Hanîfe ile Şukkâk/Haşviyye içinde saydığı Malik, Şafiî ve İbn Ebî Leylâ gibi fakihleri Mürcie kapsamına sokar.[364]

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933) çerçeveyi daha da genişletir ve neredeyse Şia dışındaki bütün grupları bu kavram kapsamına dahil eder. Onun verdiği mezhep isimleri Ashâbü'l-Hadis, Haşviyye/Müşebbihe, Şukkâk, Mâlikiyye/Şâfiiyye, Ashâbü'r-Re`y, Cehmiyye, Gaylâniyye, Madıriyye, Şemriyye, Dırariyye şeklindedir. Ebû Hanîfe'yi Ashâbü'r-Re`y içinde sayması beklenirken Kummî gibi Mâdırıyye diye isimlendirdiği Mâsıriyye içinde gösterir.[365]

Ehl-i Hadis grubundan Malatî (ö. 377/987) ana bid'at mezheplerini, Zındıklar, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Râfiziler ve Harûriyye olarak sayar, Mürcie'nin kollarına yer vermez, ancak diğer kaynaklarda Mürcie içinde sayılan Cehmiyye'yi ana mezhep olarak gösterir.[366]

Zâhirîlerden İbn Hazm (456/1064) Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürcie'den sayar. Başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkıllânî, Simnânî ve İbn Furek gibi mezhebin önde gelenlerini ve ilk Sünnî kelâmcılardan İbn Küllâb el-Basrî'yi bu kategoriye dahil eder.[367] Hanefî âlimlerinden Ebû'l-Yüsr

362 Ebû Mutî en-Nesefî, *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-Bid'a* (nşr. Marie Bernand), *Annaless Islamologiques*, XVI (1980), s. 62, 114-124.

363 Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 20-21.

364 Nevbahtî, *Firaku'ş-Şiâ* (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1931, s. 6-7; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s, 6, 8, 15.

365 Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne* (nşr. Abdullah S. es-Samerraî), Bağdat 1982, s. 267-269.

366 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Bağdat 1388/1968, s. 91.

367 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV. 2004-227.

el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise, Mürcie fırkaları olarak Mücessime, Kerrâmiyye, Hanbelîler, Yahûdiler şeklinde bir tasnif ortaya koyar ve bunların iman dışındaki konularda bazılarının Mu'tezile'ye, bazılarının Şia'ya ve bazılarının Hâricîler'e yakın düşündüklerine işaret eder.[368]

Burada dikkat çekici olan başkalarına karşı ircâ' ifadesini en çok kullanan Hanbelîlerin Mürcie içinde sayılmalarıdır. Hanbelî âlimlerden Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bunların on iki fırka olduğunu belirtir ancak Târikiyye, Sâibiyye, Râciyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Menkûsiyye, Müstesniye, Müşebbihe, Haşviyye, Zahiriyye ve Bid'iyye şeklinde on bir fırka sayar. Onun İbn Hazm'ın mezhebi Zahiriyye'yi kapsam içine dahil etmesi ilginçtir.[369] Bir başka Hanbelî âlim Abbâs es-Seksekî ise Mürcie kapsamında on sekiz mezhep bulunduğunu ileri sürer ve Cehmiyye, Kerrâmiyye, Merîsiyye, Küllâbiyye, Haşviyye, Neccâriyye, İlhamiyye, Mukâtiliyye, Muhâciriyye, Ca'diyye, Sûfistâiyye, Hayriyye Şebîbiyye, Sevbâniyye, Lafziyye, Gaylâniyye, İbâhiyye şeklinde on yedi mezhep sayar ancak saydığı isimlerin çoğu selefî olan İbn ül-Cevzî'nin verdiği isimlerden farklıdır ve Sufistaiyye dediği felsefe ekollerinden Sofistleri Mürcie içinde sayması dikkat çekicidir.[370]

Eş'arî fırak müellifleri, Abdûlkâhir el-Bağdadî'den (ö. 429/1037) itibaren farklı bir tasnife gider ve temel eğilimlerine göre Kaderî Mürcie, Cehmî Mürcie ve Hâlis Mürcie şeklinde üç ana mürciî grubu tespit eder. Aslında Abdûlkâhir 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 Mürciîleri 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 selefînin kitabında yer verdiği beş fırkanın ismini sayar. Şehristânî (ö. 548/1153) ise bunlara ek olarak Havâric Mürciesi şeklinde bir ana grup daha ekler ve ardından sadece Hâlis Mürcie 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 Mürcie mezhebi sayan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise Hâlidiyye şeklinde bir ilavede bulunur.[371]

368 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Hans Peter Linss), Kahire 1283/1963, s. 242, 252.

369 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1413/1992, s. 21.

370 Abbâs es-Seksekî, *el-Bürhân* (nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc), Beyrut 1400/1980, s. 17.

371 Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark*, s. 202-207; a. mlf., *el-Milel ve'n-nihal,* s. 138-141; İsferayînî, *et-Tabsîr*, s. 97-99; Şehristânî, *el-Milel*, I, 161-169; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed M. El-Bağdadî), Beyrut 1407/1987, s. 93-95.

Eş'arî kelâmcısı Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) seleflerinin yolunu tutarak sadece Hâlis Mürcie mezheplerini Yûnusiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, 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.[372]

C. Mürciî Sayılanlar

Erken dönem yani selef-i salihîn denilen ilk üç nesil içinde tabiînden başlayarak ircâ' kategorisine dahil edilen oldukça fazla şahsiyet bulunmaktadır. Bunlar içinde ilk akla gelenler, tabiînden Saîd b. Cübeyr, tebeu't-tabiînden 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 İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* adlı eseri ile Hüseyin Kahraman'ın *Kûfe'de Hadis* adlı çalışmasında bulmak mümkündür.[373] Listeye bakıldığında muhaddislerin çoğunluğu oluşturduğu söylenebilir. Bu durum listenin büyük ölçüde râvî 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 Sa'id b. Cübeyr, Mâsirî ve Gaylân'ın Emevîlere muhâlefet ettiği görülür. Bunlardan Saîd b. Cübeyr ile Gaylân, Emevî idaresi tarafından idam edilmiştir.[374]

Mürcie'nin lider kadrosu ya da lideri olarak tanımlananlar konusunda da yine karışıklık ve karmaşa söz konusudur. Nâşî 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) mürciî liderleri olarak Cehm b. Safvân, Gaylân ed-Dımaşkî, Amr b. Kays el-Mâsır ve Ashâbü'l-hadis'i sayar; Ebû Hanîfe'yi de Mâsır'ın mezhebi olan Mâsırıyye'nin mensubu olarak gösterir.[375] Şehristânî ircâ' görüşünü ilk ortaya atanın Hasan b. Muhammed b. Hanefîyye b. Ali b. Ebî Tâlib olduğunu ve çeşitli bölgelere mektuplar yazdığını

372 Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 1423/2002, V, 84-89.

373 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 84-91; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis,* Bursa 2006, s. 352-354.

374 Bağdadî, *el-Fark*, s. 202; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 97.

375 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 62; Nevbahtî, *Firaku'ş-Şia*, s. 6-7.

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.[376]

Benzer bilgileri tekrarlayan Makrizî (ö. 845/1442) ilave olarak onun mektuplarının ircâ'a davet içerikli ve amaçlı olduğu kaydına yer verir.[377] Şehristânî'nin verdiği Mürcie listesinde şu isimler yer alır: Hasan b. Muhammed b. Hanefîyye b. Ali b. Ebû Tâlib, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Muhârib b. Ziyâd, Mukâtil b. Süleymân, Zer b. Abdullah b. Zürâre, Amr b. Zer, Hammâd b. Süleymân, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Kadîd b. Ca'fer. Bu mâlumâtı verdikten sonra Şehristânî şu notu düşer: "Bunların tamamı hadis imamlarıdır. Büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmezler, Hâriciyye ve Kaderiyye'nin aksine onların ebedî azap çekeceklerine hükmetmezler".[378] Makrizî de imamlarından bir grup Mürcie'dendir der ve Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Muhârib b. Dîsar, Amr b. Zer, Hammâd b. Ebû Süleymân ve Ebû Mukâtil gibi isimlerden oluşan bir liste verir. O da Şehristânî gibi "Ancak bunlar, kebire sahibi konusunda Kaderiyye, Hâriciyye ve Mürcie'ye muhalefet ederler, sahâbeye sövmezler ve onlara dil uzatmazlar" kaydını düşer.[379] Hanefîlerden Ebû Yüsr el-Pezdevî, Mürcie'nin lider grubu olarak Gaylân ed-Dımaşkî, Muhammed b. Şebîb ve Ebû Şemr'i sayar.[380] Hanbelî âlim Seksekî ise Mürciî müellifler olarak İbnü'r-Ravendî, Muhammed b. Sebît, Hasan b. Muhammed b. en-Neccâr ve Muhammed b. Kerrâm'ın isimlerine yer verir.[381]

Buraya kadar verilen bilgilerdeki dikkat çekici nokta, hadisçiler tarafından Mürciîlikle nitelenenlerin genellikle ilk üç nesil içinde yer alan şahıslar ile sınırlı kalmış olmasıdır. Bunun sebebi de hadis tedvininin büyük ölçüde bu üç nesil ile tamamlanmasıdır. Dolayısıyla râvî tenkit ve değerlendirmeleri de büyük ölçüde anılan dönemde yaşamış hadis imamları hakkındadır. Hadis tenkitçileri yaptıkları

376 Şehristânî, *el-Milel*, I, 166.

377 Makrizî, Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr el-Hitatü'l-Makrîziyye*- (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, IV, 178.

378 Şehristânî, *el-Milel*, I, 168-169. Çağdaş ilim adamlarından Muhammed Ebû Zehra aynı isimleri kitabında saydıktan sonra bunların tamamı hadis İmâmlarıdır, büyük günah dolayısıyla bunlar, hiç kimseyi kafir saymazlar ve ebedî cehennemde kalacaklarına hükmetmezler kaydını düşer. Ardından da benim kanaatim bu tür isimlendirmelerin böylesi önemli İmâmlar hakkında kullanılmamasıdır der. bk. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts., Dârü'l-Fikri'l-Arabî, s. 116-117.

379 Makrîzî, *el-Mevâiz*, IV, 178.

380 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 252.

381 Seksekî, *el-Bürhân*, s. 17.

değerlendirmelerde râvîlerin mezheplerini de söz konusu ettiklerinden Mürciî 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 Mürciî listesi ile fırak müelliflerinin listesinin birbirini tuttuğu söylenemez. Sözgelimi Eş'arî'nin *Makalât*'ında adı geçen Mürciîler 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 mürciî şahsiyeti incelemekte yarar vardır.

Kaynaklarda en çok Mürciîlikle ithâm edilen kişi, tabiînin fakihlerinden Ebû Abdullah Saîd b. Cübeyr b. Hişâm'dır.[382] Bağdat Nizâmiyesi'nin kurucu üstadı Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (476/1083) verdiği bilgiye göre o, Kûfe'nin en önde gelen fakihlerindendir. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs bile kendilerine soru soran kişileri ona yönlendirir ve bazı hususları onun daha iyi bildiğini söylerlerdi. Şirâzî'nin Hasîf'ten nakletiği şu söz onun dönemindeki itibarını yeterince ifade eder: "Talâkı en iyi bilen Saîd b. Müseyyeb'dir, haccı en iyi bilen Atâ'dır, helâl ve haramı en iyi bilen Tâvûs'tur, tefsiri en iyi bilen Mücâhid'dir, buların hepsini kendisinde toplayan Saîd b. Cübeyr'dir".[383] Üstelik Şirâzî kitabında onun mürciîliği ile ilgili bir kayda yer vermez. Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) verdiği bilgiye göre Saîd, Emevîlere ters düştüğünden Haccâc tarafından genç yaşta idam edildi. İdamını duyup Kûfe'den kaçan ünlü hadisçilerden Dahhâk b. Müzâhim onun öğrencisi idi.[384]

Öte yandan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mürciîlerden bahsettiği yerde Saîd b. Cübeyr ismine yer vermezken Abdülkâhir el-Bağdadî onu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat fakîhleri arasında sayar.[385] Saîd b. Cübeyr'i Mürciî sayanlar genellikle Ehl-i Hadis 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. Sâlim el-Eftas

382 Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 86-87.

383 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (nşr. Halil el-Mîs), Beyrut ts. Dârü'l-Kalem, s. 82-83.

384 Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Nazar Muhammed el-Feryâbî), Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991, s. 148-149; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 86-87.

385 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 132-154; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 311.

dedi. Ben de Sâlim'in kendisi Mürciîdir dedim."[386] Buradaki temel karışıklık ve çelişki, Mürciî olmakla itham edilen Ebû Hanîfe'nin Sa'id b. Cübeyr'i ircâ'a nispet ettiğinin ima yoluyla iddia edilmesidir.

Tebeü't-tabiîn 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 muhâvere geçer:

Ben bir çok grubun içine girdim. Girişim Kur'ân ile oldu, çıkışım da Kur'ân 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.

Onların Muhammed'in (s) peygamberliği ve Allah'tan getirdiğinin hak olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

Allah'ın dininin İslâm olduğunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

Kâbe'nin kıble 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 Kâbe'ye hac edilmesinde ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

386 Ebû Yûsuf el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarîh* (nşr. Halil el-Mansûr), 1419/1999, III, 100.

Zekât hakkında yani yüz dirhemde beş dirhem zekât olacağı konusunda ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

Cenâbetlikten sonra gusül yapılmasının farz olmasında ihtilaf ettiklerini gördün mü?

Hayır.

Amr b. Mürre böyle birkaç soru daha sorduktan sonra şu âyeti okudu: "O Allah ki, sana Kitabı indirdi. Onun bir kısmı muhkem âyetlerdendir ki bunlar kitabın esasını teşkil ederler- diğerleri de müteşâbih âyetlerdir."[387]

Muhkemin ne olduğunu biliyor musun?

Hayır.

Muhkem ümmetin üzerinde birleştikleridir, müteşabih ise ihtilaf ettikleridir. Niyetini muhkem yönünde tut. Müteşabih âyetlere 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 Kitâbı dâvet etti onlar da daveti kabul ettiler, fakat sultan sizin de bildiğiniz gibi onları kovdu. O, onları çağırdığı 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-mütekaddimûn) üzerinde birleştikleri şey olduğunu belirtir. Akabinde Makdisî şöyle bir duada bulunur: Bu hikâyeyi düşünen, sevâd-ı a'zam olan dört mezhepten (Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Ehl-i Hadis) birine tutunan, Müslümanları ayrılığa düşürecek şeylerden dilini tutan ve dinde aşırılığa gitmeyen kişiye Allah rahmet etsin." [388]

Bu alıntıdan Mi'sâr b. Kidâm ve Amr b. Mürre'nin dindar, hoşgörülü, dinî gruplara eşit mesafede duran ve bir mezhebe mensubiyetlerinin olmadığı anlaşılır. Ancak Hadis Ehli tarafından kaleme alınan terâcim-i ahvâl ve tabakât kaynaklarına baktığımızda bu kişilerin Kûfe'nin önde gelen Mürciîleri olduğunu öğreniriz. Hattâ İmâm Buhârî (ö. 256/870) hiçbir kaynağa dayanmadan ve bir senet ortaya koymadan Amr b. Mürre için "Ben mürciîyim derdi"[389]

387 Âl-i İmrân 3/7.

388 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 315-317.

389 Buhârî, et-*Târîhu'l-kebîr* (nşr. Hâşim en-Nedvî), Beyrut ts., VI, 368.

şeklinde bir söz nakleder. Amr b. Mûrre her ne kadar hadisçiler tarafından sahabeden rivâyeti olmaması dolayısıyla tebau't-tabiînden kabul edilse de H. 116'da ölmesi göz önünde bulundurulduğunda tabiînden olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra o, Buhârî'nin de içinde bulunduğu hadisçiler tarafından Kûfe'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 Şiâ taraftarlarınca kullanıldığı dikkate alınırsa, 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.[390] Öte yandan Bağdat Mu'tezile'sinden Ebû'l-Kāsım el-Belhî, hem Amr b. Mürre'yi hem de Mi'sâr b. Kidâm'ı Mu'tezile kategorisi içerisine dahil eder.[391]

İlk üç nesil içinde mürciîlikle ithâm edilen kişilerin başında Ebû Hanîfe gelir. Onu mürciî sayanlar genellikle Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Hadis taraftarlarıdır. Sözgelimi Nâşî el-Ekber, Ebû Hanîfe'yi, Gaylân ed-Dimaşkî ve Cehm b. Safvân ile birlikte üç mürciî liderinden biri kabul ederken Nevbahtî onu Amr b. Kays el-Mâsır'a nispet edilen Mâsıriyye'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 imâmı sıfatıyla Ebû Hanîfe'ye yer verir.[392] Ancak Ebû Hanîfe'nin ne kendisi ne de taraftarları onun mürciîliğini kabul ederler. Zâten kendisinin Mürcie'den olmadığını ifade eden ve bu konuda yapılan ithamların haksız olduğunu dile getiren Osmân el-Bettî'ye (ö. 145/760) yazdığı müstakil risalesi de vardır.[393]

Şu kadar var ki, hicri IV. ve V. asırlardan itibaren Sünnî çevrelerde Ebû Hanîfe'ye yönelik Mürcie ithamına pek yer verilmez. Nitekim Eş'arîlerin önde gelenlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi Sünnî fakihlerin ilk

390 Amr b. Mûrre ve Mi'sâr b. Kidâm'ın mürciîlikle nitelenmesi hususunda bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 88-89; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 352-353.

391 Ebü'l-Kāsım el-Belhî, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 104-106.

392 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 62; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, s. 7. Eş'arî, *Makâlât*, s. 138; Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-şecere*, W. Madelung-Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography*, Brill 1998, s. 84.

393 Ebû Hanife, *Risâle Ebî Hanife ilâ Osmân el-Bettî*, Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1981, s. 65-70 (trc. 77-82).

mütekellimleri arasında gösterirken Bağdat Nizâmiyesinin ilk üstâdı Ebû İshâk eş-Şîrâzî, onun fıkıh bilgisinden sitâyişle bahseder ama Mürciîliğine değinmez.[394] Şehristânî ise, ona yönelik Mürciîlik yakıştırmanı 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 Hâricîlerden Vaîdiyye kendi görüşlerinde olmayan herkesi Mürcie kapsamında görmüştür. Bu lakabın Ebû Hanîfe'ye bunlar tarafından verilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir[395] Benzer görüşleri Eş'arî kelâmcılarından Seyfüddin el-Âmidî de paylaşır. Ona göre Mu'tezile kader konusunda muhalif olan herkesi Mürciî diye isimlendirmiş ve Ebû Hanîfe'yi bu yüzden ircâ' çerçevesine dahil etmiştir.[396]

Kanaatimizce bu lakabın Ebû Hanîfe'ye verilmesinde Ehl-i Hadis diğerlerine nazaran daha büyük bir rol oynamıştır. Bu gruptan Fesevî'nin Ebû Hanîfe ile ilgili naklettiği bilgiler bunun açık göstergesidir. Nitekim Fesevî, Ebû Yûsuf'un ağzından onun hem Mürciî hem de Cehmî; diğer çağdaşlarının ağzından da onun şer odağı olduğunu söyler ve hakkında İslâm'a zararlı, hakikatle arasında perde bulunan ve İslâm'ın önündeki engel gibi nitelemeler nakleder. Hz. Ali sevgisi dolayısıyla Şiîlikle ithâm edilen Kûfe Kadısı Şerîk b. Abdullah'ın Ebû Hanîfe hakkındaki sözleri ise değerlendirme ve eleştiriden çok hakaret içeriklidir. Yine Ehl-i Hadis müelliflerinden Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) eserinde de aynı yakıştırmaları bulmak mümkündür.[397]

394 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s 308; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ,* s. 87-88.

395 Şehristânî, *el-Milel*, I, 164. Çağdaş ilim adamlarından Muhammed Ebû Zehra da benzer görüşü paylaşır. bk. *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 116

396 Âmidî, *Ebkâr,* V, 88.

397 Fesevî'nin naklettiği sözlerden bir kaçını konunun açıklığa kavuşması için örnek olarak vermekte yarar vardır: "Said b. Sâlim dedesinden naklediyor: Ebû Yûsuf'a Ebû Hanîfe mürciî 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 Yûsuf da zemmedilir. Abdullah b. Mübarek'in ağzından "Ebû Yûsuf'un arkasında namaz kılarsan iade et", "Ya'kûb'un (Ebû Yûsuf) anıldığı mecliste oturmaktan nefert ederim" şeklinde sözler aktarılır. "Süfyân 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-tarîh*, III, 95-98). Şerîk b. Abdullah hakkında bk. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 350-351. Benzer rivâyetleri Ehl-i Hadis'in önde gelenlerinden Lâlekâî de (ö. 418) nakleder. Hattâ delil sadedinde bir sarhoşun ağzından çıktığı iddia edilen "Ey Ebû Hanife! Ey mürciî!" şeklindeki yakışıksız hitabı bile aktarır. (bk. *Şerhu Usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa'*, V, 1068-1082.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Mürcie-i Hâlise olarak sınıflandırdığı mezhep mensuplarının bir kısmının Ebû Hanîfe ile olan irtibatına dikkat çeker. Sözgelimi Gassâniye fırkasının imamı olarak gösterilen Gassân, fıkhî bilgilerini Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den almıştır. Öte yandan bizzat kendisi iman konusundaki görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile aynı olduğunu ileri sürmüştür. Yanı sıra Merîsiyye fırkasının imamı olarak gösterilen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ise Ebû Yûsuf'un görüşü üzeredir. Diğer Mürciî fırkaların görüşleri de incelendiğinde aşağı yukarı Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile örtüştüğü görülür.[398] Bu bilgiler doğrultusunda Hâlis Mürcie denilen kişilerin de Ebû Hanîfe ile bir şekilde irtibatının bulunduğu söylenebilir. Nitekim Şehristânî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe'nin yanı sıra hocalarından Hammâd b. Süleymân ve öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Kadîd b. Ca'fer de mürciî kategorisine dahil edilmiştir.[399]

Mürciîliği konusunda neredeyse firak yazarlarının ittifak ettiği Bişr b. Gıyâs el-Merisî, aslında Ebû Yûsuf'un öğrencilerinden bir Hanefî fakihidir. Onun en dikkat çeken ve tepki toplayan görüşü Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmesi ile Cehm b. Safvân'ın görüşü doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını reddetmesi ve ru'yetullah'ın gerçekleşmesini öngörmemesidir. Mürciî olarak nitelenmesine sebep olan görüşü ise, Ebû Hanîfe gibi imanın tasdik ve ikrârdan ibaret olduğunu benimsemesi ve günahkâr mü`minin cehennemde ebedî kalmayıp cezasını çektikten sonra cennete gireceğini savunmasıdır. Bişr el-Merîsî eğer önceki görüşlerine göre değerlendirilirse Mu'tezilî sayılması gerekir. Onu, imanın tarifi ile ilgili görüşü dolayısıyla Mürcie'den saymak yerine Ebû Hanîfe'nin tâbileri arasında saymak daha doğru görünmektedir. Osmân ed-Dârimî'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.[400] Zâten görüşlerinin mezhep haline geldiği ve takipçilerinin bulunduğuna dair yeterli bilgi de yoktur.

D. Mürciî Sayılanlara Nispet Edilen Görüşler

Ebû'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

398 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 138-141.

399 Şehristânî, *el-Milel*, I, 168-169.

400 bk. Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merisî 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-Merisî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c. 2, yıl 2, 1987, s. 106.

konusunda iki, ehl-i kıblenin 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'ân'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 meylettiğini 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 imanın değil amellerin mahallidir. Küfür ise bunun tersine kişinin Allah'ı bilmemesi, yalanlamasıdır. Allah'ı bilme öncelikle onun birliğini bilmedir, bunun bilgisi de aklî çıkarım (nazar) ile veya nas ile gerçekleşir. Kebire sahiplerine ceza takdir etmek Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah dilerse vaîdinin hilafına istisnaî bir karşılık takdir edebilir. Ehl-i Kıble'den olanların cehennemde ebedî kalıp-kalmamaları Allah'ın iradesine bağlıdır. Sevapları günahlarından fazla çıkanlar cennete girer. Te`vîl sahipleri ancak ümmetin icmaı ile kâfir sayılır. Ru'yetullah konusunda bazısı Mu'tezile gibi Allah'ın âhirette görülmeyeceğini iddia ederken diğerleri görülebileceğini ileri sürerler. Kur'ân hakkında ise bir kısmı yaratılmışlığı yönünde görüş belirtirken diğerleri çekimser bir tavır sergilerler.[401]

Mürcie'nin görüşlerine en geniş yer ayıranlardan biri de Ehl-i Hadis'ten Malatî'dir. Onun verdiği bilgiler de Eş'arî'de olduğu gibi daha çok iman etrafında döner. Zâten Malatî diğer fırak müelliflerinden 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 ikrâr eden kişi, amel etmese de mü`mindir,

d. Bizim imanımız Cebrâil'in diğer meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir,

f. İmanımız tamdır, büyük günah işlemekle eksilmez,

401 Eş'arî, *Makalât*, s. 132-154.

g. Onlar, cennet ehli gibi hakiki anlamda mü`min olduklarına inanırlar,

h. İman ebedîdir, artmaz ve eksilmez,

i. İman artar fakat eksilmez,

j. Bu ümmette nifak olmaz,

k. İman ile İslâm aynıdır, aralarında derece farkı yoktur.[402]

Mürcie'den sayılanların imâmet görüşü, Nâşî el-Ekber'in kitabında ayrıntılı olarak yer alır. O, Mürcie'nin liderleri olarak saydığı Gaylân, Ebû Hanîfe ve Cehm b. Safvan'ın fâdılın imâmeti tarafında görüş belirttiklerini ve mefdulün imâmetine sıcak bakmadıklarını nakleder. Ebû Hanîfe, "halife Kureyş'ten olmalıdır" derken Gaylân "Arap ve Acem fark etmez her milletten imam olabilir" görüşünü ileri sürer. Sahabe arasındaki fazilet sıralamasını Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali şeklinde kabul ederler, Cemel vakasına karışan ve Hz. Ali karşıtlarının lideri konumunda bulunan Talha ve Zübeyr'in ölmeden önce tevbe ettiğine inanırlar.[403] Öte yandan Şiî müelliflerden Nevbahtî'nin aktardığına göre, imâmet 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.[404] Bu görüş Ehl-i Sünnet ekolünün genel kanaati ile birebir örtüşür.

E. Mürcie'nin Mezhep Sayılması Meselesi

Yukarıda da belirtildiği üzere firak 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 tutarlılıktan uzaktır. Meselâ, Nevbahtî ve Kummî Mürcie'yi dört alt mezhebe ayırırken Mekhûl en-Nesefî ve Eş'arî on iki mürcie fırkası şeklinde bir tasnif verirler. Ebû'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 coğrafî yakınlıkta bulunmalarına rağmen aralarında malumat birliği bulunmamaktadır. Aynı çağda yaşayan müelliflerin dahi üzerinde uzlaşamadığı bir mezhebin varlığı kuşkuya açıktır. Kur'ân'ın "***Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve babalarınızın verdiği isimlerden başkası değildir.***

402 Malatî, *et-Tenbîh*, s. 146-156.

403 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 62-64.

404 Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 7-8.

Allah onları destekleyecek bir delil de indirmedi"[405] mealindeki âyette, putlara verilen tanrılık isminin gerçekliğinin bulunmadığı ifade edildiği gibi İslâm tarihi içinde ortaya çıkmış bazı mezheplerin isimlerinin gerçekliklerinin bulunmadığı da ortadadır. Çünkü bir mezhebin mezhep olabilmesi için belli şartları taşıması ve varlığına dâir bir karîne bulunması gerekir. Ünlü İslâm 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. Mâhiyeti itibariyle düşünüldüğünde 'mezhep' kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade eder.

Makdisî'ye göre bu bütünlük "seçkinler (havâs), halk tabanı (avâm), davetçiler ve cemaat"[406] 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. Zirâ 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; etrafında birliktelik oluşturdukları, 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 uzlaşılmış ilkeler doğrultusunda yaşayan ve aynı zamanda mezhebi temsil eden bir topluluktur. Özellikle temsil boyutu mezhebin varlığı ve sürekliği için hayatî önemi hâizdir. 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

405 Yûsuf 12/40.

406 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 37.

konusunda gayret gösteren bir topluluktan bahsetmektedir.[407] 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 mârûz kalan birçok insan vardır. Nitekim Makdisî, anılan 28 mezhebi tek tek saydıktan sonra Mürcie konusunda şunları şöyler: "Mürcie, Ehl-i Hadise göre ameli imandan saymayan, Kerrâmiye'ye göre farz amelleri yok sayan, Me'mûniyye'ye göre iman konusunda çekimser (tevakkuf) davranan, Kelâmcılara (Mu'tezile) göre ise büyük günah sahibi hakkında görüş bildirmeyen yani onlar için el-menzile beyne menzileteyn öngörmeyendir."[408]

Şiîler'e göre ise "Hz. Ali karşısında yer alanları haksız bulmaktan kaçınanlar, ehl-i kıblenin tamamını zâhir ikrarları sebebiyle mü'min sayanlar ve bunlar için mağfiret umanlardır"[409] Bütün bu değerlendirmeler, Mürcie kavramına yüklenen anlamın ve belirlenen kapsamın mezheplere göre ne kadar farklılık arz ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu bilgilerden hareketle bir Mürcie fırkasının bulunduğunu söylemek zor ama her fırkanın bir Mürcie'sinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

F. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mürcie

IV./X. yüzyıldan sonra Hanefîlerin çoğunluğunca itikatta imam kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 'mürcie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikâyet eder. Çünkü bu muğlaklık ircâ'ı yerenleri de içine alan bir belirsizlik doğurmaktadır. Sözgelimi ircâ'ın 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, Mâtürîdî'yi haklı çıkaracak durumdadır. Çünkü o, kendilerini Mürcie dışında kabul eden ve başkalarına Mürciî ithamında bulunan neredeyse bütün grupları bu mezhep kapsamında gösterir. Diğer firak kitapları söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Nitekim ircâ'ın kapsamı başlığı altında vermeye çalıştığımız söz konusu tasnifler, bu çelişkili ve çarpık yapının göstergesidir.

407 Şehristânî, *el-Milel*, I, 21.
408 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm,* s. 38.
409 Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 5-6, 12.

Mâtürîdî döneminde Mürcie hakkında var olan malumata bakıldığında ismi olan ancak gerçekliği bulunmayan sözde bir mezhep ile karşı karşıya geliriz. Aslında yukarıda verilen malumat Mâtürîdî'nin endişelerini ve kuşkularını haklı çıkaran bir tabloyu gözler önüne serer. Coğrafyacı Makdisî'nin mezhep olarak yer vermediği Mürcie, gerçekte isimden müteşekkil ve hasımların birbirini suçlama aracı şeklinde kullanılmış bir yakıştırmadan ibarettir. Mâtürîdî'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 Mâtürîdî, mezhep hakkında kesin bir dille "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 şümulünün tespitidir. Mâtürîdî bu kavramın üç maksatla üç kesim hakkında kullanılmış olmasına dikkat çeker:

1. Ameli imandan cüz saymayanlar, amel ile imanı bir tutmayanlar, sâlih ameli imandan geriye bırakanlar hakkında kullanılmıştır. Bu iddianın arkasında yer alanların Haşviyye olduğunu dile getiren Mâtürîdî, imanda istisnâyı kabul etmeleri yani "inşaallah 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 Hadis'ten başkası değildir.

2. Büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumu hakkında kesin hüküm vermekten kaçınanlar hakkında kullanılmış olması ikinci maksadı oluşturur. Bu maksatla ircâ' kavramını kullananların Mu'tezile mensubu olduklarını iddia eden Mâtürîdî, onların bununla büyük günah mes'elesinde hükmün ertelendiğini veya Allah'ın iradesine havale edildiğini ileri sürdüklerini belirtir ve şöyle der: Eğer ircâ' ile ilgili hadis sahih ise orada kastedilen böyle bir ircâ' değildir ve bunun bir yergi aracı olarak kullanılması uygun düşmemektedir. Zâten Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda o, ircâ'ı meleklerin Allah karşısında "Senin öğrettiğinden başka

bizim bilgimiz yoktur"[410] şeklindeki sözleri ile açıklamıştır. İnsanların gelecekteki durumları ile ilgili bir açıklama yapmak veya kesin hüküm ileri sürmek öncelikle Kur'ân'da ifade edilen bu âyete ters düşer.

3. Hz. Ali, taraftarları ve hasımları hakkında kesin hüküm vermeyip 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 Mürcie'dendir" hükmünü koyarlar. Mâtürîdî bunun eğer insanlar tevakkuf 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 Mâtürîdî, Mürcie adlandırmasına kaynak olarak gösterilen "Ümmetimden iki zümreye şefâatim ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie"[411] hadisi hakkındaki değerlendirmeye geçer. "Bu rivâyet eğer sâbit ise" kaydıyla söze girmesinden bu hadisin sıhhati yani Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olmasını kuşkuyla karşıladığını çıkartabiliriz. Ama buna rağmen hadisin sıhhati üzerinden gidilerek bir değerlendirme yapmanın, hadisi sahih kabul edenlerin de bulunduğunu hesaba katarak faydasız olduğunu düşünmüş olacak ki, doğrudan metnin yorumuna yöneldiği görülür. Ona göre hadiste geçen Mürcie ifadesi ile, Allah'ın iradesi yanında kulun iradesini geçersiz saydığı var sayılan Cebriye'nin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zirâ Kaderiyye ile Cebriyye'nin birbirinin zıttı olmak yani biri ifrâtı diğeri ise tefrîti temsil etmek gibi tersinden bir benzerlikleri ve ortak noktaları bulunmaktadır.[412] Zâten Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta cebir düşüncesi ile yergi anlamında kullanılan ircâ' arasında özdeşlik kurar.[413] Alâeddin es-Semerkandî de *Te'vilât Şerhi*'nde bu hadisi: "Ümmetimden iki gruba şefaatim ulaşmaz. Bunlar Kaderiyye ve Cebriyye'dir" şeklinde Mâtürîdî'nin tercih ettiği lafızlarla verir.[414]

Muhâlifleri tarafından Mürciî olmakla ithâm edilen Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsemediği bilinmekle birlikte Mâtürîdî ve onu takip eden bazı Hanefîlerin naklettikleri bir olay sanki onun ircâ'ı kabul ettiği çağrışımını zihinlerde uyandıracak mâhiyettedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de yer vermediği olayı *Te`vîlât*'ta şöyle dile getirir: "Ebû

410 el-Bakara 2/32.

411 Bu konudaki hadisler için bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirmesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi,* c. I, sy. 2, yıl 2003, İstanbul 2003, s. 113-143.

412 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 613-618.

413 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, 81.

414 Alaeddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, no. 179, vr. 22b.

Hanîfe'ye 'ircâ'ın başlangıcı nedir?' diye sordular, o da 'meleklerin fiili' dedi ve ekledi: 'Çünkü kendilerine bilmedikleri bir şey sorulduğunda onlar bunu Allah'a havale ettiler".[415] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî bu olayı biraz daha farklı nakleder. Onun nakline göre ise Ebû Hanîfe'ye "İrcâ'ı nereden aldın? diye soruldu. O da şöyle dedi: Meleklerden aldım, nitekim onlar, Senin öğrettiğinin dışında bizim bir bilgimiz yoktur dediler".[416]

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 değişmenin olması da ihtimal dahilindedir. Her ne olursa olsun burada ortak nokta Ebû Hanîfe'ye ircâ'ın sorulması ve onun da buna cevap vermesidir. Bu soru-cevap şeklinin ircâ'ın 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 Osmân el-Bettî'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 erteleyen/hâvale eden kimdir?" şeklindeki sorularına "İrcâ'ın aslı meleklerin tavrında vardır. Allah onlara 'şunların isimlerini söyleyin'[417] 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'[418] 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 şahâdette bulunamayacağımız tevhit ehli. Bu son grup hakkında umut besleriz (nercû). Çünkü Yüce Allah 'Şirk koşulmasını Allah asla bağışlamaz. Bunun dışında dilediği kişinin günahını bağışlar'[419] buyurdu."[420]

415 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 81.

416 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. H. Atay - Ş.A. Düzgün), Ankara 2003, II, 368.

417 el-Bakara 2/32.

418 el-İsrâ 17/36.

419 en-Nisâ 4/48.

420 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*), İstanbul 1981,

İşte yukarıda Mâtürîdî'nin ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin naklettiği olayın bu kitaptan kısmen değişikliğe uğratılarak alınması da kuvvetle muhtemeldir. Bunun anlamı da Ebû Hanîfe'nin, döneminde revaçta olan günah mes'elesi ve bu mes'ele karşısında alınması gereken tavır hakkında açıklamada bulunması olarak değerlendirilebilir. Bu da onun Mürcîîliği kabul ettiği anlamına gelmez. Çünkü açıklama dikkatle incelendiğinde onun Kur'ân 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 ircâ'ın olumlu bir yaklaşım olduğunu vurgulaması buna açık bir örnektir. Zâten Mâtürîdî de Ebû Hanîfe'nin bu tavrını olumlu bulmakta ve kişinin bilmediği/bilgilendirilmediği hususta kesin konuşmasının yanlış olacağı, bu konuda ancak umut ve temenni belirtebileceğini dile getirir.[421]

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin çağdaşı ve dönemin âlimlerden olan Osmân el-Bettî'nin sorusuna karşı yazdığı uzunca mektubunda kendisine yöneltilen ircâ' ithamının haksızlığını, zirâ bunu ehl-i bid'atten olanların çıkardığını halbuki kendisinin sünnet ve adalet taraftarı olduğunu dile getirir.[422] Bu mektup dikkatle okunduğunda Ebû Hanîfe'nin amelin imandan cüz sayılmaması görüşünü savunduğu ve bu tavrı gerekçe gösterilerek ona hasımları tarafından mürciî denildiği açıkça görülür. Nesefî'nin "Büyük günah işleyen kişinin durumunu Allah'ın iradesine havale etmesi dolayısıyla Ebû Hanîfe Mürciî diye isimlendirilmişti"[423] 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. Zâten Yüce Allah Kur'ân'da "Biz sizi dengeli bir topluluk (ümmet-i vasat) kıldık"[424] buyurur. imamları 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.[425]

---

s. 24-25 (trc. 30); Beyazîzade, *el-Usûli'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (İlyas Çelebi, *İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*), İstanbul 1996, s. 116-117. (trc. 128)

421 Alaeddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te`vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 22b.

422 Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanife ilâ Osmân el-Bettî* (Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul 1981, s. 65-70 (trc. 77-82).

423 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 368.

424 el-Bakara 2/143.

425 bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. ; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 368, 383, 387;

İrcâ‘ kavramının bu belirsizliğine dikkat çeken sadece Mâtürîdî değildir. O dönemin ünlü Şiî âlimlerden Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933) de kitabında benzer endişe ve şikâyetleri dile 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 yansıtması bakımından kayda değerdir. O, ircâ‘ kavramını yergi amaçlı kullananları iki kısma ayırır. Birincisi âmmeden bir kavim olarak nitelediği muhtemelen Ehl-i Hadis grubudur. Onlar, "iman amelsiz sözdür" diyenleri Mürciî olarak nitediler ve iman ettikten sonra amelî hususları yerine getirmeyen bir kişi hakkında "umarız ki, o mü'mindir" hükmünü verenleri şüpheciler (şükkâk) olarak tanımladılar.[426]

Ona göre bu yorum Arap dili bakımından son derece yanlıştır. Zirâ ne te'hir anlamına gelen ircâ‘ kelimesinin ne de ummak anlamına gelen racâ kalıbının bu anlama gelmesi ihtimali vardır. İkinci grup ise Mu‘tezile kelâmcılarıdır. 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 itibariyle hatalıdır. Bu değerlendirmesinin ardından Ebû Hâtim er-Râzî, "bu yorumlardan hangisini ele alırsanız alın çelişkili bir durum olduğu açıktır ve hatta bu lakabı kullanan Mu‘tezile ve Şia'yı da içine alır" şeklinde bir tespitte bulunur. Bu isabetli değerlendirmesinin ardından Ebû Hâtim er-Râzî, "Bize göre ircâ‘ Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonraya bırakmaktır ve böyle diyen herkes bu isim kapsamına girer" şeklindeki yargısı ile eleştirdiği tartışmalı konuma kendisini itmiştir.[427]

G. Değerlendirme ve Sonuç

"Ehl-i Hadise göre Mürcie, imanı amelden ayıran;

Kerrâmiye'ye göre, farz amelleri nefyeden;

Me'mûniye'ye göre, iman konusunda çekimser davranan;

Mu‘tezile göre, büyük günah işleyen hakkında kesin hüküm vermeyendir." Makdisî

Alaeddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te`vîlâti'l-Kur'ân*, vr. 22b-23a; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, Abdûlazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 7-11.

426 Nitekim Ehl-i Hadis grubundan Lâlekâî, Mürciîlerin Allah'ın vereceği hüküm hakkında şüphe edenler (şukkâk) olduğuna dair rüyaya dayanan bir bilgiye yer verir. bk. *Şerhu Usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, VI, 1081-1082.

427 Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, s. 262-265.

Bu konuya dikkatimi çeken, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde mezhebe yönelik kuşkulu yaklaşımı ve ünlü coğrafyacı Makdisî'nin *Ahsenü't-tekâsîm* adını taşıyan kitabında dönemindeki mezhep isimlerini sayarken bu mezhebe yer vermemesidir. İlâve olarak en çok Mürciîlikle ithâm edilen Ebû Hanîfe'nin bunu reddeden bir risalesinin günümüze ulaşması kuşkuları artıran önemli bir delildir. Bu bildiriyi hazırlarken müracaat ettiğim kaynaklar ve bulduğum bilgiler, söz konunu mezhebin varlığı noktasında bende meydana gelmiş olan kuşkuları gidermekten çok, artırıcı etki meydana getirdi. Zirâ mezhep olarak isimlendirmeyi gerektirecek/hak edecek düşünsel anlamda ircâ' denilen sistematik bir yapının varlığı ile bir düşünce ve lider etrafında toplanmış Mürcie ismini alan örgütlü bir yapının mevcudiyeti bütünüyle kuşkuya açıktı.

Meselenin boyutları tek tek ele alındığında her şeyden önce ircâ' konusunda kavramsal anlamda bir açıklıktan ve kesinlikten bahsetmek oldukça zordur. Çünkü ircâ' ve mürciî kavramına o kadar çok farklı anlam yüklenmektedir ki, bu anlamların hangisinin neye işaret ettiği veya bu anlam ile kimin neyi kastettiğini çıkarmak ve çözmek mümkün değildir. Anılan kelimenin te'hir etmek anlamı üzerinde bir ölçüde uzlaşılmış olmasına rağmen, kimin neyi te'hir ettiği belli olmadığı gibi, kimin kimi nerede gördüğü/gösterdiği tamamıyla kapalıdır. Kavramın tefsir ve te`vîl inin yapıldığı her yerde, kapalılığın kaldırılması bir yana getirilen yorumların problemi daha da çözümsüz bir hale soktuğu gerçeği söz konusudur. Kaldı ki, te'hir kavramında ihmal etmek ve ertelemek şeklinde çift anlamın bulunması ve bu çift anlamın aynıyla ircâ' kavramına yüklenmesi, daha baştan kavram düzeyinde ihtilafın doğmasına neden olmaktadır. Bir de bunun üstüne neyin ihmal edildiği ve neyin ertelendiği konusu eklendiğinde ihtilafın boyutu bir kat daha artmaktadır. Sözgelimi Ehl-i Hadis amelin ihmal edildiği veya ertelendiğini, Mu'tezile büyük günah sahibi hakkındaki hükmün ertelendiğini veya ihmal edildiğini, Şiâ ise Hz. Ali'nin fazilet ve imâmet konumunun ertelendiği veya ihmal edildiğini iddia eder.

İkinci olarak ircâ' kapsamına dahil edilen mezhepleri ele aldığımızda, her fırak müellifinin ortaya koyduğu Mürcie mezhep listesinin diğerinden farklılık arz ettiği açıkça görülür. Hattâ aynı çağda yaşayan ve aynı mezhebe mensup olan fırak müellifleri bile bir biriyle ittifak içinde değildir. Üçten on sekize kadar Mürcie kapsamına giren mezhep ismi sayılmaktadır. Bu da ircâ' isminin kapsam sorununu beraberinde getirmektedir. Öte yandan ircâ' kapsamında değerlendirilen mezheplerin birbiri ile ilgisizliği hatta kimi zaman karşı kamplarda yer almış olmaları, sorunu biraz daha içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

Sözgelimi Abdülkâhir el-Bağdadî'den itibaren sistematik bir tasnife giden Eş'arî firak müellifleri, çelişkiyi ve karmaşıklığı fark etmiş olacaklar ki, Mürcie'yi Kaderî, Cehmî ve Hâlise şeklinde üçlü üst bir tasnife tâbi tutma yoluna gitmişler ve Mürcie-i Hâlise adını verdikleri grubu gerçek Mürcie sayma eğilimini benimsemişlerdir. Ancak bunun Eş'arîlerle sınırlı kalmış olması onların yaptığı tasnife baştan gölge düşürmektedir. Öte yandan Müricie-i Hâlise adı altında verdikleri mezhep isimlerinin gerçeği ne kadar yansıttığı da araştırmaya muhtaçtır. Diğer müellifler ise, herhangi bir kriter belirlemeksizin kendi mezhepleri dışında kalan her grubu Mürcie kapsamına dahil etmekte sakınca görmediklerinden Mu'tezile'den Ehl-i Hadise oradan Şiâ ve Hâricîlere kadar bir çok mezhebi bu kapsama dahil edebilmektedirler.

Sözgelimi Zâhirî mezhebi mensubu İbn Hazm, Eş'arîleri Mürciîlikle suçlayacak derecede Mürcie'ye karşı sert bir tutum sergilerken acaba bir yüzyıl sonra gelecek Hanbelî âlim Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Zâhirîleri de Mürcie kapsamında göstereceğini düşünmüş müydü? Benzer şekilde Hanefîleri ircâ' kapsamına sokan Ehl-i Hadis, Hanefî âlim Mekhûl en-Nesefî'nin sanki mütekabiliyet uygulaması gibi kendilerini ircâ' kapsamına dahil edeceğini düşündüler mi? Öte yandan Şiî firak müelliflerin kavramın yönünü değiştirerek kapsam boyutunu daha da genişletmeleri ve Hz. Ali'nin kendilerince belirlenmiş konumunu kabul etmeyen bütün mezhepleri ircâ' kapsama dahil etmeleri ayrı bir sorundur.

"Kimler Mürciî?" denildiğinde ortaya yine karışık bir tablo çıkar. Özellikle hadis tenkitçilerinin iman anlayışı dolayısıyla ilk üç nesil içindeki râvîlerin bir kısmını Mürcie kapsamında saymaları biraz da sanki râvî tenkidinin getirdiği bir sorundur. Çünkü adalet çerçevesinde kişilerin inanç ve eğilimleri de soruşturulma kapsamına alınmış, buna göre bir tanımlamaya gidilmiştir. Sözgelimi Saîd b. Cübeyr, Amr b. Mürre, Muhârib b. Dîsâr gibi muhaddislerin, Hammâd b. Ebû Süleyman ve Ebû Hanîfe gibi fakihlerin Mukâtil b. Süleymân gibi meşhur tefsircilerin Mürciîlikle ithâm edilmeleri büyük ölçüde böyle bir yaklaşımın eseri olarak karşımıza çıkar. Buna karşılık Mu'tezile kader anlayışlarını benimsemeyenleri, Şia ise Hz. Ali'nin fazilet konumunu geriye itenleri bu kapsamda tanımlamıştır.

Bu bilgi ve bulgular ışığında değerlendirildiğinde Mürcie'nin mezhep olup-olmadığının tartışmaya açık olduğu görülür. Buna ilaveten bir mezhebin mezhep olabilmesi için belli kriterleri taşıyor olmasına yani kitlesel anlamda bir organizasyon, düşünsel anlamda sistematik bir bütünlüğü ifade edip etmediğine bakılması gerekir. Bu noktada Makdisî'nin tespit ettiği seçkinler (havâs), halk tabanı (avâm), davetçiler ve cemaat şeklindeki dört unsuru bünyesinde barındırması bir mezhebin

mezhep sayılmasının önemli kriteridir. Ayrıca bir sosyal yapı olması dolayısıyla havaî fişek pırıltısı gibi anlık değil, kalıcı ve sürdürülebilir bir birliktelik ve düşünce örgüsü olduğunu göstermelidir. Mürcie mezhebi olarak gösterilen oluşumların ne kalıcılığından ne de sürdürülebilir bir sosyal yapı olmasından söz edilebilir. Lider olarak bahsedilen kişilerin de bu ad altında ve tanımlanan itikādî yapı içinde sürdürülebilir bir etki meydana getirdikleri de tartışmaya açıktır. Sözgelimi firak müelliflerinin Mürciî lider olduğu konusunda ittifak ettikleri Bişr el-Merîsî'nin taraftarlarının kim olduğu bir yana var olup olmadığı bile belli değildir.

Mürcie'den sayılan şahıslara nispet edilen itikādî görüşler açısından değerlendirildiğinde bu görüşlerin aslında İslâm ümmetinin neredeyse yarıya yakınının benimsediği ve temsil ettiği görüşler olduğu görülür. En başta amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmaması Hanefîlerden başlamak üzere bütün Sünnî kelâmcıların, Ebû Hâtim er-Râzî'nin ifade ettiği gibi Şiâ'nın bir kesiminin de kabul ettiği bir görüştür. Hattâ bu noktada Eş'arîler, iman ikrar ve tasdiktir diyen Hanefîlerden bir adım daha öteye geçerek iman sadece tasdikten ibarettir hükmünü benimserler. Zaman içinde Eş'arî itikat ölçülerini benimseyen Ehl-i Hadis mezheplerinden Malikî ve Şafiî mezhebi mensuplarının da aynı çizgiye geldiğini söylemek gerekir. Bugün itibariyle düşünecek olursak ameli imandan bir cüz sayan Ehl-i Hadis mezhebi olarak sadece Hanbelîlerin kaldığını söyleyebiliriz. İman görüşü dolayısıyla insanları Mürcie'den sayma hususunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şîa'dan Ebû Hâtim er-Râzî'nin itirazlarının haklılığı ortadadır. Bu tavra başta Ebû Hanîfe olmak üzere o dönemde Mürciî sayılanların itiraz etmiş olduklarını söylemeye bile gerek yoktur.

Öte yandan Mürcie'den sayılanlara yönelik dinin amel boyutunu önemsemiyorlar ve günahın imana zarar vermeyeceğini söylüyorlar şeklindeki yakıştırmaların aslında karşı tarafa yönelik yapılmış bir yorumdan ve tanımlamadan ibaret olduğu açıktır. Çünkü Mürciî sayılan insanların eserlerine bakıldığında hiç de itham edildiği şekilde olmadıkları görülür. Sözgelimi Ebû Hanîfe'nin günümüze ulaşan itikatla ilgili Beş Eser'inden veya öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri yoluyla bize ulaşan fıkhî görüşlerine bakıldığında böylesi ithamları hak edecek bir durumun olmadığı görülür. Büyük günah işleyenin îmanî durumu söz konusu olduğunda Mu'tezile ve Hâricîler dışındaki mezheplerin uzlaşı (ittifak) içinde olduğu da açıktır. Mürcie yakıştırmasını en çok kullanan Ehl-i Hadis'in dahi büyük günah sahibinin imanı konusunda Mürcie sayılanlarla benzer görüşü paylaştığı bir gerçektir. Sonuç itibariyle bir mezhebin Mürcie'den sayılmasının kriteri, kişilerin iman durumu ise bu konuda geçmiş itibariyle ümmetin yarıdan fazlasını bugün itibariyle ise tamamına yakınını Mürcie'den saymamız gerekir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin de haklı olarak belirttiği gibi iman ile ameli ayrı değerlendirenlerin bu isimle anılması, kelimenin 'te'hir' anlamından hareketle herhangi bir dinî sorumluluğu geciktirenlerin veya bu tür bir teorik düşünce içerisinde olanların, mevhum olan bu gruba mensup gösterilmesi doğru kabul edilemez. Sözgelimi ilk dönem fırak müellifi Malatî'nin kitabında bir biriyle çelişen birçok Mürciî tanımlaması ve tasviri söz konusudur. Aşağıdaki şu metni örnek olarak ele alalım:

"(Mürcie'den söz ederek) Bunların sözleri kabul edilemez ve akıl dışıdır. Nitekim onlardan olanlar şöyle derler: Allah bir ve Muhammed onun elçisidir diyen, Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını helal sayan kişi, zina da etse, hırsızlık da yapsa, adam da öldürse, içki içse de, masum bir kadına iftirada bulunsa da; namazı, zekâtı orucu terk etse de cennete girer. Eğer günahını ikrâr edip, tövbeye yönelmişse, büyük günahı işlemek, farzları terk etmek ve kötü fiillerde bulunmak ona zarar vermez. Eğer bütün bunları helal sayarak işlerse bu takdirde kâfir ve müşrik olur; iman dairesinden çıkar cehennemliklerden olur. İman ne artar ne eksilir; meleklerin, peygamberlerin, milletlerin, âlimlerin ve cahillerin imanı birdir; kesinlikle üzerine bir eklemede bulunulması söz konusu değildir."[428]

Bu metin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ders arkadaşı Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı kitabında geçen şu metinle karşılaştırıldığında onun da Mürciî kapsamına alınması gerekir:

"Mü'min, imanının mecaz değil hakiki olduğunu bilmesi gerekir… Bir kimse zina etse, bir müslümanı haksız yere öldürse, şarap içse, hattâ lûtîlik fiilini işlese, bir müslümanın malına el koysa, namaz kılmasa veya benzeri bir fiilde bulunsa bile imanı geçerlidir."[429]

Halbuki Hakîm es-Semerkandî aynı kitapta özellikle iman konusunda Mürcie'nin görüşlerini reddeder ve onunla kendi mezhebi arasında her hangi bir bağın veya yakınlığın bulunmadığını tasrih eder.[430] Öyleyse kişileri kendi irade ve arzuları dışında bir kategoriye dahil etme yaklaşımı onların kendi arzu, irade ve kasıtlarını tamamen göz ardı ederek benzerlikten hareketle bir mezhebe mensup saymak anlamına gelir. Kaldı ki, Malatî'nin aynı kitabının sonlarına doğru Mürcie mezhebinin, yukarıda verilen bilgilerden farklı bir şekilde ayrıca konu edilmesi de oldukça anlamlıdır.[431]

428 Ebû Hüseyin Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 43.
429 Hakim es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul ts., Mektebetü Yâsîn, s. 60.
430 Hakim es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 64-65.
431 Malatî, *et-Tenbîh*, s. 146-156.

Aslında Malatî örneği, o dönem insanlarının bu konuda kafalarının ne kadar karışık olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bir kişinin birbirinden farklı hatta zıt mezhepler içerisinde gösterilmesi bu karışıklığın belgesidir. Sözgelimi, ilk devir müfessirlerinden ve hakkında Şâfiî'nin "tefsir öğrenmek isteyen kişinin Mukâtil b. Süleymân'a başvurması gerekir"[432] dediği Mukâtil b. Süleymân için, bir fırak yazarı Mürcie[433], bir diğeri Müşebbihe[434], bir başkası ise Mâlik b. Enes gibi selef çizgisinde olduğundan[435] bahsetmektedir. Hanbelî âlim Seksekî ise Mürcie sayılan Mukâtil b. Süleymân'ın müfessir Mukâtil b. Süleymân olmadığını, aralarında sadece isim benzerliği bulunduğunu dile getirir.[436] Öte yandan Mu'tezile mezhebine mensup Ka'bî "onun küfür dışındaki bütün günahların bağışlanacağı görüşünde olduğunu, halbuki Mürcie'nin böyle bir kesinlikten kaçındığını" gerekçe göstererek Mürcie mensupları arasında sayılmasına karşı çıkar.[437] Söz konusu ircâ'ın hem kavramsal ölçekte hem de mensubu sayılanlar açısından ne derece bir karmaşa arz ettiğinin görülmesi için sadece Şehristânî'nin *Milel*'deki Mürcie bölümünün incelenmesi yeterlidir.[438] Makdisî'nin yukarıda verdiğimiz değerlendirmesinden hareketle belli ve üzerinde uzlaşılmış bir Mürcie yok, aksine herkesin bir Mürcie'si vardır. Diğer bir deyişle her mezhebin hasmını ya da hasımlarını Mürcie olarak görmesi ve göstermesi söz konusudur.

Bir varlığın gerçekliğinin dört boyutu vardır, diğer bir deyişle bir varlığın gerçekliği dört mertebede tezahür eder: Hâricî, zihnî, hattî ve lafzî. Bunun anlamı, bir olgu ve olay ya hariçte/dış dünyada bir gerçeklik ya zihinde tasavvur ya kağıt üzerinde yazı veya dilde söz olarak kendini ele verir demektir. Bunlar içinde en önemli boyut, dış gerçekliktir. Eğer bir varlığın dış gerçekliği yani zihin dışında bir hakikati yoksa bunun tasavvur, yazı ve söz boyutunda ifade edilmesi gerçekliğinin bulunduğu anlamına gelmez. Klasik kitaplarımızda bu durum Anka kuşu örneği ile anlatılır. Anka kuşunun zihinde her hangi bir şekilde tasavvurunun bulunması, isminin sözle veya yazılı olarak ifade edilmesi, bir dış gerçekliğinin bulunduğunu göstermez ve gerektirmez. İşte bunun gibi Mürcie mezhebinin yazılı ve sözlü olarak isminin bulunması, irâde ve arzuları hilâfına birilerine yakıştırılması ve zihinlerde bir şekilde tasavvur edilmesi bir dış gerçekliğinin bulunduğu

432 Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 87.
433 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 151; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 168.
434 Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 20.
435 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 119.
436 Seksekî, *el-Burhân*, s. 21.
437 İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 34.
438 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 161-169.

anlamına gelmez. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî dönemi söz konusu edildiğinde yukarıda da geçtiği gibi coğrafyacı Makdisî'nin verdiği bilgiye göre o dönemde İslâm Dünyası'nın genelinde yirmi sekiz (28) mezhep vardır. Bu yirmi sekiz mezhep içinde Mürcie ismi geçmemektedir.

Sonuç itibariyle aslında ircâ', bir dönem her kesimin muhâliflerine yönelik suçlayıcı bir yakıştırmasından ibarettir. Zirâ hiçbir dönemde ve hiçbir kimse ittifakla Mürciî sayılmış olmadığı gibi böyle sayılan hiçbir kimse de ben mürciîyim diye ortaya çıkmış değildir. Ne kavramsal ne kitlesel ne de düşünsel sınırları çizilemeyen, eldeki bilgilerle tahmin yürütme imkanı bile bulunamayan, sadece suçlayıcı, yargılayıcı bir tanımlamadan ibaret olan ve yergi anlamında kullanıldığı açıkça belli olan bu yakıştırmanın sosyal yapı anlamında mezhep olarak nitelenmesi mümkün görünmemektedir. Belki bunu bir dönem her mezhebin hasımları için dışlayıcı fonksiyon icrâ etsin diye kullandıkları kavram olarak değerlendirmek daha isabetli olabilir. Bu durum sadece Mürcie lakabı ile sınırlı değildir. Bunun gibi mezhep mensuplarının birbiri aleyhinde kullandığı çok fazla lakap bulunmaktadır. Sözgelimi Ehl-i Hadis'e yönelik kullanılan Haşviyye, Şükkâkiyye ve Müşebbihe, Mu'tezile'ye yönelik kullanılan Muattıla ve Kaderiyye, Hanefîlere yönelik kullanılan Şey'iyye ve Şukkâk, Eş'arîlere yönelik kullanılan Sıfâtiyye ve Mücbire, Kerrâmiye'ye yönelik kullanılan Mücessime bunlardan sadece bir kaçıdır.[439]

***

Meseleye ahlâkî ve sosyal barış noktasından bakıldığında bu tür isimlendirmelerin vahim sonuçlar doğurduğu açıkça görülür. Nitekim, İslâm tarihinde bazı grupların kendi yandaşlarına karşı duygusal ve koruyucu, hasımlarına karşı dışlayıcı ve yerici yaklaşımları maalesef bu tür tanımlamaları ve isimlendirmeleri beraberinde getirdiği bunun da ahlâkî ve sosyal bir takım problemlerin doğmasına neden olduğu açıktır. Çünkü bu şekilde sevmediği ve istemediği lakaplarla insanları anmanın, onların rahatsız edeceği ve dışlanmışlık duygusu yaratacağı inkâr edilemez bir gerçektir. Bunun da ahlâkî yozlaşmaya ve toplumsal barışın zedelenmesine yol açması kaçınılmazdır. Mürciî adlandırmasını hiç kimse üzerine almak istemiyor ve kendisine yakıştırılmasından hoşlanmıyorsa bunun anılan yaftalamaya maruz kalanlar üzerinde olumsuz etkisinin olacağı apaçık bir hakikattir.

439 Bu konuda geniş açıklama için 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), ss. 7-24.

Yüce Allah'ın Kur'ân'da "***birbirinize lakap takmayın***"[440] ilâhî buyruğu siyak ve sibakiyle değerlendirildiğinde, lakap takmanın çirkinliğine ve tehlikesine işaret ettiği ve meydana getireceği toplumsal yozlaşmayı ve bozgunculuğu önlemeyi hedeflediği açıkça görülür. Ne yazık ki, tarihten günümüze neredeyse bütün insanlar birbirlerine kötü/çirkin lakap takmaktan uzak durmamış ve tam da bu yüzden kinler, nefretler, çatışmalar ve savaşlar çıkmıştır. Bu kimi zaman hasım gördüğü kişileri yıldırmak kimi zaman aşağılamak kimi zaman alay etmek kimi zaman da kendisine kalmasını uygun gördüğü bir takım çıkarlardan başkalarını mahrum etmek için yapılmıştır. Bu durum dün oluyordu bugün de devam etmektedir. Eğer geçmişin kötü lakap takma alışkanlık ve yaklaşımı iyi incelenip anlaşılmazsa, bugün bu istenmeyen durumun önüne geçilemez. "*Kendin için istediğini kardeşin için de istemedikçe*"[441] anlayışı doğrultusunda hareket edilmediği takdirde, hasım görüleni tanımlamak ve dışlamak için gerçekliği bulunmayan birçok mezhep veya grup isminin çıkarılması, ilgi ve irtibatı bulunmayan insanların bunlarla suçlanması problemi devam edecektir. "Müslüman, diğer Müslüman kardeşlerinin elinden ve dilinden emin olduğu kişidir"[442]

Peygamber sözü sadece elle yapılan fiilî saldırı ve tâcizi değil, sözlü saldırı ve tacizi de ifade ve ihtiva eder. İşte tam bu noktada birilerini dışlamak ve bir çıkardan mahrum etmek için lakap takmak, hadiste anılan dilden gelecek zarara maruz kalma yani sözlü saldırı ve taciz anlamına gelir. Bu aslında din ve mezhep sorunundan öte ahlâkî bir sorundur ve sosyal barışın sağlanamamasının altından yatan temel nedenlerden biridir. Bu sorun aşılmış olsa, özelde Müslümanlar genelde bütün insanlar arasında günümüzde cereyan eden birçok anlaşmazlığın ortadan kalkması veya en azından bu yönde bir iradenin gerçekleşmesi söz konusu olabilir.

440 el-Hucûrât 49/11.
441 Buhârî, "İman", 7.
442 Buhârî, "İman", 4, 5.

10. TEBLİĞ

ÖZET

MÂTÜRÎDÎ ve EŞ'ARÎ KELÂMINDA KADER

Yâsir Kādi
Yale Üniversitesi / ABD

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından kurulan Matürîdî kelâm ekolü, çağdaş İslâm'ın en popüler kelâm hareketlerinden biridir. Bu ekol, bir çokları tarafından Eş'arî ekolü ile birlikte Sünni geleneğin ana destekçilerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bu tebliğ, Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin kader anlayışı ve onunla ilgili konuları ele almaktadır. Kendi dönemindeki diğer görüşlerle birlikte İmâm Mâtürîdî'nin görüşleri ele alınacak ve onun irâde hürriyetini savunurken (Mu'tezile'nin aksine) nasıl "Ehl-i sünnet" çizgisinde kalmaya çalıştığı anlatılacaktır.

Bu bağlamda şu konular üzerinde durulacaktır: İlâhî hikmet ve sebepler, iyi ve kötü hakkında hüküm vermede aklın rolü, sebeplilik, istitaat fiilden önce mi? Fiille beraber mi?, Teklîf mâ lâ yutâk câiz mi? değil mi? Zulm-i ilâhînin gerçek anlamı? İlâhî irâde ve bunun Allah'ın rızâsıyla alâkası. Bu konuların doğrudan birbiriyle alâkalı oldukları gösterilecek ve buradan hareketle İmâm Mâtürîdî'nin kader anlayışının ortaya konulmasına çalışılacaktır.

Tebliğde ayrıca kader konusunun Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmı arasındaki temel farklılıklardan biri olduğuna da işaret edilecektir.

QADAR BETWEEN ABŪ MANṢŪR AL-MĀTURĪDĪ (D. 333/944) AND ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH'ARĪ (324/935)

Yasir Qadhi
Yale University / USA

Introduction

Like other religions, Islam has it fair share of controversies in all issues of faith, especially that of pre-destination (qadr). From the early proponents of Free-Will (the Qadarītes), to the Muʾtazilites, the Māturīdites, the Ḥanbalites, the

Ash'arites, and the Fatalists (Jabariyya), Muslim sects represented themselves adequately in all colors of the spectrum of Fate. Issues such as God's foreknowledge of man's deeds (al-'ilm al-ilāhī), the writing of all events in the 'Preserved Tablet' (al-kitāba), the creation of man's deeds (khalq af'āl al- 'ibād), and the execution of the Divine Will (al-irāda al-ilāhiyya) are of primary and immediate concern to each group's stance on qadr. However, there are other, less apparent yet equally important, theological issues that Islamic sects have differed in, and which also played a profound role in their respective positions, and it is essential that these 'secondary' issues are understood in order to fully appreciate each group's position on qadr. In this research paper I will discuss some of the more important of these 'secondary' concepts.[443] The methodology is comparative: I intentionally wish to highlight the four primary trends that proved to be the most popular, which are, firstly the Ash'arite position, secondly the Mu'tazilite position, thirdly the Ahl al-Ḥadīth position (typically championed by Ibn Taymiyya)[444], and last the Māturīdite position.

Brief Overview of the Respective Positions on Qadr

A simple recap is in order before jumping into the topic at hand. The Mu'tazilites held the position that man is in complete control of his actions, and in fact creates them himself God has no role in this regard. The Ash'arite position, in direct contradistinction to the previous one, revolved around their unique concept of kasb, in which God direcly created the action of man, but man 'acquires' (yaksibu) the reward or sin of it.

The Māturīdite position sought a middle position between these two, claiming that the essence of the action was by the power of Allah, but its characterization of being an act of worship or sin is by the power of man. Al-Māturīdī differentiated between the two terms qaḍā and qadr. Qaḍā means الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به 'the verdict on a matter and the certainty of how it should be', and it also has the connotation of ruling in the sense of judgment. Qadr, on the other hand means 'to

443 The issues discussed in this paper are not exhaustive; there are at least ten such 'secondary' issues, if not more. Due to the scope and purpose of this paper, seven issues were chosen. It should also be pointed out that some of these issues are inter-dependant on each other. For example, the ability of the intellect to discern good from evil is directly related to each group's position on whether God does an act for a purpose or not.

444 Although Ibn Taymiyya of course does not represent all of Ahl al-Ḥadīth thought, he was chosen as a primary representative due to the status that he occupies and the copious writings that exist of his that discuss these issues.

make something upon what it is of good or evil, or beauty or ugliness, or truth or falsehood.' Hence in the famous tradition of Gabriel the angel was told that a part of belief is to believe in '…qadr, its good and its bad'. Qadr also means to bring about an act in a specific time and place, and related to a reward or punishment.[445]

Al-Māturīdī and his follows ascribed the creation of all actions to God, and in this they dissociated themselves from the Mu'tazilites. Basing this on verses such as Zumr: 62, 'God is the creator of everything,' and also Ṣāfāt: 96, 'God has created you and your actions,' they denied that man himself could be called a 'creator'.[446] In this aspect, they agreed with Ash'arites. However, it is in the 'secondary' issues of predestination where their originality and uniqueness is demonstrated.

Al-Māturīdi was clearly conscious of the theological scene of his time, and his views on qadr did not emerge in a vacuum. Already, the Mu'tazilites and Jahmites had garnered support and generated controversy for their opposing positions, and the Ahl al-Ḥadīth were struggling to define their own 'orthodoxy'. In this milieu, al-Māturīdi critiqued the other positions as being too extreme, and explicitly stated that he wished to follow a 'middle path' between the excesses of the Mu'tazilites and the extremes of the Murjiītes, for God had praised this nation for being one of 'moderation' (as in 2: 143).[447]

The 'Secondary Issues' of Qadr

In this section, seven specific issues that dovetail perfectly with each groups conception of qadr will be mentioned. It will be seen that each group posited a very sophisticated understanding of qadr, in tandem with key theological positions regarding other factors.

The Intellect and Its Role in Deciding Good and Evil

The issue of taḥsīn wa taqbīh al-'aql plays an integral part in each group's stance on qadr, because it directly determines whether man is capable of judging God's actions and if they are just or not.

445 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 306-7. Also see: Pessagno, J. Meric, "The Uses of Evil in Mâtürîdîan Thought," *Studia Islamica*, No. 60 (1984), p. 69-70; Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), p. 212-3.

446 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 254; al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, p. 99-102.

447 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 318.

Abū al-Ḥasan Al-Ash'arī laid the foundations for Ash'arite thought when he wrote that there is unanimous agreement that evil is that which God has prohibited upon the creation, and good is that which He has commanded them to do.[448]

Therefore, according to him, no act is inherently good or evil; rather whatever God commands becomes good, and whatever He prohibits becomes evil. The intellect has absolutely no role in this regard. Later Ash'arīte authorities concurred. According to Abd al-Qāhir al-Baghdādī, no act could be described as an act of obedience or sin until the Revelation had described it as such. Therefore, were the Legislator to prohibit that which is permitted, or permit that which is prohibited, this would be permissible.[449] And al-Ījjī writes, "The abhorrent is what the Law prohibits, and good is the opposite. The intellect plays no role in deciding good from evil. So there is no inherent characteristic of an act that the Law then comes to reveal, rather it is the Law that decides and differentiates (good from evil). And were it to reverse the two, and declare pure that which it has declared abhorrent, and declare abhorrent that which it has declared to be pure, that would not be impossible."[450]

This view fitted in perfectly with the Ash'arīte position on qadr, for if they were asked, "Why does God reward one who does good or punish the evildoer when, according to you, he himself does not actually 'do' anything, but rather 'acquires' (yaksibu) that deed?" they could reply, "In actuality, there is nothing which is 'good' or 'evil' in the first place! Therefore, God does not punish or reward based upon any deed. So God's rewards are a gift from him, and His punishment an indication of his Justice, and nothing is required or obligatory on God."[451] Additionally, there is a broader attitude which comes about as a direct outcome of this issue, and that is that man simply does not have the capability to judge what is 'right' or 'wrong'. Therefore, it is not possible to claim that man's being deprived of free-will and then subsequently being punished for his 'actions' is inherently evil.

The Mu'tazilites, as it to be expected, took the exactly opposite view. According to them, each act must by necessity be characterized as praiseworthy, blameworthy, or permissible (in which case it would neither be worthy of praise

448 In his *Risāla ilā ahl al-thaghr* p. 74.

449 In his *Usūl al-Dīn*, p. 149.

450 In his *al-Mawāqif* p. 323.

451 See, for example, al-Bāqillānī's description of this in his *al-Inṣāf* p. 48. Also, it should be noted that the issue of al-asbāb wa al-ṭabā'i, to be discussed below, plays a crucial role in this position and outcome.

or blame). The Law only confirms what the intellect has already decided; it does not play any extra role in this decision.[452]

This, of course, corresponds to their view of qadr and man's accountability. Regarding qadr, the Muʻtazilites claim that intellect decrees that were God to command man to do something and then prevent him from doing so through Divine Will, this would be the height of injustice. Likewise, were He to prohibit him from an evil, and then Will him to do it and punish him for that evil, this too would be an act of injustice. Therefore, God cannot be the creator of man's deeds.

Regarding man's accountability, according to the Muʻtazilites even if a person did not hear the message of the prophets he would be held accountable and sinful for not believing in God. This is due to the fact that the intellect is capable of differentiating good from evil, hence there is no need for Divine Guidance in this issue.[453] Thus, for the Muʻtazilites, the intellect was the ultimate criterion between good and evil; the Law merely served as a corroborating proof, or perhaps helped in clarifying the finer details of some peripheral acts of worship.

On the Ahl al-Ḥadīth side, Ibn Taymiyya agreed with the Muʻtazilites in their general premise that the intellect is capable of differentiating good from evil, but disagreed with them in two issues. Firstly, he disagreed with their claim that each and every deed could be characterized by the intellect as being good or evil; according to Ibn Taymiyya, acts that clearly resûlted in apparent good, or caused apparent evil, could be judged by the intellect. Therefore, for example, it may be deduced that justice is praiseworthy, and tyranny and oppression blameworthy, even if the Divine Law has not been revealed stating so. However, there are other acts that the Law has commanded or prohibited but for which no apparent wisdom can be discerned; and it is also possible that the Law-giver commands a deed in order to test the obedience of the faithful, and not so that they actually implement such a deed (such as the command to Abraham to sacrifice Ishmael).[454] Secondly, Ibn Taymiyyah disagreed with the Muʻtazilite premise that man is held accountable before the sending of prophets and messengers. Even if the intellect

452 See al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār. *al-Mughnī fī Abwāb at-Tawḥīd wa al-ʻAdl*, VI/26, 30 34. Also, it should be borne in mind that the Muʻtazilite authorities differed amongst themselves on some of the finer details of this issue. In particular, is an act inherently good or evil, or is it due to external consequences that such a description can be made? The former view is held by the Baghdadian authorities, while the Basrites held the latter view. See ʻAbd al-Karīm Uthmān, *Naẓariya al-Taklīf*, p. 439.

453 See *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn* by al-Qādī ʻAbd al-Jabbār vol. II, p. 17.

454 *Majmū' al-Fatāwā* (ed. Qāsim) 8/434-436; also see vol IV, p. 436.

can judge good from evil, according to Ibn Taymiyyah God will not punish any individual until the evidence has been established against him by the sending of the Messengers.[455]

The Māturīdite position was similar to the Mu'tazilite, but with an added caveat. The majority of them[456] affirmed that the intellect can decide right and wrong, and good and evil, but only in the broad matters of faith, such as the existence of God, and His right to be worshipped, and the Resurrection. As for the specific rulings of the Law, they claimed that not all such commands could be understood via intellect.

In this respect, their position was very similar to that of the Ahl al-Ḥadīth, and it could be argued that Ibn Taymiyya adopted and modified the Māturīdite position.

II. Divine Wisdom and Purpose in God's Actions

Does every act of God have a purpose ('illa) and Divine Wisdom (ḥikmah), or is it possible that God acts without any reason? This is a crucial question if one wishes to understand each group's stance on qadr. For if it is claimed that every act of God's is a perfectly wise act, then how is it possible that God forces man to sin and then punishes him for that sin? If God always acts for a just cause, then it is only fair that a sinner be punished for his sin, and not for a sin God forced him to do. On the other hand, if God's actions have no ulterior motive or divine purpose, then it is futile to try to presume any wisdom in why God would force a man to do a sin without giving him any free-will and then punish him for that sin. If God's actions are not characterized by any reason, He is free to do as He pleases.[457]

Based on this premise, the Mu'tazilites stated that it is not possible for God to do any act without a reason, and that such a reason must be just and wise, and apparent to all people of intellect. The Ash'arites, on the other hand, claimed the exact opposite, and stated that God does not do any act for any purpose. God, according to them, does not and cannot have any reasons for doing an act, for to do an act with a goal in mind is inherently human.

455 *Majmū' al- Fatāwā* (ed. Qāsim) IV/193, and especially XI/676 684, where discusses this issue in quite some detail.

456 Ibn al-Humām in his *al-Musāyara*, p. 154, mentions that the scholars of Bukhara did not agree with the rest of the Māturīdites in this regard.

457 It is apparent that this issue is inherently related to the preceding one those who affirmed the role of the intellect in defining good from evil ipso facto affirmed that God acts with a Divine Wisdom (for if this were not the case, and God acted without any wisdom, there would be no good to discern from evil?), and vice versa.

Writes the Mu'tazilite al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, "God, Exalted be He, created the creation for a purpose. By this we intend that there is a wisdom due to which it was commendable that He created the creation."[458] According to him, each and every act of God's is characterized with justice, for everything that He does is either done in order to benefit (the righteous) or harm (the impious).[459]

Therefore, to the Mu'tazilites, all of God's actions have a reason and purpose, and this reason and purpose relates to man, not to God Himself.

The Ash'arites denied both of these premises. Al-Shahrastānī states that the belief of the 'People of Truth' is that God created everything for absolutely no reason or cause, for there is no cause that can drive God to do anything. Rather, according to him, the reason for the creation of an object is the creation of that object, and there is no other reason for its creation.[460] And Al-Ijjī posits that the Ash'arites all believe that '…God's actions cannot be stated to have any cause or purpose.'[461]

A more modern Ash'arite scholar explained the relationship between this issue and that of qadr by stating that, due to the fact that God does not act with a purpose and cannot be questioned for His deeds, it is not obligatory on God to reward a pious man for his piety, nor is it necessary that a sinner be punished for his sin. And were God to punish a righteous man or reward a sinner, that would be a commendable act from Him and no injustice would have been done.[462] So for the Ash'arites, God acts as He pleases, and does as He wills, without having a final cause or an external motive for His acts.

Ibn Taymiyyah, as typical, disagreed with both the Mu'tazilites and Ash'arites on this issue, even as he sided more with the Mu'tazilites. He very strongly condemned those who denied God's wisdom and purpose. According to him, God did not do any deed except with an absolute wisdom and the most noble of purposes. God does not act in vain, and Ibn Taymiyyah quotes verses of the Quran to make his point. According to Ibn Taymiyyah, the proofs for this position are so self-evident that they simply do not require to be detailed, for the statements of God and His messenger are replete with this fact.[463] Such wisdoms and purposes,

458 *al-Mughnī,* XI/92-93.

459 Ibid. 6/48.

460 In his *Nihāyat al-Aqdām* p. 397.

461 In his *al-Mawāqif*, p. 331.

462 Al-Bayjūrī in his *Sharh Jawharat at-Tawhīd,* p. 180. Note that he merges this issue with that of the precise meaning of dhulm, which is the next issue in this paper (see the following page).

463 Ibn Taymiyyah's primary student, Ibn al-Qayyim, wrote an entire work based on this topic, and mentioned twenty-two categories of evidences from the Quran, each one of which could

according to Ibn Taymiyyah, precede the actual act in God's Knowledge and Will, but do not actually come into existence until after the act has been executed by God.[464] However, Ibn Taymiyyah pointed out that this did not imply that man was incapable of understanding the wisdom behind each and every Divine act. According to him, the wisdom of any act was two-fold: firstly, a wisdom that relates to God Himself, and because of which He loves the act and is pleased with it, and secondly, a wisdom that relates to man, and because of which it is in their best interest to comply with God's commands.[465]

This last point is the decisive factor that separates Ibn Taymiyyah's position with that of the Mu'tazilites. The Mu'tazilites claimed that man was capable of understanding the wisdom behind each and every Divine Act, and they further believed that the wisdom of any act was related to man only. According to them, God's acts were all based on a wisdom associated with man only, whereas according to Ibn Taymiyyah, God's acts and decrees also comprised of wisdoms related to Him, and which man might not understand.

The Māturīdites in this regard seemed to side with Mu'tazilite doctrine, but with some modification. For al-Māturīdī, '…it is inconceivable that the cosmos is based on anything other than wisdom, or that it is created for no purpose ('abathan).'[466] Al-Taftazānī also claimed that some of God's Divine actions, and in particular God's Law, are clearly characterized with wisdom and worldly benefit; in fact, he points out, it is only based upon such wisdom that the very tool of qiyās can be effective![467] Additionally, they claimed that even if wisdom could be derived from some commandments of God, this does not necessitate any legal obligation upon God; hence the fact that God rewards the righteous and punishes the evil is not something that is obligatory upon Him (in contrast to Mu'tazilite belief), but rather His reward is purely His generosity and His punishment is purely His decree.[468]

Once again, in this issue one notices that the Ahl al-Ḥadīth and Māturīdite position are far more similar to each other than the positions of either the Ash'arites or the Mu'tazilites.

---

be illustrated with dozens if not hundreds of verses, which, according to him, proved '…that it is simply not possible that He does any act without some wisdom or purpose.' See Ibn al-Qayyim's *Shifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qadr wa al-ḥikmah wa al-Ta'līl*, II/87-127.

464 *Minhāj as-Sunnah* 1/141, and also 1/44.

465 See *Majmū' al-Fatāwā* (ed. Qāsim), VIII/514, and VIII/35-39.

466 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 4. Also see: Pessagno, op. cit., p. 67.

467 Al-Damanhūrī, *Tanzīh Allah 'an al-agrāḍ*, p. 26.

468 *Al-Musāmara bi-sharḥ al-musāyara*, p. 155.

III. The Meaning of Divine Injustice

All Muslim sects unanimously agreed that God can never be described as unjust (ẓālim). They based this stance on explicit verses of the Quran (for example: 3:117 and 182, 4:40, 10:44, 18:49 and a host of others), and on intellect, for God must by necessity be described with the most perfect of all attributes and be free of all evil, else He would not be a true God.

However, they differed regarding the precise understanding of this negation. Specifically, was it even possible for God to be unjust, or was this negation merely a description that stated no act of God's could be described as unjust? The Ash'arites held the view that no act of God's could be unjust, regardless of what He did. For them, ẓulm was defined to be, '…acting such that another's property or right is violated. Yet, it is not possible for God to act in such a way,'[469] for all creation belongs to God, and there is none who has the right to command Him. Therefore, no matter what God does, He would not be disobeying any command, nor would He be violating another's property. Al-Ash'arī stated that God's actions cannot be considered unjust, regardless of what He does; even if God were to punish infants in the Hereafter, or reward a sinner or punish a devout worshipper, all of this would be considered justice. The only reason He would not do so, according to al-Ash'arī, is that He has informed us in His Book about His actions. Otherwise, had it not been for His own testimony, all of these acts could theoretically be performed by God, and they would not be considered injustice on His part.[470]

This opinion of course coincided with their position on qadr, for if the proponents of Free-will were to charge them with ascribing ẓulm to God (by commanding man to do one thing and then depriving him of any free will to act how he pleases), they would be able to retort, 'No act of God's can possibly be described as unjust, for all creation belongs to Him and He may do with them as He pleases.'[471]

As for the Mu'tazilites, they considered ẓulm to be '…every harm that contained no (inherent) benefit nor repelled (another) harm.'[472] Therefore, according to them, it was indeed possible in a theoretical sense that God commit an injustice,

469 Ghazālī in his *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*, p. 115.

470 Al-Ash'arī in his *al-Luma'*, p. 116.

471 29 The relationship between the definition of ẓulm to that of qadr is amply illustrated by al-Bāqillānī. In a defense of the Ash'arītes against the charge of the Mu'tazilites that they ascribe ẓulm to their Lord by claiming that He creates man's deeds and then punishes them for these deeds, he resorts to clarifying the proper meaning of ẓulm, thus denying that God can ever be unjust. See: *at-Tamhīd*, p. 348.

472 Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, p. 345.

but since God is worthy of all praise and free of any abhorrent act, He has negated ẓulm from Himself. So for the Mu‘tazilites, God would not commit an act that could be categorized as unjust, even though He is capable of doing so.[473]

Based on this interpretation of God's injustice, they then tied this in to their position on qadr and stated that if God commanded man to do a good deed, and then prevented them from doing so through His Divine Will, that would be the height of injustice.

From the Ahl al-Ḥadīth side, Ibn Taymiyya in this issue partially sided with the Mu‘tazilites, and agreed that God is indeed capable of injustice, but differed with them in their conclusion. According to Ibn Taymiyyah, linguistically ẓulm is defined to be, '…placing something in an place that is inappropriate for it.'[474] Therefore, according to him, the injustice that God would not do is to hold accountable a person for another's sins, or to reward another for one's own good deeds.[475] However, creating man's actions, and specifying His help to the people of faith in their worship of Him is not considered injustice at all, and this is the unanimous consensus of Ahl as-Sunnah and all those who affirm qadr, from all the different sects.

The Māturidites, in this issue appeared to side with the Ash'arites in claiming that no action of God could be characterized as unjust.[476]

IV. Burdening Man With More Than He Can Bear

Can God oblige man to do the impossible? Or can He require of him acts beyond his capability? The issue of at-taklīf bi mā lā yuṭāq plays an integral role in each group's stance on qadr, for obvious reasons. Those who denied free-will claimed that God could require of man matters which they are not capable of doing; for does not God command them to believe and at the same time force them to do otherwise? Hence, according to the Fatalists, He is requiring of them something that is impossible for them to do. On the other hand, those who asserted man's complete free-will claimed that God would never burden a soul with more than it could bear, for to do so would be injustice on His part.

473 See also Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, VI/127.

474 See his *Jāmi‘ ar-Rasā`il* (1/124). For the linguistic meaning of dhulm, see Jawhari's Si¯a¯ 5/1977 and Ibn Mandhur's *Lisān*, XII/373.

475 See his *Minhāj as-Sunnah* 1/90; also vol 2, p. 309-311.

476 Al-Māturīdi, in his *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 132, criticized the Mu'tazilites for this belief, which shows that he held a contrary position.

The founder of extreme fatalism, Jahm b. Safwan, naturally claimed that it was perfectly permissible for God to require impossible acts of man. Therefore, according to him, God could demand vision from a blind man and He could demand an invalid to walk to Makkah.[477]

The Ash'arites agreed with Jahm in principle, although some later scholars tried to modify the group's stance on it. Al-Ash'arī stated that God was indeed capable of burdening a man with more than he could bear. A perfect example of this, according to him, was the case of the Prophet's paternal uncle Abū Lahab. This is because God required him, along with all other unbelievers, to accept Islam, and the acceptance of Islam naturally entailed the acceptance of all the verses of the Quran. But, unfortunately for him, God had revealed an entire chapter in the Quran (Sūrah 111) about him, in which He stated that Abū Lahab and his wife would be of the permanent denizens of the Fire of Hell. The obvious assumption was that Abū Lahab would never accept Islam. Therefore, according to al-Ash'arī, '… if this is the case, God required Abu Lahab to do something it was not possible for him to do, for He commanded him to believe and have faith (īmān), yet part of that belief was that he would never believe!'[478] Al-Ghazālī stated, "It is perfectly acceptable for God to require them (i.e., men) to do (acts) which they are capable of doing, and (acts) which they are not capable of doing,"[479] and his teacher al-Juwaynī expressed similar sentiments.[480]

Not surprisingly, the Mu'tazilites took the exact opposite view, and unconditionally prohibited at-taklīf bi mā lā yuṭāq. In fact, to claim otherwise, according to al-Qāḍī Abd al-Jabbār, "…entails leaving the fold of Islam, and abandoning the religion…for every single person of intellect knows that to command a blind person to write the dots of a mushaf correctly, and to require an invalid to walk, is abhorrent."[481] If it were deemed by the intellect to be abhorrent, how could God Himself be characterized by it? For the Mu'tazilites, were God to command man to believe, and then reward or punish him based on his acts, He must as a manifestation of His Divine Justice give him all the tools necessary to obey Him (such as free will) and remove all impediments that come between them and such obedience (such as His own Divine Will being imposed on man).

477 *Majmū'al-Fatāwā* (ed. Qāsim) 8/297. Also see 19/216 where he quotes the opinion of the Jahmiyyah on this issue.

478 *Al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah*, p. 78.

479 *Al-Iqtiṣād*, p. 112. He also went into more detail in this issue in his *al-Mustaṣfa* (1/162-174) and claimed that this opinion was necessitated by al-Ash'arī's stance in qadr.

480 *Al-Irshād*, p. 203.

481 *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, p. 396.

Ibn Taymiyya, on the other hand claimed that the issue of 'burdening a man with more than he can bear' was an innovation that the early authorities of Islam did devle into, and they all unanimously agreed that to unconditionally claim such a matter was impermissible.[482] This was because the Quran explicitly stated the contrary, such as the verse: 'God does not burden a soul with more than it can bear' (65: 7). However, according to Ibn Taymiyya, later scholars were forced to divide this issue into two broad categories, only one of which was permitted, and this was the opinion that Ibn Taymiyyah preferred.

The first of these two categories was the burdening of a soul with something that it was not physically capable of doing, or with something that was impossible. An example of the first would be to request a man to fly in the air, and an example of the second would be to make a created matter uncreated. To burden a person with something of this nature, according to Ibn Taymiyyah, is simply not possible, either rationally or according to the Law. The second category was the burdening of a person with something that he could not do, not because of its inherent impossibility, but rather because he was involved with something else at the same time that prevented him from doing what was required. For example, the Law requires an unbeliever to accept Islam and have faith (īmān) while he is an unbeliever, yet because such a person is an unbeliever at a given time, he will not be classified as a believer at that time even though the Law requires it of him. Therefore, in this case, the Law-Giver has required of him an act that he cannot do, not because of its inherent impossibility or unfeasibility, but rather because he is busy in its opposite. According to Ibn Taymiyyah, although such an instance suggests the possibility of 'burdening a soul with more than it can bear', the scholars of the early generations refused to describe it as such in order that it not be confused with the first category, and because of the Quranic verses on this topic.[483]

In this issue, the Matūrīdites sided with the Mu'tazilites. Al-Māturīdī writes, "The general principle is that burdening someone who does not have the power [to perform it] is contrary to reason."[484] And Ibn al-Humām claimed that there was unanimous consensus amongst them regarding this issue.[485]

482 Ibn Taymiyya, *Dar' al-Ta'āruḍ,* vol. 1, p. 65.
483 *Majmū' al-Fatāwā* (ed. Qāsim), VIII/294-302.
484 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 266.
485 Ibn al-Humām, *al-Musāyarah*, p. 156.

V. Man's Capabilty (al-isṭiṭā'ah)

Does man have independent power to act (istiṭā'ah), and if so, when does it occur? Once again, this issue dovetailed perfectly with each group's stance on qadr. For the pure Fatalists who denied free-will, man had no power to act whatsoever, neither before nor during the act.[486] The Mu'tazilites, on the other hand, believed that man's power to act occurred before the actual act itself, and was a direct cause of it. To claim otherwise, said 'Abd al-Jabbār, was to place on man a burden that he cannot bear.[487]

The Ash'arites held the opposing view, and claimed that man's power to act must be concurrent with the act itself. Al-Bāqillānī states that it is not possible for istiṭā'ah to exist before the act itself, but only with it.[488] As discussed previously, the Ash'arites believed that this 'capacity' did not itself have any effect on the act. Also, this viewpoint fitted perfectly with their perception of 'accidents' and the claim that accidents do not subsist for two subsequent points in time, and it also agreed with their denial of causality. Both of these views were problematic for the opposing sides, and each side pointed out the weaknesses of the other. The Ash'arite view was critiqued with the claim that it would be impossible of God to require a man to do something when he didn't have the capacity (istiṭā'ah) to do it. On the other hand, the Mu'tazilite position was critiqued by claiming that it seemed to eliminate the power needed to actually do an act.

Perhaps intending to preempt a response, the Māturidites they came forth with a unique solution. Al-Maturīdī categorized istiṭā'ah as being of two types: the first being before the act, and indicating the capacity of man to do something (for example, being sane and of age and capable of physical activity), and the second being the actual power needed to perform the act, and hence concurrent with it. He finds Q*ur'ān*ic evidences for his position; for example, in 3:97 God obligates the pilgrimage upon those '…istaṭā'ah ilayhī sabīla,' meaning that they have the capacity to do it. Here, al-Māturīdi expounds, God clearly indicated that they have the physical energy and money needed, and this of course exists before the actual pilgrimage. On the other hand, in 18: 67, Moses is chided by Khidr for his constant inquisitiveness because '…innaka lan tastaṭī'a ma'ī ṣabra,' or he did not have the capacity to be patient, meaning during the time of Khidr's strange actions.[489]

486 Al-Ash'arī, *Maqālāt*, v.1 p. 312; al-Baghdādī, *al-Farq*, p. 128.
487 Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsa*, p. 390-1.
488 *Al-Tamhīd*, p. 323-4.
489 *Kitāb al-Tawḥīd*, p. 256-7.

The later Ḥanbalite Ibn Taymiyya completely agreed with this view and defended it vigorously in his writings. He writes, "The clear position is that istiṭā'ah occurs with two meanings in the Book of God: the istiṭā'ah that acts as a precondition to an action, and upon it God's commands and prohibitions are based …and the istiṭā'ah that the action happens as a resûlt of, or it can be said that it accompanies the action and necessitates it."[490]

Once again, there appears to be an uncanny similarity between the views of the Māturīdites and some of the Ahl al-Ḥadīth.

VI. Causality

The issue of al-asbāb wa-l-ṭabā'i is one that is directly related to qadr. Does a substance possess inherently the capacity to cause changes in other substances? Does a fire intrinsically burn dry cotton? Does a rock have the strength to break a window it is thrown into? The Ash'arites, as is well known, denied causality completely, and affirmed God's perpetual habit ('āda) as being the link between perceived 'cause' and 'effect'. What man perceives as 'permanent' is merely God's habit ('ādah) manifesting itself, at each successive instant. Contingent events, which man perceives as having been subject to natural physical causes, are in fact the direct resûlt of God's constant intervention.[491]

The Mu'tazilite position was not as uniform as the Ash'arite one (in particular the eccentric views of al-Naẓẓām and Ma'mar), but by and large it can be said that they did affirm causality and inherent 'natures'.[492]

The Māturīdites, on the other hand, brought forth a modified position; while they affirmed causal relationships, they attributed the actual creation to God, and not to an intermediary. Al-Nasafī stated that according to the Māturīdites, medicine does cause healing, but the actual healing is from God, just as wearing clothes protects one from heat and cold, but the actual protector is God Himself.[493] This was precisely the position of the later Ahl al-Ḥadīth as well.[494]

490 *Majmū al-Fatāwa*, v. 8, p. 290.

491 See al-Ghazāli's Seventeenth Discussion in his Incoherence (tr. Marmura), p. 171-3.

492 Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, p. 559-562, 647-9.

493 *Baḥr al-kalām*, p. 360.

494 Ibn al-Qayyim, in his *Shifā al-'alīl fī masā'il al-qaḍā wa-l-qadr*, vol. I, p. 82-87, mentions this in detail with his evidences from Scripture.

VII. The Interpretation of Kasb

One of the most striking features of both the Ash'arite and Māturīdite creeds, despite their great differences in this issue, is their reliance on the term 'kasb' to explain the reality of qadr in man. While both groups emphasized that God created man's actions and man only acquired (kasb) it, they differed about the precise definition of the term. For the Ash'arites, kasb meant that man 'acquired' the consequence of the action despite the fact that his own will (irāda) and power (qudra) had no effect on the action itself; rather, man's action was created by God and brought into existence by Him with no input from man.[495] This definition of kasb was severely criticized by both the Mu'tazilites[496] and the Ahl al-Ḥadīth.[497]

The Māturīdite definition, on the other hand, allowed man a partial power in deciding the nature of the act, but not in its creation, and it was this partial power because of which man deserved punishment or reward. For the Māturīdites, the basis of any action is purely from the power of God, but its characterization as an act of worship or disobedience is from the power of man, and it is this characterization that allows man to acquire (yaksib) his deeds.[498]

Conclusion

It can be seen that each one of these 'secondary issues' of qadr plays a crucial role, and fits in perfectly, with the stance that each group takes in qadr. For the Mu'tazilites, if God demands obedience from man yet simultaneously creates his actions, He would be burdening him with more than he can bear. It would also be the height of injustice, and contradict Divine Wisdom. All of this is clear and incontrovertible, according to them, because the intellect is capable of deciding what is praiseworthy and what is not. Also, man has the power to act independently, before the act itself, and therefore it is fair and just of God to demand specific actions from man.

For the Ash'arites, since the intellect plays no role in deciding good from evil, one cannot judge any of God's acts in the first place. Therefore, if God requires us to do something and, at the same time, does not grant us an independent will to execute it, that is permissible; additionally God can commit no injustice.

495 Al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, vol. III, p. 214.

496 Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, vol VIII, p. 85.

497 Ibn Taymiyya called this understanding a figment of the imagination; see *Majmū' al-Fatāwā* (ed. Qāsim), vol. VIII, p. 128.

498 Al-Bayāḍi, *Ishārāt al-marām*, p. 256.

In fact, there is nothing that prevents God from burdening a soul with more that it can bear. Also, since they believed that God does not perform a deed or create anything for a reason, it made no sense to try to question God's acts when there is no purpose to them. Man did have the power to act, however, and this power was concurrent with the action itself, but did not actually affect the act.

As for Ibn Taymiyyah (and the Ahl al-Ḥadīth in general), they affirmed God's Allpowerful Will and that He creates man's actions, but they also claimed that man has been blessed with free-will that is subject to the Will of God, and that this free-will is what merit man's reward or punishment. They affirmed a partial role for the intellect in understanding God's wisdom in His commands and actions, and claimed that man has the capacity and power to act. The Māturīdites wished to avoid the extremes of both the Ash'arites and the Mu'tazilites, and hence ended up being in close proximity to the Ahl al-Ḥadīth. They claimed that man decides and is capable of performing deeds, and in fact even has the power to characterize deeds as deeds of worship or disobedience. It is this capacity that entails reward or punishment, but in the end it is God who actually creates the deed. In all of these stances, the originality and creativity of al-Māturīdī's thought is throughout demonstrated.

4. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Prof. Dr. Adil Bebek
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE İMAN ve KÜFÜR KAVRAMI"

• Doç. Dr. Hülya Alper
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ: TANRI EN İYİYİ YARATMAK ZORUNDA MIDIR?"

• Doç. Dr. Metin Özdemir
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi / Sivas
"MÂTÜRÎDÎ'NİN MU'TEZİLÎ AKILCILIĞA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLLERİ"

• Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Konya
"TE`VÎLÂTÜ EHLİ'S-SÜNNE'DE MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN KRİTİĞİ"

11. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE İMAN ve KÜFÜR KAVRAMI

Prof. Dr. Adil Bebek
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İman ve küfür, dinî bakımdan birinci derecede önemi hâiz iki kavramdır. Bu iki kavramdan biriyle dine intisap edilmekte, dinî ve uhrevî son derece ciddi sonuçlar doğmakta; diğeriyle dinden çıkılmakta, onunla bağ kopmakta ve aynı şekilde neticeler hasıl olmaktadır. Biraz da bunun içindir ki, Hz. Peygamber'in saâdet asrının son dönemlerinden bugüne bu iki kavramın tanımı ve sınırı, kişinin ne ile birinden çıkıp ötekine girdiği konusu, uzun uzun tartışılmış, derin ihtilâf ve ayrılıkların kaynağı olmuştur. Bir taraf kendisi gibi düşünmeyenleri tekfîr silahıyla vurma kolaylığı ve sığlığına yönelip toplum barışını tehdit ederken, öbür taraf, sonu dinî laubalilik ve ibahîliğe kadar varma istidadı taşıyan bir tesâhül ve hoşgörü anlayışını benimsemişlerdir.

Bu noktada, başını İmâm Ebû Hanîfe'nin çektiği Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik olarak isimlendirilen mûtedil Sünnî anlayış, Hâricîlik ve Mürciîlik diye tanımlanan uç akımlarla mücadele ederek onları etkisiz hale getirmiştir. Bugüne gelecek olursak, geçmiştekine benzer iki uç radikal tavır ve yıkıcı dalganın, bir yanında eline kâfir yaftasını alıp kafasına uymayanın alnına yapıştıran, tekfir silahını kapıp sağa sola savuran, etrafa korku ve dehşet saçan öfkeli tekfirciler; öte yanda, imanı ve mü`minliği ne idüğü belirsiz bir iç temizliğine indirgeyen, haram, helâl, ibadet, günah ve takva diye bir şey bırakmayıp dini fonksiyonsuzlaştıran diğer bir anlayış, âdetâ kara bulutlar halinde semâmızda dolaşmaktadır. Bugün bir Ehl-i sünnet hakemliğine eskisinden daha fazla ihtiyaç vardır. Biz, bu tebliğimizde Sünnî ekolün birinci kolu olan, bizim de mensubu olmakla mutlu ve müşerref olduğumuz Mâtürîdîliğin kurucusu, din ve İslâm anlayışının günümüz İslâm Dünyası'nın içinde bulunduğu dip noktadan yükselip sâhil-i selâmete çıkması için elzem olduğuna inandığımız ve biraz da bu durumu ortaya koymak üzere sempozyum düzenlediğimiz İmâm Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Kur'ân, sünnet ve akıldan hareketle oluşturduğu düşüncesinde iman ve küfre dâir ortaya koyduğu anlayışı hazirunla paylaşmaya çalışacağız. Sözü daha fazla uzatmadan Mâtürîdî, bu iki kavramla ilgili olarak şöyle demektedir:

İMAN

Arapça bir kelime olan iman, sözlükte tasdik, itimat, huzur ve emin kılma gibi anlamlara gelmektedir.[499] Dinî bir kavram olarak imanın mâhiyetini tayin edenin başta dinin kaynağı olan Cenâb-ı Allah, sonra O'nun elçisinin beyanları ile bu ikisinin gösterdiği yolda giden müslümanların âlimiyle halkıyla genel anlayış ve telakkileri olacağı muhakkaktır. Yüce Allah vahyî beyanlarında ve O'nun peygamberi Hz. Muhammed açıklama ve uygulamalarında, ümmet de telakki ve tatbikatında imanın kalple tasdik olduğunu göstermişlerdir. Buna göre iman, kalple ve özgür bir irade ile işlenir. Onu dinen anlamlı ve değerli kılan şey, bu iki özelliğinin yanında oluşumu, ilgili olduğu konuları ve doğurduğu sonuçlarıdır.[500]

Kişi çoğunlukla bir anda iman etmez. Genellikle iman kararını vermeden önce uzun veya kısa süren, şüpheyi de içeren bir zihnî, kalbî hazırlık süreci yaşanır. İman etmek için aklı doğru ve yeterince kullanıp tefekkürde bulunmak ve buna ilave olarak önyargısız, insafllı ve objektif olmak gerekir. İman ancak kibir, zaaf ve takıntıların baskısını yenme, onlara kendini bırakma kolaycılığından kurtulma iradesini ortaya koyabilme ve sahih aklın rehberliğine razı olup onun götüreceği yere doğru yol alabilmeyi baştan kabul etmiş olma ile elde edilebilir. İman bir kabul ve taahhüt kararıdır.[501]

İman, başta Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmek; O'nu Kur'ân'da kendini anlattığı gibi anlamak; biraz daha açacak olursak, peygamber tayin ettiğini, onlarla yol gösteridiğini, bu dinleri getiren peygamberlerin ve getirdikleri dinlerin muhtevalarını, âhiretin hak ve hakikat olduğunu onaylamaktır. İman, bir taraftarlık, aidiyet ve intisap duygusu ve kararıdır. Allah'ı, peygamberi ve getirilen dini, sizin Allah'ınız, peygamberiniz ve dininiz olarak bilmektir.[502]

İman, ihtiyarî olmalıdır. Zorla, bir irade ve seçim olmadan imanın gerçekliğinden, varlığından söz edilemez. İman, bütünlük, tutarlılık ve süreklilik ister. İmanı ömrün sonuna kadar devam ettirmek gerekir. İman, konuları itibariyle domino taşı özelliğine sahiptir. Dizilmiş domino taşlarının o şekilde durabilmeleri, taşların tamamının yerini korumasına bağlı olduğu ve birinin aradan çekilmesiyle yapının

499 İbnn Manzûr; *Lisânü'l-Arab,* Beyrut 1955, "iman", III, 22, 26; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* İstanbul 1887, IV, 546.

500 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* nşr., Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, s. 374, 377, 378-379, 380; a.mlf., *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* nşr., Fâtıma Yûsuf el-Huymâ, Beyrut 2004, I, 16; IV, 545; V, 103, 143, 144; el-Bakara, 2/208, 256; en-Nisâ', 4/25, 65; el-A'râf, 7/121, 122; et-Tevbe, 9/38; en-Nahl, 16/106; ez-Zümer, 39/3; es-Saf, 61/2.

501 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 511; IV, 462; V, 142, 408.

502 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 266, 521; V, 121, 148, 169, 238.

bozulduğu gibi iman da oluşma ve yıkılma bakımından öyledir. İmanın konuları Allah tarafından tayin edildikten sonra yapılan açıklamalardan birini kabul etmemek bütünü nakzeder. Allah'ın son açıklamalarına göre, mü`min olmak isteyen kimse, istisnasız O'nun bütün açıklamalarını kabul etmek durumundadır.[503]

Öte yandan, insan, her ne kadar imana bilgi ve bilmeden sonra bir tercihle geçerse de iman, onun konusu olan şeyleri bilmek değildir. Zirâ bilme, imanın aksine ihtiyarî bir karar değildir. Nitekim Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber'in, kutsal kitapta, geleceği ve bazı vasıfları bildirilen kişi olduğunu bilmelerinden ötürü ihtiyarî kabulleri olmadığı için, imanlarında hata ve çelişkiye düştükleri için Ehl-i Kitabı mü`min olarak kabul etmemiştir.[504]

İman dille söylemek veya bazı davranışlarda bulunmak da değildir. Zirâ daha önce de ifade ettiğimiz üzere o kalbî bir tasdik ve kabul fiili olduğu gibi Yüce Allah bunu böyle açıklamanın yanında ayrıca diliyle ikrârda bulunan ve kalbinde tasdiki olmayan münâfık ve bazı bedevîlerin iman ettikleri tarzındaki iddialarının gerçeği yansıtmadığını bildirmiş, kezâ henüz hiçbir dinî uygulaması söz konusu olmayan ya da itaatsizliklerde bulunan asilerin imanlarının devam ettiğini ve buna göre insanlara muâmele edilmesi gerektiğini emretmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarıyla ümmetin âlimi ve cahili ile büyük çoğunluğunun telakkisi de tarih boyunca bu yönde olmuştur.[505]

İmanda daha önce ifade ettiğimiz gibi süreklilik, tutarlılık ve çelişmezlik söz konusu iken, ameller böyle değildir. Kişi iman ederken her ne kadar taahhüdünü yerine getirme inanç ve azminde olur ise de uygulamaya gelince bazı psikolojik durum ve baskılara yenilmeler sonrasında sözünü yerine getirmede başarısız olabilir. Bu durum tek başına imanı ortadan kaldırıp aksi bir durumu doğurmazsa da pişmanlık duyup dönüş yaparak Allah'tan af dilenilmemesi ve devamlılık arz ederek bir yaşama biçimi ve hayat felsefesine dönüşmesi halinde -ki buna istidâdı vardır- zamanla kalpteki tasdik ve kabul, taraftarlık, aidiyet ve intisap duygularını ortadan kaldırabilir. Şunu daima hatırda tutmak gerekir ki; çoğunlukla adım adım, yavaş yavaş, iman etme ve onu kazanma noktasına gelindiği gibi aynı şekilde ondan uzaklaşılır ve karşı tarafa geçip küfre girilir.[506] Dolayısıyla iman, mâhiyeti itibariyle bilme, sözle ifade etme ve amel değil, kalple tasdik ve kabulden ibarettir.

503 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 296; IV, 499; V, 56, 143.

504 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 381; a. mlf., *Te`vîlât,* II, 364; bk. el-Bakara 2/89-90.

505 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 373, 374, 375, 376; a.mlf., *Te`vîlât,* I, 16; IV, 550; bk. el-Bakara 28-10; en-Nisâ' 4/145; et-Tevbe 9/54; el-Hucurât; 49/14; el-Münâfikûn 63/1.

506 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 343, 345, 346; a.mlf., *Te`vîlât,* IV, 194, 234, 545; V, 103.

İman, insan fıtratına uygun bir fiil olup akıl, vicdan ve kalbin birbiriyle uyum içinde ve bunların üçüyle de bağdaşan birşeydir; doğru tefekküre, hüccet ve burhana dayanır. İmana sahip kişilerin kalpleri nurlanır, idrak ve iz'ânı artar. Mü`minler imanları sayesinde sahip oldukları şeyleri, tabiat ve tarihi doğru anlar ve doğru kullanırlar. Kararlı, acele karar vermeyip sonu bekleyen, daima bilinçli, uyanık ve dikkatli yaşayan, dünya ve âhirette başarılı ve mutlu, itibarlı kimselerdir.

KÜFÜR

Sözlükte inkâr etmek, üzerini örtmek, perdelemek, uzak durmak, kaçınmak ve isyan etmek gibi anlamlara gelen küfür kelimesi,[507] dinde imanın zıttı olan bir terim olarak yer almakta ve kalbin Allah'ın varlığını, peygamber ve din gönderdiğini, âhireti inkâr ve dinin içerdiği kesin açıklamalardan birinin aslının olmadığını iddia etmek, Allah'ı, O'nun bildirdiğinden farklı bir şekilde nitelemek olarak tanımlanmaktadır. İman ile küfür arasında tam bir zıddiyet durumu vardır. İman, kalple tasdik ve kabul, küfür ise aynı şekilde yalanlama ve reddetme demektir. Bir insan ya iman eder veya küfür işler. Bunların ikisinin birden bir anda, bir insande bulunması imkânsız olduğu gibi her ikisinin birden bulunmaması da muhaldir.[508]

İman gibi küfür de ihtiyarî bir fiildir; kişi kendi hür iradesi ve özgür seçimi ile red ve inkâr etmedikçe küfür işlemiş olmaz. İnsanlar dünyaya küfür ile gelmezler. Zirâ öyle birşeyi herhangi bir şeklide işlemiş değildirler. Ayrıca iman etmiş olarak da gelmezler. Her ikisini de işleyebilecek bir kabiliyet ve özellikliğe sahip olarak gelirler. Ne varki bu iki fiilden birini işleme fırsatı bulamadan vefat eden bir insan, işlenmiş bir suçu olmadığı için İlâhî rahmet ve adalet onu iman etmiş kabul eder.

İman etmiş olmak için bütüne istisnasız olarak inanmak gerekirken, iman ancak bu şekilde gerçekleşirken, küfür işlemiş olmak için iman edilmesi gerekli olan bir tek hususun ortadan kalkması yeterli olur.

İman gibi küfür de çoğu kez yavaş yavaş, kesin inkâr ve red kararından önce birtakım istifham ve etkilerle gerçekleşir. Küfür, aklı doğru ve yeterli kullanmama, onun hükümleri karşısında direnme, inat etme, aksinde ısrar etme, objektif olamama ile işlenir; bu yönüyle insanın yapısına ters bir şeydir. Küfür işleyen

507 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "küfür", V, 144-148; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi,* II, 662-663.

508 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 334, 374, 375, 376, 377, 378, 380-381; a.mlf., *Te`vîlât,* II, 25, 279-280, 393, 617; V, 56-57.

kimse aklı gibi diğer duyu organlarını ve vicdanını da doğru kullanmaz, onlardan yararlanmaz ve sonunda onları işlevsiz hale getirir. Onun içindir ki, böyle kimseler Ku'ran-ı Kerim'de, zâlim, kalpleri mühürlü, sağır, dilsiz ve âmâ olarak nitelenmişleridir.

Kalple inkâr, yalanlama ve reddetme söz konusu olmaksızın tek başına itaatsizlik fiili küfür değildir. Zirâ tek başına taat de iman değildir. Cenâb-ı Allah ve Hz. Peygamber'in beyan ve emirleri, Peygamber ve ashâbının, ümmetin büyük çoğunluğunun anlayış ve uygulamaları bu yöndedir. Bir kimse "iman ettim, ben mü`minim" diyorsa, beyanını nakzedecek bir davranışı veya ifadesi bulunmadığı sürece, Allah ve Resû'lü bir kimseye mü`min ve bir şeye iman ve küfür dediği bir yerde, iman sahibi kimselerin buna aykırı bir söylem ve iddiada bulunmaları doğru olmaz.

Yüce Allah imanın bütünlüğünü bozmayı, kendisini açıklamalarına aykırı olarak nitelemeyi, putlara tapma, zâtına sunulan anlamda bir tazimi, minnet ve şükran duygusunu yardım, koruma, aracılık etme, katına yükseltme gibi fiilleri kutsallık, Allah katında muteberlik özellikleri vererek herhangi bir varlığa sunmayı şirk, bunu da küfür olarak nitelediği gibi; meleklere Allah'ın kızları, Hz. Îsâ'ya oğlu olma gibi pâyeler vermeyi de küfür olarak ilân etmiştir.[509]

Öte yandan iman, bir aidiyet, intisap ve taraftarlık anlamı taşıdığı gibi küfür de mü`minlere karşı tarafı, iman konularının zıtlarını benimseme, onlara taraftarlık ve intisap, âidiyet duygusu taşıma özelliğini ihtiva eder.[510]

Küfrün Çelişkisi

Daha önce ifade ettiğimiz üzere küfür akıl, delil ve vicdanla çeliştiği gibi Ehl-i Kitabıyla, müşrikiyle Allah'ın Kur'ân'da kendilerinin inkâr içinde olduklarını bildirdiği kimseler de tenâkuz ve çelişkilerle malul kimselerdir. Şöyle ki: Müşrikler, bir yandan, insandan peygamber olamayacağını iddia etmiş, öte yandan değil insan, taş ve ağaçtan yaptıkları putların üstüne üstlük Allah olduğunu iddia etmişlerdir.

Bazıları da eşitlik iddiasıyla insanın peygamber olarak gelmesini inkâr etmelerine rağmen kendileri tanrılık iddiasında bulunabilmişlerdir.

509 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* 25, 279-280; bk. el-Mâide 5/17; ez-Zümer 39/3. Mâtürîdî'nin iman ve küfür kavramları ile ilgili görüşleri ve bu iki kavram hakkında daha geniş bilgi için bk. Adil Bebek, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, (doktora tezi), Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

510 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 393.

Atalarının izini takip ettiklerini iddia etmişler ancak burada da ataları içinde peygamberlik müessesine inananlar da bulunmasına rağmen, onları değil de puta tapan müşrik atalarını taklit etmişlerdir.

Allah'a inanmayan veya peygamberi kabul etmeyen ya da Allah'a oğul ve ortak nispet edenler akıl, bilgi ve vicdanlarıyla çelişkiye düşmüşlerdir. Ehl-i Kitaplar olsun müşrikler olsun Cenâb-ı Allah, peygamber göndermeden önce bir peygamber gelmesi halinde ona iman edeceklerini açık ve kesin bir şekilde ifade etmelerine rağmen, daha sonra gönderilen peygambere iman etmemişlerdir.

Kendileri ortak ve kız çocuğundan hoşlanmadıkları halde her ikisini de Allah'a nispet etmişlerdir.

Akılları, insaf ve vicdanları, bilgileri, Allah'a ve Peygamber'e iman etmeyi apaçık bir şekilde ortaya koymasına rağmen, onlarla çelişkiye düşmek pahasına inat, alışkanlık, gurur, taşkınlık ve benzeri zaaflarına yenik düşerek inkâr ve tekzipte bulunmuş, Allah ve Resûl'ü ile, mü`minlerle mücadele etmişlerdir.

Hristiyanlar Hz. Îsâ'nın Hz. Meryem'in oğlu, ondan doğmuş ve dolayısıyla küçük olduğunu ve başına gelenleri bilmelerine rağmen onu tanrı, hem de anasının da tanrısı, kendisinden daha önce dünyaya gelen ve dönemine yetişenlerin de tanrısı olarak kabul etmişlerdir.[511]

Normal zamanlarda Allah'ı inkâr ettikleri halde büyük sıkıntılarda ve zor zamanlarda O' na yönelmiş, O'ndan yardım istemişlerdir.[512]

B) Müşriklerin İleri Sürdükleri Şirk Gerekçeleri

Mekkeli müşrikler şu gerekçelerle Allah' a ortak koşmuşlardır:

Kendilerini Allah'a doğrudan ibadet edip O'nunla muhatap olmaya layık görmüyorlardı. Nitekim yaşadıkları ortamda herkes, kabile reisinin huzuruna doğrudan çıkamaz, onun nezdinde itibarlı olan kimselere gerekli saygıyı gösterir, ihtiyaç, ta'zim ve şükranlarını onların aracılığıyla sunarlardı. Müşrikler bu anlayışla putları kendileriyle Allah arasında bir köprü olarak gördüler.

Daha önce başka birtakım toplumlarda yaşandığı üzere Aaplar güzel, güçlü veya başarılı buldukları kişi veya nesnelerdeki farklılığı onların tanrı katındaki makbuliyetlerine ve onlarda tanrısal bir özellik bulunmasına bağlıyorlardı.

511 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 25.
512 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 200.

Atalarının putlara tapmalarına karşın helak edilmemiş olmalarını, zenginliklerini, Allah' ın puta tapıcılıklarını onayladığı tarzında yorumluyorlardı.[513]

Putların kendilerini kötülüklerden koruduğuna inanıyor ve bunun gerçekleşmesini umuyorlardı.[514]

C) Müşriklerin Psikolojik ve Tepkisel Özellikleri

Müşriklerin dinle ilgili olarak psikolojik ve tepkisel özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Âhirete inanmama.[515]

Dinin getirdiği yükümlülüklerin altına girmekten kaçınma, onları yüksınma.[516]

Gurur ve kibir, akla ve delillere karşı inat ve direnme. Allah'ın kendilerine özel muamele etmesi ve şahıslarına özel bilgiler göndermesi gerektiği beklentisi.[517]

Hidâyete erme ve doğruyu bulma istek ve düşüncesi taşımama, yaşadığı durumu bir alışkanlık, yaşama biçimi haline getirmiş olma.[518]

Samimiyetsizlik, zanla hareket etme.[519]

Alaycılık, mevki ve konumunu, nüfuzunu sürdürme hırsı, saplantısı, cimrilik.[520]

Peygamberin yaptığı açıklama ve uygulamalarla alay etme, etrafa şüphe salma, mesnetsiz iddialarla halkı yanıltmaya çalışma.[521]

Peygamber ve getirdiği anlayışı karalama, çeşitli iftiralarla halkı ona tabi olmaktan caydırma, davasının gelişmesini önleme, onu yok etme hırs ve heyecanı.[522]

---

513 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 355; V, 268.
514 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 276.
515 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 328-329.
516 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 326.
517 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 476; bk. el-Müddessir, 74/52.
518 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 334.
519 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 166.
520 Mâtürîdî, *a.g.e.,* III, 193; IV, 353, 401.
521 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 401.
522 Mâtürîdî, *a.g.e.,* I, 194; II, 172; IV, 339, 353.

Duygularına esir olma, dünya zevklerine karşı düşkünlük ve zaaf.[523]

Delilsizlik, keyfîilik ve taklit. Sahip oldukları konumu kaybetme endişesi.[524]

Mü`minlerin kendilerine göre bazı eksiklerini ön plana çıkarma.

Taşkınlık, azgınlık ve tefekkürsüzlük.[525]

D) Küfrün Sonu

Küfür ve kâfirlerin sonu özetle şöyledir:

Ehl-i Kitap olsun müşrik olsun şirk ve küfürde ömürlerinin sonuna kadar devam edenlerin ebedi olarak cehennemde kalması. Allah' ın lânetine uğrama, rahmetinden mahrum olma. Bu dünyanın imtihan dünyası olup inanç ve davranışların karşılıklarının burada verilmeyeceği gerçeğinden ötürü burada cezalandırılmamaları ve ayrıca bazen birtakım uyarılarda bulunulmaları, kendilerine ilâhî rahmetin genişliği sebebiyle fırsatlar verilmesi.[526]

Pişmanlık, hüzün ve korku. Aldanma, sonunda umduğunu bulamama.[527]

Kalplerinin kararması, katılaşması. Hak ve hakikati bulmalarının imkânsız denecek kadar zorlaşması.[528]

Sonunda İslâm, bilgi ve delil karşısında mağlubiyet.[529]

E) Helâk ve Savaş

1. Helâk:

Cenâb-ı Allah, kötülükten sakınsınlar ve gelişmelerini sürdürüp tamamlayarak mutlu olsunlar diye insanlara akıl vermiş ve peygamber göndermiştir. Onlar ise bazen bu ikisini dikkate alarak yaşamış, bazen de onlara direnmiş ve karşı gelmişleridir. Doğru tutum ve davranışın akıl ve peygamberin hidâyeti doğrultusunda

523 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 405.
524 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 546; V, 420.
525 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 466.
526 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 181; V, 501.
527 Mâtürîdî, *ag.e.,* V, 200.
528 Mâtürîdî, *a.g.e.,* III, 252-253; V, 136-137.
529 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 353.

bir hayat yaşamanın sonu; nimetlerin devam edip artması ve mutluluk olduğu gibi aksinin sonu; onları kaybetme ve mutsuz olmadır. Hz. Peygamber'e kadar Allah'ı ve peygemberleri tanımayıp küfür işleyenler, küfürlerinden dolayı değil, artık ıslah olmaz hale gelecek kadar azgın, taşkın ve yoldan çıkmış olmaları sebebiyle bazen olağanüstü, bazen de izah edilebilir sosyal veya fizikî bazı olaylarla tarih sahnesinden silinmişlerdir. Söz konusu ettiğimiz bu helâk, küfür ve inkârdan dolayı maruz kalınan bir ceza değil; taşkınlık, azgınlık ve ısalaha kabiliyeti kaybetme cezası, ayrıca başkalarının, daha sonra gelen nesillerin ders çıkarıp doğru hareket etmek üzere yararlanmalarına matuf bir muameledir. Aslında bir tek küfürle Allah'ın insanları baştan azap ve helâke düçar etmesi de söz konusu olabilir ama birincisi, bu dünyanın bir imtihan dünyası olması ve dinî amellerin sonuçlarının âhirete bırakılmış olması, ikincisi de, ilâhî rahmetin bir gereği olarak son kerteye kadar ve genellikle ömrün sonuna kadar tehir edilip fırsat verilmesi gibi sebeplerle insanlar işledikleri cürümlerin cezalarıyla hemen muhatap olmamışlardır.[530]

2. Savaş:

Hz. Peygamber'den sonra iman etmemede, beyân ve burhâna, hakka karşı mücadele etmede ısrar eden, azgınlık ve taşkınlık içinde olanların geçmişte zaman zaman olduğu gibi olağanüstü ve toplu bir şekilde helâk edilmeleri b u kez terk edilerek böyle kimselerle mücadele edilmesi emredildi. Bu cihat, kişinin kendi nefsine karşı yapması gereken dışında kıyamete kadar sürecek olan ve aslında her inanan için doğal bir hal olan dinin güzelliklerini ve hakkaniyetini, ona mensup olana, olmayana anlatma çabası ile askerî hazırlık ve savaşı da içine alan bir dizi eylemi ihtiva eder.

Aslında zorla güzellik olmadığı gibi zorla din de, iman da olmaz. Onun içindir ki, Cenâb-ı Allah, dinde zorlama olmadığını bildirmiş,[531] iman etmeyenlere karşı anlayışlı, hoşgörülü olunmasını, hidâyet ve bağışlanmaları için kendilerine dua edilmesini emretmiştir.[532] Bu arada tarih boyunca Müslümanlar, iman etmese de, kendileriyle barış ve işbirliğine girmeyi kabul edenlerle anlaşmalar yapmış ve onlara bulundukları taahhütlere sadık kalınmışlardır. Ne var ki, bu yeni dini ve ona iman edenleri yok etme ve tarih sahnesinden silme çabalarının zaman zaman başka türlü karşı konulmaz bir hal alması, yeni din ve mensupları için bir ölüm kalım durumunun ortaya çıkması üzerine önce bazı hazırlık ve çabalarla önleyici ve caydırıcı tedbirler alınmış,

530 Mâtürîdî, *a.g.e.,* III, 607; IV, 17-18, 305, 350.
531 el-Bakara 2/256; el-Hac 22/78.
532 Âl-i İmrân 3/159; el-Mâide 5/13; el-Câsiye 45/14.

düşmanlık ve saldırganlığın, taşkınlığın, son kerteye varması üzerine yaşanılan ortam ve coğrafyanın yaşanabilir hale gelmesi için zorunlu olarak savaşa savaşla mukabele aşamasına geçilmiş, dilmesine bu yönde emir ve izin nüzûl etmiştir.[533]

Bu savaş izni ve emri, coğrafyayı can, mal, namus ve din özgürlüğü bakımından yaşanabilir bir konuma getirmiş, birkaç saldırganın ölmesine mukabil toplu helâk uygulamasından kurtulunmuş, engellerin kalkması ve savaşın bir ders oluşturması sebebiyle iman etmek isteyenler kolaylıkla iman edebilmiş, böylece savaşa izin verilmesinden önceki dönemde doğru yolu bulanlarla kıyaslanamayacak şekilde bu dönemden sonra çok sayıda kişi yeni dine girerek dünya ve âhiret mutluluğunun yolunu tutmuştur.[534]

E) Müslüman Olmayanlarla İlişkiler

Ehl-i Kitap olsun müşrik olsun, İslâm dinine mensup olmayanlarla Müslümanların ilişkileri ve onlara karşı tutumları şöyle olmalıdır:

Onların ihtidaları ve kötü sona maruz kalmamaları için dua etmeli, onlarla ilgili olarak akıllarını ve dillerini iyi ve doğru kullanmalıdırlar. Onlara hoşgörü ve şafkatle yayaklaşıp iyi muamele etmelidirler.[535] Onları İslâmiyet'e nebevî yöntemle davet etmeli; inatçı, kinci ve öncü durumunda olanlar için üzüntü ve endişe duyarak, mütekebbir olanlarıyla uğraşarak vakit ve enerji kaybetmemelidirler.[536]

Ehl-i küfrün zenginlik, çokluk ve refah durumları karşısında psikolojik olarak etkilenme noktasında hassasiyet ve dirençlerini sürdürmelidirler.[537]

Onlara karşı adaletli olmalı, herhangi bir haksızlık etmekten sakınmalı,[538] can ve mallarına herhangi bir zarar vermemelidirler.[539]

Kutsallarına ilişmemeli, dinî vecibelerini yerine getirmelerine engel olmamalıdırlar.[540] Onların Müslümanların kutsallarına ilişmelerine zemin hazırlamamalı, onların bu tür yanlışlarına ortak olmamalı, bu nevi eylemlerin yapıldığı ortamlardan uzak durmalıdırlar.[541]

533 Mâtürîdî, *a.g.e.,* I, 470-471; II, 350, 368, 430; V, 298, 366.
534 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 297, 298, 466.
535 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 399.
536 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 146, 196; IV, 586.
537 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 436.
538 el-Mâide 5/8.
539 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 9.
540 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 8.
541 Mâtürîdî, *a.g.e.,* II, 130.

Onların kötü ve yanlış davranışlarına aynıyla mukabelede bulunmamalıdırlar.

Onlara karşı daima uyanık ve dikkatli olmalı, hile, entrika ve zararlarına karşı Allah'a sığınmalıdırlar.[542]

Onlar daima birbirleriyle ilişki ve birlik içinde olacaklardır. Dinî mes'elelerde kendilerine tâbi olmaktan, onlarla Müslümanlara ve İslâm'a zarar verecek herhangi bir ilişkide bulunmaktan sakınmalıdırlar.[543]

Sonuç

Buraya kadar anlatılanları özetleyip kısa bir sonuç çıkaracak olursak, Mâtürîdî'nin iman ve küfür kavramları etrafında Kur'ân'dan hareketle şu tespit ve değerlendirmeleri yaptığını ifade edebiliriz:

İman ve küfür birbirinin zıddı iki kavram olup biri, kalple tasdik ve kabul, taraftarlık, âidiyet ve intisap duygusu ve kararı, diğeri ise yine kalple işlenen yalanlama, inkâr, karşı olma, âidiyet ve intisâbı koparma ve duymamadır.

İman, bir bütün olup konuları bakımından tutarlılık ve çelişmezlik, zaman bakımından da süreklilik gerektirir. İman, bir domino taşı özelliğini taşır. Küfür ise, imanın bu özelliğinden ötürü onun konusu olan bir tek şeyin yok olması ile gerçekleşir. İman, insanın aklı ve vicdanı ile yapısına, delillere uygun bir fiil; küfür ise bunlara ters, bunlarla çatışan ve tamamıyla zaaf ve yanılgıların, zorlamaların sonucudur. Aklını ve duygularını doğru ve yeterli kullanan, vicdanının sesine kulak veren, ön yargısız ve objektif olabilen kimse iman eder. Küfür, bu şartların birini yerine getirmemekten doğar.

İmanın sonuçları, emniyet, barış, zafer, dünya ve âhiret mutluluğu ve memnuniyeti; küfrün sonuçları ise, pişmalık, endişe, mutsuzluk, ilâhî rahmetten mahrûmiyet ve ebedî cehennem hayatıdır.

Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber'den önce inatçı, iflâh olmaz ve taşkın ehl-i küfür kavimleri bazen bir biçimde helâk etmiş ise de 'İslâm'dan sonra o tür kimse ve toplumları bütünüyle helâk etme yerine, inananlara her anlamıyla ve kıyâmete kadar sürecek bir cihâdı farz kılmış, ayrıca inanmayanlara karşı hoşgörülü, merhametli, adaletli, iyilikleri için gayretli, bu arada onlara karşı dikkatli ve tedbirli olunmasını emretmiştir.

542 Mâtürîdî, *a.g.e.,* IV, 353.
543 Mâtürîdî, *a.g.e.,* V, 85.

Bu arada Cenâb-ı Allah, inanmayanların inananlara karşı saldırı ve onları yok etme, din, mal ve can güvenliklerine karşı silaha sarılıp savaşmaları durumunda din ve imanın önündeki engelleri kaldırmak için onlara aynıyla mukabele edilmesini meşrû kılmıştır. Bu durum, toplu helâklerin yerine, daha hafif ve rahmete daha uygun bir hal olup, din özgürlüğünün önünü açan ve daha çok kimsenin hakikati bulup dünya ve âhiret şekāvetinden kurtulmasına vesile olması bakımından hikmete de daha uygun düşmektedir.

12. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ: TANRI EN İYİYİ YARATMAK ZORUNDA MIDIR?

Doç. Dr. Hülya Alper
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Giriş

İslâm düşüncesinde öncelikle Mu'tezile tarafından temsil edilen aslah anlayışıyla bağlantısı bulunan Tanrı'nın en iyi yaratma zorunda olup olmadığı problemi tarih boyunca farklı düzlemlerde de olsa devam ede gelen önemli tartışma konularından biridir. Mu'tezilî sistemde aslah teorisiyle irtibatlı olarak ele alınan bu mes'ele çok daha sonra Gazzâlî tarafından "leyse fi'l-imkân ebde' mim ma kân" cümlesiyle tekrar dile getirilmiş, 19. yüzyıla kadar bir şekilde üzerinde durulmuş Batı Felsefesi'nde ise Leibniz'in "theodise" kavramında yankı bulmuştur. [544]

Düşünce tarihi içinde çok yönlü bir şekilde farklı açılardan tartışılma imkânı bulunan bu problem elinizdeki çalışmada Mâtürîdî sistemi içinde incelenecek ve onun aslah teorisi merkezinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri üzerinde durulacaktır. Böylece bir taraftan Mâtürîdî'nin görüşleri ortaya konulurken diğer taraftan bu özel konu bağlamında Mu'tezile kritik edilecektir. Zirâ Mâtürîdî tarafından oluşturulan kelâm sistemi içinde Mu'tezile geleneğine özelde ise Bağdat Mu'tezilesi arasında bulunan Kâ'bi'ye yönelik eleştiriler önemli bir yer tutmakta hatta onun metinlerinin tamamında, Mu'tezile'nin temel görüşlerinin ele alınarak eleştirildiği görülmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de Mu'tezile önderlerinin isimleri, hassaten de Kâ'bi'nin adı zikredilerek; *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*'da ise çoğu kez şahıs adları verilmeden Mu'tezile diye genelleme yapılarak mezhep görüşleri sürekli eleştirel bir biçimde değerlendirilmektedir.

Mâtürîdî, yaşadığı bölgede Mu'tezile'nin güçlü bir etkinliği olması ve hatta Bağdat ve Mâverâünnehir gibi İslâm Dünyası'nın çeşitli merkezlerinde yaşayan Hanefî ekolü mensuplarının da bu etki altında kalmaları sebebiyle olsa gerek Mu'tezile'ye karşı sürekli cevap verme ve eleştirme zorunluluğu hissetmiştir.[545]

544 Robert Bruncshvig, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (çev. Hulusi Arslan), II/4 (2002), s. 235.

545 Kıyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış doktora tezi, 2005, s. 156.

Öyle ki, mübalağalı bir ifade ile Mâtürîdî'nin kendi düşünce sistemini bağımsız bir şekilde ortaya koymak yerine bu eleştirilerle beraber inşâ etme yolunu tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aslah düşüncesini "Allah'ın kulları için dinde en uygun olanı yapması" şeklinde tanımlamakta;[546] böyle bir yaklaşıma ise İslâm alanı içinde gördüğü mezhep ve anlayışlara karşı kullandığı yöntem gereği din dışı gruplara karşı kullandığı metodun aksine her zaman aklî delil yanında nakli delilleri de kullanarak eleştiriler getirmektedir. Diğer taraftan reddettiği görüşün mantıkî sonuçlarını da dikkate alarak muhatabını kritik etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin aslah teorisine yönelik değerlendirmelerinde aslah teorisinin sonuçlarını da göz önüne alarak açıklamalar yapması ve bu sonuçların âyetlerle çeliştiği yönleri ortaya koyması tabiîdir.

Aslah Fikrini Yanlışlayan Vahyî Deliller

Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok âyetin Mu'tezile'nin bu anlayışını nakzettiğini belirtmektedir. Bu konuda ileri sürdüğü onlarca âyetin her biri üzerinde tefsirinde yeri geldikçe tekrar tekrar benzer açıklamalar yapmaktadır.. Burada her biri âyeti ayrı ayrı değerlendirmek yerine aynı argümanı destekledikleri tespit edilen ve sıkça kullanılanlar genel başlığı altında incelenecek daha sonra böyle bir gruplandırma altına girmeyen cüz'i nitelikli delillere özel başlığı altında yer verilecektir.

Genel Deliller

1. Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'de bir insanın ya da peygamberlerin Allah'tan başarı ve yardım talep ettiğini bildiren, dualarını zikreden veya bunu emreden âyetlerin aslah prensibini yanlışlandığını belirtmektedir. Hatta daha Kur'ân'ın ilk âyetlerinde Fâtiha'da zikredilen Allah'a sığınma ve doğru yol üzere olma talebinin aslah prensibiyle tezat teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin aslah prensibi kabul edilirse insanın Rabbine dua etmesi, sığınması, hatta şükür ve tevekkül etmesi anlamını yitirir. Zirâ Mu'tezile'ye göre kulun mükellef kılındığı şeyleri yerine getirebilmesi için gerekli olan imkânlar kendisine verilmiştir. Mu'tezile'ye göre yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmesi için gerekli olan imkânlardan bir tanesi bile Allah nezdinde kaldığı takdirde kulun mükellef olması

546 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), II, 486.

câiz değildir. Dolayısıyla insanın zaten kendisine verilmiş bulunan bir şeyi istemesi ilâhî lutfu gizlemesi anlamına gelir, bu ise nimete karşı nankörlüktür. Sonuç olarak sanki Allah, böyle bir davranışı emretmekle, nimetlerine karşı nankör davranmayı, onları gizlemeyi ve problem çıkarmak için istemeyi emretmiş gibi olur. Allah hakkında böyle bir zan taşımak ise küfürdür.

Aslında Allah'tan dua talep edildiği bir durumda şu ihtimaller söz konusudur. Ya kulun talep ettiği şey Allah nezdinde bulunmuş olabilir, fakat O, tamamını kula vermemiştir; ya da bulunmaz. İkinci durumda onu istemek Yaratıcı ile alay etme anlamına gelir. Çünkü birinden kendisinde bulunmayan bir şeyi isteyen kimse yaygın telakkiye göre onunla alay etmiş sayılır. Şu da var ki, insanın talep ettiği şey;

a) Ya mükellef tutmakla birlikte onu kuluna vermemesi Allah için câiz olan bir şeydir; bu durumda Mu'tezile'nin anlayışı kökünden yıkılır, zirâ onlarca din açısından kul için yararlı olan bir şeye sahip olup da onu vermediği halde kişiyi mükellef tutması Allah için mümkün görülmez.

b) Ya da nezdinde bulunan imkânı kuluna vermemesi Allah için câiz olmaz. Bu durumda kulun talepte bulunması, "Allah'ım, bana haksızlık etme!" mânasına gelir. Rabbi hakkında bilgisi bundan ibaret bulunan kişiye gereken şey yeniden müslüman olmaktır. Halbuki Allah'tan yardım talep eden herkes O'nun nusreti geldiği takdirde başarısız duruma düşmeyeceği ve O'nun koruması gerçekleştiğinde doğru yoldan ayrılmayacağı konusunda kesin bir kanaat ve gönül huzuru içindedir. Ne var ki, Mu'tezile'ye göre böyle bir imkân Allah'ın katında bulunmamaktadır.

Aslında Mâtürîdî'ye göre böyle bir dua ve talep Mu'tezile anlayışına göre yersizdir, çünkü Allah (aslah prensibine göre) insanların istedikleri şeyi vermeye muktedir değildir, aksine buna güç yetirebilen kendileridir, bu açıdan sözü edilen konuda dua ve niyazda bulunmak onlarca yersiz bir uğraş olmaktadır. Halbuki âyette "beni müslüman olarak vefat ettir"[547] diyor bu ve benzeri âyetler Mu'tezile'yi nakzeder. Onlara göre böyle bir dua abestir. Çünkü zaten Allah katındakini vermiştir. İkincisi Allah onu müslüman olarak öldürmeye malik değildir. Zâten her bir kimseye vereceğini vermiştir. Yanında olmadığını bildiği bir şeyi birinden isteyen ya onunla alay etmiş veya verilen nimeti gizlemiş demektir.[548]

Bu delilendirme biçimi önermesel olarak şöyle ifade edilebilir:

Aslah prensibine göre Allah kula vermesi gereken her şeyi vermiştir.

547 Yûsuf 12/101.

548 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 366-367

O halde kulun Rabbinden bir şey istediğinde bu a) Olmayan bir şeyi istemek demektir ki, bu alay anlamına gelir b) ya da zaten verilen nimeti gizlemek demektir. Bu da nankörlüktür.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın lutuf ve ikramda bulunduğunu ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Halbuki Mu'tezile kelâmcılarına göre Tanrı'nın, sadece mü`minlerden birine has olan herhangi bir lutfu söz konusu değildir, çünkü Allah'ın insana olan lutfu, mutlaka dinî açıdan en elverişli olanı vermesi (aslah) ve rızâsına uygun düşen davranış biçimini beyan etmesi şeklinde olur, bu ise bütün kâfirlere de verilmiş bulunmaktadır. Şu halde Mu'tezile'nin anlayışına göre âyetlerde zikredildiği üzere ilâhî lutuflarda mü`minlere has bir ayırıma gitmek mümkün değildir. Allah'ın kullarına karşı lutuf ve ikramda bulunduğunu ifade eden âyetler **aslah prensibi**nin yanlışlığını ortaya koyar. Bu âyetler Mu'tezile'nin "Allah'ın insanlara ancak aslah olanı yapması söz konusudur. Eğer böyle yapmazsa zalim olur", görüşüne karşı açık delildir. Zirâ gereklilik olduğu yerde lutuftan bahsedilemez. Ancak kendisi üzerine borç olandan fazlası verildiğinde lutuf söz konusudur. Zirâ vermesi gerekeni veren lutfetti, minnet etti diye isimlendirilmez. Yapması gerekeni yerine getiren herkesin bu fiili bir minnet ve lutuf özelliği taşımaz. İkrâm ve lutuf (Fazl) üzerine gerekli olmayanı vermektir. Üzerine gerekli olanı vermek ise vefadır. Bilinen ve mutat olan dile göre bu lutuf değildir.[549]

Mâtürîdî'ye göre ise Kur'ân, Allah'ın insanlara bu dünyadaki lutfu yanında âhirette de verdiği mükâfatın bir lutuf olduğunu beyan etmektedir. Nisâ sûresinde "bu Allah'tan bir nimettir"[550] buyurulması cennete de ancak Allah'ın rahmeti ve fazlı ile girilebileceğini göstermektedir.[551] Yani insan ilâhi kurtuluşa kendi amelleriyle değil ilâhi rahmetle mazhar olmaktadır. O zaman bütün taat fiilleri Allah'a şükür anlamı taşımaktadır. Zâten Allah'ın insanlara karşı lutfu olduğu içindir ki, insanların bunlara karşı şükretmesi gerekliliği doğmaktadır. Aslah prensibine göre bunları yapmak Allah'a vâcip olduğuna göre (vücûb alellah) onlara lutuf ve ihsanda bulunduğunu hatırlatması ve şükretmelerini talep etmesinin bir mânası yoktur, çünkü O, üzerine düşeni yapmıştır.[552]

549 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 319.

550 en-Nisâ 4/ 70.

551 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 318.

552 Bu konuda aynı mantıkla yapılan pek çok itiraz bulunmaktadır. Meselâ Yâsîn sûresinde "dilesek onları (suda) boğarız, ne kendilerine imdad eden olur ne de kurtarılırlar. Ancak bizden bir rahmet ve bir süreye kadar yaşatma vardır" buyurulmaktadır. Bu aslah görüşünü nakzeder. Boğulmaları aslah ise onu yapmadı. Eğer yaşatılmaları aslah ise o zaman da bu rahmet olmaz. Çünkü yapması üzerine gerekli olanı yapmak rahmet değildir. Halbuki bunun rahmet olduğunu haber verdi (Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 87)

Meselâ, Yâsîn sûresinde "dilesek onları (suda) boğarız, ne kendilerine imdat eden olur ne de kurtarılırlar. Ancak bizden bir rahmet ve bir süreye kadar yaşatma vardır"[553] buyurulmaktadır. Bu âyet de aslah görüşünü nakzeder. Boğulmaları aslah ise Allah bunu yapmamıştır. Eğer ibkâları aslah ise o zaman bu rahmet olamaz. Çünkü yapması üzerine gerekli olanı yapmak rahmet değildir. Halbuki âyet bunun rahmet olduğunu haber vermiştir.[554]

Üstelik Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın hikmeti, rahmetini ve fazlını dilediğine tahsis ettiğine dair beyanlar bulunmaktadır. Bu âyetler de aslah görüşünün yanlışlığını ortaya koymaktadır. "Rahmetini dilediğine has kılar…" âyeti[555] bu bağlamdaki naslara örnek verilebilir. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın elinde lutuf yoktur. Peygamberlik hak edene gerekli kılınmıştır. Onların sözlerine göre lutuf ve seçimi Allah değil, insanlar kendilerine gerekli kılmışlardır, dolayısıyla onlara göre lutuf Allah'ın elinde değil kendi ellerindedir.[556]

Bu delilendirme biçimi önermesel olarak şöyle ifade edilebilir:

Allah kendini lutufkâr olarak tanımlamıştır.

Yapması vâcip olanı aslahı yapmak ise lutuf değildir.

O halde lutuf aslah değildir.

Allah da lutfettiğini bildirdiği ve bunlara şükredilmesini emrettiğine göre o halde aslah olanın dışında da yaptıkları bulunmaktadır.

3. Yine Kur'ân'da "birine bir hayır dilediğinde onu red edecek yoktur" buyurulmaktadır. Mu'tezile'ye göre ise herkesin iman etmesini dilemiş ama kul reddetmiştir. Dolayısıyla kul Allah'ın irade ettiğini red etmeye maliktir.[557] Benzer bir şekilde "dilediğini rahmetine soktuğunu ifade eden beyanlar da Mu'tezile anlayışıyla bağdaşmaz. Onlara göre "herkesi rahmetine sokmayı diledi. Çünkü herkesin iman etmesini diledi." Ancak Allah rahmetine dilediğini soktuğunu haber vermiştir. Zirâ Allah hidâyeti seçeceğini bildiğini rahmetine sokmuş, aksini dileyeceğini bildiğini ise rahmetine sokması mümkün değildir.[558]

553 Yâsîn 36/43-44.

554 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 87.

555 Âl-i İmrân 3/74.

556 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 339; krş. a.mlf., *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 190.

557 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 121.

558 Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm el-müsemmâ Te`vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1420/2004.V, 354.

Bu delilendirme biçimi önermesel olarak şöyle ifade edilebilir:

Allah rahmet ve lutfunu dilediğine has kıldığını beyan etmiştir.

Demek ki, rahmet ve lutfu herkese yönelik değildir.

O halde herkes için aslah olanı yapmamıştır.

B. Özel Deliller

Mâtürîdî bu temel noktaların yanında ayrıca çeşitli âyetleri de aslah görüşünün yanlışlığını gösteren bir delil olarak sunmaktadır. Örnek olarak şu naslar verilebilir.

1. "Onları karanlıktan aydınlığa çıkarır"[559] âyeti, Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin aslah görüşünün aksini ortaya koyar. Çünkü onlara göre küfürden çıkmalarını sağlayan şeylerin hepsi kâfire de verilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kâfiri de karanlıktan çıkarması gerekir. O zaman onarlın görüşüne göre Allah'ın kâfirlerin ve mü`minlerin hepsinin de dostu olması gerekir. Çünkü verilen şey dostluk sebebidir.[560]

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Âl-i İmrân sûresinde muhkem ve müteşabihlerin bulunduğunu ifade eden âyet[561] de Mâtürîdî tarafından aslah görüşünü yanlışlığını gösteren bir delil olarak sunulur. Zirâ Allah her ne kadar bu âyetle muhkem ve müteşabihlerin olduğunu bildirdiyse de burada muhkem ve muhkem olmayanı beyan etmemiştir. Halbuki bunları açıklasaydı dinde insanlar için aslah olurdu.[562] Böyle bir mantık yürüten Mâtürîdî'ye göre sonuçta bu âyet Allah'ın her zaman aslah olanı yapmadığını ortaya koymaktadır.

3. "Onları biz insanlar arasında çevirip dururuz"[563] âyeti de Mâtürîdî'ye göre aslah görüşünü red eder. Zirâ burada kâfirlerin mü`minlere ve mü`minlerin kâfirler galip geldiği anlatılmaktadır. Mâtürîdî kâfirlerin mü`minlere galip gelmesinde hangi aslah vardır[564] diye sorarak görüşünü ifade etmektedir.

4. "İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz, kendileri için hayırlıdır. Biz onarla mühlet veriyoruz ki, günahı artırsınlar"[565] âyeti de

559 el-Bakara 2/257.
560 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 162.
561 Âl-i İmrân 3/7.
562 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 243.
563 Âl-i İmrân 3/140.
564 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 434; Ayrıca bk. II, 449.
565 Âl-i İmrân 3/178.

Mâtürîdî'nin zikrettiği bir delildir. Çünkü âyette kâfirlere günahları artması için mühlet verildiği beyan edilmektedir. Demek ki, onlara aslah görüşünce muamele edilmemektedir. Çünkü mühlet verilmese kendileri için daha iyi olacaktır.[566]

5. "Onların ne malları, ne de evlatları seni imrendirmesin. Allah bunlarla onlara dünya hayatında azap etmeyi ve kâfir olarak canlarının çıkmasını diler"[567] âyeti de Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'yi açıkça reddetmektedir. Çünkü onlar Allah ancak dinde aslah olan bir şeyi birine verir dediler. Halbuki vermese daha aslah olacaktı. Âyet verdiği her şeyin rahmet sebebiyle olmadığını gösterir. Zirâ ilâhi fiilin sebebi ilâhi ilimdir.[568]

6. "Onlara: 'Allah'ın size verdiği rızıktan verin' dendiği zaman, nankörler, inananlara: 'Allah'ın dilediği takdirde yedireceği bir kimseye mi yedirelim? Doğrusu siz, apaçık bir sapıklık içindesiniz' derler."[569] Mâtürîdî'ye göre bu âyetteki kâfirlerin ifadeleri ile Mu'tezile'nin aslah söylemi arasında benzerlik bulunmaktadır. Zirâ kâfiler de eğer infak ve rızık vermek onlar için iyi olsaydı Allah bizi rızıklandırdığı gibi onları da rızıklandırırdı derler.[570] O zaman ya fakirlere infak edilmesi ve rızık verilmesi aslahtır veya verilememesi aslahtır. Eğer infak edilmesi ve rızık verilmesi aslah ise o zaman Allah'ın onlara aslahla muamele etmediği ortaya çıkmıştır. Eğer aslah değildir derlerse bu kez de Allah aslah olmayanın yapılmasının emretmiş olmaktadır. Bu da Allah'ın kulları için dinde aslah olanı gözetmesi gerekmediğini gösterir.

C. Sunulan Delillerin Değeri

Bu örneklerde de görüldüğü gibi Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aslah görüşüne yönelik reddiyesini temellendirmek için muhtemel her nassı delil olarak sunmaktadır. Aslında bu noktada Mâtürîdî'nin yaptığı dönemin kelâm metodu uyarınca muhatabın fikrinin uzantılarını da tespit edip bunların naslarla uzlaşmayan yönlerini göstermek hem de bu sonuçların muhatabın sistemi içindeki çelişkilerini tepsi etmektir. Bunu yaparken de muhataba sorular sorup yine kendisi onun mantığından cevaplar vermektedir.

Kuşkusuz aslah fikrini benimseyen Mu'tezile bu yaklaşımıyla Kur'ân'la çeliştiğini kabul etmemekte ve bu düşünce onları Mâtürîdî'nin ulaştığı sonuçlara götürmemektedir. Tabiî burada Mu'tezile hakkında yanlış bir bilgilenmeye yol

566 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 487.
567 et-Tevbe 9/55.
568 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 379.
569 Yâsîn 36/47.
570 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 89-90.

açmaması için aslah görüşünün Mu‘tezile’nin tamamına izâfe edilemeyeceğini öncelikle belirtmek gerekir. Aksine Mu‘tezile içinde de bu görüşü kabul etmeyen hatta eleştiren âlimler bulunmaktadır.[571] Daha da önemlisi umumî bir aslah anlayışını Mu‘tezile’nin Bağdat ekolü savunmakta, Basra ekolü ise aslahı teklifle irtibatlı olarak sınırlandırmakta yani Mâtürîdî’nin dinde aslah olanı yapmak Allah üzerine gereklidir şeklinde ifade ettiği düşünceyi benimsemektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye nispet ettiği görüşün asıl savunucuları Basra ekolü olmaktadır. Dahası onların sisteminde aslah ile lutufun aynı anlamda kullanıldığı da görülmektedir. Hattâ Mâtürîdî’nin özellikle Allah’ın lutuf sahibi oluşundan hareketle getirdiği eleştirilerin benzerini Basra Mu‘tezilesi de umumî bir aslah görüşüne sahip olanlara karşı kullanmaktadır.

571 msl. Bişr b. el-Mu’temir

13. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN MU'TEZİLÎ AKILCILIĞA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLLERİ

Doç. Dr. Metin Özdemir
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi / SİVAS

Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtüridîyye, aklı[572] vahyin hizmetinde kullanan ekollerdir. Fakat her birinin akla biçtiği rol ve yüklediği sorumluluk farklıdır.[573] Aslında bu ekollerden her biri için, akla rol biçmede belirleyici temel unsur, aklın nass karşısında nerede duracağıydı.

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

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

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

574 el-Kâsım er-Reassî, aklın yeri ve önemini açıklarken şöyle demektedir: "İbadet üç kısma ayrılır: 'Allah'ı bilmek ve tanımak, Onu razı eden ve gazaplandıran şeyleri bilmek, Onu razı eden şeyleri yapıp gazaplandıran şeylerden kaçınmak…" İşte bu üç ibadetin kaynağı, Allah'ın kullarına sunduğu üç kanıttır. Bunlar da akıl, Kitap ve Peygamberdir. Aklın kanıtı, Allah'ı bilmeye ve tanımaya delalet eder. Kitabın kanıtı, Allah'a ibadet edilmesi (gerektiğine) delalet eder. Peygamberin kanıtı ise, ibadetin (nasıl yapılacağına) delalet eder. Akıl, son iki kanıtın aslıdır. Çünkü bu son ikisi onunla bilinir, yoksa o, onlarla bilinmez. Bunu iyice anla…" Bkz., el-Kâsım er-Ressî, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I, 96. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz., el-İmâm Yahyâ b. el-Hüseyin, *er-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, (*a.g.e.*, içinde), II, 325.

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

576 İmâm Mâtürîdî, bu tür konuları daha çok "nübüvvetin ispatı ve gereği" bahislerinde tartışır. (Bkz., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, 223-232). [Bu eserden bundan sonra, el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi* olarak söz edilecektir].Ali el-Kârî, dinde aklın yeri ve önemi konusunda, Mu'tezile ile Mâtürîdîlik arasındaki farka işaret ederken şöyle söylemektedir: "Bizimle güzellik ve çirkinliğin akli olduğuna hükmeden Mu'tezile arasındaki fark, üstad Ebû Mansûr el Mâtürîdî ile Semerkand âlimlerinin umumunun söyledikleri şu noktadır: 'Onlara göre akıl, güzel ile çirkini idrak edince, Allah Teâlâ için de kul için de gereğini yapmayı icap ettirir. Bize göre ise, bu gerektiren, akıl değil de Allah Teâlâ'dır. Güzel ve çirkinin gereğini Allah Teâlâ kulları üzerine vacip kılar. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakı ile Allah Teâlâ üzerine hiç bir şey vacîp değildir. Bize göre akıl, bir alettir. Allah Teâlâ işte bu-

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

Biz bu tebliğimizde, bilgi kaynakları içerisinde en büyük değeri akla veren Mâtürîdî'nin, akılcılıklarıyla temeyyüz etmiş olan Mu'tezile'nin önemli simalarının görüşlerine yönelttiği eleştirilerin epistemolojik temellerini görmeye ve onları değerlendirmeye; böylece onun Mu'tezilî akılcılık karşısındaki konumunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Tebliğin amacı, 14. Asra kadar Eş'arî kaynaklarında hemen hiç atıfta bulunulmayan Mâtürîdî'nin[577], vahyin sınırlarının dışına taştığı iddia edilen bazı Mu'tezilî fikirlere karşı verilen mücadeledeki yeri ve önemini göstermeye çalışmak ve bu arada, onunla aynı kulvarda hareket eden Eş'arî arasında, bu bağlamda bir mukayese yapılması imkânına zemin hazırlamaktır. Bu amacımıza uygun olarak ilk önce onun yönteminden kısaca söz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

I. İmâm Mâtürîdî'nin Yöntemi

İmâm Mâtürîdî, "beşerî bilginin kaynakları" öğretisini ilk defa kelâm disiplini ile ilgili sistematik bir eserde ele alan bir mütekellimdir. Onun bu yöntemi daha sonraları, el-Bakıllânî (ö. 403/1013) ve el-Bağdadi (ö. 429/1037 gibi Eş'arî kelâmcıları tarafından izlenmiştir.[578] Onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin hemen başında ilk önce bu konuya yer vermesi şaşırtıcı değildir. Çünkü ona göre, herkesin kendi inancını hak

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İstidlâlin gerekliliği konusunda geniş açıklamalarda bulunan[584] Mâtürîdî, ne yazık ki, istidlâl yöntemleri konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Dolayısıyla onun kullandığı istidlâl yöntemlerini ya da epistemolojisinin temel

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

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

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

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

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

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

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Mu'tezileye, ilâhi sıfatların mahiyeti ve zatla ilişkisi, madumun şeyliği, insan fiillerin yaratılması, ilâhi iradenin mahiyeti, kaza ve kader, büyük günahkârın dünya ve âhiretteki durumu ve imanın tanımı gibi temel mes'elelerde[585] önemli itirazlarda ve eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca o, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân* adlı tefsire dair eserinde, söz konusu mes'elelerde referans olarak kullanılan âyetlerin yorumlarında da bu itiraz ve eleştirilerini tekrarlamış ya da daha farklı boyutlardan onları değerlendirme yoluna gitmiştir. Bizim bu tebliğin hacmi içerisinde bu konuların hepsine birden değinme imkânımız olmadığından, burada özellikle ilâhî sıfatlardan fiili sıfatlar, fiillerin yaratılması ve kader olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç temel konuya ilişkin bazı örneklerden hareketle konumuzu aydınlatmaya çalışacağız.

1. Fiilî Sıfatlarla İlgili Eleştiriler

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bî'ye zâtî sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirilerde bulunurken amacının Mu'tezile'nin ilmi seviyesini göstermek olduğunu açıkça belirtir. Onun naklettiğine göre, Ka'bî, Mu'tezile açısından yeryüzü sakinlerinin imamıdır. Dolayısıyla Ka'bî'nin ilmi seviyesi belirlendiğinde, doğal olarak Mu'tezile'nin ilmi düzeyi gösterilmiş olacaktır.[586]

Mâtürîdî'nin aktarımına göre, Ka'bî, fiilî sıfatlar[587] ile zatî sıfatlar arasında ayırım yaparken[588] "halin ve şahsın değişmesini" ölçüt olarak kabul eder. Eğer

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

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

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

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

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

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

Mâtürîdî bu görüşünü, diyalektik bir çıkarsamayla temellendirmeye çalışır. Onun bu bağlamda kullandığı çıkarsama yönteminin, muhalle/imkânsızlıkla neticelenenin muhal/imkânsız olacağı[590] şeklindeki mantıkî bir temele dayandığını söylemek mümkündür. Amaç, muârızın iddiasının muhal/imkânsız olan bir sonuca götürdüğünü göstermektir. Bu gösterildiğinde, muhâl olan bir neticeye götüren aslın da muhal olduğu apaçık olarak ortaya konmuş olacaktır.

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

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

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

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

Bu bağlamda Mâtürîdî, bazen, muhâle götürenin muhal olduğu prensibiyle muârızın kabul ettiği hususların, ispat edilmesi gereken konular için asıl yapılması prensibini[592] birlikte kullanır. Aşağıdaki çıkarsama, bu yöntemin uygulanılışına güzel bir örnektir:

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

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

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

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

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

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

Bu yöntemin yararlılığı, Gazzâlî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, ancak muarızın, kendi görüşünün muhalle sonuçlandığını kabul etmesi durumunda söz konusudur.[594] Nitekim özellikle ikinci örnekle ilgili olarak Mu'tezile, prensip olarak Allah'ın çirkin olanı yaratmayıp yalnızca iyi olanı yarattığını kabul ettiğinden[595], Ka'bî'nin Mâtürîdî'ye itiraz etme hakkı vardır. Çünkü bu prensibe göre, Allah'ın çirkin olanı yaratması söz konusu olmadığından herhangi bir çirkin vasıfla nitelendirilmesi düşünülemez. Dolayısıyla bütün çirkin nitelikler, o niteliklerin bizzat yaratıcısı olan insana aittir. Bu bakımdan bu tartışmanın Mâtürîdî açısından, "insan fiillerinin yaratılması" ile ilgili başka bir tartışma çerçevesinde sonuçlandırılması mümkün gözükmektedir. Bu yüzden biz, bu örneklerin hemen ardından, İmâm Mâtürîdî ile Ka'bî arasında, "insan fiillerinin yaratılması" üzerine cereyan eden tartışmaya geçmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2. İnsan Fiillerinin Yaratılmasıyla İlgili Eleştiriler

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

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

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

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

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

597 Bkz., Kādî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1974, 63; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 344 vd.; a.mlf., *el-Muhît bi't-Teklîf*, tahkik: es-Seyyid Azmi, Mısır, tarihsiz, 366-379; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kudur fî Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, 249 vd.

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

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

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

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

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

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

598 el-Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd Tercümesi,* 301.

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

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

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

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

Kādî Abdülcebbâr ise bu tür itirazlara şöyle cevap verir:

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

599 er-R'ad, 13/16; ez-Zümer, 39/62.

600 el-En'âm, 6/102.

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

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

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

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

Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İnsan fiilleri şeylerdir.

O halde Allah insan fiillerinin de yaratıcısıdır.

Ancak bu bağlamda, Mu'tezile'nin yoktan var etme anlamındaki yaratmayla, bir şeyi takdir edip planlama, hâdis/sonradan olan bir kudretle gerçekleştirme anlamındaki yaratmayı birbirinden ayırdığını ve "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesindeki yaratmanın yoktan var etme anlamına gelen bir yaratmaya işaret ettiği[605] kanaatinde olduklarını hatırlamamız gerekir. Dolayısıyla bu örnek, Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki tartışmaların pek çoğunun yöntemsel farklılıktan ziyade, kavramsal inşa ile ilgili olduğunu göstermektedir.

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Kaza ve Kader Hakkındaki Tartışmalar

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

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

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

607 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 176-177.

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

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

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

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

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

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

609 el-Mâtürîdî, a.g.y.
610 el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, 396.

Sonuç

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

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

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

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

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

14. TEBLİĞ

TE`VÎLÂTÜ EHLİ'S-SÜNNE'DE MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN KRİTİĞİ

Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat[611]
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KONYA

Girizgâh

Kur'ân'ın hidâyet kaynağı olan nasları nüzûl anından bugüne kadar birçok farklı okumaya muhatap olmuştur. Bu okumaların tarihî süreçte belirli kategorilerde temerküz ederek oluşturduğu muhtelif düşünce ekollerinin en önemlilerinden birinin kendisine nispet edildiği Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö.333/944), İslâm düşüncesinin kurumsal anlamda şekillenmesini tamamlamak üzere olduğu bir geçiş döneminin sonunda yaşamıştır. Dünyaya gözlerini açtığı Mâtürîd, bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın bir dış mahallesidir.[612] Abbâsî devletinin merkezî otoritesinin zayıfladığı, bazı yeni İslâm devletlerinin ortaya çıktığı bu dönemde, özellikle Buhara taraflarına hükmeden ve siyasî bakımdan hilafete bağlı olan Samanîler, Mâverâünnehir bölgesinin hâkimiyetini elinde tutan müstakil bir beylik olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Hicretin 93. yılında İslâm topraklarına katılan bu bölgede[613] Sâmânîlerin hükümran olduğu topraklarda ulemanın el üstünde tutulduğu ve diğer bölgelerden Mâverâünnehir'e ilim yolculukları yapıldığı, kaynaklarda nakledilmektedir.[614]

Şurası bir hakikattir ki, Mâtürîdî'nin berhayat olduğu tarihler, Mu'tezile'nin birçok yerde siyaset sahnesindeki gücünü kaybettiği bir zaman dilimine işaret eder; bununla birlikte Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge, Mu'tezile'nin entelektüel düzeyde son derece güçlü olduğu ve gücünü sonraki birkaç asırda sürdürebildiği bir bölgedir. Meselâ, Mu'tezile'nin büyük müfessiri Zemahşerî (ö.538/1143), Mâtürîdî'nin doğum yeri olan Semerkant'a yakın bir yerde, Hârezm'de dünyaya gelmiş ve orada vefat etmiştir. Mâtürîdî'den takriben iki asır sonra gelen Zemahşerî'nin döneminde bile Mu'tezile, iktidarda olmasa, varlığını gizli gizli sürdürse de özgürlükçü ve yenilikçi fikirlerin bayraktarlığını yapmaya devam etmiştir. Hatta İslâm Dünyası'nın birçok yerinde hezimete uğramalarına ve dö-

611 Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, fethiahmetpolat@yahoo.com
612 Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, 146-147.
613 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV, 23.
614 Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 47.

nemin Özbek sultanının baskısı sebebiyle fikirlerini halka izhar edememelerine rağmen[615] İslâm Dünyası'nın bu coğrafyasında güçlü bir halk desteğine sahip idiler.[616] Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi ciddi bir hasım olarak görmesinde ve tefsirinin önemli bir bölümünde onlara cevaplar yetiştirmesinde çevresel şartların büyük tesiri olsa gerektir. Mâtürîdî'nin Mu'tezilî fikirlerden ne şekilde haberdar olduğu, onlar hakkındaki bilgileri kimlerden aldığı, henüz net olarak aydınlatılamamış olup ciddi araştırmacıların ilgisini beklese de[617] yazdıklarından hareketle, Mu'tezile âlimleriyle görüşmelerde ve tartışmalarda bulunduğunu kabul etmek gerekir. Zâten o dönemde bu bölge sadece Mu'tezile'nin değil, hemen her İslâmî grubun ve her farklı din mensubunun yoğun bir şekilde yaşadığı bir coğrafyadır.[618] Esasen bu durum bile Mâtürîdî'nin entelektüel düzeyinin oluşmasındaki önemli sebeplerden biridir.

Eş'arî söylemin İslâm toplumunun egemen din anlayışında baskın bir rolü olmasına rağmen Mu'tezile'nin, sadaret makamına aklı oturttuğu görüşleri İslâmî ilimlerin hemen her dalında uzun süre devam eden münakaşaların doğmasına sebep olmuştur. Doğrusu bu tartışmalarda Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/935) -ve Eş'arî söylemin- ortaya koyduğu refleksi yok saymak mümkün değildir; ancak bu alanda en susturucu cevaplar, sevâd-ı a'zam Ehl-i Sünnet'in seçkin simalarından[619] ve 'akılcı-hadarî dinî düşünce'nin[620] temsilcilerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından verilmiştir. Tefsirinde kimi zaman "el-Mu'tezile, ashâbu'l-itizâl, mezhEbû'l-Mu'tezile, el-Kaderiyye" gibi grup isimleriyle kimi zaman doğrudan ilkelerine işaretle kimi zaman da ekolün imamlarının adıyla Mu'tezilîleri eleştiren Mâtürîdî, aklî delilleri, kanaatimizce Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den daha yetkin bir şekilde kullanmıştır.[621]

615 İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, I, 402.

616 Schmidtke, "Introduction", s. 8.

617 Mu'tezilî düşünürlerin, Mâtürîdî gibi bir mütefekkiri kendi saflarında görmemeleri çok üzücüdür. Bazı araştırmacılara göre, Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'in savunucusu olduğunu hazmedememeleri sebebiyle Ebû Hanife'nin yolunu izleyenlere Mâtürîdîlik adını Mu'tezilîler vermiştir. Bk. Umerî, *Mesâlik*, VI, 46.

618 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 323.

619 Feyyûmî kitabının başlığını "*Şeyhu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Vahdetü Usûli İlmi'l-Kelâm*" şeklinde koymakta haksız değildir. Kanaatimizce bu eserin Türkçe'ye kazandırılması, Mâtürîdî ile ilgili önemli bir açığı kapatacaktır.

620 Kutlu, "Önsöz", s. 9.

621 Kuran yorumlarında aklî yöntemi ilk defa kullanan müfessirin kim olduğuna dair çeşitli görüşler bulunsa da Mu'tezile'nin yorum tarzına benzeyen ilk akılcı yorumların, İbn Abbas'ın (ö.68/687-688) talebesi olan Mücâhid b. Cebr (ö.103/721) tarafından yapıldığı düşünülmektedir (Bu konudaki tartışmalar, Yahudilerin maymun ve domuzlara dönüştürüldüğünü anla-

Bu tebliğ, birkaç yönteme uygun olarak işlenebilirdi kuşkusuz; bunlardan biri -ki bugüne kadar Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmalarda genel olarak bu yönteme uyulmuştur- Mu'tezilî müfessirlerin genel olarak hangi konular üzerinde yorumlar yaptığını tespit etmek ve bu yorumlara Mâtürîdî'nin verdiği cevapları mukayese etmek şeklinde olabilirdi.[622] Ne var ki, söz konusu yöntem, konularla ilgili mukayeseler yaparken spesifik tartışmaların gölgesinden ayrılamaması ve daha üst bir bakış açısı geliştirilmesine çoğu zaman engel olması hasebiyle ancak kısmî faydalar temin edebilirdi. İlmî araştırmalara aşina olanların da kabul edeceği gibi tez çalışmalarında araştırmacılar belli konular üzerinde yoğunlaştığından, zamanla konunun cazibesine kapılarak çevreden soyutlanmakta, bir süreliğine de olsa kendilerini o konudan kenara çekememekte ve bütüncül bir yaklaşım geliştirememektedirler.

Birincisinden farklı bir yönteme uygun olarak ortaya konan çalışmalar ise yukarıda bahsedilen çalışmaları kendileri için malzeme olarak kullanırlar ve fakat çoğunlukla tartışmalardaki incelikler, sebepler ve sonuçlar üzerinde yoğunlaşırlar. Burada mes'eleler bütüncül bir bakış açısıyla ele alınır ve eldeki malzemeler ilgili bilim dalının konu, yöntem ve amaçları doğrultusunda değerlendirilir. Tebliğimiz, büyük oranda bu sonuncu yöntemi takip etmeye gayret

tan Kur'ân âyetlerini Mücâhid'in temsilî anlatımlar olarak görmesiyle başlar. Taberî'ye göre Mücâhid'in bu sözü âyetin zâhirine muhaliftir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 173. Kurtubî, bu yoruma daha önce hiçbir yerde rastlamadığını söyleyerek şaşkınlığını izhâr eder. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 443.). Aslında Mu'tezile'nin iddiaları göz önüne alınırsa ilk akılcıların, Kuran'ın inişine şahitlik yapan sahabe-i kirâm olduğu bile söylenebilir; çünkü bazı Mu'tezilîler köklerini sahabe dönemine kadar uzatırlar ve hasımları tarafından aşağılayıcı bir ifade olarak kendilerine takılan 'Mu'tezile' isminin, Kur'ân-ı Kerîm'de, hakikatten sapmış toplumundan uzaklaşan İbrahim peygamberin "أعتزلكم" (Meryem 19/48) ifadesinde anlamını bulan övgü dolu bir tanımlama olduğunu iddia ederler (Kādî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 165; İbnü'l-Murtadâ, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 132-137.). Her halükarda hicretin ikinci asrının ortalarına doğru belli başlı fikirleri teşekkül eden bu ekol (Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 20-21. Kaynaklarda zikredilen rivâyetlerin geniş bir tetkiki, Watt tarafından yapılmaktadır. Bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*, s. 259-269.) tefsirde rasyonel düşüncenin bayraktarlığını kısa zamanda eline geçirmiştir Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 40.). Bu dönemde geniş taraftar kitlesi kazanan itikadî ve fıkhî mezheplerin toplumsal kabule mazhar olanları ayakta kalabilmişken aynı ilgiye muhatap olamayanlar tarih sahnesinden çekilmeye başlamıştır. İslâm toplumunda hâkim olan iki büyük itikadî ekol, bu zaman diliminin ardından Müslümanların her alandaki algılarını ve davranış biçimlerini etkileyen görüşlerini neşretmişlerdir. Bu iki ekolden birincisi, nasların anlaşılmasında nakilci yöntemi önceleyen Eşarî söylem; ikincisi ise bunun karşısında konumlandırabileceğimiz Mu'tezilî söylemdir.

622 Özellikle Ragıp İmâmoğlu'nun, *Mâtürîdî ve Te`vîlâtü'l-Kur'ân'daki Metodu* adlı çalışması bu çerçevede yapılmış bir çalışmadır.

etmiştir. Mâtürîdî gibi büyük bir âlimin, Mu'tezile gibi önemli bir gruba verdiği cevapları içeren oldukça hacimli bir kitabını değil bir tebliğde, birkaç doktora tezinde bile tüketmek mümkün değildir. Bu sebeple, çok önemli olduğunu düşündüğümüz bazı konuları, yeterli olduğunu düşündüğümüz miktarda örnekle ele aldık. Konuyu dağıtacağını ya da uzatacağını düşündüğümüzden, *Te`vîlât*'ta Mu'tezilî söyleme yöneltilen her eleştiriyi ayrı ayrı ele alarak değerlendirmelerde bulunmadık.

A. Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı ve Te`vîlâtü Ehli's-Sünne

Mâtürîdî'nin tefsire bakışı, onun, usûl kitaplarında daha sonra şöhret bulacak olan şu meşhur tefsir ve te`vîl ayırımıyla daha iyi anlaşılabilir (Esasen Mu'tezile'ye verdiği cevapların yönünü ve çerçevesini de büyük ölçüde bu ayırımı belirlemiştir). Buna göre tefsir, âyetlerden murat olunan mânanın ne olduğuna dair kesin bir kanaatle konuşmak ve Allah Teâlâ'yı o mânanın kastedildiğine şahit tutmaktır. Bu şekilde yapılan tefsir şâyet sağlam ve kesin bir delile dayanıyorsa doğrudur; dayanmıyorsa, yasaklanmış olan rey tefsiri türündendir. Te`vîl ise bundan bir parça farklıdır. Kesin bir kanaat belirtmeksizin ve Allah Teâlâ'yı da o te`vîlin doğruluğuna şâhit tutmaksızın muhtemel anlamlardan birisini benimseyip öne sürmek, te`vîldir.[623] Bir anlamda bu ameliye tefsiri rivâyet, te`vîli de dirâyet çerçevesine oturtur ki, Mâtürîdî'nin ya da talebelerinin esere *Te`vîlât* adını uygun görmesi, hattâ ondan on yıl kadar önce vefat eden Taberî'nin de (ö.310/923) tefsirine *Câmi'u'l-Beyân an Te`vîl i Âyi'l-Kur'ân* adını vermesi, tam da bu yaklaşım sebebiyledir. Esasen te`vîle bu anlamı veren Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) tenzîl ile te`vîl ayırımından etkilenmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bazı âyetlerin hem tenzîli hem de te`vîli aynı iken bazılarının tenzîli ile te`vîli farklıdır ve bu ikincisi yorumcuya özgür bir alan açar. Bu alanda dile getirilen tercihler ve öneriler sebebiyle hiç kimse tekfir edilemez.[624]

Mâtürîdî'den bize kalan hacimli tefsir, salt bir nakiller yığını ya da nakiller çerçevesinde kısmî açılımlarda ve açıklamalarda bulunan bir tefsir külliyâtı

623 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 1.

624 Ebû Hanife, *Kitâbu'l-Fıkhı'l-Ebsat*, s. 47. Kuşkusuz bu noktada Ebû Hanife'nin te`vîl anlayışı ile Mâtürîdî'nin te`vîl anlayışının tam olarak örtüşüp örtüşmediği ciddi olarak gözden geçirilmelidir. Ebû Hanife tarafından tenzil kavramının karşısına te`vîl kavramının yerleştirilmiş olması, te`vîl kelimesine yorum anlamının yaygın bir şekilde verilmesinden önceki bir döneme denk geldiğinden, Ebû Hanife'nin bu ayırımının aslında te`vîli yorum değil, hakikat ve akıbet anlamına oturtan bir görüşü de yansıtıyor olabilir. Te`vîl kelimesinin semantik gelişimine dair neşre hazırlamakta olduğumuz bir makale çalışması olduğunu belirtmek isteriz.

olmayıp rasyonel düşüncenin her satırda kendisini hissettirdiği bir şaheserdir; ancak esefle belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî, tefsir tarihinin talihsiz bir müfessiridir. Kelâm alanında öne çıkmakla birlikte tefsirde şöhret bulması için uzun asırlar beklemesi gereken müfessir, bir vefa örneği olarak görülmesi gereken son dönem çalışmalarıyla birlikte yeniden bu sahanın dikkatine ve ilgisine mazhar olmuştur. Gerçek şu ki, dirâyet tefsirlerinin ilk örneği olarak görülen *Keşşâf*'tan yaklaşık iki asır önce te`lif edilmiş olması, onu bu sahanın ilk eseri saymamızı gerektirirken,[625] böyle olmamıştır. Sünnî dünyanın Mu'tezile'ye tefsir sahasında en ikna edici cevaplar veren ilk müfessiri olarak onun adı geçmesi gerekirken, Râzî'nin (ö.606/1209) *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinin gölgesinde kalmıştır. Tefsir usûlü ve tarihi alanında yazılan eserlerde Mâtürîdî'ye yer verilmemiş olması üzücü olduğu kadar düşündürücüdür de…

Muhtemelen 16. asırdan itibaren, Sünnî ve Şiî iktidar arasındaki kavganın kızışmasıyla Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Osmanlıda canlandırılmış ve Mâtürîdî'nin *Te`vîlât*'ı -kimi kavramları ve kelimeleri sansüre uğramışsa da- o dönemde yoğun bir şekilde istinsah edilmiştir.[626] Ne var ki, Mâtürîdîlik itikādî bir ekol olarak biline gelse de o tarihlerden bu yana Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğe dair ciddi çalışmalar yok denecek kadar az olmuştur. Türkiye'de kimi ilim adamlarının gayretleri sonrasında[627] gün yüzüne çıkan sınırlı sayıdaki bazı eserler bir yana, kabul edelim ki, bu alandaki çalışmalar yüzümüzü ağartacak sayıda ve keyfiyette değildir. Meselâ, Mâtürîdî'nin tefsiri üzerine yapılmış ve konu etrafındaki tartışmaları büyük ölçüde sona erdirmiş herhangi bir akademik çalışma yok denecek kadar azdır.[628] Kaldı ki, Mâtürîdî'nin tefsirciliği birkaç akademik çalışmayla tüketilemeyecek kadar geniş bir inceleme sahasından oluşur. Son dönemde Türkiye'de ve çeşitli Arap ülkelerinde *Te`vîlât*'ın yeni tahkiklerinin neşredilmesi, geç kalmış bir görevin ifasından başka bir şey değildir. Arzumuz, İslâm Dünyası'nın asırlar önce yitirdiği analitik düşünceyi yeniden bulması; bu düşünce çizgisinde faaliyetler icrâ etmiş, fikirler üretmiş beyinlerine sahip çıkması ve elinden kaçırdığı medeniyet projesini ancak bu düşünceyi hayata geçirmekle gerçekleştirebileceğini idrak etmesidir.

625 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 15.

626 Kutlu, "Önsöz", s. 9.

627 Bu konuda Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun kişisel gayretleri her türlü takdirin üzerindedir; ancak tüm bu gayretlere rağmen Arap dünyasında Mâtürîdî'nin tefsirinin iki yeni tahkik çalışmasının yapılmış olması; fakat Türkiye'de henüz tamamının tahkik edilip Türkçe'ye kazandırılmaması, Türkiye'deki ilmî câmianın başını öne eğdirecek bir durumdur.

628 Bk. İmâmoğlu, *Mâtürîdî ve Te`vîlâtü'l-Kur'ân'daki Metodu*; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*.

B. Mâtürîdî'nin Te`vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söyleme Yönelttiği Eleştiriler

Mâtürîdî'nin tefsirini nevzuhûr bir çalışma olarak görmek mümkün değildir. Kuşkusuz kendisi de önceki âlimlerin eserlerinden sıklıkla alıntıda bulunmuştur. Bunlar içerisinde isimlerini verdiği âlimlerin yanı sıra isim vermediği pek çok âlim de bulunmaktadır; ancak onu en çok etkileyenlerin başında Ebû Hanîfe'nin geldiği açıktır.[629]

Gerçeği söylemek gerekirse Mâtürîdî'nin Mu'tezilî düşünceye eleştiriler yöneltmesindeki en önemli sebeplerden biri, Hanefî mezhebinin hem itizalî düşüncede hem de Mâtürîdî'de belirgin bir etkisinin bulunmasıdır. Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezilî düşünce genel olarak Hanefîlikle birlikte yayılmıştır.[630] Kendisi de bir Ebû Hanîfe bağlısı olan Mâtürîdî, bu yayılmayı tehlikeli bir gelişme olarak görmüş ve bir anlamda Hanefîliği korumak amacıyla Mu'tezile'ye savaş açmıştır. Meselâ, kâfirlerin Allah Teâlâ tarafından saptırıldığını ya da kabih addedilebilecek fillerle imtihan edildiğini anlatan âyetleri Mu'tezile, kâfirlerin kişisel tercihlerine bağlayarak anlar: "'Biz Hıristiyanlarız' diyenlerden de sağlam söz almıştık; ama onlar da akıllarından çıkarmamaları istenen şeylerden önemli bir kısmını unuttular. Bu sebeple biz de aralarına kıyamet gününe kadar sürecek düşmanlık ve kin salıverdik. Allah, ne yapmakta oldukları-nı onlara bildirecek!"[631] mealindeki âyette anlatılan husus, Allah'ın onları terk etmesi ya da hızlân içerisinde bırakmasıdır; ancak Mu'tezile'ye göre hızlân, mü`min kullara verilen lütfun, kâfirlerden esirgenmesidir.[632] Oysa Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye göre hızlân, kişinin Allah'ın rızasına uygun fiilleri yapmaya muvaffak kılınmamasıdır;[633] burada herhangi bir haksızlığın olması da düşünülemez; çünkü Allah'ın bu tasarrufu, ilmine bağlı olarak ortaya çıkan bir tasarruf olup Tanrı'nın, kulların fillerine dair tüm yaratmaları, kulların hür iradeleriyle buna yönelmeleri sonrasında gerçekleşmektedir.[634] Dolayısıyla onun âyetle ilgili bu tevcihi, Mu'tezilî söylemin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kendi görüşleri doğrultusunda kullanmalarının önüne geçmektir.

---

629 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 148.

630 Kıyasettin, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı", s. 69.

631 el-Mâide 5/14.

632 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 130.

633 Çelebi, "Hızlân", XVII, 419; Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 225.

634 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 23-24. Bu konuyla ilgili kuşkusuz onlarca örnek vermek mümkündür. Meselâ,, insan ve cin taifesinin cehennem için yaratıldığını anlatan ayette (el-A'râf 7/179) yine bu konu, bu sefer farklı açılardan ele alınır. Bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 309-310.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirisiyle bu kadar meşgul olmasının bir başka sebebi, Mu'tezile'nin çok güçlü bir felsefî arka plana sahip olması ve buna bağlı olarak toplumun her kesiminde kendisine taraftarlar bulması, ulema tarafından dikkate alınması ve onlara cevaplar yetiştirilmesidir. Kim bilir, belki de o dönemde Semerkant halkının ya da entelijansiyasının Mâtürîdî'den büyük beklentileri vardı. *Te`vîlât*'ı halkın, *Kitâbü't-Tevhîd*'i ise entelijansiyanın beklentilerini karşılamak maksadıyla yazmış olması kuvvetle muhtemeldir. Daha sonra bölgenin önemli müfessirlerinden birisi olan Zemahşerî'yi de yetiştirecek olan Mu'tezilî düşünce, bölgenin entelektüelleri arasında, Mâtürîdî'nin endişelenmesini gerektirecek bir hızda yayılmaktaydı. Aklı ve Arap dilinin imkânlarını son derece başarılı kullanan bu grubun ciddiye alınmaması söz konusu olamazdı. Esasen Mu'tezile'nin *Te`vîlât*'ta ya da *Mefâtihu'l-Ğayb* gibi diğer tefsirlerde bu denli önemsenmesinin sebebi, önemsenmeyi hak edecek derecede güçlü argümanları olmasıdır. Hattâ şunu söylemek hiç de abartı olmayacaktır; eğer Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı olmasaydı, tefsir geleneğinde ciddi bir halka eksik kalırdı.[635] Bu tefsirin açtığı yolda yürüyen ya da ona reddiye olarak yazılan birçok tefsir, bugün elimizde olmazdı. Dolayısıyla tefsirdeki Mu'tezilî geleneğe bîgane kalmak, değil Mâtürîdî için, sıradan bir müfessir için bile mümkün değildi.

Mâtürîdî'nin Mu'tezilî düşünceye yönelttiği eleştiriler, temel olarak şu başlıklar altında değerlendirilebilir:

1. Aklî Deliller Eşliğindeki Eleştirileri

Mâtürîdî'nin aklî çıkarsamalarından birçoğu, Mu'tezile'yi eleştirdiği ya da onlara cevaplar yetiştirdiği satırlarda görülür. Onun çok güçlü akılcı tenkitlerinin oluşmasında, karşısındaki çok güçlü akılcı düşüncenin varlığı yadsınamaz. Rakibiniz, muhalifiniz ne kadar güçlü olursa siz de o kadar güçlü olursunuz ve onun argümanlarından daha güçlüsünü üretemediğiniz müddetçe galip gelme şansını yakalayamazsınız. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin güçlü aklî deliller üretmesinde kendi kişisel kabiliyeti kadar Mu'tezile'nin de etkili olduğunu düşünmek gerekir. Mu'tezilî söylemin bu güçlü yanına cevaplar yetiştirme yolunda muhtemelen müfessir çok çalışmış, bu sayede kendisini de yetiştirmiş olmalıdır.

Mâtürîdî tefsirinde aklî istinbat hem filozofların aklî çıkarımlarını (istidlâl) hem de fakihlerin hüküm istinbatında kullandıkları yöntemleri (içtihat) içeren bir genişlikte kullanılmıştır. Bu tarzıyla müfessir, felsefî düşüncenin yorumda aklı

635 Şeyh Muhammed Nâşid'den nakledilen şu söz ne kadar da güzeldir… "Eğer şu topalla (Zemahşerî) köse [Sekkâkî (ö.666/1268)] olmasaydı, Kur'ân keşfedilmemiş olarak kalacaktı." Bk. Ebû Ğudde, *el-Ulemâü'l-Uzzâb*, s. 118.

kullanmasına benzer şekilde İslâm düşünce geleneğinin son derece fonksiyonel bir yorumlama kanalı olan fıkhı da devreye sokmuştur. Mâtürîdî'nin nasları yorumlarken aklı kullanma biçimi büyük ölçüde Mu'tezilî söylemin aklı kullanma biçimine de benzer; ne var ki, bu benzerlik, onu Mu'tezileyle özdeşleştirenlerin iddialarını haklı çıkaracak mâhiyette değildir.[636] Mâtürîdî'nin aklı kullanması, filozofların aklı kullanma biçiminden de farklıdır. Zâten kendisi, felasifenin kitaplarını, ancak Kur'ân'a arz etmek suretiyle değerlendirebileceğini ifade etmektedir.[637]

Mâtürîdî'nin âyetleri tefsir ederken bağlı kaldığı akılcılık, Kur'ân naslarının sadece ilk eldeki zahir anlamlarına tutunan akılcılığa da benzemez; aksine onun akılcılığı, âyetlere daha geniş bir perspektiften bakabilen, onlardaki maslahatları, maksatları ve hikmetleri, vizyonu olan yorumlara konu edinen ve konjonktürel şartları dikkate alan bir akılcılıktır.[638] Bu akılcılık, onun bütün bir âleme bakışını, din anlayışını ve yaşayışını etkilemiştir. Bundan olsa gerek, âlemin yaratılışında Allah Teâlâ'nın herhangi bir illetle muallel olmadığı düşüncesine karşın o, Allah'ın mevcudâtı yaratmasında bir hikmet olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümranlığını, sonra da kudretini; yaratmanın da emretmenin de O'na ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse, (O'nun) fiilinin hikmet dairesi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder.[639]

Tefsirinden alıntılayacağımız şu örnek, bugün bazı İslâm ülkelerinde şahit olduğumuz konjonktüre kör bir uygulamanın, Mâtürîdî'nin zihninde nereye oturduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "*Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllarından sonra onlar Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız, (bilin ki) Allah dilerse lütfuyla sizi zengin kılar. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*"[640] âyetinde getirilen yasaklama, ona göre, müşriklerin Mekke'ye girmeleri ya da Beytullah'a gelip gitmeleri hakkında değil, onların ibadet maksadıyla buralara girememeleri, tavaf yapmamaları hakkındadır.[641]

---

636 Esasen Mustafa Sabri'nin, bir kitabını neredeyse tümüyle bu iddia üzerine bina etmesi de mânidârdır. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer tahte Sultâni'l-Kader*.

637 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 222.

638 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 116.

639 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275-276.

640 et-Tevbe 9/28.

641 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 396-397.Meselâ, peygamberlerin seçimiyle ilgili açıklamaları, bugün için bile son derece ufuk açıcıdır. Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bk. Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi*, s. 103-115; el-Ğâlî, Ebû *Mansûr el-Mâtürîdî*, s. 181-195; 204-205.

Bir anlamda bu âyet ile Allah Teâlâ, mü`minlerin dinî dokusuna zarar verebilecek bir uygulamaya yasaklama getirmektedir. Onun bu aklî yorumlarından bir tanesi, kulların kendi fiillerini yarattığına dâir Mu'tezilî söyleme yönelttiği şu eleştiri de görülür: "*Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl! Neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar! Bize ibadet usûllerimizi göster! Tövbemizi kabul et; zirâ tövbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin*."[642] âyetine getirdiği yorumda, Mu'tezile'nin söylemlerinin akla ziyan olduğunu dile getirir; çünkü Mu'tezilî düşünceye göre Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil saçma bir talepte bulunmakta ve tamamen kendilerini ilgilendiren bir tasarrufla ilgili olarak Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmaktadırlar. Eğer itaat, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulun fiillerinden olsaydı, onların bunu Allah'tan talep etmeleri abes olurdu.[643]

Benzer bir eleştiri de "*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde… Düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır*."[644] âyetinde gelecektir. Mâtürîdî bu âyette gemi inşasında kullanılan ahşap hammaddesi yerine bizzat geminin kendisinin, yani bitmiş halinin zikredilmesini, Mu'tezile için güçlü bir karşı delil olarak görmektedir; çünkü ahşap için Allah'ın fiili demek mümkün ise de gemi için bunu söyleyemeyiz. Ahşap ham halde iken tabiatta var olan bir şey ise de gemi haline gelmesi insanî bir tecrübeyle mümkündür. Dolayısıyla gemi insanoğlunun bir üretimi olmasına karşın -ki Mu'tezile'nin düşüncesi de budur- âyette Allah'ın delillerinden bir delil olarak değerlendirilmiştir.[645] Demek ki, geminin meydana getirilmesinde insanî bir kast ve teşebbüs olsa bile ilâhî bir takdir asla göz ardı edilmemektedir.

Burada, kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına dâir *Te'vilât*'ta rastladığımız ilginç bir bilgiye temas etmek yerinde olacaktır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aleyhine kullanacağı "O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf sahibidir. Size koruyucular gönderir. Nihâyet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz onun canını alır. Onlar vazifelerinde kusur etmezler."[646] âyetinde özetle şu açıklamaları yapar: "*Âyet, kulların fillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğuna delalet eder; çünkü gerçekte kulların canını alan elçiler değil, Allah'tır ("Ölümü ve hayatı yaratan O'dur.")*."[647] Onlar bu işte sadece aracılık etseler de âyetteki fiil,

642 el-Bakara 2/128.
643 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 92, 210.
644 el-Bakara 2/164
645 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 115.
646 el-En'âm 6/61
647 el-Mülk 67/2

bu eylemi meleklere nispet etmektedir. Meleklerin gelişi, onların vefat ettirmeleri ile bilikte zikredilmiştir; oysa gerçekte canı alan Allah'tır. Demek ki, Allah Teâlâ, onların vefat ettirmesini yaratmaktadır. Konuyla ilgili olarak bir Mu'tezilî, meleklerin sadece ruhları çekip alarak bir yerde biriktirdiğini, onları helak edeninse Allah Teâlâ olduğunu söyleyerek [kendince, muhtemel itirazları çürütecek bir anlamı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır]. Oysa bu doğru olsaydı, o zaman söz konusu makamda toplanan bir ruh, hemen vefat ettirilmediği için fazladan bir hayat yaşamış olurdu. Doğrusu bu, hayal değil de nedir?"[648] Kaldı ki, her nebi için insan ve cin şeytanlarının yaratıldığını ifade eden âyetteki[649] anlam da yukarıdaki âyetin manasına benzemektedir. Orada da Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği türden bir anlam bulunmamaktadır; aksine Allah Teâlâ, her nebiye düşmanlardan sudur eden düşmanlık yarattık, demektedir.[650]

Mâtürîdî'nin kullandığı aklî deliller, âyetler arasındaki anlam ilişkilerine yaptığı müracaatlarda da kendisini gösterir. Müdâyene âyetinin bir bölümünde, "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" buyurulmaktadır ki, bu ifade, "*Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).*" anlamındadır. Malum olduğu üzere şahitlikte adalet sahibi olmak bir zorunluluktur ve Kur'ân'ın bir emridir;[651] ancak müdâyene âyetinde yapılan, kendilerinden razı olunan ve olunmayan mü`minler ayırımı, adalet sahibi olan ve olmayan mü`minleri akla getirmektedir ki, bu ifade Mu'tezile'nin büyük günah sahipleriyle ilgili iddialarıyla çatışmaktadır. Demek ki, hem mü`min olup hem de adaletsiz olmak mümkündür; adalet sıfatı olmadığı halde âyette bu kimseden iman vasfı nefyedilmemektedir. Aksi halde âyet mutlak bir ifadeyle gelir ve muhataplara, içinizden herhangi iki erkek, şeklinde bir emir iletilirdi. Âyetin Mushaf'taki ifade formunda inmiş olması sarahaten Mu'tezile'nin iddiasını çürütmektedir.[652]

Mâtürîdî'nin özellikle te`vîl kavramı çerçevesinde yorumlar getirmesi, te`vîlin yorumcuyu özgürleştiren ve yorum sınırlarını alabildiğince esneten ikliminde özgürce düşünüp yazması, bazı âyetler münasebetiyle Mu'tezile'yi dahi gölgede bırakan düşünceler seslendirmesine sebep olmuştur. Vahye dayalı bilgi sahibi olmadıkları konularda insanların dinen mükellef olup olmadıklarına dair

648 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 126.

649 "*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları iftiralarıyla baş başa bırak* (el-En'âm 6/112)."

650 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 163.

651 et-Talâk 65/2

652 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 237.

tartışma -fetret devri insanlarının dinî sorumlulukları- bu konuların başında gelir. Mu'tezile'ye göre, fetret dönemi insanları, vahiy yoluyla bilinen şerî hususlar müstesna, Allah'ı tanımakla yükümlüdürler.[653] Oysa Mâtürîdî bu kategorideki insanların hem Allah'ı tanımakla hem de Allah'ın onlar üzerindeki haklarını bilmekle sorumlu olduklarını iddia etmektedir.

Meselâ, "*Eğer biz, bundan (Kur'ân'dan) önce onları bir azapla helak etseydik, muhakkak ki, şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir elçi gönderseydin de şu aşağılık duruma düşmeden önce âyetlerine uysaydık!*"[654] âyetinin tefsirinde söyledikleri, gerçekten hayret vericidir: "Bazı insanlar, elçi göndermeden önce Allah Teâlâ'nın herhangi bir kavmi helak etmeyeceğini söylemekte ve bu âyetin zâhirini delil göstermektedirler; oysa bizim kanaatimiz bunun aksinedir. Bize göre, Allah Teâlâ hüccet olarak insanlara aklı vermiş olup eğer teemmül ederlerse, insanlar hakikati bulabilecek ve Allah'ın kendileri üzerindeki haklarını bilebileceklerdir. Bu durumda, şâyet elçi gönderilmeden önce herhangi bir kavim helak edilmiş ise o helâk, bir hüccet gösterilmeksizin gerçekleşmiş olmayacaktır; ancak fadl u ihsânı sebebiyle Allah Teâlâ, [akılla derk edilen] hemen ilk mûcizede helâk indirmeyip birbiri ardınca mûcizeler/âyât gönderir. Dolayısıyla yukarıdaki âyet, elçi gönderilmeden önce helâkin olmayacağını değil; bir nimet olarak helakin geciktirilebileceğini anlatmaktadır."[655]

Mâtürîdî'nin aklî delillerle dolu eleştirileri, Mu'tezilî düşünce ile arasındaki en önemli tartışma konularından biri olan rü'yetullah mes'elesinde de kendisini gösterir.[656] Rü'yetullah konusunda Mu'tezile kendi mezhebine uygun olarak algıladığı âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih addeder ve bu müteşâbihleri söz konusu muhkemlere ircâ eder.[657] Mâtürîdî bu konuda Mu'tezile'yi ciddi eleştiriye tabi tutmuş olup rü'yetullah tartışmaları bağlamında istimdat ettiği aklî deliller rüyeti

653 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 240-241; Kādî Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, II, 315.

654 Tâhâ 20/134.

655 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 316. Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bk. Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi*, s. 103-115; el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*, s. 181-195; 204-205.

656 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 284. (Esasen Eşarîlerin âhirette rüyetin imkânını ispat sadedinde aklî deliller (varlık delili) ileri sürmelerine karşın Mâtürîdî'nin bunu reddetmiş olması (Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi*, s. 99-100; 134-135.) İslâm düşüncesinde akılcı ya da nakilci olan şeklinde bir ayırımın çok da kolay yapılamayacağının bir delilidir. Konunun genç araştırmacıların ilgisine açık bâkir bir alan olduğu açıktır.).

657 Pakiş, "Rüyetullahı Mu'tezile'nin Okuma Biçimi", s. 78-79. Mâtürîdîlerin de eserlerinde zikrettiği gibi Mu'tezile, Allah için müstahîl bir durum olarak değerlendirmesi sebebiyle rüyetullahı kabul etmemektedir. Bk. Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, s. 508.

ispatlayan müstakil delillerden ziyade Mu'tezile'nin rüyetin imkânsızlığına dair ileri sürdüğü aklî delillere cevap niteliğindedir.[658] Bir anlamda kendi delilini doğrulayan değil, karşıdakinin delillerini yanlışlayan bir yöntemdir bu. Meselâ, Musa'nın Allah Teâlâ'dan rüyetle ilgili talepte bulunduğu âyet,[659] üzerinde yoğun tartışmaların gerçekleştiği ifadeler içerir. Genelde Mu'tezile âyeti şu şekilde anlar: Gerçekte bu talep Mûsâ'nın inancını yansıtıyor değildir; aksine âyette Yahudilerin bu konudaki taleplerine ilâhî bir reddiye verilmesinin zemini oluşturmak için tezgâhlanmış bir kurgudur. Yoksa Allah'ın görülemeyeceğini Hz. Mûsâ herkesten iyi bilmekteydi.[660] Kendisi de dünyada Allah'ın görülemeyeceğini kabul eden Mâtürîdî, Mûsâ'nın buradaki duasını uhrevî bir mükâfat talebi olarak değerlendirir. Bu talepte bulunması için Musa'nın haklı gerekçeleri de vardır. Bu gerekçeler şunlar olabilir: Mûsâ, âhirette rüyetin mümkün olduğunu bir peygamber olarak biliyordu, ancak insanların da bunu bilmesini istedi. Bu ihtimal, Mâtürîdî'ye göre kati bir husustur.

İkinci ihtimal, Musa'nın ve ümmetinin şahit olduğu olağanüstü hadiselerin denizin yarılması, kayadan sular çıkması gibi , Mûsâ'yı ve inananları, rüyetin imkânı düşüncesine götürmüş olmasıdır; çünkü bu olağanüstülükler, ancak âhirette görülebilecek şeylerdir. Musa, bunlara şahit olduktan sonra, âhirette kati olarak var olduğunu bildiği rüyetin, dünyada da mümkün olabileceği zannına kapılmıştır. Nitekim Mûsâ daha dünyada iken Allah'ın kelâmını, mâhiyetini derk edemediği bir şekilde işitmiştir. Lütfu ile kelâmını işittirebilenin, kendisini gösterebileceğini de düşünmüş; ancak gelen vahiy bunun imkânsız olduğunu ona bildirmiştir.[661] Doğrusu rü`yet hakkındaki bu açıklama son derece güzel, bir o kadar da özgündür.

2. Âyetler Eşliğindeki Eleştirileri

Mâtürîdî'nin, Mu'tezile söz konusu olduğunda birinci derecede, Kur'ân âyetlerini kullanarak onlara eleştiriler yöneltmesi manidardır. Bunun başlıca iki sebebi vardır; ilk olarak Kur'ân, dinî anlamda en güvenilir kaynaktır. İkinci

658 Rüyetullah konusunda Mâtürîdî'nin de gāibi şâhide kıyâs ettiği ve bu sebeple Ka'bî'yi eleştirdiği ileri sürülmüştür (Bk. Kıyasettin, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı", s. 107, 136); ancak bize göre buradaki eleştiri yönteme değil, yöntemin uygun olmayan bir biçimde kullanılışınadır.

659 "*Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim'* (el-A'râf 7/143)."

660 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 141.

661 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 281.

olarak, Mu'tezile gibi kendi söylemlerini Kur'ân'ın muhkem âyetleriyle özdeşleştiren bir düşünceye verilebilecek en doğru cevap, yine Kur'ân âyetleri ışığında üretilebilirdi. Bu sebeple Mâtürîdî'nin Kur'ân âyetleriyle istidlâlde bulunarak Mu'tezile'ye verdiği cevaplar ya da getirdiği eleştiriler hem dikkat çekicidir hem de oldukça ikna edicidir.

Meselâ, mürtekib-i kebîre konusunda açıklamada bulunduğu ve delil olarak müracaat ettiği âyetler, gerçekten Mu'tezilîlerin elini kolunu bağlayacak kadar güçlü deliller taşır.[662] "*Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı noksansız görür.*"[663] mealindeki âyeti Mâtürîdî, açık bir şekilde mürtekib-i kebîrenin de cennete girebileceğine delil olarak görür; çünkü "وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله" ifadesi, en küçük bir iyiliğin dahi karşılıksız kalmayacağını göstermektedir. Oysa Mu'tezile, mürtekib-i kebîrenin, yukarıda geçen her ameli yapsa da iyiliklerinin değil, sadece kötülüklerinin karşılığını bulacağını söylemektedir. Mâtürîdî'ye göre bu iddia, en başta Allah'ın kendisine uygun gördüğü vasıflarla çelişir. Şu âyet, hiçbir iyiliğin karşılıksız kalmayacağını anlatmaktadır: "*İşte, yaptıklarının iyisini kabul edeceğimiz ve günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler cennetlikler arasındadırlar. Bu, onlara öteden beri yapıla gelen doğru bir vaattir.*"[664] Oysa Mu'tezile, Allah'ın, insanların iyiliklerinden geçeceğini, kötülüklerine karşılık onları cezalandıracağını iddia etmektedir.[665]

Aynı durum bir başka âyet çerçevesinde de Mu'tezile'yi yanlışlamaktadır: "*Eğer sadakaları (zekât ve benzeri hayırları) açıktan verirseniz ne âlâ! Eğer onu fakirlere gizlice verirseniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır. Allah da bu sebeple günahlarınızın bir kısmını örter. Allah, yapmakta olduklarınızı bilir.*"[666] âyetinde "ويكفر عنكم من سيئاتكم" denmektedir ki, bu ifade günahlardan bazılarının çeşitli salih ameller sebebiyle affedilebileceğini ifade etmektedir. Şayet buradaki günahlardan maksat büyük olanlarsa, o zaman Mu'tezile'nin büyük günahların affı için tövbeyi şart koşması batıl bir iddiaya dönüşmektedir. Yok, eğer maksat küçük günahlar ise o zaman Mu'tezile'nin bir başka iddiası, yani küçük günahların herhangi bir şart olmaksızın da affedilebileceği iddiası geçersiz olmaktadır; çünkü âyet bu tür günahların affını sadaka vermek şartına bağlamaktadır.[667]

662 Bu konuda detaylı bir çalışma için bk. Solmaz, "Mâtürîdî'de Günah Meselesi".
663 el-Bakara 2/110.
664 el-Ahkâf 46/16.
665 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 82.
666 el-Bakara 2/271.
667 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 229; III, 279-280.

Öte yandan "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" âyetinde[668] ifade edildiği üzere şirk dışındaki bütün günahların affı konusunda Allah Teâlâ insanlara bir ümit ışığı yakmıştır. Değil mi ki, bu ümit ışığı yakılmıştır [ve tövbe şartı da konmamıştır], o halde büyük günah sahiplerinin affı da pekâlâ mümkündür. Allah bunlara dilerse azap eder dilerse affıyla mukabelede bulunur. Oysa şirk böyle değildir. Şirk koşan kimse ebedî olarak bir başka dine itikat etmekteyken günahkâr olan mü`min itikādî anlamda bir inkâra düşmemekte, yalnızca hevasının ve tutkularının esiri olarak günah işlemektedir.[669]

3. Hadisler Eşliğindeki Eleştirileri

Mâtürîdî, Mu'tezile'ye cevaplar verirken Kur'ân âyetlerinin yanı sıra kimi zaman hadisleri de kullanmıştır; ancak bunların sayısı oldukça azdır. Onun birinci derecede hedefi en güçlü delillerle muhâliflerine cevaplar vermek olduğundan, hadisleri istimal hususunda çok fazla istekli olmadığı ya da birinci elde onları kullanmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Tefsirinde referans verdiği hadisler -özellikle itikādî konularda- büyük ölçüde konuyla ilgili âyetin muhtevası doğrultusunda söylenmiş hadislerdir.[670] Doğrusu onun bu yöntemi, itikādî mes'elelerde

668 en-Nisâ 4/48.

669 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 431-432. Tabiî, burada Mu'tezile'nin yukarıdaki âyetleri farklı bir bağlama oturttuğunu Mâtürîdî de bilmekte ve bunu nakletmektedir. Mu'tezile'ye göre, şirk dışındaki bütün günahlardan kasıt küçük olanlarıdır. Âyetin "لمن يشاء" kısmının öznesi de Allah değil, kullardır; yani Allah'ın dilemesi değil, günahlardan kaçınmak isteyen günah sahiplerinin dilemesi, tövbe etmesidir söz konusu olan. Nitekim "*Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız* (en-Nisâ 4/31)." ayetinin de işaretiyle, affı düşünülen günahlar, olsa olsa küçük günahlardır. Mâtürîdî bu yorumun, bir defa dil çerçevesinde kabul edilemez olduğunu söyler; çünkü ayetteki ifade "ما يشاء" değil, "لمن يشاء" şeklindedir; yani Allah'ın diledikleri kastedilmektedir (Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 502-503.). Kaldı ki Mâtürîdî'ye göre Mâide sûresinin 44, 45, 47. ayetlerinde belirtildiği üzere Allah Teâlâ mümin ve kâfir/zâlim/fâsık olarak sadece iki gruptan bahsetmekte, iman ile küfür arasında üçüncü bir derece hiçbir şekilde söz konusu olmamaktadır (Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 42.).

670 Meselâ,, Nisâ sûresi 40. âyetin tefsirinde bunu açık bir şekilde görebiliriz. "*Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez. Yapılan bir iyilik zerre kadar da olsa onun mükâfatını kat kat verir.*" ayetini tefsir ederken iki rivâyete yer verir ki bunlar tam da ayetteki mefhumu yansıtır. Müslim'de geçen ilk rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kuşkusuz Allah mümine haksızlık etmez. Mümine her bir iyilik sebebiyle sevap verilir; bu da kimi zaman dünyada bir rızık kimi zaman da âhirette bir mükâfat şeklinde olur." İkinci rivâyet ise İbn Mâce'de Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla nakledilen bir hadistir. Hz. Peygamber buyurmuştur ki: "Allah Teâlâ buyuruyor ki: 'Kalbinde zerre kadar iyilik bulunanları cehennemden çıkarınız!'

haber-i vahidlere istinat etmek istemeyişine bağlı olabileceği gibi haber-i vâhidleri itikatta bir delil olarak kabul etmeyen Mu'tezile'yi eleştirirken açığa düşmek istemeyişinden de kaynaklanabilir. Bu konunun müstakil bir çalışmayla incelenmesi Mâtürîdî'yi daha iyi tanıma yolunda önemli bir katkı sağlayacaktır.

Mâtürîdî'nin hadislerle ilgili bu yaklaşımı, denebilir ki, tefsirinin tamamında baskın bir şekilde kendisini hissettirir; ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi nâdir de olsa kimi zaman sahih hadislere dayanarak Mu'tezile'ye eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerden birisi *"(O günün azabı) kimden savuşturulursa, gerçekten (Allah) ona merhamet etmiştir* (فقد رحمه). *İşte bu apaçık kurtuluştur."*[671] âyetindeki rahmet kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmada geçer. Mu'tezile buradaki 'rahmet' ifadesini 'cennet' olarak anlamlandırmaktadır; çünkü mü`minlerin cennete gitmesi rahmet aracılığıyla değil, bizzat kendi salih amelleri sebebiyle olmaktadır; ancak âyetteki ifadeye rahmet anlamı verildiğinde, bu iddialarıyla çatışan bir durum ortaya çıkacaktır. Mâtürîdî'ye göre bu iddia, "Rabbimin beni rahmeti ile yarlığaması müstesna" hadisindeki[672] 'rahmet' kelimesinin yerine 'cennet' kelimesini koymak anlamına gelir ki, bu, doğru değildir. "Hiç kimse onun cenneti olmaksızın cennete giremez" şeklindeki bir mananın tutarsızlığı ortadadır. Oysa cennetin rahmet diye isimlendirilmesi, oraya ancak Allah Teâlâ'nın rahmeti sebebiyle girilebileceğindendir. Nitekim hadiste anlatılmak istenen de budur.[673]

Mâtürîdî, kullanmış olduğu hadislerin önemli bir kısmında senetlere de yer vermez, cerh ve tadil konusuna pek fazla girmez. Özellikle o dönem söz konusu olduğunda bu metodun çok da makbul olmayan bir metot olduğunu görmek gerekir. Müfessirin kullandığı rivâyetler içerisinde zayıf olanların yanı sıra mevzu haberlere de rastlamak mümkündür. Aslında bu durumu yadsımak da doğru değildir; çünkü tefsir geleneği, kendi söylemi içerisinde bir tür paradigma oluşturmakta ve bu paradigma, tefsir yazmak isteyenleri bir şekilde kendisine esir etmektedir. Öyle ki, hadis konusunda aşırı hassasiyet gösterenler dahi bu paradigmadan kendilerini kurtaramamaktadırlar.

Ebû Saîd devamla dedi ki: "Bunda şüphesi olan, "إن الله لا يظلم مثقال ذرة" âyetini okusun.". Bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 425.

671 el-En'âm 6/16.

672 Bu rivâyet, "حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني أبو عبيد مولى عبد الرحمن بن عوف أن أبا هريرة قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لن يدخل أحدا عمله الجنة قالوا ولا أنت يا رسول الله قال لا ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة فسددوا وقاربوا ولا يتمنين أحدكم الموت إما محسنا فلعله أن يزداد خيرا وإما مسيئا فلعله أن يستعتب" şeklinde Buhârî, Müslim, İbn Mâce gibi kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Buhârî, "Rikâk", 18; "Merdâ", 19; Müslim, "Münâfıkîn" 71-73, 75, 76, 78; İbn Mâce, "Zühd", 20.

673 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 101; II, 535.

Meselâ, hem tefsir hem de hadis sahasında önemli bir otorite olan Şevkânî (ö.1250/1834), mevzû rivâyetler hakkındaki eserinde aşırı hassasiyet gösterirken tefsirinde aynı özeni sergilememektedir. Zemahşerî gibi akılcılığı ile tanınan ve rivâyetler konusunda akıl süzgecini kullanmaktan hiçbir zaman geri kalmayan bir müfessir de tefsirinde bu konuda zaaf göstermektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'yi diğerlerinden ayıran şu önemli farkın altını çizmek gerekir: Müfessirlerin pek çoğu, mevzû rivâyetleri, surelerin faziletlerine dair bölümlerde kullanmışlardır; oysa o rivâyetlerin mevzû olduklarından kendileri de haberdardır. Zemahşerî'nin Keşşâf'ı buna verilecek en iyi örneklerden biridir. Ne var ki, Mâtürîdî, bu tür rivâyetlere hemen hiç yer vermemiştir. Sûrelerin faziletiyle ilgili tespit edebildiğimiz birkaç rivâyet ise sahih kaynaklardan alıntılanmış rivâyetlerdir.[674]

Mâtürîdî, senetlerine yer vermediği haberleri Kur'ân bütünlüğü ve rasyonel düşünce içerisinde değerlendirmiş ve kabul edilebilir gördüklerine -zayıf ya da uydurma olduklarına bakmaksızın- tefsirinde yer vermiştir. Rivâyetlerle ilgili sık sık aklî açıklamalarda bulunmuş olması da bunu gösterir. Meselâ, ircâ' düşüncesini ele aldığı satırlarda Mâtürîdî, mezmûm ve makbûl olmak üzere iki tür ircâ' düşüncesi olduğunu söyleyerek şirk dışındaki büyük günahların cezasını Allah'a ircâ' etmenin makbûl ircâ' düşüncesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder; ancak büyük günah sahibini hiçbir günahı olmayan bir fail gibi gören Mürciî söylemin mezmûm ircâ' düşüncesi olarak görülmesi gerektiğini belirtir ve zaten Mürcie'nin de kulun fiillerinde ilâhî hiçbir tedbirin olmadığını iddia eden Kaderîler gibi şefaatten mahrum olduğunu "صنفان من أمتي لاينالهم شفاعتي القدرية والمرجئة" hadisi[675] eşliğinde dile getirir. Daha sonra ifrat ve tefritten uzak olan orta yolun, yani adalet ve hakikat yolunun, "خير الأمور أوساطها" hadisinde[676] ifade edilen yol olduğunu

674 Tirmizî, "Deavât", 66; Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 530.

675 Pek çok tefsir kitabında kullanılmakta olan bu rivâyetin bu haliyle Kütüb-i Sitte'de yer almadığı görülmektedir; ancak *Te`vîlât*'ın muhakkikesi el-Haymî (el-Hıyemî ?), rivâyetin kaynağını özensiz ve ilim ahlâkına yakışmayan bir şekilde Tirmizî olarak vermektedir. Oysa Tirmizî'deki rivâyette başka bir husus anlatılmaktadır. Mâtürîdî'nin kullandığı haliyle rivâyet, özü itibarıyla mevzû bir haberdir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I, 134; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 442. Elbânî bu rivâyetin "Ümmetimden iki fırka vardır ki havzın başına gelemezler; Kaderîler ve Mürciîler" şeklinde olanını sahih kabul ederken (Bk. Elbânî, *es-Silsiletü's-Sahîha*, VI, 251) "Ümmetimden iki fırka vardır ki şefaâtime eremezler; Kaderîler ve Mürciîler… Dedim ki: Ya Resûlallah, Mürciîler de kim oluyor? Buyurdu ki: Amelsiz imanın olabileceğini iddia edenler… Dedim ki: Kaderîler kimdir peki? Buyurdu ki: Meşiet bizim elimizdedir diyenler…" rivâyetini mevzû addeder. Bk. Elbânî, *es-Silsiletü'd-Daîfe*, II, 115.

676 "خير الأمور أوساطها" rivâyeti İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i gibi sahih rivâyetleri derleyen bazı mecmualarda geçse de (Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 479) Beyhakî'ye göre bu rivâyet munkatı'dır (senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha fazla râvisi atlanmış). Bk.

beyan eder.[677] Doğrusu Mâtürîdî'nin kendi görüşünde olmayanları eleştirmek için tanıklığına başvurduğu her iki rivâyet de hadis usûlü açısından problemli rivâyetler olup müfessir tarafından özensiz bir şekilde istimal edilmiştir.

Mâtürîdî, hadisler konusunda bazen öyle akılcı yorumlar da yapar ki, bu akılcı yorumlar bize, Hz. Aişe'nin ya da Hz. Ömer'in istidrâklerini hatırlatır. Bu da bize onun kuru bir nakilci olmadığını, akla ve Kur'ân'a aykırı gördüğü rivâyetleri hiç düşünmeden reddedebildiğini gösterir. Doğrusu tefsir geleneğinin rivâyetler konusunda pek parlak olmayan sicili göz önüne alınırsa, Mâtürîdî'nin, cesaretiyle farklı bir müfessir portresi çizdiği rahatlıkla söylenebilir. Konuyla ilgili şu örnek, yeterince açıklayıcıdır; "Sen ister onların bağışlanmalarını dile, istersen dileme; hatta istersen onlar için yetmiş defa bağışlanma dile, Allah onları asla affetmeyecektir; çünkü onlar Allah ve Resûlünü tanımayıp karşı geldiler. Allah, baştan çıkmış (fâsık) bir topluluğu asla doğru yola ulaştırmaz."[678] âyetinin nüzûl sebebi olarak müfessirlerin kahir ekseriyetince kullanılan ve farklı varyantları birçok hadis otoritesinin tasniflerinde geçen[679] bir rivâyet bulunmaktadır. Rivâyetin *Sünenü't-Tirmizî*'de geçen şekli (genişçe anlatıldığı için onu tercih ettik) şu şekildedir:

İbn Abbas (ra) Ömer b. Hattâb'ın şöyle söylediğini nakletmiştir: Münafıkların başı Abdullah b. Übeyy öldüğünde Resûlullah (s.a.v.) onun cenaze namazına çağrıldı. O da kalkıp gitti. Namaz kılmak için cenazenin karşısına geçince yerimden kalkarak Peygamber'in göğsü hizasına dikildim ve 'Falan falan günler onun hakkında şöyle şöyle diyen sen iken, şimde o Allah'ın düşmanının cenaze namazını mı kılacaksın?' dedim. Resûlullah (s.a.v.) tebessüm ediyordu. Lafı uzattığımda, 'Ey Ömer, sözünü sonraya sakla! Ben iki şey arasında muhayyer bırakıldım ve birini seçtim. Bana Tevbe sûresi 80. âyette; "Sen ister onların bağışlanmalarını dile, istersen dileme; hatta istersen onlar için yetmiş defa bağışlanma dile, Allah onları asla affetmeyecektir; çünkü onlar Allah ve Resûlünü tanımayıp karşı

Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 273. Şevkânî ise aynı rivâyeti, Beyhakî'nin mu'dal (senedinde birbiri ardınca iki veya daha fazla ravinin atlandığı) zikrettiğini ifade etmektedir ki (Bk. Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, s. 251) muhtemelen bu yanlış nakil, Şevkânî'nin kimi zaman blok halinde alıntılarda bulunduğu Fettenî'den kaynaklanmaktadır; çünkü orada Fettenî bu rivâyetin, Beyhakî tarafından bir yerde mu'dal bir yerde mürsel (isnâdında sahâbî olan râvisi ya da diğer râvilerinden birisi düşmüş; dolayısıyla munkatı' olması haberiyle uyuşuyor) olarak zikredildiğini söylemektedir. Bk. Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevdûât*, s. 189. Aclûnî de rivâyetle ilgili geniş mâlumât vermektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 391.

677 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 36.

678 et-Tevbe 9/80.

679 Buhârî, "Tefsir", 9/13; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 25; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 17; Tirmizî, "Tefsîr", 9.

geldiler. Allah, baştan çıkmış (fâsık) bir topluluğu asla doğru yola ulaştırmaz.” denmişti. Eğer yetmişi aştığım takdirde bağışlanacağını bilmiş olsaydım, yetmişten fazla istiğfar ederdim.’ dedi. Sonra cenaze namazını kıldı ve cenazeyle beraber yürüdü. Defin işi bitinceye kadar kabrin başında durdu. Ömer sözünü şöyle sürdürdü: Resûlullah (s.a.v.)’a karşı bu cesaretime ben de şaşmıştım. Allah’a yemin olsun ki, Allah Resûlü de bunu biliyordu. Definden bir zaman sonra şu âyet indi: “Bundan böyle, onlardan ölen hiç kimsenin namazını kılma ve kabri başında durma! Onların malları da çocukları da seni imrendirmesin! Allah, malları ve çocuklarıyla sadece onlara dünya hayatında azap etmek istiyor ve onların kâfir olarak can vermelerini diliyor!”[680]

Ömer dedi ki: Bundan sonra Peygamber (s.a.v.) vefat edinceye kadar hiçbir münafığın cenaze namazını kılmadı ve kabri başında durmadı.” Mâtürîdî bu rivâyeti kısaca zikrettikten sonra bir metin tenkidi yaparak anlatılanları kabul etmenin mümkün olmadığını belirtir; çünkü bir defa burada Peygamber’e karşı nahoş bir tutum söz konusu olmaktadır. Peygamber bir âyetten muhayyerlik anlayacak, Ömer ise buna karşı çıkacak, bu mümkün müdür? Kaldı ki, bu âyetten muhayyerlik çıkmadığı gibi bir yasaklama da anlaşılmaz. Hele münafıklar hakkında mensûh bir âyet olarak asla algılanamaz; çünkü âyette vaîd vardır, vaîd âyetlerinde ise nesh olmaz [nesh ahkâm âyetlerinde olur]. Ona göre anlam şu şekilde olmalıdır: “Ey Muhammed, eğer onlar hakkında istiğfârda bulunursan, şunu bilmelisin ki, sen istiğfarı reddedilen bir kimse değilsin; ancak onlar Allah’ı inkâr etmiş bir topluluktur ve sen de bu hal üzere ölenleri asla bağışlamayacağıma dair hükmümü bilirsin.” Kaldı ki, elçinin böyle bir talepte bulunamayacağı, “Hiçbir Peygamber’e ve hiçbir mü`mine, yakınları da olsalar, cehennemlik oldukları anlaşıldıktan sonra Allah’a eş koşanların bağışlanmalarını istemek yakışmaz.”[681] âyetiyle kendisine bildirilmiştir.[682]

4. Filolojik Deliller Eşliğindeki Eleştirileri

Mâtürîdî’nin lügavî açıdan Mu‘tezile’ye eleştiriler yöneltmiş olması da önemlidir; çünkü Mu‘tezile’nin diğer gruplar karşısında seslendirdikleri iddialardan birisi de muhaliflerinin Arap dili konusunda yetkin olmamalarıdır. Hakikat şu

680 et-Tevbe 9/84-85.

681 et-Tevbe 9/113.

682 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 434, 451. Dikkat edilirse Mâtürîdî burada söz konusu rivâyetin doğru ya da yanlışlığı üzerinde durmamaktadır; rivâyetin bu şekilde nakledilmiş olmasının, dinin temel ilkeleriyle uyuşmadığını ifade etmektedir.

ki, Mu‘tezile dili oldukça başarılı bir şekilde kullanmıştır. Kendi inanç esaslarını ispat ederken Arap dilini maharetle kullanmaları, muhaliflerini çok zor durumda bırakmıştır. Mâmâfih dili ‘aşırı yorum’a[683] tabi tutan kimi Mu‘tezilîler de olmuş ve Arap dilinin neredeyse unutulmaya yüz tutmuş yahut şâz durumdaki kullanımlarını kendi görüşlerine dayanak olarak alabilmişlerdir. Hattâ bu durumdan, Mu‘tezilîlerin bizzat kendi imamlarının rahatsız olduğuna dair örnekler de vardır.[684] Dolayısıyla Mu‘tezile’ye bu alanda eleştiriler yöneltmek hem cesaret ister hem de son derece zordur; ancak bu alanda onlara susturucu cevaplar verildiğinde sonuç alınması muhakkaktır.

Konuyla ilgili *Te`vîlât*’ta pek çok örnek bulunsa da tebliğin hacmini göz önüne alarak sadece bir tanesini dikkatlerinize sunmak istiyoruz. “Rablerini hoşnut etmek arzusuyla sabah-akşam [her dâim] O’na yakaranlarla birlikte [sıkıntılara] sabret/göğüs ger! Dünya hayatının çekiciliğine kapılıp da sakın onları gözden çıkarma! Kalplerini bizi anmaktan (ve öğüt dolu kitabımızdan) gafil kıldığımız, hevalarına uyan ve işleri aşırılık olan kimselere itaat etme!”[685] âyetinin tefsirinde Mâtürîdî özetle şunları söyler: “Mu‘tezile’den bazıları “ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا” ifadesini ne şekilde anlayacağını şaşırmış ve işine geldiği gibi anlamlandırmak için âyetin kıraatinde değişiklikler yapmıştır. “ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا” kısmında “أغفلنا” kelimesindeki ‘lâm’ harfini mansûb, “قلبه عن ذكرنا” ifadesindeki ‘bâ’ harfini de merfû okuyarak, güyâ “Kalbi bizden gafil olan kişiye tabi olma!” şeklinde bir anlama ulaşmıştır; yani fiili kalbe (kişiye) isnat etmiştir. Oysa eğer böyle bir tasarrufu burada caiz görseydik, o zaman başkalarının da başka âyetleri zahiri dışında anlamasına yol açmış olurduk. [Ebû Ali] el-Cübbâî (ö.303/916) [ya da Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)] olduğunu sandığım bir Mu‘tezilî ise âyete “Kalbini zikrimizden gafil olarak bulduğumuz kimseye tâbi olma!” şeklinde anlam vermiş ve Arap dilinde benzer ifadelerin bulunduğunu iddia etmiştir.

683 Eco’nun kitabına da isim olarak seçtiği bu çok yerinde ifade, tefsir geleneğimizin hemen her döneminde şahit olduğumuz istismarları, lüzumsuzlukları, lakaytlıkları ve tarafgirlikleri yansıtmaktadır. Bk. Collini, “Sonlu ve Sonsuz Yorum”, s. 18.

684 Zemahşerî’nin naklettiğine göre, İbrahim [en-Nehaî ?] (96/714) ve Yahyâ b. Vessâb (103/721), Nisâ sûresinin 164. âyetini **“وكلم الله موسى”** şeklindeki okumuşlardır; yani aslında Allah Teâlâ Mûsâ ile konuşmuş değildir; Mûsâ’nın kendisidir Allah Teâlâ’ya hitapta bulunan… İbnü’l-Müneyyir’in de hâşiyede işaret ettiği gibi bazı Mu’tezilîlerse buradaki **“كلم”** fiilinin yaralamak anlamına geldiğini iddia etmiş ve âyeti “*Allah Mûsâ’yı fitne ve felâketlerin pençeleriyle yaralamıştır*” şeklinde anlamlandırmışlardır. Zemahşerî Mu‘tezile’ye nispet etmeden verdiği bu izahı, bir tefsir bidati olarak da nitelendirmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 591 (Ne yazık ki bazı Türkçe eserlerde bu nokta gözden kaçmıştır. Bk. Karaçam, *Kur’ân- Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 291-292.).

685 el-Kehf 18/28.

Bunun, "قاتلناهم فما أجبنّاهم"; yani "Onlarla savaştık, onları korkaklar bulmadık (fe mâ ecbennâhum)" ya da "فسألناهم فما أبخلناهم"; yani "Onlardan istedik, onları cimriler bulmadık (fe mâ ebhalnâhum)" şeklindeki kullanımlarla aynı olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki, bu da doğru değildir; çünkü eğer "أفعل" kalıbıyla gelen fiillerin böyle bir kullanımı varsa, o zaman tüm fiillerde bunun olması gerekir. Yok, eğer sadece bazı fiillerde vardır, deniliyorsa, bunun kabulü mümkün değildir [bunun kararını kim, neye göre verecektir?]. Kaldı ki, âyetin üslubu da buna müsait değildir; çünkü burada kalbi zikirden sapmış olanı bulan Allah Teâlâ'dır; oysa kalbi gaflette bulunana tabi olmaması emredilen, Hz. Peygamber'dir. Peygamber, Allah Teâlâ'nın kimin kalbini gaflette bulduğunu nereden bilecektir?

Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51) ise âyeti, "Gaflette olduğu hususta kendisini serbest bıraktığımız kimseye tabi olma!" şeklinde anlamlandırmıştır. Arap dilinde "سلطت عبدك على الناس"; yani "Köleni insanlara musallat ettin" denir; oysa adam böyle bir şey yapmamıştır. Sadece kölesini başıboş bıraktığı için ona böyle denmektedir. Ne var ki, bu tevcih de âyetteki anlamı tayin için kullanılamaz; çünkü bu sözler köle sahibine övgü değil, yergi amacıyla söylenmektedir; oysa Allah'a yöneltilmiş böyle bir yergi düşünülemez. Ebû Bekr el-Esamm (ö.200/816) ise aslında Allah Teâlâ'nın buradaki fiili kendisine nispet etmesinin, kullarına verdiği bolluk, bereket ve genişlik sebebiyle olduğunu söyler. Tıpkı "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır."[686] âyetinde olduğu gibi… Bu görüş de bir önceki eleştiriyi hak etmektedir.

Verilen örnek âyete kıyas edildiğinde, Allah Teâlâ için hoş olmayan bir vasıf söz konusu olur ki, bunu da kabul etmek mümkün değildir. Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ise küfürde bir sınırın bulunduğunu, kâfirin o sınırı aşması durumunda kalbinin mühürlendiğini (hızlân), dolayısıyla âyette bu anlamın var olduğunu söyler ki, bizce de münasiptir; ancak burada şu önemlidir; eğer küfür halinin başlangıcında hızlân var diyorsa, ne âlâ! Başlangıcında değil de küfrünün üzerinden bir süre geçtikten sonra hızlân gerçekleşir diyorsa, onu kabul edemeyiz."[687]

686 ez-Zuhruf 43/32.

687 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 225-226. Mâtürîdî'nin aklî çıkarsamaları, dili aşan yorumlar getirdiği örneklerle farklı bir boyuta taşınmaktadır. Mâlûm olduğu üzere Mu'tezile, ayetlerin manalarını elde etme noktasında dile çok büyük bir önem vermişti. Aslında onların akılcı yaklaşımlarının temelinde dilin hayatî önemi vardır. Dil, ilâhî mesajların kendisine emanet edildiği kaplar hüviyetindedir ve tamamen beşerî bir tecrübedir. Dolayısıyla mesaja ulaşmada esas olan dildir. Hattâ sırf bu sebeple bazı kıraat İmâmlarını eleştirdikleri de bilin-

Mâtürîdî, filolojik mes'eleler çerçevesinde değerlendirebileceğimiz bir alan olan, nasların yorumunda sembolizm konusuna malzeme olacak pek çok örneğe de işaret etmiştir. Esasen tefsirde mecaza ve sembolik ifadelere başvurulması, bir dil mûcizesi olan Kur'ân'ın anlaşılması için zorunlu bir yoldur. Denebilir ki, en iddialı rivâyet tefsirlerinin ve hatta literalistlerin dahi içinden çıkamadıkları âyetler mevcuttur Kur'ân'da;[688] ancak mecaza başvuranların en önemli temsilcileri dirâyet tefsiri adıyla şöhret bulanlardır. Bunlar içerisinde en fazla temayüz edenlerse Mu'tezilî yorumculardır. Dolayısıyla aklı kullanma noktasında Mu'tezile'den geri kalmayan Mâtürîdî'nin, Kur'ân'ı yorumlarken mecaza müracaat etmemesi düşünülemez. Meselâ, göklerin ve yerin tesbihini,[689] göklerin ve yerin, yaratılma sebeplerine uygun olarak mükemmel manada işlemeleri şeklinde yorumlar.[690] Aynı şekilde cennette kimi nimetlerin, Kur'ân'ın ilk muhatapları göz önüne alınarak söylenmiş temsilî anlatımlar olabileceğini ileri sürer. Cehennemle ilgili bazı tasvirleri de sembolik olarak kabul eder ve kimi zaman bu konu hakkındaki hadisleri de reddeder.[691]

Te`vîlât'ı inceleme konusu yapan bazı çalışmalarda Mâtürîdî tefsirinde işarî tefsir örnekleri bulunmadığı ifade edilmektedir;[692] oysa bu tefsirde işarî yorum diyebileceğimiz birçok bâtınî yorum örneği bulunmaktadır. Meselâ, "(Ey Muhammed!) Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni

---

mektedir (Polat, *İslâm Tefsir Geleneği*, s. 195). Onlara göre kıraat bir rivâyet zincirine dayanmaktaydı ve rivâyet zincirinin herhangi bir yerinde, bizim de farkına varamadığımız bir yanılgı ya da eksik/yanlış aktarım söz konusu olabilirdi; ancak halkın kullandığı dil böyle değildi. Dilde asırların getirdiği bir kullanım, toplumsal bir oydaşım söz konusuydu ve bu sebeple dilin temel kurallarından hareketle bir kıraatte herhangi bir problemin varlığı ortaya konabilirdi. Bununla birlikte Mu'tezile dil konusunda da aklî izahlar getirmekten geri durmamıştır. Hattâ bu izahları, gaybe dair konulardaki ifadeleri şehâdet âlemindeki algılara dayanarak yaptıkları da vâkidir (Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 538).

688 en-Nûr 24/35.

689 el-İsrâ 17/44.

690 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 159.

691 Meselâ,, cehennemin, Cenâb-ı Allah'ın kademini koymasına kadar öfkesinin dinmemesiyle ilgili rivâyeti -ki Taberî görüşünü bu rivâyet üzerine bina eder. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 362- (حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد حتى يضع رب العالمين قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قد، قد، بعزتك وكرمك، ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة.") birçok kaynakta yer almasına rağmen, teşbîhe yol açabileceği kaygısıyla reddeder. Ebû Hüreyre'den nakledilen bu haberin fasit olduğunu, çünkü akılla, mantıkla bağdaşır bir yanı olmadığını, çünkü "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur* (eş-Şûrâ 42/11)" âyetine ters düştüğünü dile getirir. Bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 566.

692 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 38. Muhtemelen Özdeş, işarî yorumlarla tefsir geleneğindeki ayırımda yer bulan makbul işarî yorumları ya da sûfî-işarî yorumları kast etmektedir.

de onların üzerine bir şâhit olarak getireceğimiz günü düşün. Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik."[693] âyetinde bizzat kendisi işarî yorumlar yapmaktadır.[694] Mâtürîdî'nin, özellikle işarî yorumlarda bulunan Bâtınîlere tefsirinde sıklıkla cevaplar verdiği de malumdur. Meselâ, karıncaların konuşmasını, kuşların dile gelmesini tamamen işarî tefsirler ışığında yorumlayanlara ciddi eleştiriler getirir.[695] Bâtıniye ve İmâmiyye'ye dâir konularla ilgili, sempozyumda bir sunum yapıldığından,[696] meraklıları o tebliğe havale ediyoruz.

5. Târihî Tanıklıklar Eşliğindeki Eleştirileri

Mâtürîdî, dilsel izahların yanı sıra târihî tanıklıklara başvurmak suretiyle de Mu'tezile'ye eleştiriler getirmiştir. Esasen bu eleştiri tarzı, ilk dönemden itibaren Kur'ân tefsiriyle meşgul olanların âşinâ olduğu bir yöntemdir. Esbâb-ı nüzûl ilminin tefsirlerde çoğu zaman abartılı bir şekilde kullanıldığı, erbabının malumudur; ancak Mâtürîdî'yi bu noktada özgün kılan iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önceki bazı müfessirlerin yaptığı gibi sebeb-i nüzûl rivâyetlerini, rivâyetleri kurtarma mantığıyla ele almaması, ikincisi ise bu tür rivâyetlerde sadece söz konusu tarihî tanıklığa bağlı kalmayıp daha başka delillerle iddiasını güçlendirmesidir. Elbette ondan önce de tefsir geleneği içerisinde söz konusu rivâyetleri yetkin bir şekilde değerlendirenler olmuştur; ancak geneli itibarıyla önceki müfessirler nakli esas almış, nakli değerlendirme konusunda çok fazla başarılı olamamışlardır. Denebilir ki, bu açıdan Mâtürîdî, son derece özgündür.

Meselâ, "Ey iman edenler. Savaş düzeninde iken kâfirlerle karşılaştığınız zaman sakın onlara arkanızı dönmeyin (savaştan kaçmayın). Kim öyle bir günde, dönüp savaşmak için kaçar gibi yapmak ya da başka bir bölüğe katılmak haricinde düşmanı bırakıp geri döner/kaçarsa, Allah'ın öfkesine uğrar ve durağı cehennemdir. Ne kötü bir uğraktır o!"[697] âyetinde Mu'tezile, mürtekib-i kebîre için bir delil bulunduğunu iddia etmektedir. Buna göre, âyetin başında "iman edenler" grubundan bahsedilmiş, ancak daha sonra bunlar içinden yüz çevirenler olduğu vurgulanarak bunların ilâhî gazaba uğradığı ve yerlerinin de cehennem olduğu belirtilmiştir. Bu grup için 'kâfir' tanımlaması da kullanılmamıştır. Dolayısıyla bunlar olsa olsa büyük günah sahipleridir.

693 en-Nahl 16/89.
694 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 112-113.
695 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 556-557.
696 Sıddık Korkmaz, "İmâm Mâtürîdî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler" başlıklı tebliği.
697 el-Enfâl 8/15-16.

Mâtürîdî, yukarıdaki yorumların bir galat olduğunu belirtir; çünkü bu surede "O vakit, münafıklar ve yürekleri hasta olanlar: 'Bu adamları (mü`minleri), dinleri yanlış yola sürüklüyor!' demişlerdi. Kim Allah'a dayanıp güvenirse, bilmelidir ki, Allah, gücü karşısında durulmayan ve her şeyi yerli yerince yapandır."[698] âyeti bulunmaktadır ki, münafıklar bu sözü Bedir harbinde söylemişlerdir. 16. âyette anlatılanlar da bu münafıklar olmalıdır. Ayrıca, "dönüp savaşmak için kaçar gibi yapmak ya da başka bir bölüğe katılmak haricinde (إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة)" ifadesi eğer "Allah'ın öfkesine uğrar (فقد باء بغضب من الله)" ifadesinden istisna ise bundan, savaşı terk edip kaçmak ruhsatı anlaşılmaz; aksine, zikredilen azabın ortadan kaldırıldığı anlaşılır. Yok, eğer "dönüp savaşmak için kaçar gibi yapmak ya da başka bir bölüğe katılmak haricinde (إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة)" ifadesi "Kim öyle bir günde düşmanı bırakıp geri döner/kaçarsa (ومن يولهم يومئذ دبره)" ifadesinden istisna ise o zaman da bundan, söz konusu istisnaların vaki olması durumunda savaşı terk edip kaçmaya ruhsat verildiği anlaşılır. Her ne kadar Bedir'de verilen bu ruhsatın Müslümanlar açısından bir uygulaması olmadıysa da -münafıklar değil- buna benzer bir olayın Müslümanlarda da yaşandığı, Hz. Peygamber'in bir hadisinden anlaşılmaktadır.[699] O rivâyette anlatıldığına göre 'bölük (fie)' Hz. Peygamber'dir. Oysa Bedir'de Müslümanların kendisine iltica edeceği bir sığınak yoktu (Peygamber de savaşın içindeydi ve zor durumdaydı); olsa olsa kâfirlerin böyle bir imkânı olurdu. Kaldı ki, Tevbe sûresinin 25-26. âyetleri, çok açık ifadelerle, Müslümanların da savaşı terk edip kaçtıklarını anlatmaktadır.[700] Demek ki, Mu'tezile burada âyeti yanlış anlamakta, münafıklar/kâfirler hakkındaki bir anlamı mürtekib-i kebîreye yormaktadır.[701] Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin buradaki eleştirileri hem Kur'ân'ın Kur'ânla tefsirine, hem tarihî bir tanıklığa, hem aklî çıkarımlara hem de sünnetten bir delile dayanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak müfessir, sebeb-i nüzûlün nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair enfes bir pratik sergilemektedir.

---

698 el-Enfâl 8/49.

699 İbn Ömer (ra)'den rivâyet edilmiştir: "Resûlullah (sav) bizi bir müfreze olarak göndermişti. Derken hepimiz bozguna uğradık, darmadağınık bir duruma geldik. Medine'ye dönerek gizlendik, kendi kendimize, mahvolduk, diyorduk. Sonra Resûlullah (sav)'e geldik ve 'Ey Allah'ın Resûlü, biz savaştan kaçan kimseleriz' dedik. Resûlullah (sav) de buyurdular ki: 'Hayır, sizler döne döne savaş eden kimselersiniz. Ben de her bir Müslüman için bir bölüğüm." Bk. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 96; Tirmizî, "Cihâd", 37.

700 "*Şüphesiz ki Allah size (Bedir, Kureyza, Nadîr, Hayber gibi) birçok yerde ve sayınızın çokluğuna güvendiğiniz Huneyn Günü'nde yardım etti! Fakat o gün çokluğunuzun size bir faydası olmadı ve bütün genişliğine rağmen yeryüzü size dar geldi de bırakıp kaçtınız! Fakat sonrasında Allah, Peygamberine ve müminlere bir güven (sekînet) verdi ve sizin görmediğiniz ordular göndererek inkâr edenleri azaba uğrattı; çünkü hak tanımaz kâfirlerin cezası buydu* (et-Tevbe 9/25-26)." Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 394-396.

701 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 337-338.

6. Psikolojik Tahliller Eşliğindeki Eleştirileri

Doğrusu Allah'ın âyetlerini psikolojik tahliller eşliğinde yoruma tabi tutma, öteden beri her müfessirin, adını koymadan yaptığı bir şeydir; ancak bu yaklaşımın ismini koyarak ele alınması henüz çok yenidir. Mâtürîdî, dilsel tahlillerin bir başka uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz analizlerin bir kısmını işte bu kategoride görmemi gereken açıklamalar bağlamında yapmaktadır.

Meselâ, imanda istisnâ olabileceğini söyleyen Mu'tezile'yi eleştirirken[702] başvurduğu delillerden biri psikolojik bir delildir. İmanın hiçbir şüpheyi kaldırmayacağını, dolayısıyla inşâllah sözüne bağlanan bir imanın, şeksiz şüphesiz bir iman olamayacağını ifade eden Mâtürîdî, böyle bir durumda ya vahiy getiren üzerinde şüphe olacaktır ya da vahyi getirenin tebliğ ettiklerinde, demektedir.[703] Aslında Mâtürîdî'nin bu izahları, daha başka mes'eleler bağlamında da kendisini gösterir. Ona göre kişiyi günaha götüren sâiklerden öyleleri vardır ki, bunlar tamamen psikolojiktir. Meselâ, nefsanî arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik ve nasıl olsa tövbe ile affedilirim duygusu, insana günah işleme cesareti veren psikolojik saiklerdir.

Ayrıca insan bir günahı işlerken tümüyle mü`min olduğunu unutmamakta, kimliğini bir tarafa bırakmamaktadır; yani bir mü`min hasbelkader günah işledi diye tümüyle imandan çıkmamaktadır.[704] Onun nasları açıklarken takip ettiği bu yöntem ne Eş'arî söylemin duyguları çok fazla işin içine katmayan katı nakilci tutumlarına ne de Mu'tezile'nin beşerî acziyetleri önemseyen salt akılcı tutumlarına benzer. Aslında onun akılcı yorumları, hem Mu'tezilî kesimin hem de kendi çevresindeki muhafazakârların din algıları karşısında geliştirdiği söylemlerdir.[705] Bu yöntem, Kur'ân'ın, bütüncül bir okuma uğraşı ile elde edilecek tefsiriyle de örtüşür. Kur'ân nasları bütüncül bir gözle okunduğunda Mâtürîdî'nin pedagojik yaklaşımının ve açıklamalarının son derece isabetli olduğu görülür. Tefsirinde iki aşırı uçta yer alan Hâricîler ve Mu'tezile için sert eleştiriler getirmiş olması, beşerî duyguları ve acziyetleri göz ardı ettiğini düşündüğü bu iki grubun, inanan insanların imanlarıyla ilgili dile getirdikleri katı iddialara tepkisinden kaynaklanır. Ondaki, insan psikolojisini önemseyen ve samimi dindarların hatalarının Allah'ın sonsuz rahmetiyle affedilebileceğini vurgulayan görüşler, aksi iddiaların bizi daha vahim sonuçlara götürebileceği düşüncesiyle ortaya çıkmıştır.[706]

---

702 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 240.

703 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 98, 240.

704 Konu hakkında son derece güzel mütalaalar için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 473-484.

705 Topaloğlu, "Mâtürîdî", XXVIII, 152.

706 Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", s. 197.

Bakara sûresinin 24. âyetini öyle bir okumaya tabi tutan Mâtürîdî, Mu'tezile'nin özetle şunları söylediğini nakleder: "Mu'tezile'ye göre mürtekib-i kebîrenin kâfir olarak adlandırılmaması, ancak cehennemde ebedî kalacak olmaları, son derece makuldür. Her ne kadar cennet mü`minler, cehennem de kâfirler için hazırlanmış ise de cennete mü`min olmayanların da girebileceğine dair bir delil vardır. Meselâ, müşriklerin çocukları da ebedî olarak cennete giderler, oysa onlar mü`min ismini taşımamaktadırlar. Dolayısıyla her ne kadar kâfir ismini taşımasa da mürtekib-i kebîrenin de (fâsıklar) ebedî olarak cehenneme girmesi mümkündür." Ancak Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu kıyasını kabul etmeyecek ve iki konu arasında bu tür bir ilişki kurulamayacağını iddia edecektir; çünkü mürtekib-i kebîrenin cehenneme gitmesi, amellerine verilen bir ceza olarak gerçekleşmekte iken müşrik çocuklarının cennete gitmesi bir ihsân olarak tahakkuk etmektedir. Aklın da gereği odur ki, ceza ancak misliyle verilmelidir; aksi durumda adaletsizlik söz konusu olmaktadır. İhsân ise fazlasıyla verilebilir ve ihsanın çokluğu sebebiyle ne kimseye haksızlık edilmiş olur ne de ihsan sahibine bol ihsanda bulunduğu için hesap sorulur."[707] Mâtürîdî bir başka münasebetle, her büyük günahın da insandan iman vasfını alamayacağını anlatır. Meselâ, Âdem ve Havvâ'nın cennetten kovulmalarına sebep olan günahları "وعصى آدم ربه فغوى" ifadeleriyle anlatan Kur'ân, onların iman vasfını kaybettiğini söylememiştir. Dolayısıyla bir taksim yapmak kaçınılmazdır; her günah insanı imandan çıkarmamaktadır.[708]

Onun konuyla ilgili bir başka yorumu daha vardır ki, kanaatimizce bu yorum, günümüzde de oldukça geçerli ve problem çözücü bir yorumdur. "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (kâtil), maktulün velisine (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır."[709] âyetindeki hitap cümlesi, çok önemli bir ilkeyi net olarak ifade etmektedir. Belki de İslâm'a göre en büyük günah sayabileceğimiz katil suçunun sorumlusu, 'kardeş' olarak nitelendirilmektedir ki, Mâtürîdî'ye göre buradaki kardeşlik, 'din kardeşliği' anlamındadır. Nitekim "Eğer mü`minlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şâyet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki, Allah, adil

707 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 26-27.
708 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 40-41.
709 el-Bakara 2/178.

davrananları sever."[710] âyetinde de birbirini öldürmek amacıyla karşı karşıya gelmiş iki gruptan bahsedilmekte, ama hiç birisinden iman vasfı kaldırılmamaktadır. Dolayısıyla büyük bir günah işlenmekte, ama sorumluları mü`min vasfını taşımaya devam etmektedirler.[711]

C. Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Söyleme Yönelttiği Eleştirilerdeki Tavrı

1. Eleştirilerinde Teferruâttan Kaçınması ve Objektif Tutumu

Mâtürîdî'nin *Te`vîlât*'ta en dikkat çekici yönlerinden birisi teferruattan mümkün olduğunca kaçınması ve aktüel değeri olmayan hususlar üzerinde tartışmaya girmemesidir. Filhakika Mâtürîdî'nin tefsirinin önemli bir kısmı aktüel mes'elelerden oluşur. Pratik değeri olmayan hususlarda, semiyyât konularında pek fazla yorum yapmaz. Aklın hareket alanının sınırlı olduğu bölümlerde müfessir, sadece nasların zahirine sarılır ve bu alanlarda insan aklının yetersiz bilgisine dikkat çekerek onlar üzerinde dünyevî hâdiselerden hareketle kıyaslamalar yapılmasını reddeder. Konuyla ilgili elde bulunan naklî izahlarla yetinilmesini ister. Meselâ, bir âyetin yorumunda, Âdem ve Havvâ'nın bulunduğu cennet ile ilgili çeşitli görüşler bulunduğunu söyler; ancak bu tür bilgilerin doğruluğunu tespit edemeyeceğimizi, çünkü âyetlerde konuyla ilgili herhangi bir beyanın bulunmadığını ifade eder.[712] Aynı şekilde Kur'ân'daki kıssalarla ilgili olarak müfessirlerin kitaplarına yığmış olduğu teferruata boğulmuş nakilleri reddetmesi, masum bir bilgi kaynağına sahih bir kanalla bağlanmayan haberleri kullanmanın doğru olmayacağını söylemesi, üzerinde küçük çaplı araştırma yapanların dahi dikkatini çekmiştir.[713] "Onlara, deniz kıyısında bulunan kasaba halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı; çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk."[714] âyetinde

710 el-Hucurât 49/9.

711 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 127. Mâtürîdî burada bir açmaza cevap vermek durumunda kalmaktadır ki o da bir mümini kasten öldüren kimsenin cehennemde ebedî kalacağını anlatan âyettir (en-Nisâ 4/93). Ona göre burada iki sebeple ebedî azap söz konusu olmaktadır. Kātil, ya müminin kanını dökmeyi helal görerek bu cinayeti işlemiştir; ya da dini sebebiyle mümini katletmiştir. Aksi halde yukarıdaki âyetlerin zâhir anlamlarını reddetmemiz gerekir.

712 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 37.

713 Galli, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri", s. 472. Konuyla ilgili bu referansta verilen makalenin mütercimi de daha sonra müstakillen bu mes'eleyi incelemiştir. Bk. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Kuran'daki Kıssalar ve Meseller", s. 103-117.

714 el-A'râf 7/163.

bahsedilen kasabanın hangi kasaba olduğu belli değilken, bu konuda herhangi bir haber de gelmemişken, kasabanın ismi üzerinde spekülasyonlar yapılmasını eleştirir.[715] Ona göre bu tartışmalar anlamsız olup böylesi konular üzerinde söylenecek sözler atıl hammadde dışında hiçbir değer taşımamaktadır.[716]

Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerde onların görüşlerinden istifade etmesi, Mâtürîdî'nin hiçbir zaman bağnaz bir kafa yapısına sahip olmadığını göstermektedir. Bu açıdan tefsiri, birçok kaynakta göremediğimiz kadar objektif ve ilmî sadakate uygun satırlar içerir. Meselâ, Mu'tezile'nin mutlak anlamda şefaati reddettiği iddiası, en azından bütün bir Mu'tezile için doğru olmasa da, çeşitli kaynaklarda onların şefaat münkiri olduğu dile getirilmektedir.[717] Oysa Mu'tezile, mürtekib-i kebîre için olmasa da mü`minler için şefaatin söz konusu olabileceğini düşünmektedir. İşte bu açıdan Mâtürîdî, yerinde bir tespitle ve objektif davranarak Mu'tezile'nin şefâat hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir.

Bir âyet münasebetiyle Mâtürîdî, günahkâr olmayanlar ya da günahkâr olduktan sonra tövbe edenler için Mu'tezile'nin şefâati câiz gördüğüne işaret ederek şefaati bir tür dua olarak anladıklarını nakleder. Mu'tezile'ye göre "Arş'ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler. Mü`minlerin de bağışlanmasını isterler: Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler)." âyeti,[718] dünyadaki mü`min kullar için meleklerin duasına işaret etmektedir. Mâdemki melekler bu dünyadaki mü`minler için dua edebilmektedirler. O halde öbür tarafta da meleklerin bu tür tavassutları, yani şefaat, mümkün olabilecektir.[719]

Mâtürîdî'nin eleştirilerindeki objektifliğin yanı sıra söylemindeki nezaket de dikkat çekicidir. Doğrusu Mâtürîdî'nin bu eleştirilerdeki üslûbu, bütün bir düşünce tarihimiz ve reddiye literatürümüz için örnek olmalıdır. Bu eleştirilerin, İslâm düşünce geleneğinin henüz çok erken bir döneminde tezahür etmiş olması da bizim için ayrı bir güzelliktir. Şu âyetin tefsirinde konuyla ilgili çok güzel bir örnek verir: "Ehl-i Kitaptan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra,

715 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 299.

716 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 299. Aslında onun buradaki mâkul görüşü de Mu'tezilî bir iddiaya cevap niteliğindedir; çünkü Mu'tezile'den bazılarına göre buradaki cennetten maksat, dünyadaki bir bostandır. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 302.

717 Meselâ, İbnü'l-Müneyyir şefâati ilk defa reddedenlerin başında Amr b. Ubeyd'i (ö.144/761) sayar. Bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, III, 444.

718 el-Mü'min 40/7.

719 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 214.

sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedip bağışlayın. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir."[720]

Mâtürîdî'nin beyan ettiğine göre, Mu'tezile bu âyetteki "حسدا من عند أنفسهم" ifadesini, çirkin şeylerin Allah Teâlâ'ya ait olmadığına delil getirmiştir; çünkü Allah Teâlâ bu fiili kendisinden nefyedip insanlara nispet etmiştir. Elbette ki, der Mâtürîdî, burada haset Allah'a isnat edilmemiştir; ancak bizim iddiamız, hasedin yaratılmasının Allah'a ait olmasıdır. Aslında birçok konuda yaratma Allah'a nispet edilirken çirkin şeyler genelde Allah'a nispet edilmemektedir. Bu durum, söz konusu çirkinlerin yaratılışının Allah dışında bir varlığa ait olması sebebiyle değildir. Meselâ, Eyyüb (a.s.)'ın başına gelen musibetler esas itibarıyla Allah'tandır;[721] ancak Eyüp (a.s.) onları şeytana nispet etmiştir.[722] Varlıklar dünyasındaki akrepler, yılanlar ve pislikler gibi birçok şeyin de gerçekte yaratıcısı Allah'tır; ama bu varlıkların yaratılışı Allah'a nispet edilmez.[723] Allah'a yakarırken, 'Ey maymunların ve domuzların yaratıcısı! Ey kazuratın ve pisliklerin Rabbi! Ey kötülüklerin ve felaketlerin Tanrısı!' denmez. Filhakika hayatta insanın başına her ne gelirse gelsin, tamamı Allah'tandır ve imtihan sebebiyledir.[724]

Doğrusu Mâtürîdî, diğer birçok müfessire kıyasla bu konuda tutarlı davranmakta[725] ve fiillerin yaratılmasının tümüyle insana ait olduğunu, Allah'ın salah ya da aslah olandan başkasını yaratmayacağını söyleyen Mu'tezile'ye karşı güçlü

720 el-Bakara 2/109.

721 Sâd 38/41.

722 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 341.

723 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 80.

724 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 459.

725 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 340-341. Maalesef birçok müfessir "*Sana güzellikten her ne ererse bil ki Allah'tandır. Kötülükten de başına her ne gelirse anla ki sendendir. Biz seni insanlara bir Resûl olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter* (en-Nisâ 4/79)" ve "*Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir. Bununla beraber Allah yine de pek çoğunu affeder* (eş-Şûrâ 42/30)." gibi ayetleri tam da Mu'tezile'nin anladığı gibi anlayarak sorumlulukları tümüyle kula verirken -oysa bize göre bu ayetlerde bireysel değil toplumsal hadiseler söz konusudur-, kabih fiillerin Allah'a isnadıyla ilgili bir tartışma söz konusu olduğunda ya da "*Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık* (el-A'râf 7/168)", "*Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz* (el-Enbiyâ 21/35)" ve "*Hanginiz amelce daha güzel işler yapacak diye ölümü ve hayatı yaratan O'dur* (el-Mülk 67/2)" gibi ayetleri yorumladıklarında yukarıdaki iddialarını unutmaktadırlar. Mâtürîdî'nin kelâmcılığı ve objektifliği, onu böyle bir hataya düşmekten korumuştur.

bir argümanla itirazda bulunmaktadır. Kaldı ki, Kur'ân'da bazı çirkin olgular da nadiren Allah'a nispet edilir. Meselâ, der Mâtürîdî, "Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin."[726] âyetinde 'hidâyet' gibi 'zeyğ' de doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. Allah Teâlâ'nın kullar için çirkin bir fiili dilemiş olması mümkün olmayacağına göre, buradaki nispet, söz konusu fiilin, kulların ihtiyârı doğrultusunda Allah Teâlâ tarafından yaratılması olsa gerektir.[727] Kur'ân'da buna işaret eden âyetler o kadar çoktur ki, Mâtürîdî'ye göre o âyetlerden her biri kendi siyâkı ile Mu'tezile'yi yalanlar.[728] Gerçekten de Mâtürîdî'nin bu âyetlerin yorumuyla ilgili Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler, Mu'tezile'nin elini kolunu bağlayan eleştiriler olup bunlara ne o dönemde ne de daha sonraki dönemde verilmiş mâkul herhangi bir cevap yoktur.

2. Eleştirilerinde Geleneksel Yargı Kalıplarından Kurtulamadığı Yerler

Mâtürîdî kimi zaman geleneksel yargı kalıplarını ve üsluplarını kullanmaktan kendisini kurtaramamış olup bunların önemli bir kısmı iknâ türü delillere[729] başvurduğu yerlerde geçer. Bu ikna metodu, kimi zaman toplumsal beklentiyi okşayan ifadelerle Mu'tezile'yi eleştirmesine de sebep olmuştur; çünkü her şeyden önce onun da hitap ettiği bir toplum vardır ve tefsirler öncelikle toplumsal talepler doğrultusunda kaleme alınmaktadır.

Meselâ, bir yerde Mu'tezilîlerle Kaderîleri özdeşleştirir.[730] Bir başka yerde ise Kaderîlerin şefaatten mahrum olacaklarını ifade eder.[731] "Onlar: 'Bizim için Rabbine dua et, onu bize iyice açıklasın; çünkü o sığır bize karışık geldi. Bununla beraber Allah dilerse elbette onu buluruz.' dediler."[732] âyetinin tefsirinde, daha sonraki polemik edebiyatında sıklıkla şahit olduğumuz türden bir suçlamayla eleştiriye geçer. Bu âyetin "وإنا إن شاء الله لمهتدون" kısmına işaret eden Mâtürîdî, tüm

726 Âl-i İmrân 3/8.

727 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 249; III, 385-386. Konuyla ilgili daha başka tartışmalar da vardır ve buralarda mes'elenin çeşitli yönleri ele alınmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 251-252.

728 Meselâ, "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. İşte Allah, imana gelmezleri böyle bir murdarlık ve sıkıntı içinde bırakır* (el-En'âm 6/125)." ayetinde Mâtürîdî konuyla ilgili oldukça detay bilgiler verir. Bk Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 173.

729 Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 48.

730 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 275.

731 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 36.

732 el-Bakara 2/70.

kalın kafalılıklarına rağmen Mûsâ'nın kavminin, Mu'tezile'den daha doğru bir noktada durduklarını, tevhidin ne anlama geldiğini onlardan çok daha iyi anladıklarını belirtir; çünkü onlar hidâyeti Allah'ın meşieti çerçevesinde tahakkuk eden bir eylem olarak değerlendirirken Mu'tezile Allah'a bu konuda hiçbir tasarruf hakkı tanımamakta, kendi meşietlerinin meşîet-i ilâhiyeye galip geleceğini iddia etmektedirler. Sözün böylesine haddi aşanından, dinde böylesine bir cehâletten, Allah'a sığınmak gerekir.[733]

Mâtürîdî her ne kadar geleneksel yargı kalıplarına başvursa da şunu itiraf etmek gerekir ki, mezhebî tefsirlerin geneline hâkim olan tekfirci söylem, Mâtürîdî'nin tefsirinde nâdiren yer alır. Müfessir tekfir lafzına başvurmadan, daha farklı ifadelerle -ve fakat kimi zaman oldukça ağır- Mu'tezile'ye eleştirilerini yöneltir. Meselâ, "Muhakkak ki, Allah, iman edip iyi davranışlarda bulunan kimseleri, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Şüphesiz Allah dilediği şeyi yapar."[734] âyetiyle ilgili olarak Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu ve buna benzer pek çok âyeti inkâr ettiğini söyler.[735] Aynı şekilde "Onlar mal ve evlat olarak verdiklerimizi kendi hayırlarına mı sanıyorlar? Biz (bunu), onların hayrına olsun diye yapmıyoruz; ama onlar farkında değiller."[736] âyetinin tefsirinde Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirdikten sonra, onlar gibi düşünenlere, Allah'ın kâfirlere sorduğu şu soruyu sormak lazım der: "Siz mi daha iyi biliyorsunuz, Allah mı?"[737]

Kimi zaman nasları anlamada şeytanın onlardan daha akıllı olduğunu söylerken[738] kimi zaman da onları Kur'ân'ın zahir manalarına muhalif yorumlar yapmakla,[739] Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş olmakla[740] suçlar ki, bize göre tüm bu ifadeler, polemiksel bir üslupta dile getirilmiş ithamlar olup bunlardan mutlak anlamda bir tekfir söylemi çıkarmak doğru olmaz. Oysa Zemahşerî'nin muhâliflerine yönelttiği eleştirilerle ona bir hâşiye yazan Eş'arî âlim İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) dile getirdiği eleştiriler okunduğunda -özellikle ikincisi-, bir tekfir söyleminde bulunabilecek her tür ifadeye rastlamak mümkündür.[741] Bu açıdan Mâtürîdî'nin daha dikkatli ve özenli bir dil kullandığını söyleyebiliriz.

733 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 63.
734 el-Hac 22/14.
735 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 361.
736 el-Müminûn 23/55-56.
737 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 406.
738 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 51, 173.
739 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 23.
740 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 55.
741 *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler* adlı kitabımızda konuyla ilgili haddinden fazla örnek bulunmaktadır.

3. Tamamen ya da Kısmen Eleştiri Yöneltmediği Yerler

Mu'tezile'nin geneli göz önüne alındığında, Mâtürîdî'nin, bazı hususlarda onların görüşlerine kısmen ya da tamamen cevap vermediği yerler de bulunmaktadır. Bunlar içerisinde hiç cevap vermediğini tespit ettiğimiz bir mes'ele, kabir azabıyla ilgilidir.[742] Mâtürîdî, sadece "(Allah inkârcılara) 'Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?' diye sorar. 'Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık. İşte sayanlara sor' derler." âyetinin yorumunda kabir azabını inkâr edenlerin Cehmîler olduğunu söyler ki[743] bununla Mu'tezilîleri kast edip etmediğini bilemiyoruz; çünkü Mu'tezile'ye bir cevap olarak bu konuda bir şeyler söylemiş olsaydı, hiç olmazsa

742 Kelâm kitaplarından bir kısmında görülen bilgi yanlışlıklarından birisi de genel olarak Mu'tezilî kanadın kabir azabını kabul etmediği şeklindeki iddiadır (Eş'arî, *el-İbâne*, s. 215; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 235). Ne var ki bu tür bir iddia, Mu'tezile'nin tamamı göz önüne alındığında, kesin olarak yanlıştır; ancak bu yanlış, kasıtlı olarak ya da bilgi eksikliğinden, günümüzde de muhtelif mahfillerde dile getirilmektedir. Duveyhî tarafından H.1412 yılında Riyad Şerîat Fakültesi'nde pekiyi dereceyle tamamlanan ve müteaddit defalar basılan "*Ârâü'l-Mu'tezile el-Usûliyye*" adlı doktora tezinde de aynı hata tekrarlanmıştır. Bilgi eksikliğinden kaynaklanmadığını düşündüğümüz bu bölümlerde, Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiği söylenmekte, üstelik bu iddia, Mu'tezile hakkındaki en önemli kaynaklardan Kādî Abdülcebbâr'a dayandırılmaktadır (Duveyhî, *Ârâü'l-Mu'tezile*, s. 75). Güyâ Abdülcebbâr; kabir azabını reddeden Mu'tezile meşayihinin görüşlerini; işitmeyen, görmeyen ve telezzüz etmeyen cansız bedenlerin azap da göremeyeceğini söyleyerek gerekçelendirmektedir (Kādî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 202). Mu'tezile hakkında yazan başka bazı yazarlar da aynı hataya düşmekte ve Meselâ, Münker-Nekir meleklerinin sorgulamasını da Mu'tezile'nin kabul etmediğini dile getirmektedirler (Veliyyüddin, "Mu'tezile", s. 238). Oysa her iki iddia da doğru değildir. Aksine söz konusu doktora tezinde kaynak olarak gösterilen yerlerde, tam tersi bir görüş yer almaktadır. Bahse konu olan kısımlarda Kādî Abdülcebbâr, kendilerine bu konuda iftira atıldığını dile getirerek kabir azabını bütün bir Mu'tezile'nin reddettiği fikrine karşı çıkar. Aslında kabir azabını Dırâr b. Amr'ın (ö.200/815) inkâr ettiğini, ancak Dırâr'ın, Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) takipçilerinden olması sebebiyle bu ithâmın Mu'tezile'ye yöneltildiğini söyler. Mu'tezile'nin bu konuda iki gruba ayrıldığını; bir grubun, haberlerdeki şekliyle kabir azabını kabul ettiğini, diğerlerinin, ölü olarak kabirdekilerin azap görmeyeceği kanaatinde olduğunu nakleder; çünkü onlara göre ölüler duyamaz, işitemez. Yine onlara göre birçok varyantla gelen bu haberlerde kastedilen, ölünün son dakikalarında yaşadığı azaptır. Kādî'nin kendisi ise kabir azabını kabul eder. Hattâ beşerden efdal olarak nitelendirdiği meleklere Münker-Nekir gibi nâhoş adların verilmesini bile makul görürken aslında bu inancını tekrar etmiş olur (Kādî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 201-202). Hâsılı, Mu'tezile hakkında bu tür ithamlar, son derece haksız ve taraflı yakıştırmalardır. Belki de bu konuda en objektif tutum, kabir azabı konusunda bir grup Mu'tezilînin, genel kabulden farklı bir yolu benimsediklerini söylemek olmalıdır. Nitekim Makrizî (ö.845/1441), Mu'tezile'den bir grubun (Kabriyye), bunu kabul etmiş olduğunu naklederken (Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, II, 348), sanırız bunu kast etmektedir.

743 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 421.

bir yerde Mu‘tezile’den sarahaten bahsederdi diye düşünüyoruz. “Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun (denilecek)!”[744] âyetinde de Mâtürîdî, kabir azabına dair pek çok malumat vermekte, fakat Mu‘tezile’den hiçbir şekilde bahsetmemektedir. Aynı şekilde “Allah sizi çağıracağı gün, kendisine hamdederek çağrısına uyarsınız ve (dirilmeden önceki halinizde) çok az kaldığınızı sanırsınız.”[745] âyetinde de bu konuya temas etmekte, hatta kabir azabını kabul etmeyenlerin, bu iki âyeti nasıl anladıklarına dair yorumlarda bulunmakta, ancak Mu‘tezile’den bahsetmemektedir.[746] Oysa bu konu, biraz da Mu‘tezile’ye haksızlık yapılan konulardandır.[747] O yüzden Mâtürîdî’nin bir şekilde mes’eleye değinmesi beklenirdi doğrusu. Dolayısıyla burada ya Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin kabir azabına dair görüşlerinde bir problem göremediğinden onları konu edinmemiştir ya bu mes’eleyi reddedenler içerisinde Mu‘tezilîlerin de bulunduğunu bilmemektedir ya da mes’eleden haberdardır, ancak onları zikretmeyi lüzumsuz addetmiştir.

Mâtürîdî’nin kısmen değinip detay vermediği konuların başında ise lütuf teorisi gelir. Mu‘tezile’nin en zayıf iddialarından birisi, lütuf teorisiyle ilgili dile getirdikleridir. Buna göre, Allah Teâlâ mü`min kullarına bazı lütuflarda bulunabilir. Bu lütuflar, meselâ, kişinin emredilen fiilleri yapması, nehyedilenlerden de sakınması yoluyla gerçekleşir. Kâfir kulun Allah’ın lütfuna nâil olup olmaması konusunda ise birçok tartışma vardır.[748] Her ne kadar sonraki dönem Mâtürîdîliğinde bu konu ele alınmış ise de *Te`vîlât*’ta konu salah-aslah bağlamında muhtasar bir şekilde ele alınmış, ayır bir konu başlığı şeklinde değerlendirilerek eleştiri getirilmemiştir. Eş‘arî’nin *Makâlât*’ında konu yer aldığına göre,[749] büyük ihtimalle o dönemde bu mes’ele tartışılmış olmalıdır. “Hem bilin ki, içinizde Allah’ın elçisi vardır. Şayet o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fıskı ve isyânı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.”[750] âyetinin tefsirinde Mâtürîdî özetle şunları söyler:

“Mu‘tezile’ye göre Allah imanı mü`minlere sevdirmiş ise aynı şekilde kâfirlere de sevdirmiştir [adaleti bunu gerektirir]. Aynı şekilde kâfirlere küfrü kerih göstermemişse mü`minlere de kerih göstermemiş olmalıdır. Aslında burada anlam şudur: Mü`minlere, elde edecekleri sevabın bilgisi sebebiyle imanı sevdirmiş,

744 Ğâfir 40/46.
745 el-İsrâ 17/52.
746 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 164-165.
747 el-Müminûn 23/112-113.
748 Çelebi, “Lutuf”, 239-240.
749 Eşarî, *Makâlât*, s. 577-578.
750 el-Hucurât 49/7.

kâfirlerin görecekleri azabın bilgisini vermek suretiyle de küfrü iğrenç göstermiş olmaktadır. Yani Mu'tezile'ye göre ortada adaleti lekeleyen bir husus bulunmamaktadır. Ne var ki, Mâtürîdî bunu kabul etmeyecektir; çünkü buradaki ifadelerde, insanların imandan önce kalplerinde kısmî bir iman sevgisinin yaratılması söz konusudur. İmana geldikten sonra ise kişi iman sevgisini görsün ve bunun Allah'tan bir 'lütuf' olduğunu bilsin diye mes'ele böyle anlatılmıştır."[751] Kaldı ki, "Bir kimseye Allah nûr vermemişse o kimsenin artık aydınlıktan nasibi yoktur."[752] âyetinin açık tanıklığı ile Allah Teâlâ mü`minler için var ettiğini, kâfirler için var etmeyeceğini açık bir dille beyan etmektedir.[753]

Yukarıdaki kullanımların dışında Mâtürîdî'nin lütuf kavramını farklı anlamlarda kullandığı da vakidir. Meselâ, "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü`min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"[754] âyetinde Mâtürîdî, Allah'ın nezdinde bir lütfunun bulunduğunu, bunu insanların tamamına vermesi halinde tüm insanların imana geleceklerini söyler; fakat ezelî ilmine binâen kimilerini mü`min kimilerini kâfir kıldığını beyan eder;[755] ancak burada kullanmış olduğu 'lütuf' ifadesinin, terminolojik anlamda 'lütuf' kavramına delalet edip etmediği şüphelidir. Sanki müfessir, kelimeyi lügavî anlamda kullanıyor gibidir. Nitekim Yusuf (a.s.)'ın, kadınların tuzağına düşmesini anlatan âyetlerin[756] yorumunda, Allah'ın nezdinde Yusuf'a verebileceği bir 'lütuf' bulunduğu, ancak ona bunu vermediğini, "وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن" âyetinin delâletiyle anlarız, demektedir.[757] Aynı şekilde hayvanın yediklerinin süte dönüşmesini[758] bir 'lütuf' olarak değerlendirir.[759] Öyle anlaşılıyor ki, bu yorumları müfessir, Allah'ın Latîf ismi çerçevesinde yapmakta olup[760] Mu'tezile'nin kullandığı kavramsal çerçevede bir lütuf teorisini kast etmemektedir.

Mâtürîdî'nin inceden inceye ele almadığı konulardan bir diğeri M. Saim Yeprem'in de tespitiyle [761] **hüsün-kubuh** mes'elesidir. Tefsirinde çeşitli münasebetlerle eşyadaki hüsün ve kubuh vasıflarını zikreden Mâtürîdî, bu vasıfların

751 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 544.
752 en-Nûr 24/40.
753 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 470.
754 Yûnus 10/99.
755 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 502.
756 Yûsuf 12/33.
757 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 579.
758 en-Nahl 16/66.
759 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 97. Kelimenin bu anlamlarda sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.
760 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 383.
761 Yeprem, *İrade Hürriyeti ve Mâtürîdî*, s. 287.

eşyanın zatında mı bulunduğu, yoksa arızî mi olduğu; akıl ile mi din ile mi belirlendiği hususunda pek fazla açıklamada bulunmamaktadır. Aynı şekilde 'kıyâsu'l-ğâib ale'ş-şâhid' kavramıyla ilgili olarak da tefsirinde detaylı bilgiler yoktur. Oysa bu başlık altına girebileceğini düşündüğümüz pek çok yorumuna tefsirinde rastladığımızı belirtmek isteriz.[762] Bu konuları tefsirinde hangi sebeplere binâen derinlemesine incelemediğini ortaya koymak, araştırmacıların himmetini beklemektedir.

Mâtürîdî'nin eserinde değinmediği konularından bir diğeri de **sarfe** teorisidir. Bu teori, aslına bakılırsa sonraki dönem îcâzu'l-Kur'ân eserlerinin bir çoğunda da görmezden gelinmiştir. Kuşkusuz bunun da çeşitli sebepleri vardır ve incelenmeyi hak edecek kadar bâkir bir konudur.[763]

4. Haksız Eleştirilerde Bulunduğu Yerler

Mâtürîdî, kanaatimizce Mu'tezile'ye haksız eleştiriler de getirmiştir. Eleştirinin şehveti bağlamında dile getirildiğini düşündüğümüz bu ifadelerin bulunduğu yerlerin sayısı da çok fazla değildir ve zaten itikādî tartışmaların yapıldığı eserlerde bu örneklere rastlamak, her zaman için mümkündür. Meselâ, "Ehl-i Kitaptan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedip bağışlayın. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir."[764] âyetinde Mâtürîdî'nin beyân ettiğine göre, Mu'tezile "حسدا من عند أنفسهم" ifadesini, çirkin şeylerin Allah Teâlâ'ya ait olmadığına delil getirmekle tutarsız davranmaktadır; çünkü çirkin hususların Allah'tan olmadığını, dolayısıyla Allah'ın yarattığı şeyler olamayacağını söyleyen Mu'tezile, güzel olan şeylerin ise Allah'tan olduğunu, fakat Allah tarafından yaratılmadığını söylemektedirler (çünkü kulların fiilleri kendi yaratmalarındadır). Eğer herhangi bir şeyin Allah'ın mahlûku olmaması onun çirkin olması illetine bağlı ise güzel olan şeylerin O'nun mahlûku olması gerekir. Dolayısıyla Mu'tezile ortak bir illet olmamasına rağmen her iki hususun neticesini de aynı şekilde değerlendirmektedir.[765]

762 Meselâ, kabir azabının bedenî mi ruhî mi olduğu; cehennem azabı varken kabirde neden bir azaba daha ihtiyaç duyulduğu konularında bu tür yorumlar bulunur. Bk. Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 383.

763 Bu hususta bir çalışmamız, ilgilenenler için başlangıç noktası oluşturabilir. Bk. Polat, "Bir İ'câzu'l-Kur'ân İddiası: Sarfe".

764 el-Bakara 2/109.

765 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 80.

Doğrusu Mâtürîdî'nin bu eleştirisini haklı görmek mümkün değildir; çünkü özellikle bu vb. âyetler bağlamında söz konusu edilen çirkin fiiller bizzat insanlara ait fiillerle ilgilidir ve Mu'tezile bu alandaki fiilleri insanı dışta tutarak anlamamaktadır. Onlara göre ortada insanın sorumlu tutulduğu bir fiil varsa bunun mutlaka bir sorumlusu da vardır ve bu sorumlu yalnızca insandır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre insanlardan sadır olan fiiller içinde sadece çirkin olanları değil, güzel olanları da insana aittir ve çirkin fiillerden dolayı insan nasıl ki, azap görecekse güzel fiillerinden dolayı da mükâfat alacaktır. Bu konuda Allah Teâlâ'nın, söz verdiği üzere kullara amellerinin karşılığını vermesi, adaleti gereği bir zorunluluktur. Bu vb. âyetlerde onların çirkin fiilleri Allah'a isnat etmemelerinin illeti, Mâtürîdî'nin söylediği gibi, bu fiillerin çirkin olmaları değil, insanların fiilleri olmasıdır.

Bilindiği gibi Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın kullar üzerindeki meşîetinin bağlayıcı bir meşiet olacağını, dolayısıyla kuldan sorumluluğu kaldıracak herhangi bir meşiet anlayışının kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Bu çerçevede değerlendirilen bir takım âyetleri de kendi düşünceleri doğrultusunda mecazî ifadeler olarak anlamaktadır. Mâtürîdî ise onların bu düşüncelerini reddetmekte ve meşiete göndermede bulunan âyetlerin bir kısmının cebri, bir kısmının ise ihtiyârı anlatan âyetlerden oluştuğunu ifade etmektedir.

Meselâ, "Göklerde ve yerdekiler, ister istemez O'na teslim olduğu halde onlar (Ehl-i Kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Halbuki O'na döndürüleceklerdir."[766] âyetinde göklerde ve yerde olanların teslimiyeti cebrî bir meşietten kaynaklanmış ise de "(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"[767] âyetindeki meşiet ihtiyârî bir seçimi kulları için murad eden bir meşieti anlatmaktadır. Oysa Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile bu farkı yakalayamamıştır.[768]

Doğrusu bu iki âyeti mâkul bir yoruma oturtma gayretindeki Mâtürîdî'yi takdir etmemek mümkün değildir; ancak bize göre her iki âyette de kast edilen meşiet, cebrî bir meşiettir ve zaten ikinci âyeti düz bir okumaya tabi tuttuğumuzda bile bu anlam kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İhtiyâr anlamı ise âyetin mefhûm-i muhâlifinden elde edilmektedir. Kaldı ki, âyetin bağlamı da Allah Teâlâ'nın istediği her şeye muktedir olduğunu, ancak kulların iradeleri üzerinde sorumluluğu ortadan kaldıracak herhangi bir baskıda bulunmayacağını beyan etmektedir; yani Mu'tezile'yi haklı çıkarmaktadır. O halde ilk âyette geçen teslimiyet (boyun eğme), akıl sahibi

766 Âl-i İmrân 3/83.
767 Yûnus 10/99.
768 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 242.

varlıkların dinî anlamda mükellefiyetleriyle ilgili bir teslimiyet değil, daha başka varlıklar hakkındaki teslimiyeti ya da akıl sahibi varlıkların biyolojik ve ruhî kabiliyetlerinin yaratılış programları çerçevesinde işlemeleriyle ilgili bir teslimiyeti anlatsa gerektir. Mutlaka dinî anlamda bir teslimiyetten bahsedilecekse, bunun kılıç zoru altında İslâm'a gelen topluluklar olduğu düşünülebilir. İnkârcıların buradaki teslimiyetlerinin dinî anlamda bir teslimiyet olmadığını, müfessirlerin neredeyse tamamına yakını söylemektedir. Vâkıa da bundan başkasına işaret ediyor değildir.

Dinde salah ya da aslah olanı yaratma noktasında Tanrı'yı mecbur kılan Mu'tezile'yi eleştirdiği bir bağlamda da Mâtürîdî yine aynı polemiksel hatâya düşmüştür. Kur'ân'da kimi âyetlerin muhkem, kimilerinin ise müteşâbih kılınması,[769] Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin salah-aslah ilkesine terstir; çünkü bu durum imtihanı zorlaştırmakta ve insanları İslâm'ı kabul noktasında kuşkularla baş başa bırakmaktadır.[770] Oysa bu iddia, Mu'tezile'nin görüşlerine iknâ edici bir cevap olarak görünmemektedir; çünkü her şeyden önce Mu'tezile de diğer tüm gruplar gibi Kur'ân'da hiçbir çelişki olmadığını, total anlamda Kur'ân'ın mükellefiyet için gerekli olan delilleri mükemmel mânada içerdiği kanaatindedir. Dolayısıyla Kur'ân'daki müteşâbihler, muhkemlere ircâ edilerek anlaşıldıktan sonra ortada herhangi bir teşâbüh kalmamaktadır.[771] Onlara göre aslında müteşâbih âyetlerin varlığı, farklı algı seviyelerine sahip insanların algı açlıklarını doyurarak daha iyi mü`minler olmaları noktasında müspet katkılarda bulunmaktadır. Velhâsıl Mâtürîdî'nin bu eleştirileri haklı eleştiriler olmaktan uzaktır.

Benzer ithâmlar Âl-i İmrân 178. âyet münasebetiyle, bu sefer dünyevî nimetler bağlamında gündeme gelecektir. İnanmayanlara verilen dünyevî nimetler hususunda Peygamber'i uyaran Allah Teâlâ, bu tür dünyevî nimetlerin aslında onlar için bir hayır değil, bir şer olduğunu anlatmaktadır. Mâtürîdî bu âyetler ve Tevbe 55, Kasas 8, Mü`minûn 55-56 ve Zuhruf 33. âyetleri çerçevesinde Allah'ın aslah olanı yaratmadığını söyleyerek Mu'tezile'nin salah-aslah düşüncesini eleştirir;[772] ancak kabul etmek gerekir ki, Mu'tezile bu âyetleri söz konusu düşüncelerine muhalif görmemekte, aksine o düşünceleri teyit eden unsurlar olarak kabul etmektedir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın kâfirleri bu ihsânlar içerisinde küfürlerinde tutması, söz konusu günahların bu küfür hali içinde tutulmayı gerektirmesi sebebiyledir; yani Allah bunu dilediği için değil, onlar bu durumu hak edecek fiilleri

769 Âl-i İmrân 3/7.

770 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 247.

771 Aslında Kur'an'ın tamamının Allah'a ait oluşu hususunda hiçbir grubun şüphesi yoktur ve bu açıdan Kur'an'ın tamamı muhkemdir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 19.

772 Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 335-336.

işledikleri için mevcut durum hâsıl olmuştur. Her şeyi kuşatan ilmiyle Allah, onların bu durumlarını bildiği için mecâzî bir üslupla konuyu anlatmıştır. Kaldı ki, erken dönem Mu'tezilî müfessirleri dünyanın değeri konusunda tam bir zâhidâne tavır sergilemişler ve dünyevî anlamda müreffeh bir hayat sürmenin Allah katında çok değerli bir durum olmadığını savunmuşlardır.

Hâtime

Mâtürîdî, tefsirinde Mu'tezile'yi eleştirdiği satırlarda katı bir Ehl-i Sünnet savunucusu gibi hareket etmemiş, nasların ve kendince sağlam olduğuna inandığı aklî delillerin yol göstericiliğinde hareket etmiş ve kendisinden sonra adıyla anılacak bir mezhebin kurucusu olduğunu bilmeden, Ehl-i Sünnet'in nasları anlamadaki yaklaşımlarını temele alarak belirli bir fikir manzûmesi içerisinde kendi görüşlerini inşâ ederek o görüşler doğrultusunda eleştiriler geliştirmiştir.

Onun Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitlerin hareket noktasını, muhaliflerinin görüşlerini dayandırdıkları ilkeler üzerinden yürümek oluşturur. Aklı bütün iddialarının temeline oturtan Mu'tezile'ye en az onlarınki kadar güçlü aklî delillerle cevaplar vermesi bundandır. Bu cevapları naslarla desteklemek gerektiğinde, öncelikle Kur'ân naslarını istihdam etmiş, hadislere nadiren müracaat etmiş, müracaat ettiği hadislerde senet yönünden ziyade metin kritiğine ağırlık vermiştir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem ve bölge, Mu'tezile'nin, alenen olmasa da gizliden gizliye entelektüel gücünü devam ettirdiği bir dönem ve bölgedir. Müfessirin çeşitli mahfillerde bu insanlarla görüştüğü, tartışmalarda bulunduğu, fikirlerinden şu ya da bu şekilde haberdar olduğu, tefsirinin her satırında hissedilir. Bununla birlikte Mâtürîdî sonrasında Mu'tezile'nin söz konusu bölgede varlığını ve etkinliğini devam ettirmiş olması, Mâtürîdî'nin eleştirilerinin, Mu'tezile'nin varlığına son vermediğini de göstermektedir. Bunda, Mâtürîdî'nin söylemlerindeki aklî düşüncenin de rolü olsa gerektir. Nitekim Mâtürîdîliği Eş'arîliğe yakın görenlerin Mâtürîdî'yi Mu'tezile'ye yakın görmesi boşuna değildir.

Mâtürîdî'nin müellefâtı ve düşünce dünyası hakkında son zamanlarda önemli çalışmalar yapılmış olmasına karşın istenen düzeyde ve kalitede eserlerin ortaya konamadığını itiraf etmek gerekiyor. Kendi sahamızla ilgili konuşmak icap ederse Mâtürîdî'nin esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, tefsir-te`vîl, i'câzu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri ya da kavramları hakkındaki görüşleri, henüz dört dörtlük bir şekilde ele alınıp incelenmemiştir. Denebilir ki, bu alanda hiçbir müstakil çalışma yapılmamıştır.

Bu gibi sempozyumlardan genelde pratik öneriler çıkmıyor. Genç araştırmacıların tetkikine sunabileceğimiz mevzular ve onları yönlendirecek çalışma programları oluşturulamadığı zaman ilmî toplantılardan beklenen neticeler de tahsil edilemiyor. Belki de sempozyumların formatları değiştirilmeli ve her ilmî toplantı sonunda araştırmacıların müştereken kaleme alacakları ortak metinler üretilmelidir. Bu sayede hem araştırmacılara konular etrafında ufuk açılmış olur hem de ileride yapılması düşünülen sempozyumlarda tekrara düşülmemiş olur. Saygılarımla…

Kaynaklar

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-ilbâs amme'ştehera mine'l-Hadis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-II, Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.

Ak, Ahmet, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul, 2008.

Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. M. Fuat Köprülü), Ankara 1973.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed İbnü'l-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts.

el-Buhârî, Abu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı, İstanbul, 1992.

Cârullah, Zühdî, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1990.

Collini, Stefan, "Sonlu ve Sonsuz Yorum (tr. Kemal Atakay)" (Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* içinde), Can, İstanbul, 1996.

Çelebi, İlyas, "Hızlân", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.

_____, "Lutuf", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı, İstanbul, 1992.

Ebû Ğudde, *el-Ulemâü'l-Uzzâb ellezîne Âseru'l-İlme ale'z-Zevâc*, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep, ts.

Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit, *Kitâbu'l-Fıkhı'l-Ebsat* (nşr. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul, 1992.

Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum* (tr. Kemal Atakay), Can, İstanbul, 1996.

ed-Duveyhî, Ali b. Sa'd b. Salih, *Ârâü'l-Mu'tezile el-Usûliyye*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1996.

el-Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *es-Silsiletü'd-Daîfe*, I-XI, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.

_____, Muhammed Nâsıruddîn, *es-Silsiletü'd-Sahîha* I-VII, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine, 1409H.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden, 1963.

el-Fettenî, Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, *Tezkiretü'l-Mevdûât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1399H.

el-Feyyûmî, Muhammed İbrâhim, *Şeyhu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Vahdetü Usûli İlmi'l-Kelâm*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 2004.

Galli, A. M. Ahmad, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri (tr. Hanifi Özcan)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İzmir, 1987.

el-Ğâlî, Belkâsım, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtüh ve Ârâuhü'l-Akdiyye*, Dâru't-Türkî li'n-Neşr, Tunus, 1989.

Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet, Ankara, 1980.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997

İbn Battûta, Ebû Abdillah Muhammed, *Rihletü İbn Battûta, el Müsemmâ: Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr* (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405H.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef* (nşr. Muhammed Avvâme), I-XXVI, Dâru Kurtuba, Beyrut, 2006.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Dâru Nahdati Mısr li't-Tab' ve'n-Neşr, Kahire, 1401H.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı, İstanbul, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferac Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdûât* (1. cildin nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1966.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahya ez-Zeydî, *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Dâru'n-Nedâ, Beyrut, 1990.

İbnu'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-İskenderânî, *el-İntisâf fî mâ Tedammenehu'l-Keşşâf* (Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te`vîl* haşiyesinde), I-IV, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İmamoğlu, M. Ragıp, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te`vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1991.

Kādî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillah el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnân Muhammed Zerzûr), I-II, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1969

_____, *Mecmûu'l-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Amr es-Seyyid Azmî), Mektebetü'l-Kahire, Kahire, ts.

_____, *Tabakâtü'l-Mu'tezile: Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakāti'l-Mu'tezile ve Mübâyenetühüm li Sâiri'l-Muhâlifîn* (nşr. Fuâd Seyyid), *(Fadlü'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile içinde)*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

Kādî Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Dârü'l-Meşrık, Beyrut, 1974.

Karaçam, İsmail, *Kur'ân- Kerîm'in Nüzulü ve Kırâati*, Nedve, İstanbul, 1981.

Koçoğlu, Kıyasettin, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı (Doktora)", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), I-XX, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Kutlu, Sönmez, "Önsöz" (ed. Sönmez Kutlu, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik içinde), Kitabiyat, Ankara, 2007.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm*, Leiden, 1936.

el-Makrizî, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâız ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara, 2002.

_____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el Müsemmâ: Te`vîlâtü Ehli's-Sünne* (nşr. Fâtıma Yusuf el-Haymî (el-Hıyemî ?), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1392H.

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı, İstanbul, 1992.

en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (nşr Hüseyin Atay), I. Cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993.

Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, İzmir, 1995.

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

Pakiş, Ömer, "Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)", *MÜİF Dergisi*, XXI/2, İstanbul, 2001.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Huseyn, *Ehl-i Sünnet Akāidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan, İstanbul, 1980.

Polat, Fethi Ahmet, "Bir İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, 2001.

_____, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler*, İz, İstanbul, 2007.

Schimidtke, Sabine, "Introduction" (Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* içinde), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1997.

Solmaz, Latif, "Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi (Doktora)", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa* (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1960.

Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te`vîl i'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâki, İbrahim Avad), I-V, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire, 1937-1965.

Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri" (ed. Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde), Kitabiyat, Ankara, 2007.

_____, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.

el-Umerî, İbn Fadlullah, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* (nşr. Fuat Sezgin), I-XXVII, Frankfurt, 1988.

Veliyyüddîn, Mir, "Mu'tezile (tr. Altay Ünaltay)" (ed. M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*), I-IV, İnsan, İstanbul, 1990.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (tr. Ethem Ruhi Fığlalı), Birleşik, İstanbul, 1998.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İFAV, İstanbul, 1997.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te`vîl*, I-IV, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1977.

5. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Doç. Dr. Sıddık Korkmaz
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Konya
"İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ŞÎA'YA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER"

• Dr. Salime Leyla Gürkan
TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
"MÂTÜRÎDÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHÎD'İNDE HIRİSTİYANLIK ve TESLÎS ELEŞTİRİSİ"

• Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu
TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
"İMÂM MATÜRİDÎ'NİN DÜALİST İNANÇ GRUPLARINA YAKLAŞIMI"

15. TEBLİĞ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ŞÎA'YA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Doç. Dr. Sıddık Korkmaz
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / KONYA

I. Giriş

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir ve Horasan bölgesindeki siyasî idare Sâmânîler'in elinde, kültürel ortam ise birçok din ile birlikte, kendisini İslâm şemsiyesi altında ifade eden mezheplerin çoğunun etkisi altındadır. Eserlerinde görülen zengin bilgi birikimi ve derin vukufiyetin altında yatan bu yapı, İmâm'ın anlam dünyasına yansımış ve onu Ehl-i Sünnet mezhebinin iki büyük imamından birisi yapmıştır. O Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetine uymayan görüşleri reddetmiş, onların yerine ana bünyenin temsil ettiği fikirleri savunmuştur.

Mâtürîdî'nin Şiî mezhepleri eleştirirken Bâtıniyye, Karâmita, Râfıza ve çok nadir olarak da Şîa kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Bunlardan İsmâilîlik hakkında Bâtınîlik ve Karâmita isimlendirmesinin kullanıldığını, İmâmiyye hakkında ise Râfıza ve Şîa'ya yer verildiğini belirtmeliyiz. İsmâlilîlik hakkında Bâtınîlik tanımlamasının seçilmesi bu mezhep mensuplarının "her zâhirin bir bâtını ve her tenzilin de bir te'vilinin bulunduğu" şeklinde görüşe sahip olmalarından dolayıdır. Bununla birlikte Şehristânî'nin bildirdiğine göre bu mezhep, değişik bölgelerde muhtelif lakaplarla da anılmaktadır. Meselâ, Irak bölgesinde Bâtıniyye, Karâmita ve Mazdekiyye, Horasan'da ise Ta'lîmiyye ve Mülhide olarak bilinir.[773] Râfıza isimlendirmesinin, İmâmiyye hakkında kullanılması ise bu mezhebin de ana bünyeden ayrılması, muhalifleri tarafından kendilerine böyle bir ismin uygun bulunması ve bunun şöhret kazanması sebebiyledir. Yani Hz. Ali'nin nass ve tayin ile imâmeti konusunu esas alan hemen hemen bütün oluşumlar için bir üst kavram durumundadır.[774]

---

773 eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal,* thk. Ahmed Fehmi Muhammed, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1413/1992, s. 201, 202.

774 Meselâ, bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve-İhtilâfu'l-Musallîn,* thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut 1995/1416, s. 88-96; el-Bağdâdî, Abdu'l-Kâahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak,* thk. M. Muhiddin Abdulhamid, Beyrut 1990/1411, s. 21 vd.

Mâtürîdî'nin Şiî mezhepleri eleştirmesine sebep olan hususlar, muhtemelen onların sahip oldukları siyasî destekle fevrice hareket etmeleri ve halkın hem düşünce hem de gündelik hayatlarında sorun oluşturmalarıdır. Onun yaşadığı dönem olan IV/X. Asrın başlarında Sâmânîler, Şiî Fâtımî devleti ile Büveyhî hânedânlığının bölge üzerindeki etkileri ile uğraşmak zorunda kalmıştır.[775] Öte yandan Sâmânî emiri Ahmed b. İsmail'in 301/913 yılında öldürülmesinden sonra, küçük yaşta tahta çıkarılan Ebû'l-Hasan II. Nasr b. Ahmed'in başa getirilmesi, bir takım taht kavgalarına yol açmış ve bu huzursuzluklar dördüncü asır boyunca devam etmiştir.[776]

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin belirttiğine göre Mâtürîdî, *er-Redd ale'l-Karâmita* adlı iki eser kaleme almış fakat bunlar maalesef günümüze ulaşmamıştır.[777] Bu eserlerin birisinde mezhebin usûl, diğerinde ise furû'u'na dâir esaslarını eleştirmiştir.[778] İmamın bu mezhebe karşı ortaya koyduğu görüşlerini takip edebilmek için, şimdilik bize ulaşan iki eseri, yani *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te`vîlâtu'l-Kur'ân* ile yetinmek durumundayız.

İmâm Mâtürîdî'nin uğraşmak zorunda kaldığı Şiî mezheplerden bir diğeri de İmâmiyye'dir. Büveyhîler'in IV/X. asrın başlarında Bağdat'ı işgal ederek, Abbâsîleri etki altına almaları bu mezhebe ciddi bir siyasî destek sağlamış, böylece görüşlerini sistemleştirme ve yayma imkanı bulmuşlardır. Mihne hâdisesi ile iktidar desteğini kaybeden Mu'tezile'nin de desteğini kazanan İmâmiyye, Mâtürîdî'nin temsil ettiği Ehl-i Sünnet için başka bir problem durumuna gelmiştir. Bu durumun 447/1055 yılında Büveyhîler'in yıkılışına kadar devam ettiğini söylemek mümkündür.[779]

---

775 et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk,* thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Lübnan trz. X/147; Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* İstanbul 2008, s. 25-26.

776 İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist,* Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, s. 234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme,* Haz. M. Altay Köymen, TTK Yay. Ankara 1999*, s.* 232-252; Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci,* Ankara 1998, s. 229-275; Ak, *Mâtürîdî,* 25-26; Daftary, Ferhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram,* trc. Ercüment Özkaya, Raslantı Yayınları, Ankara 2001, s. 125 vd.; Tan, Muzaffer, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2005, s. 66 vd.

777 en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 472.

778 en-Nesefî, *Tabsıra*, 472; Topaloğlu, Bekir, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi,* "Giriş", Ankara 2002, s. 26, 27.

779 Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, 18 vd.; Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA,* İstanbul 1992, VI, 497-98; Ak, *Mâtürîdî,* s. 27-29.

Mesâisinin büyük bir kısmını Mu'tezile'nin eleştirisine ayırmış olan Mâtürîdî, İmâmiyye'yi tenkit etmek için de, *Reddü Kitâbi'l-İmâme li ba'zı'r-Revâfiz* adıyla zikredilen bir eser kaleme almış, ancak bu eser de günümüze kadar ulaşamamış veya henüz keşfedilmemiştir.[780] Bu eserlerin gün ışığına çıkarılması Şiî mezhepler hakkındaki görüşlerini anlamamız bakımından büyük önem taşımaktadır. Buna ilaveten Şîa ile ilgilendiği dönem olan hicrî III. ve IV. Asırların, hem İsmâilîlik hem de İmâmiyye açısından zirvede oldukları bir zaman dilimini kapsadığı görülmektedir.

II. İsmâiliyye'nin Eleştirisi

1. Allah'ı Niteleyip İsimlendirmek

Mâtürîdî, Allah'a isimler nispet edilmesinin Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzeşme, yani teşbih ve tecsim gerektirmeyeceğini ifade eder. Bundan sonra da Bâtıniyye'nin teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah'a ait isimleri başka aracı varlıklara nisbet etmesini eleştirir.[781]

Bâtıniyye, Allah'ın sıfatlarından olan ilim ve yaratmayı ve isimlerini, filozofların ilk akıl ve nefis olarak tanımladığı iki varlığa nispet ederek, onları ilk ve ikinci yaratılmış olarak isimlendirir (el-Mübda' el-Evvel ve's-Sânî). Bâtınîler bu görüşlerinin bir uzantısı olarak âlemdeki bütün varlıkların sûretlerinin akılda mevcut olduğunu kabul ederler. Nefis de bu sûretleri alarak Heyûlâ ile birleştirir ve böylece dış dünyadaki varlıklar ortaya çıkar. Yani Âlemin tamamını akılda izhar edilmiş olarak (mebrûz) kabul etmektedirler. Nefis de ondan alıp Heyûlâ'ya aktarmış, akıl, ibdâ' sayesinde var olmuştur. İbdâ' onun illetidir ve olacak her şey onda mündemiç kılınmıştır.[782]

---

780 Kitabın isminde işaret edilen kişinin Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ er-Râvendî olabileceği ihtimali vardır. Bkz. en-Nesefî, *Tabsıra*, 472; Topaloğlu, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi,* "Giriş", s. 26-27.

781 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979; s. 94-95, Topaloğlu Tercümesi*, s.* 120. Mâtürîdî'nin eserlerinden yola çıkarak İsmâilîlerden kimi hedef aldığını açık seçik belirlemek mümkün görünmemektedir. Ancak yakın dönemde ve yakın coğrafyada yaşamış olması sebebiyle bazı müellifleri ve görüşlerini esas almak imkân dâhilindedir. Meselâ, mübdi'-i evvel konusunda bkz. es-Sicistânî, Ebû Yakub İshak b. Ahmed (361/971), *Kitâbu'l-İftihâr,* thk. İsmail K. Pûnavala, nşr. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 71 vd. Ayrıca çağdaş bir çalışma olarak bkz. el-Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî,* Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1984, s. 86-87.

782 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 94-95, trc. 120; Mâtürîdî, *Te`vîlâtu Ehli's-Sünne,* thk. Fatıma Yusuf el-Hıyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, V, 428-429.

Mâtürîdî özetlediği bu Bâtınî fikirleri şu şekilde eleştirir: Tanrı'nın hiç bir sıfatı yok veya O'na hiç bir sıfat ve bu bağlamda/özelde ilim irade kudret ve yaratma nispet edilemezse Tanrı'nın aklı yaratması O'nda var olan eşyanın suretlerini bilmesi ve akla yerleştirmesi mümkün olmayacaktır. Bu durumda bütün bu fiiller Tanrı'nın bilgisi ve iradesi ile değil, O'ndan zorunlu olarak sudûr edecektir. Bu da sonuç olarak Tanrı'dan isim ve sıfatların nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Aslında olacak şeyleri bilmeyen veya âlemi izhar etmeye güç yetiremeyen yahut da izhar edilmiş olmasını dilemeyen birinin âlemi, ibdâ' yoluyla (akılda) izhar etmesi muhaldir. Çünkü bu durumda ibdâ', O'ndan, tıpkı şuurunda olmaksızın, bilmeksizin ve güç yetirmeksizin zi't-tab' ortaya çıkan bir fiil sudûr eder. Bu takdirde de Allah Teâlâ, teşbih endişesiyle sıfatların ve isimlerin kendisinden nefyedilmesi açısından sıfatlardan soyutlanmış (ta'tîl) bir konumda bulunur, O'na delâlet edecek hiçbir kanıt kalmamış olur ve O'ndan söz etmek sadece taklide dayanmış bulunur, bu ise gerçekten uzak bir ihtimaldir.[783]

Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin Allah'a başka isimler izâfe etmesini, bu çerçevede "akıl ve nefs" kavramlarını kullanmasını soru-cevap metoduyla eleştirerek tenkitlerine devam eder: O'na göre, "Bâtıniyye'ye, "Allah" O'nun ismi mi, başkasının ismi mi?" diye soru sorulsa, verilen cevabın sonucunda, "Allah", "Akl"ın, "Rahman" da "Nefs"in ismi olacaktır. Bu sonuca götüren şey Bâtınîlerin Tanrı'ya Allah ve Rahman da dahil olmak üzere hiç bir ismin nisbet edilemeyeceğini düşünmeleridir. Ancak bu durum, beraberinde "Akıl" ve "Nefis" gibi bilmek ve yaratmak noktayı nazarından bir değil, birden çok tanrılar ortaya çıkarmaktadır. Yani Mâtürîdîye göre Bâtınîler teşbihten kaçarken şirke düşmektedirler. Bâtıniyye teşbih endişesiyle bu ismi kullanmaktan kaçınmıştır. Fakat onlar nasslarda yer alan İlâh, Rahmân, Rahîm gibi isimleri karşısında, mâbudu sayıları belirlenemeyecek kadar ğayrlar ve miktarının tespiti zorluk arz eden cüzler konumuna getirmişlerdir. Bu durumda onlara göre Peygamberler, tevhîde değil, çok tanrıya tapınma ilkesini getirmiş olmaktadırlar.[784]

Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin "Allah zâtî ismi bulunmayan varlıktır" sözünün, aslında "O'nun zâtî ismi ve zâtî sıfatı yoktur" tarzındaki cümleleri ile çeliştiğini belirtmekte,[785] bundan dolayı Allah'ın kendi ismi ile bilinmesi gerektiğini de beyan etmektedir. Çünkü zaten Allah'ın adının anıldığı cümle, yani "Allah zâtî ismi bulunmayan varlıktır" ifadesi, Allah'ın bir isminin olduğu gerçeğini dile getirmektedir.[786]

783 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95, trc. s. 120-121.
784 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95, trc. s. 121.
785 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95, trc. s. 121.
786 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95, trc. s. 121. Dipnot 165.

Mâtürîdî'ye göre Bâtıniyye Allah'ın lafza-i celâlden başka da ismi olduğunu kabul etmiştir ki, bunlardan biri mübdi' olarak zikredilmektedir. Bâtınîlere göre bu isim, ilk ve ikinci yaratılmış olan el-mübda' için illet teşkil eden "ibdâ" ile fonksiyonel olur yani aktif hale gelir ve mübdi' (yaratıcı) ma'lûl veya illet olmayıp illeti icat edendir (Âll). Çünkü her bir malûl (akıl ve nefis) başka bir bağlamda yani âlemdeki varlıkları yaratmada bir illet olabilir.[787]

Aynı şekilde Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin Allah'a zâtı dışında isim nispet etmesini soru- cevap yöntemiyle eleştirir. Bu çerçevede Zât-ı İlâhiyye'nin dışından O'na nispet edilen ismin kendisine ait olup olmadığını sorar. Kendisine ait olmadığı şeklinde bir cevabın gelmesi durumunda, Bâtıniyye'nin "Allah vardı fakat illet de ma'lûl de yoktu" şeklindeki görüşünden dolayı, Allah'a mübdi' isminin nispet edilişinin hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla vaki olduğunu tespit eder. Çünkü Allah'tan gerektirici bir şey olmaksızın, söz konusu ismi, kendisine başkası izafe etmiş olmaktadır.[788]

Mâtürîdî yukarıdaki mes'eleyi biraz daha açmak için şu varsayımı ileri sürer: "O'ndan gerektirici olarak ibdâ' vâki olmuştur" denilirse, "Allah'ın ibdâ'ı (onlara göre) bilâhare vücut bularak mübdi' ismini kendisi için gerçekleştirmiş ve gerekli kılmış olur" diye cevap verir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre bu ibdâın başka bir ibdâ' ile meydana getirilmesi gerekir, onun da bir başkasıyla sonsuza kadar. Bu ise Batınî'nin bile benimseyemeyeceği bir şeydir. Şu halde ibdâın bizâtihî, Allah'ın da ezelden beri mübdi' olması lazım gelir. Bütün bunlarda zâtî ismin kaçınılmaz bir şekilde Allah'a nispetinin gereği vardır.[789] Yani yaratıcı ismi Allah'a nispet edilmediği takdirde akıl ve nefsin yaratıcısının kim olduğu meçhul kalmaktadır. Bu durumda bu ikisi de yaratılmış olduğuna göre onların da bir yaratıcısının olması gerekmektedir. Bu da iki şeyden hali değildir. Ya onlar için tanrıdan başka bir yaratıcı olacak, ki, bu da teselsüle dayanmaktadır, ya da onların yaratıcısı Tanrı'dır. Öyle ise Tanrı ezelde de yaratıcı ismi ile müsemmâdır.

Mâtürîdî, Bâtınîliğin görüşlerine olan eleştirilerini sürdürürken şu hususlara da yer verir: O'na göre mutlak isim (isimlendirme ve niteleme) teşbihin oluşmasına yol açmaz. Çünkü işitilebilen âlemde her türlü zıt varlık "isim" çerçevesinde algılanmıştır: Hayat-ölüm, nûr-zulmet, şer-hayır ve küfür-iman gibi. Her şeyin kendine has bir ismi vardır. Salt bir isimlendirme ile benzeşme (bu dünyada) oluşsa idi, isimler sebebiyle hiçbir tezat ve farklılık bilinemez olurdu ve hiç bir şey diğerinden ayırt edilemez olurdu. Oysa vâkıa bunun tersidir ve bu yüzden Tanrı'nın

787 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95, trc. s. 121.
788 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95-96, trc. s. 121.
789 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95-96, trc. s. 122.

isimlendirilmesi bir benzeşmeyi gerektirmez. Bundan dolayı da isimlendirmenin arzu edilen farklılık ve birliğin dile getirilebilmesi amacıyla icat edildiği ortadadır. Öyle ki, isim olmasa idi bu hususun mahiyeti bilinemezdi. Eğer müsemmâdan anlaşılacak özel mananın nefyedilmesine rağmen, isim beraberliği sebebiyle varlıklar arasında benzerlik hâsıl olsaydı, ulvî ve süflî âlem, birinci ve ikinci mübdi' için isim kullanılmaz ve isim taşıdığı ifade edilen varlıklarla diğerleri arasında ismi bütün varlıklardan nefyetme noktasında beraberlik bulunurdu. Öte yandan, her ne kadar türün bütün fertlerinin ismi açısından beraberlik mevcut ise de, yaratıkların herhangi bir türüne isim verilmesinde bile benzerliğin ortadan kalktığı görülmektedir.[790]

Mâtürîdî, Batınîlere göre ibdâ'nın illet olup, fakat şeylerin onun sayesinde var olmasının "şey" ile nitelenmesine gerekçe olamayacağını belirtir. Mâtürîdî'ye göre aynı şekilde arazların tamamı da âlim, kâdir ve benzeri kavramlarla nitelenemez. Eğer ismin bulunuşu sebebiyle benzeşme oluşsaydı, bulunmayışı sebebiyle de yukarıda bahsedilen gerekçelerden dolayı aynı benzerliğin oluşması gerekirdi.[791]

Mâtürîdî'nin tefsirinde anlattığına göre Bâtınîler açısından Mübdi', eşyâyı hiçbir şeyden (yokluktan) inşâ eden, hâlık, şeyi var olan bir şeyden veya hiçbir şeyden (yokluktan) inşâ eden, fâtır ise var olan bir şeyden inşa edendir.[792] Fakat Mâtürîdî'ye göre bu kavramların lafız ve iştikakları her ne kadar farklı olsa da bir tek manaya işaret etmektedir. Yani el-ibdâ', öncesinde bir örnek olmaksızın inşâ etmek, halk, inşâ ve takdir (bir şeyin ölçüsünü belirlemek) olmasına karşın, ondan başkasını hâlık diye isimlendirmek caiz değildir. Çünkü bir şeyin takdirine sadece elinde bir ölçü birimi olan bir kimse güç yetirebilir. Fâtır ise bir şeyi ikiye ayırmak yani yarmak gibidir ve ondan eşya çıkar. Bütün bu fiillerin hepsi yaratmak anlamındadır ve faili gerçek anlamda yaratıcıdır, o da Allah'tır.[793]

2. Yaratılış

Bâtınîler, "el-Evvel" ismini, el-Mübda'u'l-Evvel, yani Akl'a, "el-Âhir" ismini, el-Mübda'u's-Sânî, yani Nefs'e, ez-Zâhir ismini, en-Nâtık'a, yani Rasûl'e, "el-Bâtın"ın ismini de Sâhibu't-Te`vîl 'e nispet etmektedirler.[794] Mâtürîdî, Bâtınîlerin

790 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 96, trc. s. 122.
791 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 95-96, trc. s. 122.
792 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 396.
793 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 396.
794 Mâtürîdî, *Te`vîlât,*V, 38.

bu görüşlerini, Ku'ân-ı Kerîm'deki "O evvel ve sondur. Zâhir ve Bâtındır."[795] âyetinin tefsiri bağlamında eleştirerek söz konusu mezhebin görüşlerine yer verir ve daha sonra bunları cevaplandırır.[796]

Bu sıralama içerisinde el-Mübda'u's-Sânî bu âlemin yaratılması ve düzenlenmesinde, el-Mübda'u'l-Evvel'in yardımcısıdır. Nâtık, şeriatleri düzenlemiş, Sâhibu't-Te`vîl ise Nâtık'ın belirlediği şeriatleri beyan etmiştir.[797] Mâtürîdî, Bâtınîlerin bu te`vîl gerekçesini açıklarken bu âyette geçen isimlerin karşıtlık bildirdiğini, bundan dolayı da Allah Teâlâ'ya nispet edilemeyeceğini ifade eder.[798]

Mâtürîdî bu âyette geçen isimlerin tevhid harfleri yani Tanrı'nın birliğini belirten lafızlar olduğunu, evvel, âhir, zâhir ve bâtının hepsinin Allah'ın kendisine işaret ettiğini, evvelin zâtıyla evvel, âhirin zâtıyla âhir, zâhirin zatıyla zâhir ve bâtının da zâtıyla bâtın olduğunu belirtir. Hissî âlemde evvel olan âhir olamaz, âhir olan evvel, zâhir olan bâtın, bâtın olan da zâhir olamaz. Allah bunların hepsi ile aynı anda nitelendiğine göre, Allah diğer bütün varlıklardan farklıdır. Bu da bir nevi tevhid ifadesidir. Başka bir ifade ile evvelliğinden ya da âhirliğinden başkası ile birlikte bir evvellik ya da âhirlik aranmayacağını, aynı durumun zâhir ve bâtınlığı hakkında da söz konusu olacağını, çünkü görünen âlemde evvelliği olanın âhirliğinin olmayacağını, âhirliği olanın da evvelliği olamayacağını, aynı şekilde zâhirliği olanın bâtınlığı, bâtınlığı olanın da zâhirliğinin söz konusu olamayacağını belirtir.[799]

Mâtürîdîye göre "Hikmet ve ilim sahibi yaratıcıyı inkâr eden" Karmatîlere göre, bütün tabiatın ilk yaratılanda/akılda (el-Mübda'u'l-Evvel) mevcut olduğunu, nefs-i küllün ondan alıp heyûlayı desteklediğini ve tabiatın bundan oluştuğunu ileri süren Karmatîlerin bu görüşleri çerçevesinde "ilk"in (Aklın) ortadan kalkması gerekir, çünkü bir başkasında bilkuvve olarak bulunan şeyin, bilfiil hale geldiğinde yok olması gerekir. Oysa onlar aklı ebedî kabul ederler ve bu da bir çelişkidir.[800]

Yine Mâtürîdî'ye göre onların anladığı anlamda "el-Mübda'u's-Sânî" bütün âlemin kendisinden yaratıldığı ilk yaratılmıştır (Mahlûk). Eğer ilk yaratılan olarak yaratılmışsa (mübda'), o zaman O da yaratıcıdır (mübdi'). İbdâ', kendisinden önce

795 Hadîd, 57/3.
796 Mâtürîdî, *Te`vîlât,*V, 38.
797 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 38.
798 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 38.
799 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 38.
800 Mâtürîdî, *Tevhîd,* s. 63-64, trc. s. 81-82.

aslı ve benzeri bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Bundan dolayı dinde yeni bir şey ortaya atanlara mübtedi‘ denilmektedir. Kur’ân’daki “Yerlerin ve göklerin yaratıcısı olan (Allah’ın) nasıl bir çocuğu olur?”[801] mealindeki âyet Karâmita’nın bu görüşlerini çürütmektedir.[802]

Bâtıniyye’nin el-Mübda‘u’l-Evvel tanımlamasına “Levh-i Mahfûz”un[803] ne olduğu konusunda yeniden değinen Mâtürîdî, onlara göre “Kalem”in, el-Mübda‘u’l-Evvel, “Levh”in de el-Mübda‘u’s-Sânî olduğunu, el-Mübda‘u’l-Evvel’in, el-Mübda‘u’s-Sânî’nin varlığının illeti olduğu, el-Mübda‘u’l-Evvel’in, el-Mübda‘u’s-Sânî’nin inşâsı için uğraştığını, yani onun münşi’i olduğunu, el-Mübda‘u’l-Evvel’i, bâri, el-Mübda‘u’s-Sânî’yi ise hâlık ve rahmân olarak isimlendirdiklerini belirtir. Filozofların ise el-Mübda‘u’l-Evvel’i, akıl, Sânî’yi ise nefis olarak isimlendirdiklerini zikrederek öteki görüşlerine de yer verir. Levh-i Mahfûz’un mahiyeti hakkında tartışmalara girmeksizin, bu şeyler hakkında hüccetsiz olarak, icat yoluyla isimler oluşturmanın doğru olmadığını, bunları Levh ve Kalem olarak isimlendirmenin daha doğru olduğunu belirtir.[804]

Mâtürîdî, Bâtıniyye’nin “el-Mübdaa’l-Evvel”in zamandan ve mekândan öte olduğunu, yani hâdis olmadığını, çünkü onun yok olmayacağı ve ortadan kalkmayacağı görüşünü,[805] “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yarattı… ”[806] âyetine dayanarak tenkit eder. Mâtürîdî’ye göre şayet böyle olsaydı o mübda‘ değil, kadîm olurdu ve O’nda İbdâ‘ vâki olmazdı. Şâyet İbdâ‘ vakî olursa bir başlangıcı olur ve dolayısıyla hâdis olurdu. Böylece onda ibdâ‘ illeti hâsıl olmuş olur, bu da muhdes, yani sonradan var olmuş olmasını gerektirecektir.[807]

3. Nübüvvet

Mâtürîdî Karâmita’nın peygamberlik anlayışını eleştirirken rasullerin altı, yedincisinin ise “Kāimu’z-Zaman” ve nebî olduğu şeklindeki anlayışına değinir.[808]

---

801 En’âm, 6/101.
802 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 155.
803 Burûc, 85/22.
804 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 428-429.
805 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 239.
806 A’râf, 7/54.
807 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 239-240.
808 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* 1/527, Mâtürîdî bu anlayışı Kur’ân-ı Kerîm’deki *“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Rasûlü ve nebîlerin sonuncusudur.”* Ahzâb, 33/40, âyeti ve *“Benden sonra nebî yoktur.”* Müslim, İbn Haccâc Ebu’l-Hüseyin (261/875), *es-Sahîh,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1955, H. No: 1842,

Kur'ân-ı Kerîm'de İbrâhim, İsmâil, İshâk, Yakûb, Yakûb âilesi, Îsâ, Eyyûb, Yûnus, Hârûn, Süleymân,[809] Lût[810] ve İlyâs[811] gibi, altıdan daha fazla peygamber adının zikredilmesinin, Karâmita'nın imâmetle ilgili görüşlerinin isabetsiz olduğunu belirtir.[812]

Mâtürîdî'nin, nübüvvet konusunda getirdiği eleştirilerden birisi de, İsmâilîliğin beşere (en-Nefsü'l-Beşeriyye) nübüvvet ve kitap vermeyeceği, bunun yerine basit bir nefis (en-Nefsü'l-Bisâta) vereceği, bunun da peygamberlerin kalplerinde gerçekleşen tahayyülü sağlayan "ruhaniyet" olduğu görüşüdür. Bu görüşe kaynak olarak, "Şüphesiz O'nu Rûhu'l-Emîn indirdi. Uyarıcılardan olman için O'nu senin kalbine O indirdi. Hem de açık ve anlaşılır bir Arapça ile!"[813] mealindeki âyetlere dayandıklarını belirtir. Onlara göre, âyette belirtilen durum nebîlerin kalplerinde gerçekleştiğinde, kitapları veya suhufları te`lif etmişlerdir. Buna sadece nebîlerin gücü yetmekte, insanlar da bunu onlardan almaktadırlar.[814] Kur'ân bu görüşleri yalanlamakta ve "beşere kitap, hüküm ve nübüvvetin verileceğini" haber vermekle onların görüşünü reddetmektedir. Buna delil olarak "Allah'ın, bir beşere, kitap, hüküm ve nübüvvet verdiğini"[815] belirten âyet ve Hz. İsa'nın beşikte iken, Allah'ın, kendisine kitap verip, nebî kıldığını haber vermesi[816] bunun delillerindendir.[817]

Yukarıdaki görüşleri yeniden tekrar eden Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin, "risâletin beşeriyet cevheri ile olmayıp, ruhânî bir cevher ile gerçekleştiği görüşünü", Peygamberlerin kavimlerinin kendilerine: "Sizler de ancak bizler gibi beşersiniz"[818] dediklerini, onların da cevaben: "Bizler de sizler gibi sadece beşerleriz"[819] sözü ile cevap verdiklerini, bu durumda Bâtıniyye'nin görüşlerinin batıl olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm'den, "Peygamberleri onlara dedi ki: "Biz ancak sizler gibi birer insanız. Fakat Allah kullarından dilediğine (peygamberlik) nimetini bahşeder."[820]

III, 1471, hadisi ile de delillendirir. Bkz. *Te`vîlât,* IV, 124. Ayrıca bkz. Kutlu, Sönmez, "Zeydîlik, İsmaililik, İmâmiyye", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi,* Ankara 2006, s. 110.

809 Nisâ 4/163.

810 Sâffât, 37/123; Bkz Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 244.

811 Sâffât, 37/123; Bkz Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 242.

812 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 527, IV, 242.

813 Şuarâ, 26/193-194,195.

814 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 285.

815 Âl-i İmrân, 3/79.

816 Meryem, 19/30.

817 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 285.

818 Yâsîn, 36/15.

819 İbrâhim, 14/11.

820 İbrâhim, 14/11.

âyetini de delil göstererek reddeder.[821] Aynı kanaatini "Senden önce de kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun. Biz, onları yemek yemez bir beden yapısında yaratmadık. Onlar ölümsüz de değillerdi."[822] âyetinin tefsirinde Peygamberlerin yemek yediğine işaret ettiğini belirterek sürdürür.[823] Benzer şekilde Bâtınîlerin Allah'ın izninin dışında, diledikleri zaman vahiy aldıkları görüşüne değinen Mâtürîdî, onların bu anlayışının "Hiçbir peygamber, Allah'ın izni olmadan bir âyet getiremez…"[824] âyetine ters düştüğünü, âyet getirebilmenin ancak Allah'ın iznine bağlı olduğunu belirterek eleştirir.[825]

Nâtık konusuyla ilişkili olarak Mâtürîdî, Kur'ân'da geçen "Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz."[826] âyetinin tefsirinde değinerek açıklamalarda bulunur. Bu âyette geçen "ağır söz" ile kast edilenin, peygamber olan Nâtık'ın mükellef tutulduğu şey olduğuna, bu görevi de "bâb" olan Esâs'a havale ettiğine, Esas ve Bâb'ın Ali b. Ebî Tâlib olduğuna, peygamberleri nâtıklar olarak isimlendirdiklerine, böylece Hz. Peygamber'in tenzîli halka tebliğ ile memur olduğuna inandıklarını belirtir.[827] Aynı şekilde Bâtınîlere göre Nâtık, tenzili halka tebliğ ettiğinde, ondan yüz çevirirler ve te`vîl i kendilerine açıklayacak birisine ihtiyaç duyarlar. Böylece Hz. Peygamber de te`vîl i, halka öğretme görevini üstlenmesi için Ali b. Ebî Tâlib'e havale etmekle emrolunur.[828]

Mâtürîdî bu iddialara cevap verirken, bu işin Hz. Peygamber'den başkasına isnat edilmesi, onun görevini hafifletmek için ise, Çünkü onların mezhebine göre bu iş, Ali'ye havale (tefvîz) edilmiştir. bu görevden dolayı Hz. Peygamber'in kuşatılmış (kabzedilmiş) olacağını belirtir. Kuşatılmanın sureti (anlamı), hattâ onlara göre ruhânî sureti, cesedânî surette hapis olan cismanî suretten kurtulmak olacaktır. Böylece cesedânî suret yok olacak ve ruhânî nurânî suret, ikram ve bilgi yurdunda ortaya çıkacaktır. Bu durumda Hz. Peygamber'e izafe edilen hapisten kurtulmak zor ve ağır gelmeyecektir. Bilakis bu havale ya da kurtulma işinde Hz. Peygamber'in arzuladığı ve dini tebliğ etme görevi gibi, kendisini çağıran şeylerin bulunduğunu belirtir.[829]

---

821 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 12.
822 Enbiyâ, 21/7, 8.
823 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 320.
824 Mü'min, 40/78.
825 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 360.
826 Müzzemmil, 73/5.
827 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 290.
828 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 290.
829 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 290.

Mâtürîdî, Bâtınîliğin kendilerini korumak amacıyla, mezheplerini ağır bir yemin almadıkça başkalarına öğretmeme esasına dayandıklarına da değinir. Bu esasın, kendi sistemleri içinde, zarar görmenin (telef), rûhânî sûretin hapsine sebep olan cesedânî sûrete yönelik olacağını, zarar görme sonucunda rûhâniyetin, bütün mutlulukların içinde bulunduğu yere gideceğini belirtir. Bu durumda onların böylesi mutluluk yurduna gitmekten gevşek ve gönülsüz davranmalarının kendi içlerinde bir çelişki ve tutarsızlık olduğunu vurgular. Kim bu özelliklere sahip olursa, insanlara karşı kendi inançlarının hilafına davrandıkları için ölümü hak ettiğini belirtir. Şayet inandıkları doğru ise, onun zıddını caiz görmemeleri gerektiğini bildirir. Ayrıca onların bu tutumlarının, Allah'a kavuşmanın en güzel yolu olan ölümden son derece çekinen Yahûdîlerin durumuna benzediğini de ilave eder.[830]

4. Kur'ân

Mâtürîdî'nin belirttiğine göre Karâmita, Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in te`lif ettiğini ileri sürmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu görüş, "Allah'ın üzerinize olan nimetini ve size öğüt vermek üzere indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın"[831] âyetinde tamamen aykırıdır. Bu âyette "nimet" ile kastedilen Hz. Peygamber, kitaptan maksat ise açıkça Kur'ân-ı Kerîm'dir.[832]

Mâtürîdî, İsmâilîliğin Kur'ân hakkındaki görüşlerini eleştirirken, onların "Bu Kur'ân'ı, Peygamber kendi lisanı ile te`lif etti, Allah bu dil (Arapça) ile bir kitap indirmedi" şeklindeki görüşlerine değinir. Onların bu görüşlerinin iftira olduğunu vurgular ve "Andolsun ki, biz onların, "Bu Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor." dediklerini biliyoruz. İmâ ettikleri kişinin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise apaçık bir Arapçadır."[833] âyetini delil olarak zikreder.[834] Mâtürîdî Kur'ân'ın dilinin Arapça olmasının ilâhî bir seçim olduğunu ve bu durumun Bâtınîlerin görüşlerini nakzettiğini belirtir.[835]

Aynı konuya tefsirinin bir başka yerinde tekrar değinen Mâtürîdî, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine ilham olarak indiği, sonra Hz. Peygamber'in onu konuştuğumuz dil olan Arapçaya çevirdiği görüşüne, "Bu Kur'ân ise apaçık bir

830 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 291.
831 Bakara, 2/231.
832 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 184-185.
833 Nahl, 16/103.
834 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 121.
835 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 541. Bu konuda delil olarak kullandığı başka bir ayet ise şudur: *"Uyarıcılardan olasın diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir."* Şu'arâ, 26/193-195.

Arapça'dır." âyeti ile cevap vererek, Bâtınîlerin bu tutumlarının Cebrâil ve Hz. Peygamber'e bir düşmanlık olduğunu vurgular. Ayrıca Hz. Peygamber'in vahyi unutma endişesinden dolayı ezberlemeye çalıştığı sırada "(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çabucak almak için dilini kıpırdatma!"[836] âyeti ve aynı anlamdaki başka âyetleri de delil olarak gösterir.[837]

Risaletle ilgili olarak Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu başka bir husus Vahiy'in mahiyeti mes'elesidir. Bu konuya cinlerin Hz. Peygamber'e gelen vahyi dinlemek üzere gelmeleri mes'elesinde değinen Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in, cinlerin gelişini dahi hissetmediğini, bundan ancak vahiy sayesinde haberdâr olduğunu belirtir. Vahyin rûhânî bir surette gelmesi durumunda, Hz. Peygamber'in, cinler yanına geldiğinde, onların cesedî âlemden olmamaları sebebiyle, bundan haberdâr olması gerektiğini vurgular. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre o, Cibrîl'i kendi suretinde görmek istemiş, Cibrîl ise buna Peygamber'in güç yetiremeyeceğini, çünkü arzın kendisini taşıyamayacağını söylemiş, sadece semâya bakmasını istemiştir. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in vahyi şâyet rûhânî bir ceset ile almış olsa idi, Cibrîl'i kendi sûretinde görmesi gerektiğini ve böyle bir soruya gerek kalmayacağını belirtir. "De ki: Ben de sizin gibi sadece bir beşerim. Ancak bana sadece vahiy geliyor."[838] âyetinin de bu gerçeğe işaret ettiğini vurgular.[839]

Mâtürîdî'nin, Karâmita adı altında İsmâilîliği eleştirdiği hususlardan biri de, kendi mezheplerini insanlara zorla benimsetme ve onlardan kendilerine bağlılık hususunda yemin alma anlayışlarıdır. Mâtürîdî'ye göre Peygamberlerden, risâlet görevlerini kavimlerine tebliğ hususunda misak alınmış ve halkın arasındaki nefreti kaldırıp, kalplerini birbirine ısındırmakla görevlendirilmişlerdir.[840] Kur'ân'daki "Ey Peygamber de ki: "Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum. O (Kur'ân) bütün âlemler için ancak bir uyarıdır."[841] âyeti yukarıdaki görüşlerin dayanağıdır.

5. Sahâbenin Durumu

Mâtürîdî, Bâtınî ve Râfızîlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahabenin irtidat ettiği görüşüne sahip olduklarını belirterek, onlara lânet eder ve bu fikirlerini çeşitli vesilelerle eleştirir.[842]

836 Kıyâme, 75/16.
837 Bkz. Taha, 20/114. Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 74.
838 Kehf, 18/110.
839 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 272.
840 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 145.
841 En'âm, 6/90.
842 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 537.

Mâtürîdî, Bâtınîlerin, Hz. Ali ile ilişkilerinden dolayı Sahabe'nin imanını dillerine dolamaları sebebiyle "Ey Nebî, kâfir ve münâfıklarla cihat et!..."[843] âyetinin tefsirinde, onların görüşlerinden birisini ele alır.[844] Bâtınîlere göre bu âyette zikredilen savaş hem kâfirlere hem de münâfıklara karşı yapılan savaştır ve Ali bu iki gruba karşı da savaşmakla emrolunmuştur. Bu konuda rivâyet edilen bir habere göre, Hz. Ali'yi ayakkabısını tamir ederken gören Hz. Peygamber, ashabına şöyle demiştir: "Şüphesiz ayakkabısını tamir eden, bizim tenzîli için savaştığımızın yolunda, te`vîl i için savaşacaktır. Te`vîl den dolayı yaptığı savaş, nifâk ehline karşı yaptığı savaş olacaktır."[845]

Mâtürîdî, Bâtınîlerin yukarıdaki görüşlerine cevap verirken, nifak ehline karşı Hz. Ali'nin değil de, aslında Ebû Bekir'in savaştığını vurgular. Çünkü Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, irtidat eden Araplarla o savaşmıştır. Arapların irtidadı ise hakiki anlamda mü'min olmamalarından, yani münâfık olmalarından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali'nin savaştığı kimselere gelince, bunlar ise münâfık kimseler olmayıp, bilakis Ali'yi, Allah'ın kitabı ile hükmetmeye çağıran kimselerdir. Münâfık, görünüşte Allah'ın hükmüne uyan, ancak hakikatte gerçeği gizleyen ve Allah'ın hükmüne razı olmayan kimsedir. Bu özellikler ise Hz. Ali'nin savaştığı kimselere değil, Hz. Ebû Bekir'in savaştığı kimselere uymaktadır.[846]

Mâtürîdî'ye göre Karâmita, "İyilik evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takvâ sahibi insanın davranışıdır, Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki, kurtuluşa eresiniz."[847] âyetinde geçen "kapılar" ifadesini Hz. Ali olarak yorumlamaktadır. Buna göre "ev" Hz. Peygamber olmakta ve eve girebilmek için Hz. Ali'den geçmek gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır." buyurmuştur. Mâtürîdî bu görüşe Karâmita'nın metodu ile cevap vermekte, evlerin ve kapıların çoğul olarak yorumlanabileceğine, dolayısıyla buna göre Ali ile birlikte Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın da kapı olarak yorumlanabileceğine değinmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Ben hikmet şehriyim" buyurduğunu ve şehrin bir tek kapısının olmayacağını, kapı ile sadece Hz. Ali'yi kastetmiş olmasının mümkün olmayacağını belirtmektedir.[848]

843 Tahrîm, 66/9.
844 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 182.
845 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 182.
846 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 182.
847 el-Bakara, 2/189.
848 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 142.

6. İmâmet

Mâtürîdî'nin Bâtıniyye'yi eleştirdiği hususlardan birisi de "Masum İmam" anlayışlarıdır. Bâtınîlere göre: "Her kavmin doğru yola eriştiren bir hadisi vardır."[849] âyeti ile kastedilen, haktan sapmayan nebîler gibi, masum imamlardır. Mâtürîdî'ye göre buradaki hâdî, yani "dâî"den kasıt, Allah, enbiyâdan bir nebî ya da nebî olmayan bir davetçidir ve her dönemde bir davetçinin bulunması muhtemeldir. Fakat masumluk konusu Kur'ân'a aykırı bir durumdur. Çünkü Kur'ân hata yapmayı dinin dışına çıkmak olarak kabul etmez ve sadece her kavme bir davetçinin geleceğini haber verir.[850]

İsmâiliyye'nin diğer Şiî mezhepler gibi özellikle üzerinde durduğu hususların başında şüphesiz imâmet meselesi gelmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'da te`vîl e uygun olan çoğu âyeti bu fikri desteklemek üzere te`vîl etmişlerdir. Bunlardan birisi de Süleyman kıssasında zikredilen Karınca ve Hüdhüd'dür. Mâtürîdî'nin Batıniyye'nin görüşleri altında haber verdiğine göre bu kıssada geçen Karınca ve Hüdhüd'ün sözleri bilinen anlamdaki bir Karınca ve Hüdhüd değil, insanları doğru yola çağıran bir insan, yani imam olmaktadır. Çünkü Hüdhüd'ün, Süleyman ya da bir başkasından daha fazla bilgili olması caiz değildir. Lakin burada kastedilen insanları doğru yola ve rüşde ileten bir imamdır. Mâtürîdî burada kastedilen şeyin bir insan olsaydı bu şekilde örnek verilmesinin anlam ve faydasının olmayacağını belirterek bu görüşleri reddeder.[851]

Bâtıniyye'nin Süleyman kıssasından yola çıkarak ileri sürdüğü imâmetle ilgili delillerden birisi de, Süleyman'ın muhatabı olmayan birisine azab etmesinin mümkün olmayacağı görüşüdür. Bâtınîlere göre Süleyman'ın azab edeceği ve keseceği yani vaî'dinin muhatabı olan şey, bilinen Hüdhüd kuşu değil, kendisine hitap edilen ve hakkında kalemin cari olduğu bir insandır. Aynı gerekçeler karınca için de geçerlidir. Mâtürîdî ise bu görüşleri "Hani ona akşam üstü bir ayağını tırnağı üstüne dikip üç ayağının üzerinde duran çalımlı ve soylu atlar sunulmuştu. Süleyman, "Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim." demişti."[852] âyetlerine de dayanarak eleştirir. Allah'ın bu ve benzeri hayvanları insanların faydalanması için yarattığını, cezalandırılmaları veya azab edilmelerinin mümkün olduğunu belirtir. Bundan dolayı da Hüdhüd veya Karıncanın cezalandırılabilecek bir hayvan olduğunu, onu başka türlü te`vîl etmeye gerek olmadığını vurgular.[853]

849 Ra'd, 13/7.
850 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 618.
851 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 556.
852 Sâd, 38/31-32.
853 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 557.

7. Haşr-ı Rûhânî

Mâtürîdî'nin belirttiğine göre Karmatîler, ölümü inkâr ederek ruhların bekâsını, yani Haşr-ı Rûhânî'yi savunmaktadırlar. Bu anlayış ise "yerlerin ve göklerin mirası Allah'a aittir."[854] âyetine aykırı oluğu için İmâm tarafından, yer ve gök ehli ölümlü olup, bir gün hepsinin öleceği gerekçesi ile eleştirilmiştir.[855]

Bâtınîlere göre sâlih amel sahibi bir mü'minin dirilmesi (ba's) ruhânî bir surette olacak ve bu suret ebedî olarak kalacak, kötü ve çirkin amelli bir kâfirin dirilmesi ise çirkin bir surette olacak ve ebedî bir şekilde cezalandırılarak öylece kalacaktır.[856] Bu görüşüne delil olarak da "Nihâyet onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel işleyeyim." der. Hayır! Bu sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."[857] âyetindeki "bârizûn" ifadesini delil olarak gösterirler.[858]

Mâtürîdî, Bâtınîlerin bu görüşlerini eleştirirken, onların bu fikirlerini çürüten bazı âyetlere yer verir. Bu âyetlerden birisinin: "Dedi ki: Çürümüş kemikleri kim diriltecek? De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılışı hakkıyla bilendir"[859] âyeti olduğunu belirtir.[860] Bir başka âyetin, ilk yaratılış konusuyla da ilişkili olarak, "Andolsun ilk yaratılışınızı biliyorsunuz. O halde düşünseniz ya!"[861] ifadesiyle, kemiklere varıncaya kadar yeniden yaratılacağına işaret ettiğini vurgular.[862] Yine Bâtınîlerin iddialarının esas alınması durumunda "İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır?"[863] âyetinin anlamsız kalacağına, onların görüşüne göre kemiğin toz haline geldikten sonra bir daha toparlanmayacağına inanmalarının "Evet bizim onların parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter"[864] âyetine aykırı olacağını teyit eder. Kemiklerin darmadağın olduktan sonra, yeniden bir araya getirilmesinin görünen âlemde mümkün olmadığını, bunun sadece kıyamette gerçekleşebileceğini teyit eder. Bâtınîlerin

854 Âl-i İmrân, 3/180.
855 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 337.
856 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 418.
857 Mü'minûn, 23/99-100.
858 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 418.
859 Yâsîn, 36/78-79.
860 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 215.
861 Vâkı'a, 56/62.
862 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 215.
863 Kıyâme, 75/3.
864 Kıyâme, 75/4.

dediği gibi ölümden sonra ruhânî nefislerin dirilmesi iddiasının ise, "De ki: onları ilk defa yaratan yeniden diriltecektir."[865] âyetine aykırı olacağını, nefisleri ilk defa kim yarattı ise onun tekrar dirilteceğini ifade eder.[866]

Bâtinîliğin nefis ve rûh ilişkisiyle ilgili görüşüne yeniden değinen Mâtürîdî, "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır."[867] âyetinin tefsirinde, onların bu âyeti cesedî nefis (en-Nefsü'l-Cesedâniyye) olarak yorumladığını, (en-Nefsü'r-Rûhâniyye) "ruhânî nefs"in ebedî olarak bakî kalacağını iddia ettiklerini belirtir. Aynı şekilde onlara göre bu cesetler yok olduğunda, Allah Teâlâ salih amellerden ebedî kalacak olan ruhânî nefisler yaratacaktır. Ancak onların bu görüşleri söz konusu âyete aykırı düşmektedir.[868] Aynı şekilde nefislerin uyku durumunun gerçekleştiği ve ondan ruhânî suretler çıktığında, karışık ve emin olunamayan rüyalar göreceğini, sadece uyanık iken karışık olmayan ve gerçek şeyler görebileceğini, bundan dolayı ba's'in (dirilmenin) külliyen olması gerektiğini söyler. Bununla birlikte yeniden dirilme gününün "Yevmü'l-Cem', Yevmü't-Teğâbun ve Yevmü'l-Haşr" gibi isimlerle anıldığını ve bunların başka bir şeyi ifade etmeyip, hepsinin"toplanma günü" anlamına geldiğini vurgular.[869]

Kıyamet günündeki Arş'ın durumu hakkında Bâtıniyye adı ile eleştirdiği husus ise İsmâilîliğin imâmet fikri ile de ilgilidir. Ancak söz konusu edilen mes'ele Kıyâmetin mahiyetine ilişkindir ve Bâtıniyye bunu Kāimu'z-Zamân olarak te`vîl etmektedir. Mâtürîdî ise bunun bilinen kıyâmet yani Rabbin kıyâmeti ve saat olduğunu belirtir. Bu hususta "O gün mülk kimindir? denilir, Tek olan ve her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır."[870] diye cevap verilen âyeti delil olarak gösterir. O günün mülkünün sadece Allah'a ait olmasının, bu konuda dünyada herhangi bir tartışmanın yapılmaması gerektiğine işaret olduğunu belirterek, bu görüşlerini "Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, şerefli ve yüce Arş'ın Rabbidir."[871] âyetinin tefsirinde dile getirir.[872]

Bâtıniyye'nin, Kıyâmet ve Saat'in, Kāimu'z-Zamân'ın ismi olduğu ve o saatte izhar edeceği görüşlerini eleştirmeye devam eden Mâtürîdî, "Kıyâmet'in ne zaman kopacağına dair bilgi ona havale edilir…"[873] ve "Sana kıyâmet'in ne

865 Yâsîn, 36/79.
866 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 332-333.
867 Rahmân, 55/26.
868 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 12.
869 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 335.
870 Mü'min, 40/16.
871 Mü'minûn, 23/116.
872 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 422.
873 Fussilet, 41/47.

zaman kopacağını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Rabbin katındadır…"[874] âyetlerinin bu anlayışları yalanladığını bildirir. Ayrıca bu konuda bütün yer ve gök ehlinin icmâ halinde olduğunu vurgular. Râfıza'nın da bu konuda kıyamet saatiyle ilgili olarak kehânette bulunduğunu belirtir.[875]

III. İmâmiyye'nin Eleştirisi

1. Sahâbenin Durumu

Mâtürîdî'nin İmâmiyye hakkında Râfıza adı altında ele aldığı konular çoğunlukla Ehl-i Beyt, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti ve Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili hususlardır. Aslında bunların hepsi birbiri ile ilişkilidir ancak biz farklı başlıklar altında ele almanın mes'eleyi daha anlaşılır hale getireceğini düşünmekteyiz.

Râfıza'nın, sahâbenin küfre düştüğü iddialarını ele alan Mâtürîdî, "Onlardan sonra gelenler, "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma!"[876] âyetinin tefsirinde değinerek, Allah Tealâ'nın Muhammed ümmeti içinde seleflerine lanet edecek birilerinin çıkacağını bildiği için onlara istiğfar etmelerini emrettiğini bildirir. Bu âyetin Râfıza, Hâricîler ve Mu'tezile'nin görüşlerinin fasit olduğunu ortaya koyduğunu ifade eder.[877]

2. Ehl-i Beyt

Mâtürîdî'nin, Râfıza'yı eleştirdiği hususlardan birisi de Ehl-i Beyt ile ilgili âyete[878] getirdikleri yorum ve anlayış biçimleridir. Çünkü onlara göre bu âyet'in

874 A'râf, 7/187; Nâziât, 79/42.

875 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 385.

876 Haşr, 59/10.

877 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* V, 90.

878 Âyetlerin meâli şu şekildedir: "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a (boşanma bedeli) vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah'ı, Rasûlü'nü ve âhiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükâfat hazırlamıştır. Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa onun cezası iki kat verilir. Bu Allah'a göre kolaydır. İçinizden kim Allah'a ve Resülüne itaat eder ve iyi bir iş yaparsa, ona mükâfatını iki kat veririz. Biz ona bereketli bir rızık hazırlamışızdır. Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin. Evlerinizde oturun. Önceki câhiliyye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı

birinci bölümü Hz. Peygamber'in hanımları, ikinci bölümü ise Ehl-i Beyt ile ilgilidir. Bu görüşlerini desteklemek için bazı görüşler ileri sürmektedir.

Râfıza açısından Ümmü Seleme'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber, Ahzab sûresindeki âyet ile Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i kastetmiştir. Bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber bir elbise almış ve onların üzerine örtmüş, bundan sonra da âyetin "Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt) şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak istiyor"[879] kısmını okumuştur. Bunun üzerine Ümmü Seleme "Ben Ehl-i Beyt'ten değil miyim?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "Allah'ın izni ile evet"[880] diye cevap vermiştir.[881]

Bu âyetin yorumu ile ilgili olarak Şîa'nın öne sürdüğü delillerden bir başkası ise Hasan b. Ali'nin Kûfe'de yaptığı konuşmadır. Bu konuşmada o şöyle demiştir: "Ey Kûfeliler bizim hakkımızda Allah'tan korkun! Şüphesiz biz emirler ve misafirleriniziz. Ayrıca biz Allah'ın hakkında "Ey Peygamber'in ev halkı (Ehl-i Beyt) şüphesiz Allah sizden kusuru giderip, sizi tertemiz yapmak istiyor"[882] buyurduğu kimseleriz."[883] Diğer bir görüşe göre âyetin başındaki "Namazı kılın, zekâtı verin! Allah'a ve Resülüne itaat edin!..." kısmı müennes sîgası ile gelmiştir. Bu ise âyetin evvelinden bağımsız olduğunun delilidir.[884]

Başka bir görüşe göre "onlardan kiri gidereceğini ve onları temiz yapacağını vaad etmiştir. Bu ise mutlak bir vaattir, mukayyet değildir. Burada zikredilen kirin kadınlarda bulunması mümkündür fakat Ehl-i Beyt'te bulunması mümkün

gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin! Allah'a ve Resülüne itaat edin. Ey Peygamber'in ev halkı! Allah sizden ancak kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. Siz evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır". Ahzâb, 33/28-34. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Onat, Hasan, "Şîîliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD,* Ankara 1997, XXXVI, 85 vd.

879 Ahzâb, 33/33.

880 el-Beyhakî, es-*Sünenü'l -Kübrâ* Dârü'l-Fikr, trz. 2/150.

881 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 116; Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2005, 42-48. Mâtürîdî'nin hem Şîa hem de Râfıza tanımlamasını kullanarak, mirasla ilgili konulardaki eleştirileri için bkz. *Te`vîlât,* I, 363-371. Mut'a nikahına ise *"Onlar namuslarını korurlar. Ancak eşleri ya da ellerinin sahip olduğu (cariyeler) hariçtir. Bundan dolayı da kınanmazlar."* Mü'minûn, 23/5-6 âyetlerinin tefsirinde değinir. Mut'a'nın burada istisna edilenler arasında bulunmadığı ve Kur'ân'da *"Dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için cariyelerinizi zinaya zorlamayın"* (Nûr, 24/33) buyrulduğu için, namusu korumanın insanlar tarafından bilinen bir gerçek olduğunu, bundan dolayı bu görüşü savunmanın, haramı savunmak anlamına geleceğini belirtir. bkz. *Te`vîlât,* III, 393-394.

882 Ahzâb, 33/33.

883 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 116.

884 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 116.

değildir. Yine başka bir görüşe göre Hz. Peygamber: "Size benden sonra iki şey (sekaleyn) bırakıyorum. Allah'ın kitabı ve 'Itretim olan Ehl-i Beyt'im. Eğer onlara sarılırsanız (Kevser) havuzuna ulaşırsınız."[885] mealinde bir vaatte bulunmuştur. Bu sözdeki 'Itret ise Ehl-i Beyt anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî Şîa'nın bütün bu iddialarını eleştirirken Ehl-i Beyt ifadesinin, kadın veya erkek olsun, örfe göre hepsini içinde taşıdığını ve âyetin baş tarafından ayrı ve kopuk olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtir. Hz. Peygamber'in hanımlarının bu tanımlamanın dışında tutulmasının imkanı olmadığını da ilave eder. Âyetin bir bölümünde müenneslik başka bir bölümünde de müzekkerlik sigasının kullanılmasının dilden kaynaklandığını ve böylesi durumlarda müzekker sigasının kullanıldığına dikkat çeker. Buradaki vaadin mukayyed değil de mutlak olduğu iddiası hakkında ise, burada söz konusu olan kadınların Hz. peygamber'in hanımları olduğunu ve onlara çirkinlik ve pisliğin nispet edilemeyeceğini ifade eder. Sakaleyn hadisinde kast edilen şeylerin kitab ve 'ıtret olduğunu, 'ıtretle kastedilen şeyin ise Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu belirtir. Ümmü Seleme'den gelen rivâyet hakkında ise zaten Hz. Peygamber'in ona "İnşallah sen de Ehl-i Beyt'tensin" diye cevap verdiği için, hanımlarının da Ehl-i Beyt'e dahil edilmesi gerektiğini belirtir.[886]

3. Hz. Ebû Bekir'in Hilâfeti

Hz. Ebû Bekir halife olunca sahabenin irtidat ettiği ve dini terk ettikleri şeklindeki Râfıza'nın görüşlerine yer veren Mâtürîdî, onların bu anlayışının "Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine yer yüzünde imkan ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar"[887] âyeti ile "Allah içinizden iman eden ve salih amel işleyenleri yeryüzünde mutlaka egemen kılacağını vaat etmiştir…"[888] âyetine aykırı olduğunu belirtir. Râfıza'nın irtidat hakkındaki görüşlerini bu iki âyetin çürüttüğünü, çünkü Allah'ın (âyette vasfı geçen kimseleri) yeryüzünde egemen kılmaya ve kendilerine cenneti vaat ettiğine işaret ettiğini belirtir.[889]

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği ile ilgili olarak "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler…. Allah yolunda cihad ederler,

885 Tirmîzî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (279/892), *Sünen*, thk. Komisyon, Beyrut, trz. no: 3786.
886 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 116-117.
887 Hacc, 22/41.
888 Nûr, 24/55.
889 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 376.

(bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar…"[890] âyetinin delil olduğunu belirtir.[891] Âyette Allah yolunun düşmanlarına karşı savaşa çıktığı için onun övüldüğünü, şayet Ali'nin hakkını gasbetmiş olsa ya da bu işe ehil olmasa veya başkasının hakkına tecavüz etmiş olsa, Allah'ın övgüsüne mazhar olamayacağını belirtir. Bu âyetin aynı zamanda Râfıza'nın Hz. Peygamber'den nakledilen "ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."[892] ve benzer şekildeki Ali'nin hilafeti talep ettiği ve bu uğurda mücadele ettiği şeklindeki delillerini çürüttüğünü vurgular. Çünkü Ebû Bekir zamanında Hz. Ali'nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu bilmesinin veya Allah'ın kendi üzerine verdiği bir hakkı terk ve zayi ettiği şeklinde bir düşünceye sahip olmasının, mümkün olmadığını, sessizliğinin ve böyle bir talebinin olmamasının bu hakkı Ebû Bekir'de görmüş olmasının delili olduğunu ifade eder.[893]

Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini onayladıklarından dolayı sahabeyi irtidatla itham ettikleri görüşleri üzerine Şîa'ya, Râfıza adı ile yönelttiği eleştiride Mâtürîdî "Allah yolunda hicret edenler sonra öldürülen ya da ölenler…"[894] âyetinin tefsirinde cevap verir. Bu âyette Allah Tealâ'nın sahabenin cennetlik olduğu, güzel bir rızık ile rızıklandırılacakları ve rızasını kazanacaklarının açıkça belirtildiğini vurgulayarak, bu âyetin Râfıza'nın görüşlerini çürüttüğünü belirtir.[895] Aynı şekilde "İslâm'ı ilk önce kabul eden Muhacir ve Ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır…"[896] âyetinin, sahabenin doğru yol üzerinde olduğunu, onları her kimin zulüm ve haddi aşmakla itham ederse, kendisinin haddi aşacağını ve zalim olacağını, haddi aşmanın, bir şeyi hak etmediği yere koymak olacağını bildirir.[897] Bâtınıyye ve Râfıza'nın Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin irtidat ettiğine dair görüşlerini Fetih sûresindeki âyette yer alan "Muhammed Allah'ın Resülüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidir… Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükafat vaad etmiştir."[898] şeklindeki ifadelerin çürüttüğünü bildirir. Ayrıca onlar için Allah tarafından bağışlanma ve büyük bir mükafat vaat edildiğini gösterdiğini de ifade eder.[899]

890 el-Mâide, 5/54.
891 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 48.
892 Tirmîzî, no: 3713.
893 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 48.
894 Hacc, 22/58.
895 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 381.
896 Tevbe, 9/100.
897 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 442.
898 Fetih, 48/29.
899 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 537.

Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberle aralarında kardeşlik bağı olduğu gerekçesiyle Hz. Ebû Bekir'den daha üstün olduğu şeklindeki Râfıza'nın görüşüne, "Medyen halkına da kardeşleri Şuayb'ı gönderdik"[900] âyetinin tefsirinde cevap verir. Mâtürîdî'ye, göre onların bu görüşü doğru değildir. Çünkü Peygamberlerin kendi kavimleri ile kardeş olmaları, kardeş edindiği kişiler arasında bir fazileti gerektirmediği gibi, kendi kavimlerini, kâfir olsalar bile kardeş olarak niteleyebilirler. Ayrıca Hz. Peygamber'den "Eğer Rabbim dışında bir dost edinse idim, Ebû Bekir'i dost edinirdim"[901] şeklinde bir rivâyet de bulunmaktadır.[902]

4. Hz. Ali'nin Hilâfeti

Mâtürîdî hilâfet konusuna doğrudan hasredilmiş bir başlık bulunmayan *Kitābû't-Tevhîd*'inde Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili doğrudan bir tartışmaya girmez. Aslında bu durumu siyasî konuların, Akāid ile ilgili mes'eleler arasına dahil edilmediği şeklinde yorumlamak gerekmektedir.

Mâtürîdî, Râfıza'nın Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak ileri sürdüğü "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Rasûlü'dür, Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılan ve zekâtı veren mü'minlerdir."[903] meâlindeki âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğu şeklindeki iddialarını ele alır. Râfıza'ya göre bu âyetin nüzul sebebi şöyledir. Hz. Ali bir gün namaz kılarken rükûda yüzüğünü bir fakire tasadduk etmiştir. Bunun üzerine yukarıdaki âyet nâzil olmuştur. Hz. Peygamber ise evinden çıkarken Hz. Ali'nin kendisine yüzüğünü verdiği miskin ile karşılaşır ve ona birisinin kendisine bir şey verip vermediğini sorar. O da kendisine gümüş bir yüzük verildiğini söyler, Hz. Peygamber bunu kimin verdiğini sorar, o da Ali'yi işaret eder. Hz. Peygamber hangi halde iken verdiğini sorar, o da rükûda iken olduğunu belirtir. Bunun üzerine Hz. Peygamber tekbir getirir, Ali'yi çağırır ve onu över.[904]

Mâtürîdî, Ebû Ca'fer kanalıyla nakledilen, Hz. Ali'nin namazda iken yüzüğünü tasadduk ettiği rivâyetinin sahih olması durumunda, iki ihtimalin geçerli olabileceğini belirterek, bunlardan birisinin Hz. Ali'nin fazileti, diğerinin ise "Amel-i Yesîr"in namazı bozmayacağı, olduğunu belirtir.[905]

900 Hûd, 11/84.
901 Meâlen bkz. Müslim, *es-Sahîh*, H. No: 532, 1/377-378.
902 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 544.
903 el-Mâide, 5/55.
904 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 49.
905 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 49-50.

Mâtürîdî, Râfıza'nın yüzük rivâyeti ile ilişkilendirdiği âyetin, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında Hz. Ali'nin imâmetine delil gösterilmesinin mümkün olamayacağını, Ali'nin hilafeti kendi nefsi için görmesinin de imkan dâhilinde olmadığını, çünkü Ali'den nakledilen bir rivâyete göre: "Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir'dir" dediğini aktarır. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberde: "Eğer Ebû Bekir'i başa geçirirseniz onu dinen kavî bedenen zayıf, Ömer'i geçirirseniz onu dinen ve bedenen kavî ya da Ali'yi geçirirseniz onu hadî, mehdî ve mürşid olarak bulursunuz" buyrulduğunu belirtir.[906] Bu durumda Hz. Ali ve diğer sahabenin Hz. Ebû Bekir'e mal ya da benzeri şeyleri herhangi bir tartışma olmaksızın teslim ettiğini, Ali'nin halife olacağı zaman, yardımcısı olmadığından dolayı bu talebinden vazgeçtiği şeklindeki iddiaların gereksiz ve temelsiz olduğunu belirtir.

Hadiste belirtildiği üzere Ebû Bekir'in bedenen zayıf ve güçsüz olmasına rağmen Ehl-i Ridde ile savaşa çıktığını ve onun tek başına çıktığını görünce diğerlerinin de ona katıldıklarını, Ebû Bekir'in ise yalnız ve güçsüzlüğüne rağmen bu savaştan vazgeçmediğini bildirir. Ali'nin ise kuvvetli ve savaş konularında bilgili olması veya kendine karşı çıkan düşmanlarını yenerek onları helak edebilmesine, bu konudaki maharetine rağmen nasıl olurda yardımcısı olmadığı için hakkın talebinden vazgeçtiğinin ileri sürülebileceğini vurgular. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in en güçlü ashabından olmasına rağmen en zayıf sahabesi olarak telakki edilmesinin doğru olmayacağını belirterek, şayet Ali bu işi terk etmişse onun zayıflığından değil, o konuda kendisinde bir hak görmediğinden dolayı olacağını belirtir.[907]

Şîa'nın ileri sürdüğü delillerden olan ve Hz. Peygamber'in Ali hakkında söylediği, "Senin benim yanımdaki yerin Hârun'un, Mûsâ yanındaki yeri gibidir. Lakin benden sonra nübüvvet yoktur."[908] hadisine değinen Mâtürîdî, Hârun'un, Mûsâ'nın halifesi olduğu gibi Ali'nin de Hz. Peygamber'in halifesi olacağı görüşlerini ele alır. Bu iddiaları eleştirirken hadiste kast edilen şeyin "kardeşlik" olduğunu, kardeşliğin ise bütün peygamberlerin kendi kavimlerine kardeş gözüyle baktığı gibi[909] halifeliğin ispatı için kullanılamayacağını belirtir. Öte yandan bu söz ve "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır."

906 Krş. Ahmed b. Hanbel, (241/855), *Müsned,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A'rabî, Beyrut 1993, 1/175.

907 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 49.

908 el-Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), *el-Usûl mine'l-Kâfî,* Tahran 1365/1945, 1/438, 1/286, 293, 295; Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh,* nşr. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1413/1992, I, 229, el-Meclisî, Muhammad Bâkır (1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1698, II, 225, IV, 203.

909 Krş. Hûd, 11/84; Mâtürîdî, *Te`vîlât,* 2/544.

sözünde hilafetin Ali'ye ait olduğu kast edilse bile, bu emrin sadece Ali'nin halife olduğu dönem için geçerli olacağını ve ilelebet geçerli olmasının mümkün olmayacağını belirtir.[910]

5. İmâmet

İmâmiyye'nin imâmet konusundaki görüşlerini eleştirirken Râfıza tanımlamasına yer veren Mâtürîdî, "Allah'a itaat edin, Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin"[911] âyetinin, bu görüşü birkaç açıdan çürüttüğünü belirtir. Âyette geçen "ulu'l-emr" ifadesinin emirler, fakihler ya da Râfıza'nın iddia ettiği gibi imam olarak, üç değişik şekilde anlaşılabileceğini vurgular. Söz konusu ifadeye "emirler" ya da "fakihler" şeklinde anlam verildiğinde, Râfıza'nın görüşünün kendiliğinden iptal olacağını belirtir. Ayrıca onların ileri sürdükleri anlamda bir imâmet anlayışının bu âyetten çıkarılamayacağını, çünkü âyette "eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, bunu Allah'a ve Rasûlüne götürün" buyrulduğunu, oysa onların imâmet anlayışına göre, imâma itaatin farz olduğunu tespit eder. Râfıza ya da İmâmiyye'ye göre imâma isyan küfür olduğu için, onların kendi anlayışları çerçevesinde bu âyetin gereğini yerine getirmeleri mümkün değildir.[912]

İmamların bilgisi konusunda, Râfıza'nın, Allah'tan gelen bir vahyin imamlara da geldiği ve onda bedâ yapıp yapmayacağını imamların da bildiği şeklindeki görüşlerinin, "Biz onu (Ku'rân) mübarek bir gecede indirdik"[913] âyeti ile "şüphesiz biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik"[914] âyetlerine aykırı olduğunu bildirir. Âyetlerde belirtilen vahyin Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân olduğunu, bunun dışında başka bir vahyin söz konusu olmadığını vurgular.[915]

6. Rec'at

Mâtürîdî, İmâmiyye'nin rec'at anlayışını eleştirirken, "Helâk ettiğimiz bir memleket halkının bize dönmemesi imkânsızdır."[916] âyetinin tefsirinde Râfızîlerden bir kısmının Ali ve bazılarının öldükten sonra dünyaya geri geleceği

910 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* II, 49.
911 Nisâ, 4/59.
912 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* I, 442-444.
913 Duhân, 44/1-3.
914 Kadr, 97/1.
915 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* IV, 445.
916 Enbiyâ, 21/95.

fikrine sahip olduklarını belirtir. Buradaki âyetin onların bu görüşünü reddettiğine ve bunun hilafına bir delil getiremedikleri takdirde Kur'ân'ın onların aleyhine açıkça bir delil olduğuna işaret eder.[917]

Mâtürîdî, İmâmiyye'nin adını zikretmeksizin rec'at düşüncesini,"Sonunda onların her birine ölüm geldiğinde, şöyle diyecektir: "Ey Rabbim beni dünyaya döndür! Belki bıraktığım o (dünyada) sâlih bir amel işlerim." Hayır hayır! Bu onun söylediği boş bir sözdür. Ötelerinde diriltilecekleri güne kadar sürecek olan bir berzah vardır."[918] âyetinin tefsirinde yeniden ele alır. Âyette yer alan "kellâ" yani "hayır hayır!" ifadesinin böyle bir şeyin asla mümkün olmayacağına işaret ettiğini belirtir.[919] Bu gerekçesini temellendirmeye devam ederken, bazı sebepleri sıralar. Bunlardan birisi "Şayet geri döndürülseler, nehy olundukları şeyleri yeniden yaparlar"[920] âyetinde ifade edildiği gibi, bu isteklerinin hakikati ifade etmemesi yani dünyaya yeniden gelseler bile söz verdikleri hayırlı amelleri işlemeyecekleridir. Diğeri ise rec'at düşüncesine sahip olmalarının kendilerine bir faydasının olmayacağıdır. Çünkü onlar geri döndürülseler bile arzu ettiklerine ulaşamayacaklardır. Arzu ettikleri şey, istidlal ile elde edilebilecek iman ve güvenliktir. Genişlik ve güven zamanında elde edemedikleri şeyi korku içinde iken nasıl elde edebileceklerdir?[921] Mâtürîdî, bu yorumlarını sadece İmâmiyye ile değil İsmâiliyye ile de ilişkilendirmektedir.

IV. Sonuç

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Şiî mezheplerden olan İsmâilîliğin hem siyasî hem de fikrî açıdan yoğun bir etkisinin var olduğu gözlenmektedir. Bu mezhebin sahip olduğu Kur'ân hakkındaki te`vîle dayalı anlayışları göze batmaktadır. İmâmiyye'nin ise imâmet başlığı altında siyaseti dine taşımaları, Hz. Peygamber'in güzide ashabı hakkındaki yanlış düşünceleri ve çoğunluğun temsil ettiği ana bünyeden uzak durmaları dikkat çekmektedir. O günün şartlarındaki İslâm coğrafyasının en önemli ilmî merkezinden birisinde yaşanan bu durum, Müslümanların ilim ve fikir sahibi öncüleri ile birlikte siyasetçilerini de harekete geçirmiştir. Bu hareket içinde Mâtürîdî, ilmî kanadın en önde geleni ve etkisi en kalcı olanı durumundadır.

917 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 346.
918 Mü'minûn, 23/99-100.
919 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 417.
920 En'âm, 6/28.
921 Mâtürîdî, *Te`vîlât,* III, 417-418.

Mâtürîdî'nin Şiî mezhepleri eleştirirken bu kadar çok Kur'ân'a dayanması ve ondan deliller getirmesi, kendisini Müslüman olarak tanımlayan oluşumların, ortak paydalarının vahiy olması gerektiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte O, mezheplerin kullanmış olduğu aklî delilleri yeterince kullanmış ve bu Metodla da muhaliflerine cevap vermiştir. Onun yapmış olduğu tartışmalar süresince, kendisini Müslüman olarak tanımlayan mezhep mensuplarından hiç birisini küfürle itham etmemektedir. Muhaliflerinin zaman zaman kendi metodları yüzünden küfre düşebileceklerine işaretleri elbette söz konusudur ancak onlar hakkında doğrudan yöneltilmiş bir tekfir suçlamasına rastlamak oldukça zordur.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin Şîa, Râfıza, Bâtıniyye ve Karâmita başlıkları altında yöneltmiş olduğu eleştirilerinin hedefinde, İslâm'ı, doğru anlamayan kesimlerin yer aldığını belirtmek gerekmektedir. Bu türden oluşumları Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sahih sünneti doğrultusunda hareket eden bir akl-ı selîme çağırdığını iddia etmek yerinde ve mümkündür.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, (241/855), *Müsned*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A'rabî, Beyrut 1993, 1/175.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008.

el-Bağdâdî, Abdu'l-Kâahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. M. Muhiddin Abdülhamîd, Beyrut 1990/1411.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan, Ali b. İsmail (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve-İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut 1995/1416.

Daftary, Ferhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, trc. Ercüment Özkaya, Raslantı Yayınları, Ankara 2001.

el-Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Ürdün 1984.

el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Tahran 1365/1945.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Te`vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004.

_____, *Kitâbû't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979; *a.e.*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.

el-Meclisî, Muhammad Bâkır (1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1698.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

es-Sicistânî, Ebû Yakûb İshâk b. Ahmed (361/971), *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Pûnavala, nşr. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1413/1992.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Lübnan trz.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (385/995), *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2005.

Korkmaz, Sıddık, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dinî Araştırmalar*, 4/10, Ankara 2001.

Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1998.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.

_____ "Zeydîlik, İsmaililik, İmâmiyye", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara 2006.

Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1992.

Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyin (261/875), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1955.

Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Hazırlayan, M. Altay Köymen, TTK Yay. Ankara 1999.

Onat, Hasan, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, Ankara 1997.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca‘fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, nşr. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1413/1992.

Tan, Muzaffer, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2005.

Topaloğlu, Bekir, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, "Giriş", Ankara 2002.

16. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHÎD'İNDE HIRİSTİYANLIK ve TESLÎS ELEŞTİRİSİ

Dr. Salime Leyla Gürkan
TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Tevhid ilkesine dayalı bir din olan İslâm'ın başka dinlerle ilişkisinde en fazla üzerinde durduğu konu Tanrı'nın mâhiyetine ve birliğine yönelik yaklaşımlardır. Özellikle Hıristiyanlık söz konusu olduğunda en önemli tartışma alanı teslis akidesi ve İsa Mesih'in ilahlığı olagelmiştir. Buradan hareketle bazı modern araştırmacılar İslâm kelâm faaliyetinin Hıristiyanlık üzerine yapılan tartışmalarla başladığı, en azından bu tartışmaların kelâm hareketlerine ivme kazandırdığını iddia etmiştir. Bu noktada, Mâtürîdî'nin Îsâ'nın ilâhlığı ve teslîs akidesine yönelik eleştirisi bilhassa önem taşımaktadır. Zirâ Mâtürîdî, Eş'arîlik ve Mu'tezile'ye nispetle, Hıristiyan din bilginleriyle polemikten daha uzak bir coğrafyada teşekkül eden bir kelâm ekolünün kurucusudur; bu sebeple daha yerel sayılabilecek bir bakış açısını temsil etmektedir. Bu tebliğ de, Mâtürîdî'nin Îsâ'nın ilâhlığına yönelik Hıristiyan inancını hangi bağlamda ve nasıl eleştirdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Mâtürîdî'nin Îsâ Mesîh'in ilâhlığına yönelik görüşleri *Te'vilatü'l-Kur'ân*'daki açıklamaların yanı sıra *Kitâbü't-Tevhîd*'deki 'Nübüvvet' bölümünün son kısmında yer alır. Bu bölümde Mâtürîdî nübüvvet bahsini ve özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğini ele almakta ve nübüvveti reddeden görüşleri, nübüvvete yönelik farklı görüşleri ve Hıristiyanların Îsâ'nın tabiatı hakkındaki görüşlerini eleştiriye tabi tutmaktadır. Mâtürîdî için ana konu nübüvvet olmakta; Hıristiyanlar ise peygamberlik hakkında hatalı düşünceye sahip kişilere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Hıristiyan inancında ortaya çıkan problem doğrudan Tanrı anlayışından ziyade nübüvvet hakkındaki yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî konuyu ilâhlık bahsi altında ve doğrudan tevhid-teslis bağlamında değil, nübüvvet bahsi içerisinde ve Îsâ Mesîh'in tabiatı ekseninde tartışmaktadır. Kanaatimce, Mâtürîdî böyle yapmakla, İsa'nın ilahlığı konusunu İslâm kelâmı açısından da tartışmalı konular olan 'Allah'ın kelâm sıfatı' ve 'Kur'ân'ın yaratılmışlığı' mes'elelerinden ayırmış olmaktadır.

Esasen *Kitâbü't-Tevhîd* bir mezhepler veya dinler tarihi kitabı olmamakla birlikte, atıfta bulunduğu iç ve dış muhalifler noktasında karşılaştırmalı bir metin özelliğine sahiptir. Nitekim Mâtürîdî'nin ilgili bölümde verdiği bilgilerden onun,

Kitâb-ı Mukaddes'in yanı sıra temel Hıristiyan akidesi, Îsâ'nın tabiatı çerçevesinde yapılmış tartışmalar ve buna bağlı gruplaşmalar noktasında doğru bilgilere sahip olduğu görülmektedir. Mâtürîdî Hıristiyanlık hakkında sistematik tarzda bilgi vermekten ziyade nübüvvet bahsine konu olan Îsâ Mesîh hakkındaki Hıristiyan inancını ele alıp çürütmeyi amaçlamaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken bir husus, Mâtürîdî'nin sadece Kur'ân'da yer alan ilgili atıflarla sınırlı kalmayıp, konuyu *Kitâb-ı Mukaddes*'i de kapsayacak şekilde bütün bir vahiy geleneği, tarihi veriler, akli argümanlar ve kullanılan dile atıfla ele aldığı, dolayısıyla hadiseyi bir nevi dinler tarihi zeminine taşıdığıdır; bu da Mâtürîdî'nin eleştirisinin sıradan bir polemiğin ötesinde görülmesi anlamına gelecektir.

Mâtürîdî ilgili bölüme Hıristiyanların Îsâ Mesîh hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını belirterek başlar. Mâtürîdî, Hıristiyanlığın ilk asırlarında Îsâ'nın tabiatı konusunda ortaya çıkan ve teolojik manada en önemli Hıristiyan gruplaşmasına karşılık gelen Diyofizit-Monofizit yani çift ve tek tabiatlılık çerçevesinde tasnif yapmaktadır. Bu tasnife göre, ilahlığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan meydana geldiğini ileri süren bir grup Îsâ'da biri ilâhî ve kadîm diğeri nâsûtî ve hâdis olmak üzere iki rûh bulunduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir grup ise İsa'nın ruhunun bütün olarak ilah olduğunu ve bedene girdiğini kabul etmektedir. İlk grupla Îsâ'nın iki tabiatlı olduğunu kabul eden ve gerçek anlamda Diyofizit olan Melkitlerden yani ana akıma karşılık gelen Hıristiyan grubundan söz edildiği anlaşılmaktadır. Yaygın olarak Diyofizit olarak nitelenen Nestûrîler'i de bu grup içinde görmek mümkündür. Îsâ Mesîh'te tek bir ilâhî rûhun var olduğunu kabul eden diğer grupla da, Îsâ'nın insanî tabiatının ilâhî tabiatının içinde kaybolduğunu iddia eden Monofizit Yakūbîlerden bahsedildiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, bu genel bilginin ardından 'Îsâ'yı Rab ve Tanrı'nın Oğlu kılan ayrıcalık nedir?' sorusuna odaklanmakta ve konuyu bütün yönleriyle tartışmaktadır. Bunu yaparken, Hıristiyan akidesindeki bir takım mantıksal tutarsızlıklara işaret etmektedir. Dolayısıyla, genel bir kelâmî tavır olarak, vahyin akıl zemininde yorumlanması gereğini ve bunun tüm vahiyler için geçerli olduğunu ön görmektedir.

Mâtürîdî, Hıristiyanların Îsâ'nın tabiatı konusundaki iddialarını iki ayrı kategoride ele alır: Bunlardan biri Îsâ'nın rablığı diğeri ise oğulluğu mes'elesidir. Mâtürîdî, bu şekilde, hakiki manada rablık ile mecazi oğulluk kullanımı arasındaki farka dikkat çekmektedir. Bu ayrım Îsâ'nın takipçileri arasında ona rablık atfetmeksizin mecâzi anlamda oğul olduğunu söyleyenlerin bulunduğu gerçeğiyle de örtüşmektedir. Bu noktada en önemli isim monoteist Hıristiyan din adamı Arius'tur. İlk Hıristiyan akide tartışmasını başlatan Arius, teslîs'i oluşturan

unsurlardan sadece Baba'nın gerçek manada Tanrı olduğunu, Oğul olarak isimlendirilen İsa'nın ise yaratılmış olduğu ve Tanrı tarafından elçi ve aracı olarak seçildiğini, dolayısıyla ancak mecâzen oğul ve ilâh kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiş; görüşlerinden dolayı ilk Hıristiyan konsilince heretik ilan edilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre de, Îsâ'nın bir beşer olarak doğup büyüdüğü, diğer insanlar gibi yiyip içtiği, acı çektiği ve öldüğü, Allah'a dua ve niyazda bulunduğundan bahseden, dolayısıyla bütün yaratılmışlık özelliklerini taşıdığına işaret eden İnciller'deki ilgili pasajlardan hareketle Îsâ'nın bir Rab yani gerçek anlamda İlah olarak görülemeyeceği açıktır. Îsâ'nın oğulluğu konusunda ise Mâtürîdî, öncelikle Hıristiyanların kullandıkları dille ilgili bir açıklama yapar. Bu noktada Mâtürîdî'nin Kitab-ı Mukaddes'teki bazı ifadeleri olduğu gibi ve bağlamlarında yorumlamaya çalıştığı hususunun altını çizmek gerekir. Mâtürîdî'nin 'oğulluk' terimiyle ilgili esas aldığı ilke, Tanrı'nın hakiki anlamda çocuk edinmesinin imkan dışı olduğu, fakat bu tür bir isimlendirmenin mecâz yoluyla kullanımının mümkün görülmesi gerektiği şeklindedir. Mâtürîdî bu tarz mecâzî isimlendirmeye Kur'ân'dan da örnek verir:

Meselâ, Peygamber eşlerinin "mü`minlerin annesi" olarak isimlendirilmesi ya da cehennemin kendisine girenler açısından "anne" olarak isimlendirilmesinde olduğu gibi. Ayrıca Hıristiyanların oğulluk isimlendirmesini vilâdet yani 'doğurma' şeklinde değil de tebennî yani 'evlât edinme' biçiminde kullandıklarına işaret eder; ki, bu bilgi Hıristiyan kredosunda (âmentü) kullanılan ifadeyi (monogeneis) doğru olarak yansıtmaktadır. Fakat Mâtürîdî'ye göre asıl problem, bir nevi yakınlık ifadesi şeklinde anlaşılması gereken babalık veya evlatlık tarzındaki ifadelere hakiki anlam yüklenmesiyle alakalıdır. Mâtürîdî esasen oğulluk ifadesiyle bağlantılı olarak Hıristiyanlığın ilk asırlarında Arius'un görüşleriyle başlayan ve bir dizi konsilin toplanmasını gerektiren tartışmalara zımnen atıf yapmaktadır. İznik Konsili'nde Oğul'un yaratılmamış olduğu ve Baba ile 'aynı özden' geldiği inancı resmen kabul edilmiş; fakat günlük kullanımda 'aynı özden' ifadesi yerine yumuşatılmış şekliyle 'benzer özden' ifadesi tercih edilmiştir. Buna göre Hıristiyan kredosunda yer alan 'aynı' veya 'benzer' öz ifadeleri, Mâtürîdî'nin altını çizdiği, Tanrı ile diğer yaratılmışlar arasında kurulacak yakınlık ifadesinin mecâzî manada alınması gerektiği şeklindeki ilkeyi ihlal etmektedir.

Bu noktada teslîs dilinin esasen Hıristiyanlar tarafından da bir problem olarak ortaya konduğunu belirtmek gerekir. Büyük Hıristiyan teologlarından Augustine, teslîs'i açıklamada kullanılan dilin zorunlu olarak açmaz içinde olduğuna dikkat çeker. Teslîs'teki unsurlar arasında birinin diğerinden çıkması manasında

belli bir hiyerarşi kabul etmeyen ve bu unsurların her açıdan eşitliğini savunan, dolayısıyla babalık ve oğulluk ifadelerini de mecazi anlamda kullandığı anlaşılan Augustine, yine de teslis doktrininde yer alan üç ya da bir'de üçlük gibi ifadelerin zihinde belli bir çokluk çağrışımı yaptığına işaret eder. Bu manada teslis esasen dile getirilemez bir akideye karşılık gelmektedir. Mâtürîdî de, 'Tevhid' bahsi altında yer verdiği teslis'le bağlantılı tespitinde, Hıristiyanların Tanrı'yı varlık (kiyân) itibariyle tek, temel unsur (kunûmât) itibariyle ise üç olarak anladıklarını, Tanrı'nın cisim değilken daha sonra cisme yani bedene büründüğünü iddia ettiklerini belirtir. Buna göre Hıristiyanlar parça ve sınıra sahip olmaması gereken unsuru parçalamış ve sınırlandırmış olmakta; teslis'in mecazî dili somutlaştırılmak suretiyle bozulmaktadır.

Bu tespitin bir ileri aşaması olarak, 'Nübüvvet' bahsinde Mâtürîdî Baba, Oğul ve Kutsal Rûh şeklindeki üçlü ilahlık anlayışının 'aklen' mümkün ve tutarlı olup olmadığı mes'elesini tartışmaya açar. Bunun için de şu basit soruyu sorar: İlahlığın unsurları, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh öz/cevher olarak birbirinin aynı ise hangisinin Baba hangisinin Oğul olduğuna neye göre karar verilmektedir? Diğer bir ifadeyle Baba veya Kutsal Ruh'a denk gelen diğer iki unsurdan birinin değil de Oğul'a denk gelen unsurun Oğul olmasını gerektiren sebep nedir? Bu sebep onun en küçük unsur olması ise o halde bütün küçük unsurların diğerlerinin oğlu olması gerekir ve sırasıyla her bir unsur büyüğünün oğlu olmuş olur; ki, bu imkansızdır. Bu eleştiriyle Mâtürîdî'nin, ilâhlıktaki unsurların birbiriyle ilişkisine yönelik iki farklı teslis anlayışından haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre eleştirinin ilk kısmı, Latin Kilise babalarının benimsediği, ilahlığın unsurları arasında tam bir eşitlik öngören anlayışı hedef almakta; eleştirinin ikinci kısmı ise, Yunan Kilise babalarının kabul ettiği şekliyle, Baba ile diğer iki unsur arasında belli bir hiyerarşiyi esas alan anlayışa yönelik olmaktadır. Aslında bu, daha sonraki Müslüman âlimler tarafından (Meselâ, İbn Hazm) da dile getirilmiş isabetli bir eleştiridir. Aynı zamanda, Hıristiyan polemik risâlelerinde sıkça kullanılan, teslis'in zât-sıfât ilişkisi ekseninde düşünülmesi gerektiği şeklindeki argümanı da açmaza düşürmektedir. Hıristiyan polemikçilere göre (Meselâ, Yahyâ b. Adiyy) zât ile sıfatlar arasında çokluk ilişkisi düşünülemeyeceği gibi teslis'i de bu şekilde yorumlamak mümkündür. Fakat mes'ele Hıristiyanların ileri sürdüğü sınırda kalmamış görünmektedir. Çünkü Hıristiyanlar, Müslümanların soyut kavramlarla ele almaya çalıştıkları zât-sıfât ilişkisini somut bir üslûba dönüştürmüş; Baba ve Oğul'dan müstakil kişilikler olarak söz etmişlerdir. Esas itibarıyla Mâtürîdî'nin karşı çıktığı nokta da budur.

Mâtürîdî'nin işaret ettiği bir diğer itiraz noktası ise şudur: Bilhassa Yunan kilise babaları tarafından ileri sürüldüğü üzere, Oğul Baba'dan sonra olduğuna, yani Baba'dan çıktığına göre Baba'dan sonra olan Oğul nasıl olur da Baba gibi kadîm olur? Üçüncü bir itiraz noktası ise Baba ile Oğul arasında var olduğu kabul edilen öz birliği ilişkisine yöneliktir. Mâtürîdî'ye göre, tıpkı kandil ile kandilden alınan ateş örneğinde olduğu gibi, Oğul'un Tanrı'dan çıkan bir parça olduğu iddiası Oğul'un hâdis olduğunu, yani sonra(dan)lığını ve yaratılmışlığını gerektirmektedir. Burada Mâtürîdî, öz birliği olsa dahi, her türlü sonradanlığı hâdislik yani yaratılmışlık alameti olarak görmektedir.

Teorik anlamda Baba-Oğul ilişkisine yönelik eleştirilerin ardından Mâtürîdî, Hıristiyanların kullandıkları nakli delilleri, yani İnciller'de Îsâ'ya atfedilen bir takım mûcizeleri ele alır ve bunları da farklı yönleriyle çürütmeye çalışır. Mûcize gösterme bakımından İsa ile önceki peygamberler arasında fark bulunmadığına, eğer bizâtihi mûcize gösterme oğulluğun sebebi sayılacaksa, pek çok mûcizeyle desteklenen Mûsâ'nın da Oğul sayılması gerektiğine işaret eder. Şâyet Îsâ'nın ilahlığı, ölüleri diriltmiş olmasından kaynaklanıyorsa, Hezekiel'in de ölüyü dirilttiğini belirtir. Şâyet konu Îsâ'nın sayıca çok kişiyi diriltmesi ise, Mûsâ'nın daha da çoklarını dirilttiğini, hatta cansız asayı yılana çevirmek suretiyle cansıza hayat verdiğini zikreder. Îsâ'nın göğe yükselmesine karşılık İlyas'ın aynı şekilde ve üstelik kalabalık bir topluluğun gözü önünde göğe yükselmesini delil olarak gösterir. İsa'nın daha küçük çaptaki diğer mûcizelerinin de benzer şekilleriyle başka peygamberler tarafından da icra edildiğini örnekleriyle ortaya koyar. Böylelikle ne mûcize gösterme ne de gösterilen mûcizelerin cinsi açısından Îsâ ile diğer peygamberler arasında fark olmadığını, hattâ kimi açılardan diğer peygamberlerin lehine bir durumun bulunduğunu delillendirmiş olur.

Mâtürîdî ayrıca, Îsâ'nın tabiatı noktasında Hıristiyanların içine düştüğü bir tenakuza da işaret eder. Buna göre Îsâ'ya atfedilen mûcizeler onu yüceltme manası taşırken, onun düşmanları tarafından hakarete uğradığı ve çarmıha gerildiği şeklindeki iddia ise Îsâ'yı küçültme anlamına gelmektedir. Bu çelişkinin bir diğer boyutu ise insanlar Îsâ'yı hayattayken peygamber olarak bile kabul etmemişler; kendisini öldürdüklerinde veya bir görüşe göre Allah tarafından göğe yükseltildiğinde ise işi onu ilahlaştırmaya kadar götürmüşlerdir. Burada Mâtürîdî söz konusu radikal değişikliğe ve çelişkiye dikkat çekmekte ve Hıristiyanları ifrat-tefrit arasında sıkışıp itidali bulamamakla eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin mûcizeler konusunda esas itibariyle altını çizdiği nokta, Îsâ'ya atfedilen her bir mûcizenin diğer peygamberler için de gerçekleştiği, dolayısıyla İsa'nın mûcize gösterme yönünden bir ayrıcalığının olmadığıdır.

Mâtürîdî, ayrıca, Îsâ'nın yüksek faziletinden dolayı oğulluğa nispet edilmesi ihtimalini de problemli görür. Zirâ 'oğulluk' ifadesi, 'mesîh' ve 'resûl' kelimelerindeki gibi gerçek anlamda yüceltme manası taşımaz; bununla kişinin küçüklüğüne iltifat edilmiş olunur. Diğer bir ifadeyle fazilet yüceliği ancak, Kur'ân'da da Îsâ'ya atfedilen 'mesîh' veya 'resûl' nitelemeleriyle dile getirilebilir. Kaldı ki, yaratılmışlar içinde çokları Allah'ın lütfuna mazhar olmuş ama bu onların 'oğul' şeklinde nitelendirilmesini gerektirmemiştir.

Mâtürîdî'nin eleştirisinde tutarlı olduğu temel husus, Hıristiyanların İsa üzerinde odaklanarak diğer peygamberleri dışarıda bırakan yaklaşımlarıdır. Buradan hareketle Hıristiyanlara şu soruyu sormak mümkündür: İsa belirli gerekçeler ve sebeplerden dolayı 'Oğul' ve 'İlâh' ise aynı gerekçelerin geçerli olabileceği başka peygamberlerin durumunu nasıl açıklamak gerekir? Hıristiyanlar Îsâ için paralel gerekçeler ileri sürdükleri sürece bu soruya mantıklı bir cevap vermeleri mümkün görünmemektedir. Bu şekilde Mâtürîdî, Hıristiyan teologların da itiraf ettikleri üzere, teslisin bir dogma olduğu ve mantık yoluyla ispatının mümkün olmadığına işaret etmektedir.

Mâtürîdî'nin eleştirisinde dikkate değer bir başka husus, önceki polemik risalelerinde de kullanılan bazı âyetleri Mâtürîdî'nin de aynı bağlamda yorumlamış olmasıdır. Îsâ'nın "Allah'ın kelimesi ve ruhu" olması ifadesi[922] üzerine *Te'vilât*'ta takip ettiği yöntem, mûcizeler hakkında yaptığının bir benzeridir. Buna göre İsa'nın "Allah'ın kelimesi" olması (kelimetün minhu, kelimetühû) doğrudan "kün" sözüyle yaratılmış olması demektir; ki, diğer tüm yaratılmışlar da dolaylı biçimde "kün" sözünün sonucudur. Buradan Îsâ'nın, Tanrı'nın kendisiyle yaratılışı gerçekleştirdiği sözün neticesi değil de bizâtihi kendisi olduğu şeklinde abartılı bir sonuç çıkarmak mümkün olmamalıdır. Mâtürîdî'ye göre "Allah'tan bir rûh" olma (rûhun minhu) ifadesi de aynı şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü benzer ifadeler, Âdem ve hattâ Kur'ân bağlamında da kullanılmıştır. Burada da Îsâ'yı ayırt etmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Böylelikle Mâtürîdî, Îsâ'nın ilahlığı lehine öne sürülebilecek bütün gerekçelerin başka peygamberler ve daha genel anlamda yaratılmışlar için de geçerli olduğunu ileri sürerek, Hıristiyanların buradan hareketle vardıkları sonuçları çürütmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî'nin yaklaşımı açıktır: 'Allah'ın âleme koyduğu genel ilke Îsâ için de geçerlidir.' Bu ilke, 'Allah'tan başka her şeyin yaratılmış olduğu'dur.

Hudûs ve kıdem ilişkisiyle bağlantılı olarak, Îsâ'nın oğulluğu konusuyla da paralellik taşıyan 'ilâhî kelâm' hakkında Mâtürîdî'nin değerlendirmelerine de değinmek gerekir. Mâtürîdî bu iki konuyu birbiriyle bağlantılı ele almasa

922 Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171; Meryem 19/30; et-Tahrîm 66/12; eş-Şûrâ 46/52.

da, aslında ilâhî kelâm mes'elesi, Müslüman düşünürlerin Hıristiyanların Îsâ Mesîh'le ilgili inançlarında ortaya çıkan sorunu daha derinden kavrayabilecekleri bir alana karşılık gelmektedir. Zirâ ilâhî kelâm olma bakımından Müslümanlar için Kur'ân ne ise Hıristiyanlar açısından da Îsâ aynı şeydir. Fakat Mâtürîdî'nin konuyu bu zeminde tartışmaması konunun özelde Mâtürîdî düşüncesi ve genelde Ehl-i sünnet kelâmı açısından belirsiz kalması anlamına gelmektedir. Hıristiyan nokta-i nazarından, Müslümanların Allah'ın kelimesi olan Îsâ'nın diğer insanlar gibi yaratılmış olduğunu ileri sürmeleri aynı hükmü Kur'ân için de geçerli görmelerini gerektirmektedir. Buradaki ince husus insan kelâmına dökülmüş bir metin olarak Kur'ân'ın ilâhî kelâm'la ilişkisinin ne şekilde kurulduğudur. İslâm kelâmında **halku'l-Kur'ân** etrafında yapılan tartışmalar esasen Hıristiyan teolojisinde Îsâ Mesîh üzerine yapılan kristolojik tartışmalarla büyük benzerlik taşımaktadır.

Tüm karmaşıklığına rağmen konuyu şu şekilde ortaya koymak mümkündür. Mu'tezilî âlimler, Arius'un Îsâ hakkındaki görüşlerine benzer şekilde, Allah dışında hiçbir şeyin kadîm olmadığı, Kur'ân'ın da ilâhî kelâm olarak vasıflanmakla birlikte yaratılmış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gerek Mâtürîdî gerekse genel olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Kur'ân'ın lafızları itibariyle yaratılmış (hâdis) olduğunu kabul etmekle birlikte, ilâhî kelâma karşılık gelen mânası itibariyle kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan biri tıpkı Monofizit Hıristiyanların Îsâ'yı bütün olarak ilahlaştırmasında olduğu gibi, selefî Müslüman âlimlerin ve bazı Mâtürîdî âlimlerin Kur'ân'ı hem manen hem lafzen kadîm kabul ettikleri gerçeğidir. Diğeri ise Ehl-i sünnet kelâmcıların mânen ilâhî ve kadîm, lafzen beşerî ve yaratılmış bir Kur'ân anlayışı ile Diyofizit Hıristiyanların rûhen ilâhî ve kadîm, bedenen beşerî ve yaratılmış İsa anlayışları arasında en azından biçim yönünden bir farkın bulunmadığıdır. Bu durum, inanç dilinin bütün dinî geleneklerde benzer açmazlara sahip olduğu sonucuna götürmektedir.

Netice olarak Mâtürîdî'nin Îsâ'nın ilâhlığı inancını ve teslîs akidesini doğru olarak anladığı, dakik ve objektif bir seviyede değerlendirdiği ve iç tutarlılığı açısından isabetle eleştiriye tabi tuttuğunu söylemek gerekir. Buna karşılık, Îsâ'nın ilahlığı konusunun İslâm kelâmındaki paralel konusunu oluşturan ve tâbiri câizse Hıristiyan teolojisi karşısında İslâm kelâmının zayıf karnını oluşturan halku'l-Kur'ân meselesinin, gerek Mâtürîdî düşüncesi gerekse Ehl-i sünnet kelâmı açısından hâlâ açıklanmaya muhtaç bir mesele olduğu görülmektedir. Belki de bu mes'elenin çözüme ulaşmasında sadece kelâmî öncüllerle sınırlı kalmayıp İslâm geleneğinin, bu geleneği oluşturan farklı disiplinler, özellikle

tasavvuf ve İslâm felsefesi bağlamında tüm birikiminin tartışmaya katılması isabetli olacaktır. Zirâ mes'ele, evrensel bir soru olarak kadîm ile hâdis, ilâhî ile insânî boyutlar arasındaki irtibatla doğrudan ilgili olmakta; bu sebeple her türlü disiplin, mezhep ve dinler arası çatışmaları aşan bir bakış açısıyla değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Kaynaklar:

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd*, yay. haz. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

_____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, yay. haz. Mehmet Boynukalın, ilmi kontrol Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan, 2005.

Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Gareth B. Matthews, *Augustine on the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, 2007.

Bruce A. Ware, *Father, Son, and Holy Spirit: Relationships*, Roles and Relevance, Wheaton, Illınois: Crossway Books, 2005.

John Joseph, *Muslim Christian Relations and Inter Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany: State University of New York Press, 1984.

Oturum Başkanı Şinasi Gündüz'ün Müzakeresi:

Dr. Salime Leyla Gürkan Hanıma muhtevalı tebliği dolayısıyla teşekkür ediyorum. Salime Hanım tebliğinde Mâtürîdî'nin Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirileri kapsamlı bir şekilde ortaya koyuyor. Ancak daha sonra kelâm âlimlerinin Halku'l-Kur'ân-Hz. Îsâ'nın tabiatı bağlamında yaptıkları değerlendirmeleri "belirsiz" buluyor. Monofizit Hıristiyanların üç uknumdan biri olarak Hz. Îsâ'ya yükledikleri anlam ile Mu'tezilî kelâmcıların Kur'ân-ı Kerîm'e yükledikleri anlamı; Diyofizit Hıristiyanların Hz. Îsâ'nın tabiatına yükledikleri anlam ile Selef âlimleri ve Sünnî kelâmcıların Kur'ân-ı Kerîm'e yükledikleri anlamı benzer, hattâ paralel görüyor.

Bence burada tebliğci hatalı bir karşılaştırma yapıyor. Şöyle ki: Mu'tezile'nin "Allah'tan başka kadîm yoktur" derken ortaya koyduğu tenzîh anlayışı hulûl, ittihâd, teşbîh vb. şekillerdeki her türlü mahallü'l-havâdis olmayı gerektiren hususlardan berî olmayı içeriyor. Monofizitler ise Hz. Îsâ'yı Allah'la birleştirirken, O'nu mahallü'l-havâdis kılmaktan kurtulamıyorlar. Dolayısıyla Mu'tezile'nin öngördüğü tevhîd ve tenzîhten uzaklaşıyorlar. Öte yandan Diyofizitler, Hz. Îsâ'yı Allah'tan ayrı (müstakil) kadîm bir varlık olarak görüyorlar. Buna karşılık kelâmcılar, Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatını da zâtının gayrı kabul etmiyorlar. Dolayısıyla onun Allah dışında hâriçte vücûdu olan bir varlığı söz konusu olmuyor. Kur'ân'a gelince o, Allah'ın kelâm sıfatı değil, ilâhî kelâm'a delâlet eden bazı işaret ve semboller durumundadır. İlâhî kelâmın kendisi gayr-ı mahlûk, Kur'ân ise mahlûktur. İlâhî kelâmın zâttan ayrı bir vücûdu olmadığı için de tevhîde zarar vermemektedir. Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bir karşılaştırma yapılacaksa bu Ehl-i Sünnet değil, sayıları ancak küsürâtla ifade edilebilen Haşviyye, Nâsıba ve Nâbita gibi marjinal gruplar olabilir.

17. TEBLİĞ

İMÂM MATÜRİDÎ'NİN DÜALİST İNANÇ GRUPLARINA YAKLAŞIMI

Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu
TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Bu tebliğde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) düalist inanç gruplarına kısmen tasvîrî daha çok da eleştirel mâhiyette olan yaklaşımları ele alınacaktır. Öncelikle felsefe ve dinler tarihinde düalizmle ilgili giriş mâhiyetinde bilgiler verilecek, bunu takiben Mâtürîdî öncesi İslâm âlimlerinin konuyla ilgili değerlendirmeleri üzerinde kısaca durulacaktır. Mâtürîdî'nin düalist inanç gruplarının görüşleriyle ilgili tasvir ve eleştirileri *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden hareketle irdelendikten sonra bir mukayese imkanı vermesi amacıyla Mâtürîdî'den sonra yaşayan bazı İslâm âlimlerinin ilgili görüşleri de kısaca aktarılacaktır.

Türkiye'de son yıllarda İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik'le ilgili ilmî çalışmaların giderek arttığı gözlemlenmektedir. Onun diğer dinlerle ilgili yaklaşımları bazı makale ve kitap bölümlerine konu oldu ise de sistematik bir şekilde henüz çalışılmış değildir. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde düalist inanç gruplarından biri olarak takdim edip eleştirdiği Maniheizm'le ilgili yaklaşımlarını Guy Monnot *Islam et Religions* adlı eserinin bir bölümünde kısaca ele almış[923] olmakla beraber bu inanç gruplarıyla ilgili yaklaşımları da henüz etraflıca çalışılmış değildir.

Bu makale ve tebliğlerin -her ne kadar İmâm Mâtürîdî bir dinler tarihçisi değilse de bir kelâmcı olarak- onun diğer dinlerle ilgili yaklaşımlarının enine boyuna ele alındığı ilmî çalışmalara öncülük etmesi beklenmektedir.

Giriş: Düalizm/İkicilik

İslâm kaynaklarında âlemi nûr (aydınlık)-zulmet (karanlık) olmak üzere birbirine zıt iki kadîm aslın yaratıp idare ettiğine inanan din veya mezheplere verilen genel isim, Arapça'da "katlamak, bükmek, iki katını almak" mânalarına gelen "seny" kökünden türetilmiş ism-i mensûp olan ve "ikicilik, ikiciler" mânasına gelen "Seneviyye"dir (الثنوية).[924] Herhangi bir alanda birbirlerine indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren bu anlayış batı dillerinde Latince "iki" anlamına gelen "duo" kökünden türetilen "dualism" (İng.), "dualisme" (Fr.)

923 Bk. Guy Monnot, *Islam et Religions*, Paris 1986, s. 129-155.

924 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2000, "sny" md.

ve "dualismus" (Alm.), Türkçe'de ise "ikicilik" veya "düalizm" kelimeleriyle karşılanmaktadır. Arapça kaynaklarda bu anlayışı benimseyenler "ashâbü'l-isneyn", "ehlü'l-isneyn" ve "ehlü't-tesniye" terkipleriyle de ifade edilmektedir.[925]

Grek felsefesinde madde ve rûh ikilemini dile getiren Anaksagoras ilk dualist düşünür kabul edilmekle beraber felsefede düalist anlayış Sokrat öncesi dönemde görünüş-hakikat, Platon'un varlık anlayışında ezelî ve ebedî idealar-değişken varlıklar, Orta Çağda ise Tanrı-ölümlü insan karşıtlığında kendini göstermiştir. Öte yandan epistemolojide özne-obje ve duyu-duyumlanan; metafizik düşüncede Tanrı-âlem, rûh-madde ve iyi-kötü ikilemi söz konusu iken mantıkta geçerli-geçersiz, doğru-yanlış; ahlâkta iyi-kötü gibi ikili değerler söz konusudur.[926]

Dinî alanda daha erken tarihlere giden düalizm rûh-madde, hayat-ölüm gibi basit karşıtlıktan farklı olarak kâinatı yaratan, inşâ ve idare eden nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi temel prensiplere dayanmaktadır.[927] Sümerlerin yer-gök tanrıları; antik Mısır'ın aydınlık-karanlık ikilemiyle farklılaşan tanrı panteonu; Çin geleneğinde evrendeki her şeyin oluşum ve dönüşümünün dayandırıldığı diyalektik zıt kutupluluğu ifade eden Yin-Yang kavramı; Hind kültüründe karanlık ve pasifliği simgeleyen Tamas ile aydınlık ve hareketi simgeleyen Satva ikiliği farklı din ve geleneklerdeki karşıt temel prensiplerden bazılarını temsil etmekle beraber dinler tarihçilerine göre temel özellikleriyle düalist anlayış Zerdüştîliğe dayalı İran geleneğinde, Sâbiîlik'te ve Hıristiyan gnostisizminde görülmektedir.[928]

Mâtürîdî Öncesi İslâm Âlimlerinin Düalist İnanç Gruplarıyla İlgili Görüşleri

Müslümanlar İran ve Hind geleneğine dayalı düalist ve gnostik inanç sistemlerine sahip din ve mezheplerle hicrî I. (VII.) yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen fetihler sayesinde karşılaşmışlardır. Müslümanlar arasında kadîm iki asıl anlayışını benimseyen bir mezhep oluşmamıştır. Ancak Abbâsîlerin erken dönemlerinde (II./VIII. yüzyıl) Farsların kitleler halinde İslâm'ı kabul etmeleriyle

925 Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 521.

926 Richard A. Watson, "Dualism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (ed. Robert Audi), Cambridge 1999, s. 244-245.

927 Ugo Bianchi-Yuri Stoyanov, "Dualism", *Encyclopaedia of Religion*[2], (ed. Lindsay Jones), Detroit 2005, IV, 2504-2505.

928 Bianchi-Stoyanov, IV, 2506-2507; R. Eucken, "Dualism (Introductory)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings), Edinburgh 1979-1981, V, 100-101; Gerhard Gnoli, "Dualism", *Encyclopaedia Iranica*, London 1985, VII, 576-582.

İslâm âlimleri arasında kadîm İran geleneğinden neşet eden düalist inançlara karşı bir hassasiyet oluşmaya başlamıştır. Nitekim İran asıllı mütercim ve edip İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759) öldürülmesinin en önemli sebepleri arasında Kur'ân ve İslâm inançlarına karşı Manihezim'i savunan *Mu'ârazâtü'l-Kur'ân* adlı eserin ona nispet edilmesi, Mezdek, Mani ve Zerdüşt'le ilgili Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirmesi sebebiyle zındıklıkla itham edilmesi de sayılmışır.[929] Kâsım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) Seneviyye ile bağlantılı olarak İbnü'l-Mukaffa'nın görüşlerini de eleştirdiği önce *er-Red 'ale'z-zindîk el-la'în İbni'l-Mukaffa'*[930] sonra da *Nakdü'l-müslimîn li's-seneviyye ve'l-mecûs ma'a'r-red 'alâ İbni'l-Mukaffa'*[931] adıyla neşredilen bir eser kaleme almıştır. Ressî, Mânî'yi Seneviyye'nin en önemli imamı olarak nitelendirmekte[932], İbnü'l-Mukaffâ'nın onun görüşlerini benimsediğini belirtmekte[933], Manihezim'in İslâm akîdesine aykırı görüşlerini diyalektik bir Metodla naslardan delil getirerek reddetmektedir.

İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14), *Kitâbü Fadîhati'l-Mu'tezile*[934] adlı eserinde bazı Mu'tezilî âlimleri Senevî olmakla itham etmiş[935], Hayyât (ö. 300/912) ona reddiye olarak yazdığı eserinde Ebû Hafs el-Haddâd Amr b. Seleme (Selme) en-Nîsâbûrî (ö. 260/874), İbn Zerr es-Sayrafî ve Ebû Îsâ el-Verrâk Muhammed b. Hârûn'un (ö. 248/862) Senevî görüşler benimsediklerini ve Ebû Îsâ el-Verrâk'ın Maniheizm ve Seneviyye'yi desteklemek için kitap yazdığını belirtmiştir.[936] O, ayrıca Mâniyye ve Deysâniyye'nin iki ezelî asıl anlayışlarını çeşitli yönlerden eleştirmiştir.[937]

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) "Ehlü't-tesniye" olarak isimlendirdiği Seneviyye'nin nûr ve zulmet şeklinde birbirine zıt iki ayrı ezelî cevhere inandıklarını[938], Mâniyye'ye göre cisimlerin kendisinden türediği bu iki cevherin siyah,

929 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, İbnü'l-Mukaffa', *DİA*, XXI, 130-134; İlhan Kutluer, İbnü'l-Mukaffa' (Düşüncesi), *DİA*, XXI, 134-137; R. Strothamann, "Thanawiya", *Encyclopaedia of Islam,* VIII, 736-738.

930 (nşr. M. Guidi), Rome 1927.

931 Kâsım b. İbrahim er-Ressî, *Nakdü'l-müslimîn li's-seneviyye ve'l-mecûs ma'a'r-red 'alâ İbni'l-Mukaffa'* (nşr. Hanefî Abdullah), Kahire 2000/1420.

932 Ressî, *Nakdü'l-müslimîn li's-seneviyye ve'l-mecûs*, s. 87.

933 Ressî, *Nakdü'l-müslimîn li's-seneviyye ve'l-mecûs*, s. 93.

934 İbnü'r-Râvendî, *Kitab Fadihat al-Mu'tazilah* (nşr. ve trc. Abdul-amir al-A'asam), Paris 1975-77.

935 R. Strothamann, "Thanawiya", *Encyclopaedia of Islam,* VIII, 737.

936 Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut 1957, s. 108.

937 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 30-32, 36-39.

938 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden

beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil olmak üzere beş cinsinin bulunduğunu ve arazları reddettiklerini belirtmektedir. Seneviyye'den bir başka grup olarak takdim ettiği Deysâniyye'ye göre ise iki asıldan biri beyaz, diğeri siyahtır, sarı, kırmızı ve yeşil gibi diğer renkler iki aslın farklı şekillerde karışımlarından arazsız olarak meydana gelmişlerdir. Senevî olarak nitelendirdiği Ebû Îsâ el-Verrâk'a göre cisimlerde hareket ve sükûndan başka araz yoktur.[939] Eş'arî, âlemdeki oluş ve değişimlerin iki zıt asılla izah edilemeyeceği hususunu çeşitli delillerle vurgular.[940]

Îmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarıyla İlgili Görüşleri

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin pek çok yerinde "Seneviyye" ismiyle nitelendirdiği düalist inanç gruplarının görüşlerine atıfta bulunarak eleştirmektedir. Ancak onun söz konusu gruplara eleştirileri daha çok ulûhiyyet bahislerinde yoğunlaşmakta olup, Mâniyye (Menâniyye, Maniheizm), Deysâniyye, Merkûniyye (Marsiyonizm) ve Mecûsîliği Seneviyye'yi oluşturan inanç grupları olarak takdim edip müstakil bir bölümde irdelemiştir. O, söz konusu grupların düalist inanç esaslarını vurgulayarak kısaca tanıttıktan sonra birbirine zıt iki kadîm asıl, onların temel özellikleri ve âlemin yaratılışıyla ilgili görüşlerini, tevhid inancını esas alarak mantıkî tutarlılık açısından eleştirmiştir.

a- Mâniyye (Manihezim)

Mâtürîdî, Mâniyye'nin bazı görüşlerini şöylece özetlemektedir: Mâniyye'ye göre tabiat, tabiattaki eşya nûr ve zulmet olmak üzere iki aslın karışımından (imtizâç) oluşmuştur. Başlangıçta nurla zulmet ayrı bulunuyorlardı. Nûr kuzey, güney, doğu ve batıdan sonsuz/nihâyetsiz olarak yukarıda, zulmet ise aynı şekilde aşağıda ve fakat nûr ile birleştiği yönden sonlu/nihâyetlidir.

Âlem ve içindeki eşyâ, zulmetin nûra karşı taşkınlık göstermesi, böylece nûr ile birleşmesi/imtizâç etmesi sebebiyle ve imtizâcın gerçekleştiği oranda oluşmuştur.

Nûr ile zulmetin her birinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik olmak üzere beş cinsi vardır. Nûrun söz konusu cinslerinden gelen her şey hayır, zulmetten gelenler ise şerdir.

1382/1963, s. 308.

939 Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, s. 336, 349.

940 Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, s. 485.

Öte yandan nûr ve zulmet cevherlerinin her birinin işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş duyusu vardır. Nûr cevherinin bu duyularla algıladıkları hayır, zulmet cevherinin algıladıkları ise şerdir.

Yine her iki cevherin de rûhu vardır. Zulmetin rûhu kendi içinde nûru hapsetmek amacıyla âlemi hâkimiyeti altına almış olan "hemâme" isimli bir yılandır. Nur ise duyarlı olmadığından (ve'n-nûru leyse bi hassâsin) ondan oluşan şeyler tabiatı gereği meydana gelir ve bunların hepsi iyidir/hayırlıdır. Zulmetin rûhu hemâme ise duyarlıdır.

Nûr ile zulmet nihâyette kendi yerlerine/cihetlerine döneceklerdir. Âlemdeki eşyânın en yukarıda olanı en arınmış olanı iken, aşağıda olanı ise en kirli/bulanık olanıdır.

Bu cevherlerin yani nûr ve zulmetin hafif ve ağır olmaları yapıları gereğidir. Konumları/durumları ise birbirinden uzaklaşma (tebâyün) yönündedir. Çünkü hafif olan yükselir, ağır olan da aşağıya iner. Böylece asırlar gelir geçer, nur ile zulmet birleştikleri/imtizaç ettikleri gibi sınırlı/sonlu oldukları vecihten/yönden ayrılırlar.[941]

Mâtürîdî Mâniyye'nin daha çok iki asıl prensiplerinin temel özellikleri ve onların imtizacıyla âlemin meydana gelişine hasrederek aktardığı görüşlerini inceleyenlerin herhangi bir delil ve ispata gerek duymadan hepsini çelişkili bulacaklarını ifade eder.

Asılların Karakterleriyle İlgili Çelişkiler

Ona göre Mâniyye'nin iki temel aslı sonsuz varlıklar olarak takdim ettikten sonra, diğer yönlerde sonsuz iken imtizacın/birleşmenin gerçekleştiği yönde sonlu olduklarını iddia etmeleri, aslında sonlu olan asılları/cevherleri sonsuz olarak göstermekten ibarettir. Bir yönden dahi sonlu olmak sınırlılıktır. Sınırlı/sonlu olmak ise diğerinden geride kalmak, dolayısıyla başkasının tasarrufuna açık olmak anlamına gelir. Bu durum ise o şeyin yaratılmış oluşunun kanıtıdır. Öte yandan bir şeyin (sonlu) tarafı onun bir cüzüdür ve sonlu cüzlerin sonsuz cüzlerle (beraber) olması mümkün değildir. Çünkü sonluluk kümenin bütün parçalarına nüfuz eder.[942]

941 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 239; Krş. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, XXVII, 575-577.

942 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 240; ayrıca bk. 144-145.

İki Aslın Duyuları

Nûrun duyarlı olmadığı, ondan oluşan şeylerin tabiatı gereği meydana geldiği ve zulmetin rûhu Hemâme'nin ise duyarlı olduğu görüşünü de eleştiren Mâtürîdî âlemin meydana gelmesine sebep olacak imtizâcın oluşabilmesi için zulmet cevherinin nûru "bilmek" ve "görmek"le nitelenmesinin uygun olmadığını ileri sürer. Çünkü iyi özellikler zulmete ait iken, ondan kurtulamayan, âciz kalan nûra ise yenilgi, bilgisizlik ve acz özellikleri düşmektedir. Dolayısıyla bu durum iyi özellikleri nûra, kötü özellikleri zulmete yükleyen Mâniyye'nin izah edemeyeceği bir çelişkidir.[943]

Nûra Hayır, Zulmete Şer Nisbetinin Çelişkisi

Mâtürîdî, Mâniyye'nin "kâinâttaki iyiliğin tamamı nûr cevherindendir" şeklindeki ifadelerini de çelişkili bulur. Yenilgiye uğramış ve Hemâme tarafından tutsak edilmiş olan nurdan nasıl iyilik gelir? Nûr ile zulmet arasındaki ilişkide etkinliğin tamamı nuru hapseden zulmettedir. Nûr ise tamamen diğerinin tutsağıdır. Bu durumda bağımsız, kurtuluşta olan ve herhangi bir engeli bulunmayan zulmettir.[944]

Asılların Yapılarıyla İlgili Eleştiriler

Mâtürîdî'nin bir diğer eleştirisi nûrda veya zulmette sözü edilen beş cinsten (renkten) fazla bir şeyin bulunmadığını nereden bildikleri şeklindedir. Halbuki onlar sonsuz kabul ettikleri bu iki unsurun bütün parçalarını bilmemektedir. Eğer duyulur âlemle duyulmayana istidlal yöntemini ileri sürecek olurlarsa, ayrışma ve sonsuzluk konusundaki görüşleri asılsız kalır. Çünkü bunları duyulur âlemde gözlemiş değiller. Bu konuda bir kesinlik söz konusu değildir.[945]

Mâtürîdî zulmetin duyuları nûrun beş duyusunun algıladığı şeyleri idrak ettiğine ve her şey de yerli yerinde durduğuna göre nasıl olmuş da idraklerden biri iyilik, diğeri kötülük niteliği kazanmıştır, şeklinde bir eleştiri daha yöneltilmiştir.[946]

---

943 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 241.
944 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 241-242.
945 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 247.
946 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 247-248.

Nûr ve Zulmetin Yapısal Özellikleri

Mâtürîdî Mâniyye'nin görüşleri arasında dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da, onların, nûr ile zulmetten tabiatı ağır olanın aşağıya iniş, hafif olanın da yukarıya çıkış özelliğini öne sürerek bunların eninde sonunda ayrılacakları şeklindeki iddialarıdır. Nûr ile zulmet zıt özelliklerine rağmen başlangıçta birleşmişler. Demek ki, bunların her biri ağırlık ve hafiflikte diğerinin statüsünde bulunsaydı karışım olmayacaktı; iddialarınca karışım da vuku bulduğuna göre ağırlıkla hafiflik özelliklerinin ikisi de nurla zulmetin her birinde vardı. Bunlardan her biri iki özelliği de taşıyınca hayra da şerre de açık/yetenekli olur ki, bu durumda ikinci aslın/tanrının mevcudiyeti gereksiz/mânâsız hale gelir.[947]

Nûrdan fiil meydana gelmesi şuursuz ve mekanik iken zulmetinki irâdî ise kâinatı da hemâme yaratmış demektir. Bu durumda düalist asıllar/tanrı anlayışından bahsedilemez.

Zulmetin taşarak/uzanarak nûrla imtizâç ettiği ve sonra da nurun ondan kurtulacağı iddiasını da tutarsız bulur. Nûrun kendi tabiatı ile zulmetten kurtulması muhaldir. Çünkü o başlangıçta da cevheriyle kendini zulmetten koruyamamıştı.[948]

İmtizâcın Mâhiyeti

Mâtürîdî, nûr ile zulmet arasındaki farklılığı/ayrılığı cevher statüsünde kabul ettiklerinden hareketle, özelliğini korumakta devam eden "cevher"lerle birleşmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Onlara "Karışım/imtizâç önceden yokken bilâhare vuku bulmuş değil midir?" denilse "evet" diyeceklerdir. Kendilerine söz konusu karışımın "nûr mu", "zulmet mi" yoksa başka bir şey mi, olduğu sorulduğunda da ilk ikisini söylemeleri yani bu karşımın "nûr" veya "zulmet" olduğunu söylemeleri imkânsızdır. Çünkü aynı varlığa hem karışım (imtizâç) hem de ayırımı (tebâyün) nispet etme durumu söz konu olur ki, bu mümkün değildir. Eğer bu mümkünse (karışımdan sonra da) hem nurun hem de zulmetin aynı anda (ve karışım olmamış gibi) bulunmaları da imkân dahiline girerdi, bunun olamayacağı ise açıktır.[949]

947 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 245.
948 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 241.
949 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 243.

Ne Birleşme Ne de İki Asıl Var

Seneviyye'nin nûr ile zulmetin, ayrıldıktan sonra bir daha birleşmeyecekleri şeklindeki görüşlerini de tutarlı bulmayan Mâtürîdî, bunu nasıl bildiklerini, nasıl iddia edebileceklerini sorar. Asılların birleşmesi müşahede edilmediğine göre birleşmeyenlerin zoraki ayrılışı nasıl gerçekleşecektir? Belki de nûr ile zulmet sürekli olarak ayrılıp birleşeceklerdir ve ezelden beri de böyle olagelmiştir, nerden biliyorsunuz? Mâtürîdî'ye göre bütün bu çıkmazlar tanrı niteliği taşıyan nûrla zulmet diye iki varlığın mevcut olmadığını göstermektedir.[950]

Asılların Karakterleriyle Bağlantılı Olarak İmtizâçla İlgili Çelişkiler

Mâniyye'nin imtizacın tek yönden gerçekleştiği iddiasını da tutarlı bulmayan Mâtürîdî aşağıda bulunanın tabiatı sürekli aşağı doğru inmek, yukarıda bulunanınki de yükselmekse ki birbirinden uzaklaşmanın (tenâfür) anlamı budur ve nihâyetinde iki asıl da kendi zıt yerlerine dönecektir diye iddia ediliyor aşağıda bulunanın yukarı yükselmesi nasıl izah edilebilir, şeklinde bir soru ortaya atar. Halbuki bu fonksiyon yüce ve arınmış olanın tabiatına ait bir özelliktir. Mâniyye'nin imtizaç görüşüne göre süflî varlıkta her iki fonksiyon da meydana gelmiş oldu ki, bu durumda iki kadîm asıl anlayışını benimsemeye gerek kalmamıştır. Öte yandan yukarıda bulunan nur, tabiatı gereği sürekli yükselmesi gerekirken, aşağıya inme özelliği taşıyan zulmet cevherinin kendisine kadar uzanmasına engel olamamış, ta ki, âlem söz konusu cevherin nuru hapsetmesinden vücut bulmuştur. Bu durumda nur cevherinin zulmet cevherinin ruhu olan hemâmenin elinden kurtulacağı nasıl beklenir? Hemâme duyarlıdır, aktiftir, çeşitli tuzaklarla nuru yakalamış ve tutsak etmiştir. Nûr ise kendisini kurtaracak bir güce sahip bulunmadığı gibi zulmete yakalanmadan önce de kendi tabiatıyla ondan kurtulamamıştır ki, ihata edildikten/yakalandıktan sonra nasıl kurtulacaktır? Eğer Hemâme onu serbest bırakacaktır, denilirse, bu durum, iki kadîm asıl anlayışıyla çelişir, Hemâme nura iyilik yapmış olur.[951]

İmtizâç ve Asılların Sınırlılığı/Sonluluğu

Mâtürîdî nur ile zulmetin birbiriyle temas ettikleri cihetten sınırlı olmalarını da kadîm asıllar anlayışıyla tutarlı bulmaz. Çünkü bu ikisinin temasları (imtizaçları) sonradan vücut bulmuş olmalarını gerektirir. Nitekim duyulur âlemle duyulmayan hakkında istidlal etme (el-istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib) yöntemine bağlı olarak parçanın

950 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 245.
951 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 240.

hadisliği/sonradanlığı bütünün sonradanlığını gerekli kılar. Nur ile zulmet ezelde temas halinde bulunmuyor idiyse, aralarında karışımın gerçekleşebilmesi için ikisinden birinin hacim genişletmesi yahut da daraltma yapması gerekirdi ki, imtizaçları gerçekleşsin. Bu durumda her ikisinin yapısında da artma veya eksilme söz konusu olacaktır ve sonsuzluk iddiası boşa çıkacaktır. Çünkü nûrun parçaları sonlu olmayınca zulmetin kendisiyle karışması için bünyesine nüfûz etmesi de mümkün olmaz. O halde karışmaya müsait bulunduğuna göre nurun sonlu olduğu ortaya çıkmaktadır.[952]

İmtizâç ve Hudûs/Sonradanlık

Mâtürîdî, Mâniyye'nin "zulmetin harekete geçip nura nüfuz ettiği" yolundaki telakkisini de bunun ezelde vuku bulduğunu söylüyorlarsa durum farklı, şayet belli bir dönemde başladığını ileri sürüyorlarsa hudûs/sonradanlık gerçekleşir, diyerek şöyle eleştirir.[953]

Böyle bir iddiaya en çok karşı çıkması gerekenler Senevîler olduğu halde onlar iki kadîm asıl inancını benimseyerek âlemin ezelîliğini iddia etmişlerdir. İki kadîm asıl önce ayrı iken sonradan birleştiklerine göre demek ki, âlem icat edildikten sonra kadîm olma özelliği kazanmış oluyor ki, bu kabul edilemez. Ayrıca asıllarla ilgili getirdiği eleştirileri de hatırlatarak Mâtürîdî onların âlemin kıdemi anlayışlarının savunulacak bir taraflarının bulunmadığını ifade eder.[954]

b- Deysâniyye

Mâtürîdî, Seneviyye başlığı altında değerlendirdiği bir diğer fırka olan Deysâniyye'nin görüşlerini kısaca özetlemeden önce Mâniyye'den farklı olmadıklarını dile getirir. Onlara göre nûr aslı beyaz, zulmet de siyahtır. Nûr canlı olup ölü olan zulmete karışmıştır. Nûr kendisiyle temas kurduğu yönde zulmeti yumuşatıcı/canlandırıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemiştir. Bazı Deysânîler'e göre de nur zulmeti kendisinden uzaklaştırmak istemesine rağmen, aynen çamura saplanıp çıkmaya uğraştıkça daha çok batan insan gibi, ona bulaşıp karışmıştır. Hareket nurdan, durağanlık ise zulmettendir. Deysânîler nûr ve zulmet asıllarına bağlı olarak nurun hareketi ve duyarlığı ile zulmetin hareketsizliği ve duyudan yoksun oluşu şeklinde iki de fer' (alt asıl) kabul etmişlerdir.[955]

952 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 243.
953 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 244.
954 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57.
955 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 247-249; Krş. Mustafa Öz, "Deysâniyye", *DİA*, IX, 270-272.

Asıllarla İlgili Eleştirileri

Mâtürîdî, Deysâniyye'yi asıllarla ilgili görüşlerinden başlayarak eleştirir. Onların iyiliğin kaynağını oluşturan tanrıdan kötülüğün gelmeyeceğini zannederek iki asıl/tanrı sistemini benimsediklerini, bunlardan her birinin cevherinin ötekinden ayrı olduğuna inandıklarını, hayrın cevherini oluşturan tanrıyı şerrin son noktası, şerrin cevherini oluşturan tanrıyı da hayrın son noktası olarak kabul etmek durumuna düştüklerini belirtir.

Düalistler (Senevîler) nur ilkesini mâruz kalacağı sonuçları bilmeyen bir varlık konumuna getirmişlerdir. Nitekim nur iki Deysânî anlayıştan birine göre uğradığı eziyeti defetmek istemiş fakat başaramayarak onun kuşatması içinde kalmıştır. Nur zulmete güç yetiremeyeceğini, kurtulmak istediği şeyin girdabına düşeceğini bilememiş, buna mâruz kalınca da bir daha kurtulamamıştır.

Öteki anlayışa göre nur sertliğini/eziyetini bertaraf etmek amacıyla zulmete yaklaşmış/varmış, fakat buna güç yetiremeyeceğini bilememiş ve pençesinden de kurtulamamıştır. Mâni'nin anlayışına göre ise zulmet harekete geçip nura uzanmış, onu kendi hapsine almış, nur zulmetin gelişini farkedememiş ve ondan kurtalamamıştır.[956]

Tevhid Esastır

İddia edilen iki tanrıdan her birinin diğerinden bir şey gizlemesi ve onun bilmediği bir şeyi yapmaya gücü yetmesi mümkündür derlerse, tanrıların her ikisinin veya birisinin bilgisizliğini ortaya komuş olurlar ki, bu durum kadîm ulûhiyyet anlayışıyla uyuşmaz. Soruya hayır iki tanrıdan her biri diğerinden bir şey gizleyemez cevabını verirlerse bu durumda da onlara acz nispet etmiş olurlar. Birinin olumlu kılmak istediği şeyi diğeri olumsuz kılarsa çatışma olur, çelişik bir durum ortaya çıkar. Biri diğerine uyumluluk gösterirse de râzı olanın tanrılığı söz konusu olamaz. Şu halde âlemdeki mevcut düzen ve âhenk yaratıcının tek olduğunu ortaya koymaktadır.[957]

Neden İki Asıl? İki Asıl Anlayışının Tutarsızlığı

Mâtürîdî hayır ve şer sebebiyle iki tanrı sistemini kabul etmek gerekliyse tabiatlar (dört keyfiyet) sebebiyle de dörtlü bir sistemin benimsenmesi gerekeceğini dile getirir. Dörtlü sistem gündeme gelince altılı sistemin de gelmesi icap

956 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 250.
957 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 142.

eder, zirâ var olan hiçbir şey altı yönün dışında kalamaz… Düalistlerin bu tür iddialarına karşı bir üçüncü unsurun varlığı da gerekirdi. Nur ile zulmet var ve birbirlerinden ayrı iken âlem de hayır da şer de yoktu. Zatî özelliği ayrılıkçı olan, birleşme ve ayrılmayı gerektirmeyen bir şeyin kendi kendine başkasıyla karışması imkânsız olduğuna göre düalistlerce iddia edilen imtizaç iki aslın dışında bir varlığın etkisiyle olmuş ve her türlü hayır ve şer o varlık sayesinde vücut bulmuştur. Düalistlerin iki asıl anlayışı kâinatın yaratılış ve idaresini izah edememektedir.[958]

c- Merkûniyye

Mâtürîdî, düalist inanç grupları arasında saydığı Merkûniyye'nin (Merkayûniyye) görüşerini de şöyle özetlemektedir: Onlar nurun yukarıda, zulmetin de aşağıda bulunduğunu, ikisinin arasında nur da zulmet de olmayan bir aracının yer aldığını, bunun duyuya ve algıya sahip bulunan insandan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre "insan" bedendeki hayattır. Bu üç unsur başlangıçta ayrı iken sonradan imtizaç etmiş/birleşip karışmıştır.

Mâtürîdî, Merkûniyye'nin ileri sürdüğü aracı unsurun ya kâinatın kendisinden oluştuğu bir tedbîr (düzenleme) olabileceği veya nur ile zulmetin birleşmesi suretiyle evrenin yine bu aracıdan meydana gelmiş olabileceği ihtimalleri üzerinde durur. Eğer oluşum tedbîr sayesinde gerçekleşmişse iki aslın karışması vuku bulmamış demektir. Çünkü aracı tedbir onların arasında bulunmaktadır. Zulmetin özelliği aşağıya inmek, nûrunki ise yukarıya çıkmaktır, aralarında da karışmalarını önleyecek bir engel vardır. Ancak tedbir sayesinde iki asıl bir araya getirilecek ve yine o sayede imtizaç hâsıl olacaksa sonuç değişir. Bu durumda tedbir her kötülüğün kaynağını oluşturur, çünkü kötülük onun düzenlediği karışımdan doğmuştur. Şayet tedbir nûr ile zulmeti bir araya getirmeseydi birinin diğerine ulaşması mümkün olmazdı. Nihâyet durum hayırla şerrin yaratıcısının tek olması noktasına varır. Eğer nûr ile zulmet yapısal özellikleriyle güç kullanıp aracıyı tesirsiz hale getirmiş ve böylece karışmışlarsa, demek ki, duyum ve algı yeteneği aracıya hiçbir yarar sağlamamıştır, çünkü o tabiatı icabı iş görenin egemenliğine girmiştir, bu durumda onun aracı olmasının bir anlamı yoktur, imtizaç, dolayısıyla oluşum nur ile zulmete bağlı olarak meydana gelmiştir.

Merkûnîler aracıyı sonlu, diğer iki aslı ise sonsuz kabul etmişlerdir. Sonlu olan sonsuzun altında bir konumda bulunur. İnsan -Merkûnîler'in söylediği gibi- bedendeki hayat ise, hayat bedeni duyumlu hale getiren ve onu kullanan

958 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 251.

bir şeyden ibarettir. Halbuki öne sürdükleri aracı hem yukarı hem de aşağı âlemi yönetebilmeli, onlarla ilgili tasarrufta bulunabilmelidir. Buna göre gerçek Tanrı tek olur ve gerek karışım gerekse öne sürülen hayal ürünü diğer fikirler temelden yıkılır.[959]

d- Mecûsîlik

Mâtürîdî, Mecûsîler'in görüşlerini şöylece özetlemektedir: Kendi güzelliği Allah'ın hoşuna gitmiş, bu konuda rakibi olabileceğinden endişe etmiş ve düşünceye dalmıştır. O'nun düşünce ve kaygısından İblîs meydana gelmiştir. Bazı Mecûsîler'e göre ise İblîs Allah'ı görmüş, bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihâyet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblîs'ten her iyilik de Allah'tan oluşmuştur.

Mâtürîdî, Mecûsîler'in görüşlerini Seneviyye gruplarınkinden daha kötü bulur. O, Senevîler'in düalizmi benimseyişlerinin sebebini mevcudun yoktan yaratılmasını zihnen tasavvur edilemeyecek bir şey olarak telakki etmelerine ve dolayısıyla kâinatın yoktan meydana geldiğini söylemeye cesaret gösterememelerine bağlar. Onlar kâinatın hayrı da şerri de bünyesinde barındırdığını görmüş, bunun yanında davranışı iyi ve yerli yerinde olan herkesin iyi sıfatlarla övüldüğünü, buna mukabil davranışı kötü ve zalimane olanın da kötü sıfatlarla anıldığını müşahede etmiş, bu sebeple iyilikle kötülüğün ikisinin de tek tanrıya nisbet edilmesini ve bu yolla O'nun hem övülen hem de yerilen durumunda kalmasını havsalalarına sığdıramamış, nihâyet kadîm olan iki tanrının mevcudiyetini öne sürmüşlerdir.

Mecûsîler ise kâinâtın temel bir madde olmaksızın meydana gelmesini mümkün görmüş fakat iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmakla nitelendirilmesini akledememişlerdir. Öte yandan onlar kâinatın yaratıcısına kötülük tanrısının fiilini görünürde nisbet etmemişlerse de gerçekte O'nu kötülüğün kaynağı konumuna getirmişlerdir. Yaratıcıya nispet ettikleri karamsar/kötümser düşünce bir şerdir. Bu düşünceden oluşan İblîs de bir şerdir. Böylece O'ndan hem hayrın hem de şerrin geldiği sabit olmuştur. Aslında kendilerini düalizmi benimsemeye sevkeden husus da buydu. Böylece Mecûsîler'in görüşü çelişkiye düşmüştür. Nitekim Mâtürîdî Mecûsîler'i gerçek mânada düalist bulmamaktadır. Öte yandan Mecûsî telakkisi çerçevesinde yaratıcıda zaman zaman karamsar bir düşüncenin

959 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 260-262; Krş. Bülent Şenay, "Merkûniyye", *DİA*, XXIX, 207-208.

oluşmayacağından kimse emin olamaz, bu takdirde söz konusu düşünce bütün kötülüklerin kaynağını oluşturur. Eğer böyle bir durumun imkânsız olduğu ileri sürülecek olursa, bunun geçmişte bir defa vuku bulmuş olması imkânsızlık iddiasını bertaraf eder niteliktedir.[960]

Tevhîd İnancının Asıl Olduğu, Yaratılıştaki Hikmetin de Tevhîdi Gerektireceği Hususu

Mâtürîdî düalistlerin, içinde bulundukları âlemin ve nesnelerin mahiyet ve hikmeti üzerinde düşünmediklerinden âlemin nûrla zulmetin karışmasından oluştuğu zannına vardıkları görüşündedir. Onlara göre nurun her bir parçası zulmetin bir parçası ile karışmıştır. Zulmet nuru örten ve onu yenilgiye uğratan asıldır. Dolayısıyla nûrdan başlayıp oluşacak her bir hayrı mutlaka zulmet alt eder ve ortaya çıkmasına engel olur.[961] Nitekim Deysâniyye'nin benimsediği nur aslı, zulmetin zıddı ve onun özelliklerinden arınmış olmasına rağmen zulmete karışması sebebiyle mâruz kalacağı sıkıntının, nisbet edileceği bilgisizlik ve aczin farkına varamamıştır. Buna rağmen nûrun cevherinden çıkıp zıddının eline düşen kısmının, bir gün zıddı/düşmanı tarafından serbest bırakılacağı umulmakta ve üstelikte bunun nurun, varlığına tam olarak sahip bulunduğu dönemde bile ulaşamadığı bir hikmetin gereği olacağına inanılmaktadır. Mâtürîdî bunun anlaşılabilecek bir durum olmadığını belirtir.[962]

Âlemin (Hayır ve Şerriyle) Yaratılışının Hikmeti

Mâtürîdî, Allah Te'âlâ tarafından âlemin hayır ve şerriyle yaratılmasının hikmetini de temellendirerek hayır ve şerrin iki ayrı kadîm prensip tarafından yaratılmasına şöylece karşı çıkar: Allah Te'âlâ ihtiyaçlardan münezzeh olduğu ve zâtı itibariyle başkasından müstağni bulunduğu için yarattığı şeylerden yararlanması, fiillerinden kendisinin yararlanmasını amaçlaması imkânsızdır. Öte yandan Allah Te'âlâ bir şeyi meydana getirmekle sadece bir süre sonra yok olmasını amaçlasaydı onu yaratmasının bir anlamı kalmazdı. Sonuç olarak kâinatın yaratılmasının belli amaçlara bağlı olduğu gerçeği ortadadır. Allah Te'âlâ iyiyi kötüden ayırma yeteneğine sahip kılmadığı bazı varlıkları da fiilleriyle yararlı

960 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 263-264; Krş. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, XXVIII, 279-284.

961 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 251.

962 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 252; ayrıca bk. s. 343-345.

sonuçlar gözetleyen canlıları da yaratmıştır. Çünkü Allah, herkesin kendisine muhtaç bulunduğu ve fiilinde hakîm olan bir varlıktır. Şuurlu varlıklar, kendi inisiyatifleriyle başbaşa bırakıldıklarında fayda ve övgü sağlamayacak işlere girişmeye kendiliklerinden razı olmazlar, hatta içlerinden böyle bir şeye girişen kimse ahmak ve cahil durumuna düşer. Dolayısıyle zararlı ve faydalı şeyleri, elem verenle lezzet veren cevherleri yaratmak ve elemle lezzetlerin kendilerini icat etmek de hikmet açısından zorunlu olur. Bunlar insanların/nefislerin arzu ettiği ve hoşlanmayıp kaçındığı hususları bilmesi, mükellef tutuldukları hususlarda bundan örnek alarak kaçınmaları ve yapacakları şeyleri belirleyebilmesi amacına yöneliktir.

Ancak Allah lütuf ve keremiyle her bir cevheri fayda ve zarara müsait olacak ve bunu başkasına ulaştıracak şekilde yaratmıştır. Zararlı özellikler de taşıyan cevherlerden diğer varlıklar için fayda da sağlamıştır. Bu yolla basîret/idrâk sahipleri bunların yaratıcısının tek olduğunu, şayet birden fazla yaratıcıdan zuhur etselerdi yaratılışta dengesizliklerin meydana geleceğini anlayacaklardır. Aksi takdirde hayır cevherinden hayırdan, şer cevherinden de şerden başka bir şey zuhûr etmemesi durumunda bu iki cevherden her birinin yaratma tesiri ötekinin tesirinin alternatifini oluşturacaktı. Âlemde hüküm süren âhenk ve nesneler arasındaki karşılıklı ilişki bu teorinin yanlışlığını göstermektedir.[963]

Mâtürîdî, duyulur âlemde de hem faydalıyı hem zararlıyı bilen kimsenin daha kâmil biri olduğunu, nitekim kendisine zarar veren şeyden habersiz olan kimsenin ondan sakınamayacağını belirtir. Buna göre hikmet açısından zararlı ile faydalı olanın ikisini de yaratmak birini yaratmaktan daha isabetli ve daha ergin bir iştir.[964] Allah Ta'âlâ hem şer hem de hayır cevherinin yaratıcısı, şer olsun hayır olsun mükelleflere ait fiillerin hâlikidir. Allah'ın fiili ilke olarak şer veya hayırla nitelendirilemez. O, (hayır ve şer özelliği taşımayan) kendi fiiliyle mevsuftur. Biz Allah'a hayırlı veya şerîr olma vasfı nisbet etmeyiz. Ancak realite dünyasında iyi veya kötü fiili işleyenin kendisi onunla isimlendirilmeye lâyıktır.[965] Mâtürîdî bu noktada eziyet veren nesnelerin ve çirkin manzaraların yaratılmasının, duyu organlarında hastalıklar meydana getirilmesinin hikmet açısından gerekli oluşunun sebepleri üzerinde durur. Allah duyular dünyasında sözü edilen şeyleri yaratmamış olsaydı insanlar çirkini güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayıramazdı.[966]

963 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 252-254.
964 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 255.
965 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 258-259.
966 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 259.

Mâtürîdî Sonrası İslâm Âlimlerinin Düalist İnanç Gruplarıyla İlgili Görüşleri

Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), "Ehlü't-tesniye" olarak da isimlendirdiği Seneviyye'nin âlem tasavvurunu tevhid inancı, âlemin yoktan yaratılması ve tek bir yaratıcı yerine iki kadîm varlık anlayışının tutarsızlığı yönünden eleştirirerek çelişkilerine işaret eder.[967]

Mu'tezile'nin müteahhir dönem kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Seneviyye'yi oluşturan mezheplerin bazı konularda görüş ayrılığına düşseler de hepsinin düalist bir inanç taşıdığını, Mâniyye'nin âlemi oluşturan iki kadîm aslın farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak bunların mahiyetleri, imtizaçları ve ayrılmaları hususunda aynı fikirde olmadıklarını belirtmiştir.[968] Aynı inanç sistemini benimseyen Mezdekiyye, nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğeriyle uyumlu, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmıştır. Deysâniyye nurun hayat, kudret, ilim ve fiil sahibi olduğunu, karanlığın ise ölüm, acziyet ve hareketsizlik gibi eksik nitelikler taşıdığını kabul eder.

Merkûniyye, zıt iki aslın âlemin yaratılışı için bir araya gelmesini mümkün görmediğinden nurla zulmet arası bir konumda ikisini birleştiren bir üçüncü aslın varlığına inanmış, bu mezhep içinde de terkibin üç asılla mı yoksa üçüncü ile nurun arasında mı gerçekleştiği yönünde ihtilaflar çıkmıştır. Abdülcebbâr, iki kadîm asla inanmakla birlikte bunların imtizacı ve özellikleri hakkında farklı kanaatlere sahip bulunan Mâhâniyye, Siyâmiyye, Maklâsiyye gibi mezheplerin görüşlerini de aktarmıştır.[969] İki kadîm aslın âlemi yarattığına inanmayı çelişkili bulduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr kadîm varlığın bizatihi kâim olması gerektiğini, kendi sıfatlarının zıddına sahip bulunan bir başka ortak kabul etmeyeceğini ifade etmiştir.[970] Kadîm asılların imtizacının hangisinin iradesiyle gerçekleştiği yönündeki açıklamaları da yetersiz görmüş ve kıdem anlayışıyla bağdaşmayacağına dikkat çekmiştir.[971]

---

967 Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 68-75.

968 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrâhim Medkûr v.dğr.), Kahire 1382-85/1962-65, V, 9-15, 22-35.

969 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî*, V, 9-21.

970 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî*, V, 25.

971 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî*, V, 28-30, 41-44, 55-70; Mustafa Sinanoğlu, "Kādî Abdülcebbâr (Diğer Dinler)", *DİA*, XXIV, 111-113; Mehmet Dalkılıç, "Kādî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/8 (2003), s. 171-179.

Şehristânî (ö. 548/1153), Seneviyye'nin ezelî ve kadîm iki asla inandığını, Mecûsiler'e göre ise bu iki asıldan zulmetin sonradan yaratıldığını belirterek iki düalist inanç grubu arasındaki temel farka işaret etmiştir. Şehristânî, Mâniyye'nin bu iki kadîm asla yükledikleri temel özelliklere genişçe yer vermiş, âlemi meydana getirmek için bir araya gelmeleri hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına değinmiş[972], Seneviyye'den saydığı, Mezdekiyye, Deysâniyye ve Merkûniyye hakkında da önceki âlimlerin verdiği bilgileri aktararak iki kadîm asıl ve âlemin yaratılışıyla ilgili görüşlerindeki çelişkilere dikkat çekmiştir.[973]

Sonuç

Îmâm Mâtürîdî'nin Senevî gruplarla ilgili olarak aktardığı görüşlerin makâlât ve el-milel ve'n-nihal türü kaynaklarda olduğu kadar ayrıntılı olmayıp söz konu din ve fırkaların görüşleri tevhid, Allah'ın zâtı, sıfatları, âlemin yaratılmışlığı-kıdemi mes'elesi, âlemin yaratılmasındaki hikmet ve hüsün-kubuh tartışmalarıyla bağlantılı olarak aktarılmış ve eleştirilmiştir.

Mâtürîdî'nin eserinde sıklıkla yaptığı atıflara bakılırsa döneminde Senevî din ve fırkalara İslâm akîdesi açısından oldukça canlı bir duyarlılık söz konusudur. Onun bu konudaki bilgilerinin kaynağını ise büyük çapta Mu'tezilî âlimlerin teşkil ettiği anlaşılıyor. Mâtürîdî, Basra ekolüne bağlı Mu'tezile âlimi Muhammed b. Şebîb el-Basrî'den (ö. III./IX. yüzyıl [?]) iktibaslarda bulunmaktadır. Eserleri zamanımıza ulaşamayan İbn Şebîb'in görüşleri daha çok Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, kısmen mezhepler ve makalâta dair kitaplarında bulunmaktadır. Kaynaklarda ve özellikle Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer alan sınırlı bilgilerden anlaşıldığına göre İbn Şebîb, kendi çağında İslâm'a muhâlif olan çeşitli dinî ve felsefî görüşleri eleştiren erken devir kelâm âlimlerinden biridir. Mâtürîdî ondan nakiller yaparken Kâ'bî kadar kendisini eleştirmemiştir. Mâtürîdî'nin Bağdat Mu`tezilesi'ne bağlı kelâm ve fıkıh âlimi Ca'fer b. Harb el-Hemedânî'ye de (ö. 236/850-51 [?]) bazı atıflarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim kaynaklarda Ca`fer b. Harb'ın Halife Me'mûn'un huzurunda Seneviyye (düalistler) ile münazaralar yaparak onları mağlûp ettiği belirtilmektedir. Ancak Mâtürîdî bu konuda herhangi bir eser ismi zikretmemiştir.

Mu'tezile'nin müteahhir dönem kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı geniş hacimli eserinin V. cildinde Senevî din ve grupları ele aldığı kısımlar incelendiğinde Mâtürîdî'nin bu konuda Mu'tezilî

972 Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/1992, II, 268-274.

973 Şehristânî, *el-Milel*, II, 275-280.

ulemâdan bir hayli istifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mehmet Dalkılıç, "Kādî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri" adlı makalesinde Kādî Abdülcebbâr'ın bu konudaki kaynakları üzerinde durmuş, onun Hasan b. Mûsâ'nın *el-Ârâ ve'd-diyânât* adlı eserinden faydalandığını belirtmiştir.

Mâtürîdî'nin diğer kelâmcılara nispetle Seneviyye'yi kelâm mes'eleleriyle alâkalandırarak ele alması dikkat çekmektedir. Tam da bu noktada onun Mu'tezile'nin bazı görüşleriyle Seneviyye arasında kurduğu bağlantılar ilginçtir. Tevhid inancına, İslâm akîdesine karşı olan bazı inanç veya görüşleri "Dehriyye'nin, Seneviyye'nin iddia ettiği gibi" şeklindeki genel ifadelerle nitelendirmeleri dışında Mu'tezile'nin meselâ şerrin yaratılmasını Allah'a nispet etmemesi gibi bazı görüşleriyle Senevî grupların iyiliklerin hepsini Nûr, kötülüklerin hepsini de Zulmet aslına nispet etmeleri arasında paralellik kurmaya çalışır.

Mâtürîdî'nin *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de Senevî fırkalarla ilgili atıflar değerlendirmeler bulunmaktadır. Onun verdiği bilgilerin söz konusu din ve fırkaları hangi kapsamda tanıttığı mes'elesi doğrusu dinler tarihi uzmanlarının himmetlerine tevdi edilerek, bir kelâmcının İslâm akîdesi açısından yapabileceği değerlendirmelere pek çok örnek sunmaktadır. Mâtürîdî'nin bir tebliğ hacminde dikkat çekmek istediğim bu konuyla ilgili görüşleri geniş çaplı çalışmalara konu edinilmeyi beklemektedir.

TEBLİĞLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Prof. Dr. İlyas Çelebi :

Hayır ve şerrin itibarî varlıklar olduklarını, dolayısıyla eşyânın tabiatındaki bütün yapı ve esasını söylersek düalizm ortadan kalkmıyor mu?

Oturum Başkanı Prof. Dr. Şinasi Gündüz :

Temel sorun burada kötülüğün nasıl izah edileceğidir. Nitekim tek tanrıcı dinler de bu soruyu yöneltiyor. Her şeye güç yetiren, mutlak iyi olan bir tanrı varsa kötülüğü nasıl izah edeceksiniz, niye kötülüğe engel olmuyor, yoksa ona gücü mü yetmiyor?

Şerri nasıl izah edeceksiniz. Mutlak iyi olan bir tanrıdan şer sudûr eder mi? Ya da mutlak iyi olan bir tanrı şerri yaratır mı? Sanırım asıl sorun budur. Bütün düalistlerin sordukları soru budur. Bütün düalistler şu anda içinde yaşadığımız

dünyanın başta insan olmak üzere her bir varlıkta var olduğunu düşündükleri hayır ve şerrin, ya da olumlu ve olumsuz unsurların nasıl var olduğunu ya da var olabileceğini izah etmeye çalışmışlardır. Maniheistler ve Sâbiîlere göre bu evrenin ve insanın yaratıcısı tanrı değildir. Maniheistlere göre bu evren bir şekilde zulmetle ışık arasındaki bir mücadele neticesinde hayır ve şerrin birbirine karışmasıyla var olmuştur. Burada bir tanrının yaratması söz konusu değildir. Bu durum varlıklardaki iyilik ve kötülüğü izah ediyor, açıklıyor.

Neticede Maniheistler diyorlar ki, en sonunda herkes kendi menşeine dönecektir. Hayır tekrar hayır âlemine, şer ise şer âlemine dönecektir. Böylelikle varlıklardaki asıl unsur tekrar yeniden oluşmuş olacaktır diyorlar. Sâbiîler ise daha farklı bir açıklama getiriyorlar. Başka bir tanrısal gücün bütün bu yaratılıştan sorumlu olduğunu söylüyorlar. Yani onlara göre insanı ve âlemi yaratan yüce tanrı değildir. Temel sorun burada kötülüğün nasıl izah edileceğidir.

Prof. Dr. İlyas Çelebi :

Esasında hayrı da, şerri de ontik bir varlık olarak düşünüyor. Onun için hayrı yaratmak ne ise, şerri yaratmanın da öyle olduğunu mütaala ediyor. Halbuki hayır ve şer itibârîdir. Yani bize taalluku itibariyle hayır ve şerdir. Esasında Allah'ın yaratması itibariyle onu hayır ve şer olarak nitelendirmek doğru değildir. Allah her şeyi yaratıyor. O'nun yarattıkları benim faydama taalluk ediyorsa, ben onu hayır, zararıma taalluk ediyorsa onu ben şer olarak niteliyorum. Bu taallukun ontik bir yapısı olmadığı için onların tanrı tarafından böyle müstakil bir varlık olarak düşünülmesi gerekmez. Başta Mu'tezilîler olmak üzere İslâm ulemâsının konuya bakışı da bu yöndedir.

Teşekkür ederim.

6. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Prof. Dr. Abdurrahim el-Âlemî
Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi / Fas
"İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİR METODU"

• Doç. Dr. Hüseyin Kahraman
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
"HADİSİN MÂTÜRÎDÎ KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ
ve İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN HADİS YORUMU"

• Dr. Dale J. Correa
New York University / USA
"THE VEHICLE OF TAWĀTUR IN AL-MĀTURĪDĪ'S
EPISTEMOLOGY"

18. TEBLİĞ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİR METODU

Prof. Dr. Abdurrahim el-Âlemî
Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi / FAS

ÖZET

İmâm Mâtürîdî, İslâm medeniyetinin Mâverâünnehir bölgesinde yetiştirdiği en büyük müfessirlerinden biridir. Onun tefsiri olan "*Te'vîlâtu ehli's-sünne*" yazıldığı döneme bakıldığında, gerek ilmî derinlik gerekse yöntem bakımından son derece gelişmiş bir tefsir seviyesini gösterir. Tebliğimiz aşağıdaki ana eksenleri ele alacaktır: İmâm Mâtürîdî'nin tefsir yöntemi, tefsirinin kaynakları, epistemolojik arkaplanı, doktrinel arkaplanı, akıl ve nakil referansları çerçevesinde Mâtürîdî'nin tefsiri, eserde ele alınan ilâhiyyât, semiyyât ve akliyyât konuları, kullanılan yöntemsel araçlar, tevil seviyeleri, cedele yönelik kurallar.

Çalışmanın ana eksenini, İmâm Mâtürîdî'nin tefsirindeki ve müteşâbih âyetleri tevildeki yöntemi ile onun fıkıh, kelâm gibi değişik ilim alanlarındaki uzmanlığını tefsirine ne şekilde yansıttığı hususu oluşturmaktadır.

Ancak Mâtürîdî'nin tefsir anlayışında dikkati çeken nokta, onun bir kelâm mezhep imâmı olmasına rağmen kendi görüş ve mezhebini nasslara tam olarak bağlı ve ilmî bir yöntemle savunmasıdır. Bu husus onun tefsirini, nassın değişik anlaşılma şekillerini ortaya koyması bakımından ansiklopedik bir tefsir kıldığı gibi, nassları ele alırken gösterdiği ilmî esaslara riâyet bakımından objektif bir tefsir de yapmaktadır. İşte bu özellikler sebebiyle onun tefsir yönteminin yeniden ele alınması gerekir. Özellikle de İslâm dünyasının batısında İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin çok sınırlı şekilde bilindiği gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda bu gereklilik kendini daha da çok hissettirmektedir.

منهج الإمام الماتريدي في تفسير القرآن
بين علم الكلام وأصول الأحكام

أ . د . عبد الرحيم العالمي
أستاذ الفكر والحضارة
بجامعة عبد المالك السعدي المملكة المغربية

المداخلة:

يعتبر الإمام الماتريدي واحدا من أكابر المفسرين والأئمة المجددين الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية في بلاد ما وراء النهر ، خصوصا في مدونته الكبرى " تأويلات أهل السنة " ، التي مثلت في عصره رؤية تفسيرية تحليلية دقيقة للقرآن الكريم ، سواء على مستوى المادة العلمية ، أو البناء المنهجي .

تأسيسا على ذلك ، تقوم هذه الورقة البحثية حول دراسة في منهجية الإمام الماتريدي في تفسير القرآن وتأويل المتشابه منه ، مع الوقوف على مجالات التقاطع في مقاربته للنص القرآني بين اهتماماته العلمية التي تتوزع بين الفقه والتفسير وعلم الكلام .

طبعا ليس السياق مناسبا للوقوف عند جملة البيانات البيوغرافية المتعلقة به في السياق التاريخي والفكري ، فهذا أمر قد أفاض فيه جملة المفكرين والمؤرخين وأرباب التراجم من القدماء والمعاصرين على حد سواء [974] ، لكن من المهم غاية الأهمية – وهو بيت القصيد بالنسبة إلى هذه الورقة – الوقوف عند حدود اشتغال العلمي والمذهبي في مقاربة الإمام للنص المرجعي المقدس أي القرآن الكريم .

1 – مفهوم التأويل عند الماتريدي:

يستطيع الباحث أن يلاحظ بأن الإمام أبا منصور الماتريدي رغم اشتهاره بشكل أساسي كواحد من كبار أئمة الإسلام المتكلمين في العقائد ، ورغم التأثير الواضح لمنحاه الكلامي في تفسيره ، ودفاعه القوي عن أسس هذا المنحى ومشتملاته ،

إلا أن دفاعه عن مذهبه وآرائه ظل في إطار منهج علمي دقيق يرتبط بذات النص ، مما جعل تفسيره يتميز أولا بالموسوعية ، بالنظر إلى تنوع زوايا رؤية النص القرآني ،

ـ وثانيا بالموضوعية ، بالنظر إلى قدرته على الحفاظ على مستوى عال من المعيارية العلمية في تناوله لهذا النص .

لبيان ذلك ، يمكن الوقوف على مثال مفهوم التأويل كمفهوم تأسيسي مبدئي ، إذ هو أول ما يصادف المتلقي / القارئ عند قراءة المقاربة الماتريدية للنص القرآني من خلال العنوان: " تأويلات أهل السنة " .

بدءً لعل من المفيد التأكيد – في جملة العلوم الشرعية الإسلامية – على المعادلة الكبرى القائمة بين طرفين محوريين في عملية تأسيس أية مقاربة مهما كان مستواها ، وزاوية الرؤية ، ومجال الاشتغال ، وآليات التداول فيها ، وهما: الثابت والمتحول .

فالثابت يمثله النص المرجعي المقدس (القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف) .

والمتحول: يجسده العمل البشري لمقاربة هذا النص ، مقاربة معينة ذات صبغة اجتهادية نسبية, بالنظر إلى القصور البشري والعلاقة بين الثابت والمتحول – كما هو معلوم في مناهج تحليل النصوص عموما ، وفي مناهج العلماء في تحليل النصوص المقدسة لاستنباط الأدلة من أحكامها على ما جرى

974 انظر مثلا : أبو منص الماتريدي وآراؤه العقدية – بلقاسم الغالي –دار البركي للنشر – المطابع الموحدة – تونس – 1989 .

به العمل في العلوم الشرعية الإسلامية - ، إنما هي علاقة يحكمها منطق " الموافقة " باعتبارها صلة الوصل بين البنية النصية للخطاب الإلهي في مستوياتها الدلالية الأولى البسيطة التي تمثل القاعدة الصلبة والمادة الأولية لعملية الاستنباط الحكمي ، وبين المنظومة التصورية لدى متداول النص ، بصرف النظر عن سؤال السبق والمرجعية . هذه العلاقة التي يتم التوسل في تأسيسها بجملة من الآليات والوسائط على رأسها: آلية التأويل .

والتأويل مبحث يقتضي الوقوفَ عنده من الناحية المنهجية المبدئية واقعُ أن الإمام أبا منصور الماتريدي آثر أن يجعل مفهوم التأويل مؤشرا أساسيا وعمقا منهجيا في مشروعه التفسيري ، حسبما يدل عليه عنوانها: " تأويلات أهل السنة " .

فالتأويل لغة مشتق من الأول ، أي الرجوع . قال في اللسان: الأول: الرجوع ، آل الشيء يؤول مآلا وأولا: رجع . وأول الشيء رجعه ، وألت عن الشيء ارتددت [975] .

قال الزركشي في قوله تعالى: « يوم يأتي تأويله « [976]: أي تكشف عاقبته ... وقد أوَلته فآل ، أي صرفته فانصرف . فكأن التأويلَ صرفُ الآية إلى ما تحتمله من المعاني « [977] .

ولا يخرج عن ذلك ما ذهب إليه غيره من أن أصل الاشتقاق من الإيالة أي السياسة ، كأن مؤوِّل الكلام يسوسه ، ويضع المعنى فيه موضعَه « [978] .

ومن هذا المعنى أطلق « التأويل « على عموم « تفسير « الكلام وبيان معناه ، وشرحه ، وإيضاح حقيقته . وقال بعضهم: معناهما واحد [979] .

---

975 لسان العرب – لابن منظور الإفريقي – باب : أ ول .

976 سورة الأعراف / الآية 53 .

977 البرهان في علوم القرآن : 2 / 148 .

978 نفسه : 2 / 149 . وانظر أيضا : معجم مفردات القرآن للراغب الاصفهاني - ص : 27 . الاتقان في علوم القرآن : 2 / 173 .

979 قال ابو عبيدة وغيره : التفسير والتأويل بنفس المعنى . وذهب الراغب الاصفهاني إلى أن التأويل أخص لكون أكثر استعماله في المعاني كالرؤيا والإلهيات . وتكون بنيته تركيبية جملية ، على خلاف التفسير ، إذ أكثر استعماله في الألفاظ المفردة ، لبيان معنى الحوشي الغريب منها . يقول : " والتفسير يستعمل في غيرها . والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ ... والتأويل أكثره في الجمل . والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، أو في وجيز مبين بشرح كقوله : " وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " . (البقرة / 43) ، وإما في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله : إنما النسيء زيادة في الكفر (التوبة / 37) . وقوله : " ليس البر بأن تاتوا البيوت من ظهورها " (البقرة / 189) . وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا ، نحو الكفر ، يستعمل تارة في الجحود المطلق ، وتارة في جحود الباري خاصة . والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة ، وفي تصديق الحق تارة ، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة " . انظر : البرهان : 2 / 149 . 150 . ونقل السيوطي عن بعضهم قوله : " التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا ، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة " . وعن غيره قوله : " التفسير يتعلق بالرواية ، والتأويل يتعلق بالدراية " . وعن غيره : " ما وقع مبينا في كتاب الله ومعينا في صحيح السنة سمي تفسيرا ، لأن معناه قد ظهر ووضح ، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره ، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه ، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب ، الماهرون في آلات العلوم . " الإتقان : 2 / 173 . وقال الثعلبي : " التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا ، كتفسير الصراط بالطريق ... والتأويل تفسير باطن اللفظ ، مأخوذ من الأول ، وهو الرجوع لعاقبة الأمر . فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد ، والتفسير إخبار عن دليل المراد ، لأن اللفظ يكشف عن المراد ، والكاشف دليل . مثاله قوله تعالى : " إن ربك لبالمرصاد " ، تفسيره أنه من الرصد . يقال رصدته : رقبته . والمرصاد مفعال منه . وتأويله التحذير من

أما عند المتأخرين من علماء الإسلام ، فقد انصرف مفهوم التأويل اصطلاحا إلى صرف اللفظ عن ظاهره ، أو عن الراجح إلى المرجوح ، بقرينة أو دليل .

والشرط في ذلك عندهم أمران هما:

احتمال اللفظ ذلك المعنى ،

ووجود دليل يوجب ذلك الصرف[980] .

ولما كان التأويل قضية مركزية في منهج الإمام الماتريدي ومدرسته التفسيرية ، فقد أفرد للموضوع مبحثا مفاهيميا لبيان حدود اشتغاله في عمل المفسر .

يقول: « الفرق بيت التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم ، والتأويل للفقهاء . ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا المشاهد وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن . فتفسير الآية أعم لما عاينوا وشهدوا ، إذ هو حقيقة المراد . وهو كالمشاهدة ، لا تسمح إلا لمن علم . ومنه قيل: « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار « ،لأنه فيما يفسر يشهد على الله به.

وأما التأويل: فهو بيان منتهى الأمر ، مأخوذ من آل يؤول ، أي يرجع . ومعناه كما قال أبو زيد: لو كان هذا كلام غيره يوجه إلى كذا وكذا من الوجوه ، فهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه ، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير ، إذ ليس فيه الشهادة على الله ، لأنه لا يخبر عن المراد ، ولا يقول: أراد الله به كذا وكذا أو عنى ، ولكن يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من وجوه ، هذا مما تكلم به البشر . والله أعلم ما صحته من الحكمة . ومثاله: أن أهل التفسير اختلفوا في قوله تعالى: الحمد لله .

قال بعضهم: إن الله تعالى حمد نفسه .

وقال بعضهم: أمر أن يحمد .

فمن قال: عنى هذا دون هذا ، فهو المفسر له .

وأما التأويل فهو أن يقول: يتوجه الحمد إلى الثناء والمدح له ، وإلى الأمر بالشكر لله عز وجل . والله أعلم بالمراد .

فالتفسير ذو وجه واحد ، والتأويل ذو وجوه « [981] .

وقد لخص السيوطي رأي الماتريدي هذا بمقولته المركزة الشهيرة: «قال الماتريدي: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على أنه عنى باللفظ هذا . فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا ، فتفسير بالرأي . وهو المنهي عنه . والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله « [982] .

وأثنى البزدوي كذلك بالوجاهة على هذا الرأي: « وهذا الوجه أوجه ، لشهادة الأصول ، فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى « [983] .

التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه . وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة " . انظر : الإتقان : 2 / 173 .

980 انظر في ذلك التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد – لمحمد صالح بن أحمد الغرسي – ص : 258 .

981 تأويلات أهل السنة : 1/ 321 .

982 الإتقان : 2 / 173 .

983 كشف الأسرار عن أصول البزدوي : 1 / 45 . وانظر أيضا : التفسير والمفسرون :1 /، 22 . كشف الظنون : 1 / 334 .

إن ما ذهب إليه الإمام الماتريدي في تحديد مفهومي التفسير والتأويل وضبط الحدود بينهما ، يمثل مبحثا منهجيا دقيقا اجتهد الرجل فيه على تأصيل أمرين أساسيين:

1 – أولهما توسيع الآفاق الممكنة لعملية تداول النص القرآني ومقاربته بالممكن المتاح من الآليات ، وإخراج علم التفسير من دائرة المناهج التقليدية التي تحد من الإمكانات الدلالية للنص ومتداوله / متلقيه على حد سواء .

وهو في الحقيقة أمر ذو أهمية خاصة بالنظر إلى طبيعة الحركة التفسيرية السائدة إلى زمانه (القرن الرابع للهجرة) التي استندت بشكل أساسي على الرواية المسندة [984] ، وعلى كثرة المرويات عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وغيرهم ، وأحيانا على التخصص في جوانب معينة من مكونات النص القرآني: كالفقه ، والعقيدة ، واللغة ، والنحو ، والتاريخ ، وغيرها [985] . فصار التفسير « إطارا يتبارى فيه المختصون في الشؤون العلمية المختلفة ، وميدانا يصبون فيه المعلومات التي تتعلق باختصاصهم . فالنحوي أكبر همه الإعراب وسرد مسائل النحو وفروعه ، وصاحب العلوم العقلية جل عنايته بأقوال الحكماء والفلاسفة وذكر شبههم والرد عليها ، والفقيه مبلغ همه واهتمامه مسائل الفقه وتفريعاتها وذكر أدلتها ، وصاحب التاريخ يكثر من ذكر القصص وأخبار من سلف ، وكثيرا ما يخلط الصحيح منها بالأساطير والخرافات ، وأصحاب المذاهب الدينية والمواجيد الصوفية ركزوا في تفاسيرهم على ما يهمهم من تأييد المذهب أو لمحات التصوف . وهكذا فسر كل صاحب فن أو مذهب بما يتناسب مع فنه أو يشهد لمذهبه » [986] .

2 – وثانيهما فصل المقاربة البشرية الاجتهادية عن ذات المتن المؤول ، وإضفاء صبغة الظنية والاجتهادية عليها .

إن مفهوم التأويل بهذا المعنى يحمل – رغم قوته كمدرسة فكرية – كثيرا من التواضع ، ومن التبرؤ من القطعية والإطلاق ، وبالتالي قابلية للانفتاح على أنماط القراءة والمقاربة الموجهة نحو النص المقدس ، وهو بالتالي يمثل منظورا متطورا لمفهوم التأويل .

---

984 ابن ماجة ت 273 هـ ، ابن جرير الطبري ت 310 هـ ، أبو بكر بن المنذر النيسابوري ت 318 هـ الإتقان : 2 / 190 .

985 كما فعل : الكسائي ، ويونس بن حبيب ، والفراء ، والمفضل الضبي ، وخلف النحوي ، وأبو عبيدة ، في : معاني القرآن ، وكما فعل أبو عبيدة في : غريب القرآن وأبو بكر الرازي والإمام الشافعي والإمام داود الظاهري في أحكام القرآن . انظر : ضحى الإسلام أحمد أمين – 2 / 145 وما بعدها .

986 ينظر مثلا : تفسير القرآن ، ليزيد بن هارون الواسطي (ت 260 هـ) ، تفسير القرآن للحسن بن محمد العسكري الإمام الحادي عشر في السلسلة الإمامية (ت 260 هـ) طبع في طهران على الحجر سنة 1315 هـ ، التفسير لسهل بن عبد الله التستري من أئمة التصوف (ت 273 أو 283 هـ) طبع بالقاهرة سنة 1326 هـ ، تفسير هود بن محكم الهواري (النصف الثاني من ق 3 هـ) مخطوط ، تفسير بقي بن مخلد القرطبي الأندلسي (ت 276 هـ) ، تفسير جعفر بن محمد الرازي الزعفراني ، (ت 276 هـ) ، ناسخ القرآن ومنسوخه ، لمحمد بن إسماعيل الترمذي السلمي (ت 280 هـ) ، تفسير الحسين بن الفضل النيسابوري (ت 282هـ) ، ناسخ القرآن ومنسوخه لإبراهيم بن إسحاق الحربي (ت 285 هـ) ، تفسير أبي حنيفة أحمد الدينوري (ت 282 هـ) ، تفسير علي بن الحسن بن الجنيد ، (ت 291 هـ) ، معاني القرآن لأحمد بن يحيى الشيباني (291 هـ) ، كتاب في القراءات لهارون بن موسى النحوي التغلبي (هـ 292 هـ) ، فضائل القرآن لمحمد بن أيوب الرازي (ت 294 هـ) ، تفسير ابراهيم بن معقل النسفي (ت 295 هـ) ... وغيرهم كثير . انظر : التفسير والمفسرون : 1 / 146 وما بعدها . تاريخ الأدب العربي لكارل بوكلمان : 4 / 12 وما بعدها . تاريخ التراث العربي – فؤاد سزكين : 1 / 205 وما بعدها .

فمعلوم أن الكشف عن مقصود مصدر النص تمثل – في جملة أنماط الخطاب – مطلبا في غاية الصعوبة ، لأن ذلكم المقصود يتأسس على خلفية مرتبطة أساسا بالذات المنتجة للخطاب كما هو معلوم .

وبالتالي ، فإن عملية التأويل لا تتجاوز كونها استشرافا أو محاورة جدلية للنص ، أو قراءة ، أو مقاربة تسترشد ببنية النص نفسه في سياقها التداولي ، وببعض الآليات الخارجية المساعدة ، لكنها لا تستطيع بحال الذهابَ إلى حد زعم الإحاطة الكلية بقصد الملْقي / مصدر النص ، مهما كان هذا المصدر ، فبالأحرى إذا كان المصدر إلهيا مقدسا كما هو الشأن بالنسبة إلى القرآن الكريم الذي يتمتع بمجازيات تعبيرية منفتحة بشكل غير محدود على احتمالات التأويل .

إنه بعبارة أخرى إقرار بالسمة النسبية الاحتمالية في عموم المعرفة البشرية ،

في مقابل اليقينية والقطعية التي يتسم بها المتن / النص المقدس ،

وكذلك في مقابل جملة من الأحكام الشمولية التي تميزت بها آراء كثير من أئمة المذاهب ، واصطبغت بها توجهات أتباعهم

فإذا كان الاشتغال على التأويل يمثل اجتهادا من قِبل المؤول للكشف المعنى بالوساطة ؛ كما هي تأويلات القدماء ، أو على استشراف المعنى بالحيازة أو الامتلاك ، كما هي تأويلات المحدثين في العصر الحديث بخاصة ، فإن عملية التأويل عند الإمام الماتريدي ظلت محافظة على قدر كبير من المعيارية العلمية ، ومن التجرد عن ما يسميه بعض الباحثين « بواعث التأويل « التي تكون معنية لدى المؤول بتوجيه النص نحو معنى معين ، وبإقناع القارئ الآخر بعد ذلك بالمعنى الذي كشف عنه التأويل [987] .

وهو بذلك يفتح آفاقا واسعة لحدود اشتغال المجتهد / الباحث / الدارس على النص المقدس ، ولحدود التواصل مع الأنماط الفكرية المغايرة التي تداولت هذا النص قراءة ومقاربة وتفسيرا وتأويلا .

ولعل هذا ما جعل الإمام الماتريدي يحظى بتقدير كبير لدى علماء الإسلام على اختلاف مدارسهم وتوجهاتهم الفكرية ، ويعتبر صاحب واحدة من أكبر المدارس الفكرية في تاريخ الإسلام .

فقد نقل البغدادي عن الشيخ عبد القادر قوله في الجواهر المضيئة عن كتاب تأويلات أهل السنة: « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن « [988] .

وقال البعلي: « وللكلام على المقصد الثاني تقدمة ، وهي أن طوائف أهل السنة ثلاثة أشاعرة وحنابلة وماتريدية « [989]

2 – قواعد التأويل عند الماتريدي:

وغير مقصود بما سبق أن الإمام الماتريدي التزم التأويل من خلفية مذهبية صرف ، فقد كان الرجل حريصا على اعتماد جملة الآليات المتداولة لدى الثقات من المفسرين إلى زمانه ، مع التحري في درجة قوة الأدلة والشواهد والقرائن ، مما يمنح مقاربته للنص القرآني سمة « التفسير « أيضا (بحسب الضبط

987 التأويل بين السيمائيات والتفكيكية – أومبرتو إيكو – ص 11– 12 .

988 كشف الظنون : 1 / 335 .وذهب غير واحد إلى إنه كان أعرف الناس بمذهب أبي حنيفة . انظر : الرد على القائلين بوحدة الوجود : 1 /24 .

989 كتاب العين والأثر في عقائد أهل الأثر – ج: 1/ ص: 53 .

المفاهيمي المعتمد لديه) ، لكن المقصود أن الرجل آثر أن يصنف عمله ضمن المقاربات التأويلية ، ثم ألزم نفسه بجملة من الشروط والمواصفات العلمية الدقيقة ، واستعان بمجمل الأدوات والآليات التحليلية التي تداولتها الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الشرعية في مقاربة النص القرآني . وأهمها:

– القرآن: يعتبر تفسير القرآن بالقرآن من القواعد المجمع عليها لدى علماء التفسير ، فقد جعل الإمام الماتريدي القرآن أصلا راجحا في تفسير النص القرآني نفسه ، لا ينزح عنه في بيان المراد من بعضه ، وقدمه على غيره من الأدلة .

وتفسير القرآن بالقرآن قد يكون عند الماتريدي بيانا للمعنى ، كقوله في معنى الصراط من سورة الفاتحة: « وأما الصراط فهو الطريق والسبيل في جميع التاويل . وهو قوله تعالى: « وأن هذا صراطي مستقيما « [990] ، وقوله تعالى [991]: «قل هذه سبيلي» [992]

أو تفصيلا للمجمل كقوله في تأويل قوله تعالى في سورة البقرة: « الذي ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ... « [993]: « عهد الله يكون على وجهين ، عهد خلقة لما يشهد خلقة كل أحد على وحدانية الرب, كقوله: وفي أنفسكم أفلا تبصرون [994] ، وكقوله: أولم يتفكروا في أنفسهم [995] ، أنه إذا نظر في نفسه وتأمل ، عرف أن له صانعا ، وأنه واحد لا شريك له . وعهد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ، كقوله: « وقال الله إني معكم ، لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي ... « الآية [996] . وكقوله: « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب « [997] . فنقضوا العهدين جميعا: عهد الخلقة وعهد الرسالة « [998] .

ومن باب تقييد المطلق ما أورده في تأويل قوله تعالى: « وإذا سألك عبادي فإني قريب « [999] ، بقوله: « هو على الإضمار والله أعلم . كأنه قال: وإذا سألك عبادي عني أين أنا عن إجابتهم ؟ فقل لهم إني قريب . ويحتمل قوله قريب وجوها: يحتمل الإحسان والبر والكرامة لمن أطاعني . ويحتمل أني قريب قربَ العلم والإجابة لا قرب المكان والذات ، كقرب بعضهم من بعض في المكان ، لأنه كان ولا مكان ، ويكون على ما كان . وكذلك قوله: « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم « [1000] ، وكقوله: « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد « [1001] ، وكقوله: « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون « [1002] . كل ذلك يرجع إلى قرب العلم والإحاطة وارتفاع الجهات ، لا قرب الذات على ما ذكرنا [1003] .

ومن مظاهر حرص الإمام الماتريدي على التمثل الأفضل للمقصد الإلهي من النص القرآني ، عمله على استحضار السياق التاريخي والدلالي واللغوي التداولي لهذا النص ، من خلال جملة العلوم

990 سورة لأنعام / الآية : 153 .
991 سورة : يوسف / الآية 108 .
992 تأويلات أهل السنة : 1 / 10 .
993 (الآية 27 .
994 الذاريات / 21 .
995 الروم / 8 .
996 المائدة / 12 .
997 ال عمران / 187 .
998 تأويلات أهل السنة : 1 / 28 .
999 البقرة / 186 .
1000 المجادلة / 7 .
1001 ق / 16 .
1002 الواقعة / 85 .
1003 تأويلات أهل السنة : 1 / 139 .

المساعدة كعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وعلم القراءات ، إضافة إلى علوم الآلة من لغة ونحو وصرف ، وبلاغة وغيرها .

– الحديث النبوي: وقد أجمع علماء الملة على اعتبار الحديث النبوي الشريف كذلك أصلا معتمدا في الاستدلال على الأحكام ، في أبواب العقائد والعبادات والمعاملات على حد سواء ، ومرجعا لبيان المقصد الإلهي من الآيات القرآنية ، باعتباره شكلا من أشكال الوحي الإلهي ، تأسيسا على قوله تعالى: « وما ينطق عن الهوى « [1004] .

من هنا وجدنا الإمام الماتريدي يستند إليه بشكل كبير في تفسير جملة من الآيات ، واستنباط الأحكام منها ، وكذلك في الانتصار لأراء فقهاء الحنفية في ما ذهبوا إليه .

غير أن من أهم ما يلفت الانتباه في منهج الرجل في هذا الباب عدم العناية بالرواية ، على طريقة المحدثين في دراسة النص متنا ، وتتبع أسانيده سندا ، مما يدخل في باب نقد الحديث ، والجرح والتعديل وعلم الرجال ، إذ كان غالب اكتفائه بالاستدلال بالمضمون على موقفه من القضايا ذات الصلة ، ومن ثم اقتصر على تقديم الأحاديث تقديما مقتضبا ، مثل: روي عن الرسول (ص) كذا ، قولا أو فعلا ، جاء عنه (ص) ، جاء في بعض الخبر ، روي في بعض الخبر ، قيل في بعض الأخبار ، جاء في الأثر ، روي عن غير واحد ... وأشباه ذلك .

غير أن هذا المسلك لا يفيد قطعا غياب أصول علم الحديث عن الخلفية المعرفية التي بنى عليها الماتريدي مذهبه التفسيري ، فإضافة إلى ما تذكره المصادر التاريخية عن تمكنه من هذا العلم ، فقد وردت في تأويلات أهل السنة إشارات كثيرة تدل على حضور هذا البعد العلمي ضمن مقومات منهجه التفسيري ، كقوله مثلا: روي مرفوعا .. أو ما شابه .

لبيان ذلك نكتفي بمثال مسألة البسملة ، حيث جزم الإمام بكونها آية من القرآن الكريم لا من الفاتحة ، مستدلا على ذلك بنص خطابه (ص) لأبي بن كعب (ض) مجردا عن السند: «.. دليل جعلها آية: ما روي عن النبي (ص) أنه قال لأبي بن كعب رضي الله تعالى عنه: لأعلمنك آية لم تنزل على أحد من قبلي إلا على سليمان بن داود ، فأخرج من المسجد إحدى قدميه ثم قال له: بأي شيء تفتتح القرآن ؟ قال: باسم الله الرحمن الرحيم . فقال: هي هي « . ففيها دليل على أنها آية من القرآن ، وأنها لو كانت من السور لكان يعلِّمُه نيفا ومائة آية لا آية واحدة . ولو كانت منها أيضا لكان لا يجعلها مفتاح القرآن ، بل يجعلها من السور ...» [1005] .

وكان أحيانا يستطرد في بيان الحكم المستفاد من ذلكم الحديث الوارد على هامش الآية المؤولة ، والدفاع عن رأي « أصحابه « من الأحناف ، كما في حديث رضاع الكبير على سبيل المثال[1006] .

إلا أن الرجل كان حريصا من الوجهة التربوية ، على تركيز ذهن المتلقي على القضية المركزية التي يكون بصددها ، وعدم تشتيت الانتباه بالوقوف عند متعلقات النص .

– المأثور عن السلف: مثلما هو الحال بالنسبة إلى الحديث النبوي الشريف ، لم يكن وقوف الإمام الماتريدي طويلا عند الأسانيد والرجال فيما يتعلق بمروياته من آثار السلف ، إذ اقتصر على وجه العموم

1004 سورة النجم / الآية 4 .
1005 تأويلات أهل السنة : 1 / 6 .
1006 تأويلات أهل السنة : 1 / 187 .

على سرد النصوص وبيان وجه الاستدلال بها في المسألة التي بين يديه ، ومناقشة محتوياتها ومقارنتها بغيرها إن لزم الأمر .

وقد كان أكثر المستشهد بكلامهم بدرجة أولى عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وعائشة ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وأنس بن مالك ، والحسن البصري ، وأبو حنيفة ، ثم غيرهم من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

غير أنه في كثير من السياق يورد بعض المرويات بصيغة مبنية للمجهول مثل: قيل ، وقال بعضهم ، وأشباهها كما في تفسيره لقوله تعالى: " وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تاتينا آية " [1007]:

«... وقيل: اليهود ، سألوا مثل سؤال النصارى .

وقيل: «النصارى سألوا مثل سؤال اليهود . والله أعلم . وقوله: تشابهت قلوبهم ... قيل: تشابهت قلوبهم بالكفر والسفه،

وقيل: تشابهت قلوبهم في المقالة ، يشبه بعضها بعضا في السؤال ، لأنهم سألوا سؤال متعنت ، لا سؤال مسترشد "[1008] .

محاولا في كثير من الأحيان التوفيق بينها ، مؤكدا أنها تفضي إلى النتيجة نفسها أو المعنى نفسه . فيعلق قائلا: « ... وكله يرجع إلى واحد . كقوله: « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز « [1009], وكله واحد . فمن زحزح عن النار فقد فاز ، ومن أدخل الجنة فقد فاز . فكذلك الأول « [1010]

غير أن محاولات التوفيق هذه ، أو بالأحرى السكوت والتوقف ، إنما شملت في غالب السياقات الآيات ذات التأويلات الدائرة في فلك التربية والترغيب والترهيب ، وما إليها من المضامين المجمع عليها في الغالب بين المفسرين ، التي لم تكن موضوع جدال بين أرباب المذاهب الكلامية والفقهية المعاصرة ، أو تلكم التي لم تُسَق دليلا على صحة أو بطلان في إحدى القضايا الدائرة بين أهل الزمان . وإلا فإن كتاب تأويلات أهل السنة حافل بعدد كبير من السياقات التي استدعت من المؤلف وقفات تحليلية نقاشية دقيقة منصبة على الآيات نفسها ، وعلى آثار السلف وآرائهم في تأويل تلكم الآيات ، سواء فيما يتعلق بالمسائل الفقهية أو الاعتقادية الكلامية ، تأييدا وتعليلا ، وردا ، وتعقيبا ، ثم استخلاصا وترجيحا كقوله: « والأول أقرب . والله أعلم « في آية الاستهزاء وغيرها [1011] .

وإضافة إلى البعد المنهجي التلقيني ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار خلفيات التأويل في علاقتها بالمتلقي ، ثم العلاقة القائمة بين آليات إنتاج جميع أشكال الخطاب الأدبية والدينية والفكرية والسياسية ، وتداخل أدوار الأطراف المنتجة له في عملية تحديد مقوماته ومواصفاته البنيوية والدلالية كما هو معروف في اللسانيات الحديثة ، نستطيع الذهاب إلى أن هذا المنحى الذي نحاه الإمام في تداول المرويات الحديثية والأثرية غفلا عن التوثيق السندي ، يشير إلى تمكن الإمام من تلكم العلوم تمكنا جعله يتجاوز تفصيلاتها باعتبارها أرضية بديهية لا فائدة من تكرارها ،

1007 البقرة ./ 118 .
1008 تأويلات أهل السنة : 1 / 86 .
1009 سورة آل عمران / الآية 185 .
1010 تأويلات أهل السنة : 1 / 15 .
1011 سرة البقرة / الآية 15 .

لكنه بنفس القدر يمكن اعتباره مؤشرا هاما لتحديد نوعية المتلقي الافتراضي المستهدف بخطابه التأويلي ، والخلفية العلمية التي يفترض فيها تحقق مستوى معين من التراكم المعرفي الأولي الذي يؤهله لاستيعاب الخطاب الماتريدي ، بشكل يدفع إلى الاعتقاد بأن المؤلف كان يقوم بعملية متناسقة من " الإحالات " على التراكم المعرفي المفترض تواجده أصلا لدى القارئ / التلميذ .

– القضايا الأصولية: رغم أن الإمام الماتريدي اشتهر بالدرجة الأولى بالكلام في العقيدة والتوحيد إلا أن كتاب تأويلات أهل السنة يكشف عن نظرات نافذة في باب الأصول ، بالاستناد إلى جملة من القواعد جعلت بعض المتأخرين ينقلون عنه ويستشهدون بكلامه في هذا الباب .

وقد كان الرجل تارة يوظف القواعد الأصولية لخدمة النص القرآني وبيان المقصود الإلهي من الخطاب ، أو وجه استنباط الحكم الشرعي منه ،

مثال ذلك قاعدة: " أن الجمع في الأمر والذكر لا يصير الجمع في الفعل شرطا " [1012] التي أوردها في معرض تأويل قوله تعالى: « قلنا اهبطوا منها جميعا « [1013] .

وقاعدة: « لا نصرف مراد الآية إلى العموم بلفظ العموم ، ولا إلى لفظ الخصوص بلفظ الخصوص إلا بعد قيام الدليل والبرهان على ذلك « [1014] .

وتارة باعتبارها قواعد تستنبط من النص نفسه ، لدلالة الآية عليها ، كقاعدة: « إنما تطلب الحجة على مصرح القول لا على مستدل القائل « [1015] في قوله تعالى: « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ، « [1016] بدليل جوابه تعالى: « بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن « ، جوابا على قول من قالوا:» لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى « . وله في هذه الآية بيان لطيف لا يتسع المجال هنا لبسطه مفصلا [1017] .

وقاعدة: « أن الحكم الموجب لعلة ، يجوز لزومه فيما ارتفعت عنه تلك العلة وعدمت « ، كذكر حرمة الكتمان في فيمن آمن في قوله تعالى:» ولا يحل لهن أن يكتمن ما أحل الله لهن في أرحامهن إن كن يومن بالله واليوم الآخر « [1018] ، إذ قد يلزم ذلك من ليس بمومن ، لكونه « غير مستحسن في العقل « . وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذكر الإيمان في آية إصلاح ذات البين: « فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مومنين « [1019] ، وآية الربا: « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مومنين « [1020] ، « فدل على أن الحكم إذا ذكَر العلةَ في أحد ، لا يمنع لزومَ ذلك في غير المذكور « [1021] .

1012 تأويلات أهل السنة : 1 / 45 .
1013 سورة البقرة / الآية 38 .
1014 تأويلات أهل السنة : 5 / 121 .
1015 نفسه :1 / 82 .
1016 سورة البقرة / الآية 111 .
1017 تأويلات أهل السنة : 1 / 82 .
1018 البقرة / 228 .
1019 الانفال / 1 .
1020 البقرة / 278 .
1021 تأويلات أهل السنة : 1 / 179 .

وتارة ثالثة يستحضر القاعدة لرفع التعارض بين مصادر الحكمة: العقل والنقل ، كقاعدة التمييز بين مماثلة الأحوال ومماثلة الأسباب في بناء الجواز العقلي [1022] ، عند قوله تعالى: « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا « [1023].

وغيرها من القواعد .

وهي قواعد وأصول يستطيع الباحث أن يلاحظ أن الإمام الماتريدي التزم بها في منهجه العلمي لا فيما يتعلق بآيات بتأويل النص القرآني في حد ذاته فحسب ، بل أيضا فيما يتعلق باستنباط الأحكام الفقهية من تلكم الآيات ، والانتصار لمذهب أبي حنيفة فيها ، إضافة إلى الانتصار لمذهبه الكلامي في مسائل الاعتقاد التي ربما لا يتسع المجال لبسط الكلام فيها في هذا السياق:

كمسألة الدليل بالدليل ،

وإبطال التقليد ،

والثقة في السمع والعقل في أمور الدين توفيقا ،

وكمصادر العلم: العيان ، والإخبار ، والنظر ،

وحدوث العالم ،

ومسألة الذات والصفات والأفعال ،

والصفات المتشابهة ،

ووحدانية الله ،

ورؤية الله في الآخرة ،

ونفي الصلاح والأصلح في أفعال الله ،

نفي الأغراض عن الأمر والنهي الإلهيين ،

ومسألة لا قبيح في خلق الله ،

ومسألة الاختيار الإنساني ... وغيرها [1024] .

بعبارة أخرى ، لقد كان كتاب تأويلات أهل السنة تفسيرا مؤسسا على مقاربة للنص من منظور فكري اعتقادي محدد ، مما يعني – وهو أمر طبيعي – صعوبة فصلها أو تجريدها عن الخلفية الاعتقادية للمؤلف ، بشكل يجعل هذا الكتاب تجسيدا لخصوصيات مدرسته الفكرية ، وتأليفا موازيا لكتاب التوحيد وغيره .

غير أن اعتماد تلكم الأصول والقواعد في تفسير القرآن الكريم يبين بوضح أن الإمام الماتريدي وإن كان صاحب مذهب كلامي يدافع عنه ، إلا إلا أنه في دفاعه هذا لم يحصر نفسه في دائرة التعصب المذهبي على نحو ما ذهبت إليه كثير ن المذاهب المغايرة ، بل اجتهد في تحقيق قدر كبير من الموضوعية ، والالتزام

1022 نفسه : 1 / 230 .

1023 سورة البقرة / الآية 275 .

1024 انظر : كتاب التوحيد – لأبي منصور الماتريدي . وأيضا : التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد – لمحمد صالح بن أحمد الغرسي ص : 283 – 358 . وغيرها .

بقواعد التفسير العلمي المستند على تعدد زوايا وآليات تحليل النص ، مع الحرص على الوقوف عند حدود المقاربة التأويلية النسبية ، ولعل هذا ما جعل الكتاب يخلو من الإسرائيليات ، ومن المرويات الكرامية ، وقصص الأولين الخيالية ، وأخبار الغيبيات التي جرى تداولها في كثير من تفاسير القرآن الكريم [1025] .

3 – المدرسة الماتريدية في بلاد الغرب الإسلامي:

تأسيسا على ما سبق ، يستطيع الباحث أن يخلص إلى أن الإمام الماتريدي أسس منهجا تفسيريا وكلاميا على درجة هامة من الوضوح المنهجي ، والتجرد العلمي في نفس الآن ، استفادت منه كثير من المدارس الفكرية في جملة من البلاد الإسلامية عبر التاريخ ، وساهم مساهمة قوية في البناء الفكري والحضاري للأمة الإسلامية عبر التاريخ [1026] ،

قال بدر الدين بن جماعة: « وأفاض في الكتابة في علم التوحيد الإمامان الجليلان أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي رحمهما الله تعالى . وهما وإلى الآن العمدة لمن كتب بعدهما في علم التوحيد مثل الباقلاني والغزالي والفخر وإمام الحرمين وغيرهم [1027] .

إلا أن الحاجة كانت دوما ماسة إلى المزيد من الاستفادة من مقوماته المنهجية ، في عملية تطوير وتحديث مستمر للفكر العربي الإسلامي .

والإشارة هنا بالذات إلى منطقة الغرب الإسلامي (المغرب والأندلس ،) . فمعلوم أن بلاد الغرب الإسلامي تميزت طوال مراحل القرون الوسطى إلى اليوم بنوع من الإجماع التلقائي من قبل جملة شرائح المجتمع على اعتماد مرجعيات فقهية وتشريعية ، واعتقادية توحيدية ، وسلوكية تربوية ، موحدة لا تزال قائمة إلى اليوم ، وهي:

- مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في العقيدة .

- مذهب الإمام مالك بن أنس في الفقه والتشريع .

- منهج الإمام أبي القاسم الجنيد النيسابوري في السلوك والتربية الصوفية ، أي ما اصطلح على تسميته ب: التصوف السلوكي أو التصوف الأخلاقي .

هذه الأثافي الثلاث هي التي جسدها الإمام عبد الواحد بن عاشر المتوفي سنة 1040 هـ / في منظومته الشهيرة: " المرشد المعيد على الضروري من علوم الدين " ، هذه المنظومة التي تعتبر من أكبر المدونات المرجعية الجامعة المعتمدة لدى أهل الغرب الإسلامي ، والتي حظيت بعناية استثنائية من قبل العامة والنخبة العالمة على حد سواء ، حفظا واستظهارا ، وتلقينا ، وشرحا ، وتعليقا ، وتحشية ..

1025 ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يجعلون مذهبه أقرب إلى الاعتزال .

1026 قال القنوجي: " .. ثم ينبغي له بعد إتقان فن أصول الفقه وإن لم يكن قد فرغ من سماع مطولاته أن يشتغل بفن الكلام المسمى بأصول الدين ويأخذ من مؤلفات الأشعرية بنصيب، ومن مؤلفات المعتزلة بنصيب ، ومن مؤلفات الماتريدية بنصيب ، ومن مؤلفات المتوسطين بين هذه الفرق كالزيدية بنصيب ،فإنه إذا فعل هكذا عرف الاعتقادات كما ينبغي وأنصف " – أبجد العلوم :1 / 368 كما أنه اعتبر كتاب تأويلات أهل السنة من أمهات كتب التفسير المتوسطة . نفسه : 2 / 186 . وانظر أيضا : منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام – محمد صالح بن أحمد الغرسي – ص : 13 – 25 .

1027 إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل : 1 / 8 .

يقول عبد الواحد بن عاشر في هذه المنظومة:

يقول عبد الواحد بن عاشر مبتدئا باسم الإله القادر

الحمد لله الذي علـمنا من العلوم ما به كلفنا

صلى وسلم على محـمد وآله وصحبه والمهتدي

وبعد فالعون من الله المجيد في نظم أبيات للأمي تفيد

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك [1028]

من هنا لا يجد الباحث صعوبة في الوقوف على حقيقة واضحة المعالم ، هي أن الحركة العلمية والفكرية ، وحركة التأليف والنسخ والتدريس والرواية ظلت في معظمها دائرة في فلك تلكم الأثافي الثلاث الذكورة ، مما أفضى إلى غياب بقية المذاهب والفقهية الأخرى عن حركة الدرس والتداول العلمي ، من حنفية ،وشافعية ، وحنبلية ، وشيعية ، وإباضية وغيرها . مما جعل المغرب أكبر قلعة علمية للفقه على مذهب الإمام مالك .

ولما كان المالكية كلهم أشاعرة بدون استثناء على ما ذهب إليه ابن السبكي في الطبقات الكبرى [1029] ، فقد حصل الأمر نفسه في باب العقائد والتوحيد ، إذ تركزت جهود العلماء على التدريس والتدوين والشرح على عقيدة الأشعري بوجه خاص ، لكونه: « إمام السنة ، ورئيس الجماعة المضمون لها العصمة من الله » [1030] ، مع الإعراض عن جملة المذاهب الأخرى ، إلا ما كان من رد أو تعقيب أو نقض عرضي .

ولذلك قال شاعرهم:

الأشعرية قوم *** قد وفقوا للصواب

لم يخرجوا في اعتقاد *** عن سنة أو كتاب [1031] .

وقال غيره:

من كان في الحشر له عدة *** تنفعه في عرضة المحشر

فعدتي حب نفي الهوى *** ثم اعتقاد مذهب الأشعري [1032]

ومما عمق ذلكم الإجماع الفكري الاعتقادي ، أن مناصرة نخبة أهل الغرب الإسلامي لمذهبه لم تكن على المستوى الاستدلالي الظاهري فحسب ، بل أيضا على المستوى الباطني العرفاني من خلال تأييد شيوخ التصوف لمجمل آرائه ، وتصنيف الإمام أبي الحسن ضمن طبقة العارفين الكبار « أهل الحقائق والكشف والأذواق « .

قال الإمام أبو سالم العياشي في ماء الموائد:

1028 منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين – ص : 1 .

1029 الطبقات الكبرى – لابن السبكي : 3 / 373 .

1030 الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر : 2 / 217 .

1031 نفسه : 2 / 219 .

1032 نفسه : 2 / 215 .

" قال لي شيخنا الملا إبراهيم يوما: ما رأيت مذهبا من مذاهب المتكلمين أقرب إلى مذاهب العارفين ، وأشبه بها من مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري . فما قال العارفون هل الكشف في مسألة بخلاف أقوال المتكلمين ، إلا وردت أقوال الأشعري أقرب إلى قولهم من غيره . بحيث يمكن رده إلى أقوالهم بأدنى تأويل . بل المواضع المستشكلة من كلامه جارية على ما يقوله أهل الكشف . ولذلك أشكلت على من لم يبلغ مقامه في المعرفة من أهل الظاهر كقوله: ... "[1033] .

وقال الإمام عبد القادر الفاسي " لا شك أن الإمام الأشعري كان له حظ وافر من العلم بالله والمعرفة به ،مؤيدا في أقواله ، مبرءً في آرائه ، غير خال من الكشف الصحيح ، والذوق الصريح ، لولا أن ما أقامه الله فيه من مناظرة أهل الأهواء ومناضلتهم ، والجري معهم على نحو ما عرفوه من أدلة المتكلمين ، لكان رأسا في طريق القوم ، وإمام العارفين في زمانه . وقد شهد له بذلك أهل البصائر من العارفين في زمانه "[1034] ، مستندين في ذلك إلى رؤيته الرسل (ص) وتلقيه التوجيهات منه ، على الطريقة الكشفية عند أهل التصوف .

قال بعض المتأخرين في ذلك:

« واضعه هو الإمام الأشعري *** أتى به من كل شبهة عري

أمده به الرسـول رؤيا *** فكان أحسن الأنام رأيا [1035]

هكذا شكلت العقيدة على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري ثالثة الأثافي وعمدة أعل الغرب الإسلامي المجمع على مرجعيتها بين جميع شرائح المجتمع .

ونتيجة لذلك ، فقد حظي الماتريدي عند المغاربة بتقدير كبير رفعه إلى طبقة عمدتهم أبي الحسن الأشعري إذ وصفوه ب: « إمام الهدى »[1036] ، « المدافع عن السنة » .

قال في الأزهار الطيبة النشر:

« .. الذي تصدى تحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها ودفع الشبه والشكوك عنها ، وإبطال دعوى الخصوم ، وجعل ذلك علما مفردا بالتدوين هو الماتريدي والأشعري .

الأول حنفي هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى ...

والثاني شافعي على ما في الطبقات ، أو مالكي على ما في المدارك ، وهو الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل ... وقد توافقا ــ أعني الماتريدي والأشعري – في جميع أمهات المسائل وأصول الاعتقاد ، ولم يقع الاختلاف بينهما إلا في بعض الفروع ، كمسألة صفات الأفعال ، المعبر عنها بصفات التكوين »[1037] .

إلا أن حضور المذهب ضمن الحركة العلمية والفكرية بعموم بلاد المغرب لم يكن بمستوى حضوره كمكون فكري وعلمي من مكونات الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية في جملة من مناطق امتداد الحضارة الإسلامية .

1033 الرحلة العياشية : 1 / 403 وما بعدها

1034 الأزهار الطيبة النشر : 2 / 218 .

1035 نفسه : 2 / 215 .

1036 نفسه : 2 / 211 .

1037 نفسه : 2 / 210 .

يكفي لتبين الأمر الوقوف على نوعين من المصنفات:

أولهما: كتب المشيخات والفهارس والمعاجم والأثبات والمسلسلات ، التي اعتبرت باستمرار المؤشر الأساس في ما يتعلق بتبين خصوصيات الحركة العلمية عبر التاريخ ، وحركة تداول الكتب والمصنفات ، ومقررات التدريس ، من خلال إجازات الرواية ، والمناولة ، والسماع ، وغيرها [1038] .

وثانيهما: متون التوحيد والعقيدة ، والكلام ، والفقه ، الأصول ، وشروحها ، والحواشي شروح الشروح ، والتعليقات ، والتطريرات ، والاختصارات ، وغيرها (المرشد المعين ، العقائد الصغرى والكبرى والوسطى، للسنوسي ، وشروحها له ولغيره ، العقيدة الزروقية وشرحها ، مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، وشرحها للقاضي عبد الوهاب ، عقيدة الشيخ عبد القادر الفاسي ، وشروحها ...) [1039] .

إن عملية مسح شاملة لهذين النوعين من الكتب والمصنفات بعموم بلاد المغرب يكشف بوضوح أن مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي وكتبه ، وحتى مروياته في مختلف أبواب العلوم الشرعية ، لم يرد ذكرها في مصنفات أئمة علماء المالكية بها إلا لماما ، وفي سياقات عرضية غير محورية ، إذ لا تتجاوز الإخبار التعليمي التلقيني الابتدائي .

يقول ابن الحاج السلمي الفاسي: « ... ولما علم من اختلاف الأشاعرة والماتريدية من الحنفية أيضا في بعض المسائل ، كمسألة التكوين وغيرها . وهي ثلاث عشرة مسألة سبعة منها الخلاف فيها لفظي . وستة الخلاف فيها معنوي ، لكنه لا يؤدي إلى تكفير . بل ولا إلى تبديع وتضليل, وإنما هو كاختلاف الأشاعرة فيما بينهم في كثر من المسائل « [1040] .

ويقول: " وكان أهل السنة يلقبون قبلَ الأشعري والماتريدي بالمثبتة ، لإثباتهم ما نفاه المعتزلة من صفات المعاني القائمة بالذات ، وخلقه تعالى لأفعال العباد ، ورؤيته تعالى في الآخرة ، وسؤال الملكين ، والصراط والميزان والشفاعة ، وخروج عصاة المومنين من النار ، وغير ذلك ، فلما ظهر الأشعري والماتريدي لقب أصحاب الأول بالأشعرية والأشاعرة ، وهم أهل ديار خراسان والعراق والشام والمغرب والأندلس ، وأكثر الأمصار ، وأصحاب الثاني بالماتريدية ، وهم أهل ديار ما وراء النهر " [1041].

أما اعتماد مؤلفات الإمام أبي منصور ضمن مقررات التدريس في حلقات العلم الشرعي فيصعب الوقوف على ما يدل عليه بالمؤسسات العلمية الكبرى كجامعة القرويين بحاضرة فاس ، أو جامعة الزيتونة بتونس ، أو جامع ابن يوسف بمراكش ، أو جامع قرطبة ، أو جامع غرناطة ، أو حتى بالمؤسسات العلمية الموازية كالزوايا والمدارس (الزاوية الفاسية ، الزاوية الناصرية ، الزاوية الكتانية ..) ، حسبا يدل عليه التراث العلمي الصادر عن هذه المؤسسات ضمن النوعين سالفي الذكر [1042] .

1038 انظر مثلا : الرسالة المستطرفة – لمحمد بن جعفر الكتاني – ص : 105 . فهارس علماء الغرب – لعبد االله المرابط الترغي .

1039 انظر مثلا : فهرس مخطوطات الخزانة الحسنية بالرباط . فهرس مخطوطات الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط . فهرس خزانة جامع ابن يوسف بمراكش . فهرس الخزانة العلمية بالجامع الأعظم بتازة . د. عبد الرحيم العلمي .وغيرها .

1040 الأزهار الطيبة النشر : 2 / 219 .

1041 نفسه : 2 / 215 .

1042 تاريخ الفكر الأندلسي – أنخل جونجالث بالنثيا – ترجمة حسين مؤنس . مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – 1955 .انظر في ذلك كتاب : الرسالة المستطرفة – لمحمد بن جعفر الكتاني.

وهي في الحقيقة نتيجةٌ ربما كان من المغامرة بمكان الجزم بالخلفيات الموضوعية التي أفضت إليها:

– هل هي توافق تلقائي تأسس في أوساط النخبة العالمة عبر فصول تاريخية متعددة على اعتماد عقيدة الإمام الأشعري ، وتكريس الاستثناء المغربي في توحيد المرجعية المذهبية والفقهية والسلوكية بدءا من نهاية دولة الموحدين وظهور دولة بني مرين أواخر القرن السابع الهجري ؟

– هل هي استغناء بالمذهب الأشعري عن المذهب الماتريدي خصوصا بالنظر إلى سعة الأرضية الاعتقادية المشتركة بينهما ؟ [1043] ، وإحجامٌ – بسبب ذلك – حتى عن تداول ومناقشة القضايا الخلافية ، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى بقية المذاهب التي كثر تداول أراء أئمتها في مصنفات علماء المغرب ردا ونقضا وتفنيدا ؟ .

_ أم أن للأمر بعدا سياسيا تنافسيا بين إمبرطوريتين كبريين انتقلت تداعياته إلى الأوساط الفكرية والعلمية بأشكال وتجليات متعددة ؟

أيا ما كانت الخلفيات ، فقد ظل المذهب الماتريدي لفترات طويلة من تاريخ العلوم ببلاد الغرب الإسلامي غائبا عن حلقات الجدل النقاش والتداول العلمي بجميع أشكاله ، مما يعني غياب رافد كبير من الروافد الفكرية الإسلامية التي يفترض أن يفضي الانفتاح عليها إلى إغناء منظومته الفكرية المرجعية وتطويرها .

4 – توصيات:

كل هذا يستدعي من الباحث وقفة لإعادة الاعتبار للمدرسة الماتريدية ، والاستفادة منها في أفق تأسيس منهج تفسيري متطور يقوم على منظومة فكرية واضحة دقيقة ، وعلى منهج علمي متعدد الآليات في نفس الآن .

وهو المطلب الذي نستند إليه في دعوة هذا الملتقى العلمي إلى تبني التوصيات التالية:

– تكوين قاعدة بيانات بيبليوغرافية فيما يتعلق بتراث المدرسة الماتريدية ، المخطوط ، والمطبوع ، والمرقون ، تكون نقطة ارتكاز ومرجعا للباحثين في الموضوع .

– توجيه البحث العلمي الأكاديمي في الجامعات الإسلامية خصوصا في مرحلة الدكتوراه ، نحو مواصلة البحث عن تراث المدرسة الماتريدية ، المخطوط ، وإخراجه ونشره ، سواء منه ما كتبه الإمام ، أو ما كتبه تلامذته وشراحه [1044] .

1043 سبقت الإشارة إلى قول ابن الحاج السلمي الفاسي " ... وقد توافقا _ أعني الماتريدي والأشعري في جميع أمهات المسائل وأصول الاعتقاد ، ولم يقع الاختاف بينهما إلا في بعض الفروع ، كمسألة صفات الأفعال ، المعبر عنها بصفات التكوين "الأزهار الطيبة النشر : 2 / 210 . وانظر أيضا : – رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: لابن كمال باشا . نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتردية والأشعرية – لشيخ زادة .

1044 كالحكيم السمرقندي (ت 342 هـ) ، والرستغفي ، والبزدوي (ت 390 هـ) ، وأبي الليث البخاري ، ومحمود بن زيد الدمشقي الأصولي ، وفضل الحق العمري الجشتي الخير آبادي ، وغيرهم . انظر : الفوائد البهية – ص : 14. أبجد العلوم : 3 / 253 . تاريخ الأدب العربي – بروكلمان : 3 / 268 .

- تبني مشروع الموسوعة الماتريدية التي ينبغي أن تشتمل إضافة إلى تراث الإمام ومدرسته ، على جملة المرويات المنسوبة إليه ، المتفرقة في بطون كتب التاريخ ، والتراجم ، والفقه ، والعقيدة ، والأصول ،وغيرها ، وعلى جملة ما كتب عنه من قبل المؤيدين والمعارضين على حد سواء .

- تبني مشروع مركز للأبحاث والدراسات باسم الإمام الماتريدي ، يعنى بنشر تراثه ، وتشجيع الأبحاث التخصصية في فكره وعقيدته .

- التشجيع على تعدد الملتقيات العلمية التخصصية في الموضوع .

البيبليوغرافيا:

- القرآن الكريم .

- الاتقان في علوم القرآن – جلال الدين السيوطي – المكتبة الثقافية – بيروت – 1973 .

- البرهان في علوم القرآن – بدر الدين الزركشي – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط 3 - دار الفكر 1980 م .

- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفكرية - محمد أبي زهرة – دار الفكر العربي بيروت – لا ت .

- الفكر الفلسفي في الإسلام - د . محمد علي أبي ريان – ط 2 - دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت – 1973 .

- تاريخ الأدب العربي – كارل بروكلمان - ترجمة د عبد الحليم النجار – ط 4 – دار المعرف القاهرة – لا ت .

- البداية والنهاية لابن كثير- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لات .

- تأويلات أهل السنة – لأبي منصور الماتريدي – تحقيق فاطمة يوسف الخمي – مؤسسة الرسالة – بيروت - ط 1 – 2004 .

- تأويلات أهل السنة - تحقيق وتعليق د. ابراهيم عوضين والسيد عوضين - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة – 1983 .

- تأويل مختلف الحديث – لابن قتيبة الدينوري – دار الكتاب العربي - بيروت - لات .

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري – ابن عساكر – دار الكتاب العربي- بيروت - 1979 .

- كشف الأسرار عن أصول البزدوي – لعبد العزيز بن أحمد البخاري – مراجعة عبد الله محمد عمر – منشورات دار الكتب العلمية – بيروت .

- التفسير والمفسرون – د . محمد حسين الذهبي – ط 3 – 1976 .

- الرسالة المستطرفة – لبيان مشهور كتاب السنة المشرفة – محمد بن جعفر الكتاني – ط 3 - دار الفكر – دمشق – 1964 .

- طبقات المفسرين – للسيوطي – ط ليدن - 1983 .

- كتاب التوحيد – للماتريدي – تحقيق فتح الله خليف – ط1 -دار المشرق – بيروت – 1970 .

- لسان العرب – لابن منظور – دار صادر – بيروت – لات .

- معجم المؤلفين محمد رضا كحالة – مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي – بيروت – لات .

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- لأبي الحسن الاشعري – تحقيق محي الدين عبد الحميد – ط2 دار الحداثة – 1985 .

- الملل والنحل للشهرستاني- دار الفكر – بيروت – 1980 ,

- كشف الظنون – للبغدادي – دار الفكر – بيروت – 1990 .

- ضحى الإسلام – أحمد أمين – دار الكتاب العربي – بيروت . لات.

- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل - لبدر الدين بن جماعة - تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني - دار السلام – ط1 – 1990 .

- التمهيد لقواعد التوحيد – لأبي المعين النسفي – تحقيق حبيب الله حسن أحمد – دار الطباعة المحمدية – القاهرة – ط1 – 1986 .

- شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة – لأبي منصور الماتريدي – عبد الله بن مراجعة إبراهيم الأنصاري - ط وزارة الشؤون الدينية – قطر – مصورة عن طبعة حيدر آباد – 1321 .

- الماتريدية دراسة وتقويما أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي – دار العاصمة - 1413 .

- أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية – بلقاسم الغالي – دار البركي للنشر - تونس – 1989 .

- رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: لابن كمال باشا – ط استانبول 1304هـ .

- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتردية والأشعرية – لعبد الرحيم بن علي شيخ زادة – ط1 – المطبعة الأدبية – القاهرة – 1312 .

- شرح ابراهيم البيجوري على متن السنوسية في علم التوحيد – المكتبة المحمودية – القاهرة – لات .

- الغنيمة الكبرى بشرح مقدمة السنوسي الصغرى – لأحمد الرهوني- المطبعة المهدية – لام – 1351 .

- فهارس علماء المغرب – منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة ، منهجيتها – تطورها – قيمتها العلمية – عبد الله المرابط الترغي – منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية – تطوان – ط 1 – 1999.

- تاريخ الفكر الأندلسي – أنخل جونجالث بالنثيا – ترجمة حسين مؤنس . مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – 1955 .

- الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة – لمحمد بن جعفر الكتاني – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 2 – 1400 .

- الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر – لمحمد الطالب بن الحاج السلمي المرداسي الفاسي ت 1273 هـ - تحقيق أ.د.جعفر ابن الحاج السلمي – ج 2 – منشورات جمعية تطاون أسمير – تطوان – 2007 .

- شرح صغرى السنوسي – لأبي عبد الله محمد بن المامون بن محمد الحفصي المراكشي – مطبعة احمد يمني – فاس – 1324 .

- المرافق على الموافق- لماء العينين محمد بن فاضل بن مامين – ط 1 – فاس - 1324 .

- شرح السنوسي على رسالته صغرى الصغرى – وبهامشه: المواهب الربانية في شح المقدمات السنوسية – لأبي إسحاق – إبراهيم الأندلسي – السرقسطي – ط 1 – المطبعة الخيرية – مصر – 1304.

- شرح وسطى السنوسي – له – ط1 – مطبعة التقدم الوطنية – تونس – 1327 .

- منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام – محمد صالح بن أحمد الغرسي – ط 1 اسطنبول – 2006 .

- تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري - مع حاشيته: التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد – لمحمد صالح بن أحمد الغرسي – مكتبة الإرشاد – اسطنبول – ط 1 -2007 .

19. TEBLİĞ

HADİSİN MÂTÜRÎDÎ KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ ve İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN HADİS YORUMU

Doç. Dr. Hüseyin Kahraman

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / BURSA

I. Giriş

Mâtürîdîlik; günümüzde Sünnî Müslümanların büyük çoğunluğunun itikādî mezhebidir. Ancak Mâtürîdiyye'nin ürettiği bilgi sadece itikād/kelâm sahası ile sınırlı olmamış tefsir, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi İslâmî ilimlerin diğer dallarında da düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Tüm bu alanlarda Mâtürîdî müelliflerin başvurduğu temel verilerden biri de hadistir.[1045] 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

Mâtürîdiyye'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.[1046]

1045 Nitekim İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlâtu Ehli's-Sünne*'sinde dokuz sayfa hacminde bir yer tutan (Bkz. Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2004, I, 3-11) Fâtiha sûresinin 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.

1046 Bkz. Semerkandî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te`vîlâti 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 Mâtürîdiyye'ye göre hadisin, ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir (Bkz. Şerh 8b). "(Rûhu'l-kuds, rızkı tamamlanıncaya 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-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te`vîl*, İstanbul 1984, IV, 111). Mâtürîdiyye, hadisin bu özelliğini her vesile ile vurgulamıştır. Meselâ îmânın tarîfini yaparken, bunun tasdîkten ibâret olduğunu, tasdîkin ise

Nitekim İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah Te'âlâ insanlara indirmek istediği hükümleri dilerse Kur'ân âyeti olarak gönderir, dilerse peygamberinin dili ile bildirir.[1047]

Peygamberden sâdır olan bu bilgiler bizlere râvîler aracılığı ile ulaşır. Ancak Mâtürîdî 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. Halbuki 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 Mâtürîdiyye'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 Mâtürîdî ulemâ, hadis nakli esnasında hadisçiye nâdiren atıfta bulunur.[1048] Gerçi bazen "ehl-i hadis"[1049],

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 tasdîki" olduğunu ifâde etmişlerdir (Bkz. *Şerh*, a.y.). Kıblenin önceleri Beyt-i Makdis'e doğru olması da Mâtürîdiyye'ye göre Kitâb'da bulunmayan dolayısıyla vahy-i gayr-i metluv ile sâbit olan bir konudur (Bkz. Şerh, 51b). Mâtürîdiyye, hadisin vahiy mahsûlü olduğunu her vesile ile vurgulamaktadır. Meselâ îmânın tarîfini yaparken, bunun tasdîkten ibâret olduğunu, tasdîkin 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 tasdîki" olduğunu ifâde etmişlerdir (Bkz. *Şerh*, 8b).

1047 Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 101. el-Bakara sûresinde geçen "… Sana indirilene de inanırlar" (el-Bakara 2/4) ifadesi doğrudan Kur'ân'a olduğu kadar Hz. Peygamber'e indirilen fakat Kitâb'da yer almayan hükümlere de işaret edebilir (Bkz., *Te`vîlât*, I, 15). Nitekim ona göre meselâ, zina suçu için uygulanan recm cezası, Kur'ân'da bulunmayıp Hz. Peygamber'in dilinde ifade bulan bir vahiydir (Bkz. *Te`vîlât*, I, 374).

1048 Meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099) ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (508/1114), sahâbîlerin fazîlet sıralamasını yaparken Ebû Dâvûd ile *Sünen*'ine mürâcaat etmiştir (Bkz. Pezdevî, Ebû'l Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, "Ehl-i Sünnet Akâidi" ismiyle çeviren Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 282; Nesefî, *Tebsıra*, II, 910; a.mlf., *Temhîd*, s. 113). Nesefî'nin zikrettiği bu ve yine Ebû Dâvûd'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).

1049 Meselâ Bkz. *Şerh*, 2b, 12a; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* (*Ehl-i Sünnet Akâidi* ismiyle çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980), 5, 219, 354; Nesefî, *Tebsıra*, I, 17, 130; II, 798, 910; *Temhîd*, 101.

"ehl-i hadisin kelâmcıları"[1050], "ehl-i hadisin fakîhleri"[1051] 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 Dâvûd es-Sicistânî (275/888) ve İbn Huzeyme (311/923) gibi eser sahibi hadis âlimleri bu gruplar içinde sayılır. Ancak bu isimlere, kelâmî bir mes'eledeki farklı görüşlerin nakli sadedinde atıfta bulunulmuştur. Halbuki müntesipleri bir tarafa, İmâm Mâtürîdî'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.[1052]

Nitekim Ebû'l-Mu'în en-Nesefî de, tek tek adını vermese bile "hadisçilerin bazı musannefâtından" bahseder.[1053] Dolayısıyla Mâtürîdîler, kitaplarında zikrettikleri hadislerin kaynağını vermeye pek ihtiyaç duymamış olmalıdırlar. Nitekim bu bağlamda verdikleri bilgiler, hadisin izâfe edildiği kaynak, muttasıl olup olmadığı gibi tavsifî hususlar olup kendileri açısından metnin kabûlünü etkileyen hususlar değildir. Mâtürîdiyye'nin red veya kabûlüne konu olan kısım, metindir. Bu bağlamda sahih, meşhur, makbûl, ma'rûf, müstefîz gibi pek çok ıstılâhın Mâtürîdî ulemâ tarafından doğrudan metne yönelik olarak kullanıldığı söylenebilir. Gerçi bu husus sadece Mâtürîdiyye'ye has değildir. Senedin kopuk olup olmadığı, burada ismi geçen râvîlerin rivâyet ehliyetine sahip olup olmadıkları gibi hususları öncelikle dikkate alanlar hadisçilerdir.[1054] Hadisçiler dışında kalan ulemâ ise genelde hadisin senedin-

1050 Meselâ Bkz. *Şerh*, 4a; 24a; Nesefî, *Temhîd*, 100; Sâbûnî, *Bidâye*, 64.

1051 Meselâ Bkz. Nesefî, *Temhîd*, 101; Sâbûnî, *a.g.e.*, 89.

1052 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 *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvûd*'u ile birlikte, Beyrut trs., I, 11).

1053 Bkz. *Tebsıra*, II, 845.

1054 Hadisçinin öncelikli amacı, sened ve metniyle bir bütün olarak ve en doğru şekliyle "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 mevkûf mu olduğu, lâfzında değişiklik bulunup bulunmadığı gibi pek çok husus hadisçi için önemlidir. Hadis usûlu 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 hazfedilerek nakledilir. Zirâ bu alanlarda çalışanların öncelikli amacı, metnin delâleti ve içerdiği hükümlerin yani "muhtevânın" naklidir. Dolayısıyla senede gösterilen titizlik hadis ulemâsına hastır, denilebilir. Nitekim İbn Hibbân (354/965) da "hadisçilerin, mesâilerinin büyük çoğunluğunu metinlerden ziyâde râvîlerin ve isnâdların öğrenilmesine hasrettiğini, buna karşın fıkıhçıların

den ziyâde 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 Mâtürîdiyye'ye göre ancak böyle bir yaklaşım, Şâri'in o ifâde ile ne kastettiğini anlamamızı sağlar. Zirâ sözün sahibi, o ifade ile akla gelen ilk ve zâhirî mânâdan ziyâde, bunun arkasında yatan ve bizi problemin çözümüne ulaştıracak başka bir mânâyı kastetmiş de olabilir.

Mâtürîdiyye'ye göre, hem mûcize ile desteklenmesi hem de ismet sıfatına sahip olması nedeniyle peygamberin verdiği haber, kalbi tatmin edecek en doğru haberdir. Ancak böyle bir haberi bize nakleden râvîlerin hata yapmaları ve yalan söylemeleri ihtimâl dâhilindedir. Zirâ onların bu gibi eksikliklerden korundukları-na dair bir delil yoktur. Hz. Peygamber'den sâdır 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.[1055] Mâtürîdiyye'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 Mâtürîdî şöyle demektedir:

"Benimsediğimiz temel kural şudur ki; amelî mütevâtir, amel edilmeye en layık haberdir. Zirâ nesilden nesile yaşanarak nakledilen ve bilinegelen böyle bir haber ile insanlar ancak çok yaygın olduğu için amel ederler. Bu özelliği ise insanları, onu rivâyet etmekten müstağnî kılar.[1056]

Dolayısıyla meselâ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin (508/1114) "pek çok tarîkten geldiği için mütevâtir kapsamındadır" dediği[1057] "Şefâatim, ümmetimin kebîre sahipleri içindir" hadisi, "rivâyet yönüyle mütevâtir" grubuna girmektedir.

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-Arnavût), Beyrut 1997, I, 159.

1055 Bu konuda meselâ Bkz. *Şerh* 88b; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (haz. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 17; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 4-5. Mâtürîdiyye'ye göre de böyle bir haberle hâsıl olan bilgi, zarûrîdır. 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-Nesefî, *a.g.e.*, II, 6).

1056 İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 128-129. Bu konuda ayrıca Bkz. *Şerh*, 61b.

1057 Bkz. Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratu'l-Edille,* Dımaşk 1990, II, 793.

Mâtürîdiyye'ye göre "Vârise vasiyet olmaz" hadisi ise muhtevâsı ile amelin yaygın hâle gelmesi sebebiyle mütevâtir sınıfına dâhil edilen yani "amelî mütevâtir" kabul edilen haberlerdendir.[1058]

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. Zirâ ulemânın böyle haberleri kabul edip amele değer bulmaları kendisini mutevâtir kadar olmasa da ilmi ve ameli gerektiren bir delil durumuna getirmektedir.[1059] "Yeryüzü benim için bir mescid ve temiz bir mekân olarak yaratılmıştır..."[1060], "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz"[1061], "İmâmlar Kureyş'tendir"[1062] hadisleri, ayrıca kabirde azâbın varlığına delâlet eden hadisler[1063] Mâtürîdiyye'ye göre meşhûrdur. Mâtürîdî ulemânın, müstefîz ve ma'rûf gibi ıstılâhları da meşhûr mânâsında kullandığı görülmektedir. Hatta bu terimlerin tamamı zaman zaman aynı hadis için dahî kullanılabilmektedir.[1064]

Mütevâtir ve meşhûr ile ilgili diğer önemli bir nokta da bu ıstılâhlardan sonra hemen her zaman, "bu konuda selefîn icmâ'ı oluşmuştur", "fukahâ bunu kabul etmiş, delil olarak kullanmıştır", "selefîn 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 Mâtürîdî ulemânın bu ıstılâhları kullandığı hadislerin senedleri, hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, tanımlarda dikkat çekilen hususlara çok da uymadığı görülür.

1058 Bu konuda geniş bilgi için Bkz. *Şerh*, 61b.

1059 Bkz. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 6-7.

1060 Bkz. Şerh, 193a-193b. Hadis için Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 24; Tirmizî, Salât, 119; İbn Mâce, Mesâcid, 4; Dârimî, Salât, 111; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 83, 96.

1061 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.

1062 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.

1063 Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsıra*, II, 763.

1064 Meselâ Bkz. *Şerh*, 193a-193b; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsıra*, II, 763

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 Mâtürîdî de mütevâtir haberden bahsettikten sonra sözü, "bilgi gerektirmede ve Hz. Peygamber'den gelişinde mütevâtir seviyesine ulaşamayan haberlere" getirir.[1065] Âhâd haber konusu, genel itibariyle hadisin Mâtürîdî kültürü içindeki yerini veya farklı bir ifadeyle mezhebin hadis kültürünü ortaya koyması açısından daha açık veriler sunmaktadır. Bu nedenle müstakil olarak incelenmesinde fayda olacaktır.

III. Mâtürîdiyye'nin Âhâd Habere Bakışı

Mâtürîdiyye'ye göre bu hadisler için râvîlerden kaynaklanacak hata ve/veya yalan ihtimâl dâhilindedir. Bu nedenle kendisine müracaat edilmeden önce mutlaka doğruluğunun araştırılması gerekir.[1066] Gerçi bir âlimin veya mezhebin kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir gibi alanlarda fikir beyân ederken hadise vereceği yer, bu disiplinlerin özelliklerine göre nitelik ve nicelik açısından farklılık arz edebilecektir. Bununla birlikte Mâtürîdiyye'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 itikādî konularda "âhâd haber ilim ifade etmez ve dolayısıyla Akāid ile ilgili mes'eleler böyle haberlere binâ edilemez"[1067] 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 te`vîl edilmiştir.

1065 Bkz. *Kitâbü'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 haberdir (Bkz. *Keşfu'l-Esrâr* II, 8).

1066 Bu konuda Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 8-9, 27; Ebû'l-Mu'în 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. Mâtürîdiyye'nin konu ile ilgili bazı tespitleri ve örnek bir hadis için ayrıca Bkz. *Şerh*, 176b.

1067 İmâm Mâtürîdî "لأن خبر الآحاد يوجب علم العمل به، لايوجب علم الشهادة" (Âhâd haber, amelî konularda bilgi gerektirmekle birlikte şehâdet itikâd- konusunda gerektirmez) görüşündedir (Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, V, 439). İfadede geçen "amel" ve "şehâdet" ile, fıkhî ve itikadî konular kastediliyor olmalıdır. Âhâd haberin itikadî 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.

A. Âhâd Haberin İtikādî Konulardaki Otoritesi

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

Mâtürîdiyye'ye göre imân, hadd-i zâtında tasdikten ibarettir. İmân ile İslâm da aynı şeydir ve dolayısıyla her mü`min aynı zamanda müslim, her müslim de aynı zamanda mü`mindir. Bunlardan biri olmadan diğerinin olması muhâldir.[1068] Bu iki terim arasında bir fark varsa o da sadece İslâm'ın belli bir muhtevânın zâhirine, imânın ise bu şeyin tasdîkine delâlet etmesi olacaktır.[1069] Mâtürîdiyye'ye göre Kur'ân'daki pek çok âyet bu hususa delâlet etmektedir.[1070] Mâtürîdî ulemâ bu çerçevede imânı tasdîk, ikrâr ve amelden müteşekkil sayanlara[1071] itirâz eder. Bu kanaatte olanlar da bazı âyet[1072] 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 tarîf etmektedir. Ancak Mâtürîdiyye bu hadisin lafızlarına itirâz eder. Zirâ 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 Mâtürîdî, hadisi önce "...Sonra İslâm'ı sordu. O da şöyle cevap verdi..." şeklinde nakletmiş[1073], fakat daha sonra bu hadisin lafızlarında

1068 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 394; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, II, 817; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 91; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, basım yeri ve yılı yok, s. 202.

1069 Bkz. *Kitâbu't-tevhîd*, s. 394.

1070 Mâtürîdiyye'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 âyetlerimize imân etmiş muslümanlardı" (Zuhruf 43/69), "Bunun üzerine Lût'un memleketinde bulunan suçluların arasından mü'minleri çıkardık. Zâten 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.

1071 Nesefî'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-Kalânisî ve Ebû Ali es-Sekafî gibi isimlerdır (Bkz. *Tebsıra*, II, 798).

1072 İmânı 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.

1073 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 393. İmâm Mâtürîdî'nin *Te`vîlâtu Ehli's-Sünne* isimli tefsiri-

ihtilâf olduğunu, bazı rivâyetlerinde "İslâm'ın şerâi'i" ibaresinin geçtiğini ifâde etmiştir.[1074] Mâtürîdî'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 duymamıştır.[1075] Ancak bu noktada Cibrîl Hadisi'nin meşhûr hadis kaynaklarının hemen tamamında[1076] yer aldığını, Mâtürîdiyye'nin tercih ettiği İbn Ömer tarîki de dâhil olmak üzere bu rivâyetlerin hiç birinde "şerâi'" ifadesinin yer almadığını belirtmekte fayda vardır. Bununla birlikte Mâtürîdiyye'nin "şerâi'" kelimesindeki ısrârı kendi içinde tutarlı gibi görünmektedir. Çünkü "şerî'at" kelimesinin çoğulu olan şerâi', fiil ve amele delâlet eden bir lafızdır.[1077] Öyleyse "şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hacc" cevabı için sorulan sorunun "İslâm nedir?" şeklinde olmasıyla, "İslâm'ın şerâi'i

nin şerhinde de bu hadisten bahsedilirken "İslâm için de şu cevabı verdi..." denilmiş, "şerâi' " ifâdesi zikredilmemiştir. Bkz. Ebû Bekir Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti Ehli's-sünne* (Şerh-i Semerkandî), T.S.M.K., Medine Böl., No: 179, v. 129b.

1074 Bkz. *Kitâbu't-tevhîd*, s. 396.

1075 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 Abdillah 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 Abdillah'ın da *Kitâbu'l-İmân* isimli bir çalışması vardır ve Cibrîl hadisinin "şerâi" ifadesi bulunan bir rivâyeti bu eserde de yer almaktadır (Bkz. *Tebsıra*, 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, el-İsfehânî, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Riyâd 1415, s. 152) içerisinde de, Mâtürîdîlerin tercih ettiği ve hadisin diğer rivâyetlerine kıyasla sahîh bulunan şekliyle yer almaktadır.

1076 Hadisin bazı rivâyetleri için meselâ Bkz. Buhârî, İmân, 37; Tefsîru Sûre 31; Müslim, 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 inşâsı hakkında geniş bilgi için Bkz. Nazlıgül, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibrîl Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005, s. 108-143.

1077 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 ıtlâkı ise mecâzîdir (Bkz. Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, Beyrut 1992, s. 524). XI/XVII. asır Osmanlı Hanefî-Mâtürîdî ulemâdan Kemâlüddîn Beyâzî (1098/1687) de "şerî'at" terimine yaklaşık aynı mânâyı vermektedir. Ona göre bu kelime, mükelleflerin dünya ve âhiret hayatını zenginleştirip süsleyen ve tebdîl ile neshe açık olan cüz'i hükümlere taalluk eder. Bu terimin küllî kâidelere ıtlâkı ise mecâzîdir. İşte Cibrîl hadisinde de, bu cüz'iyyâtın tamamı değil belli başlı olanları sayılmıştır (Bkz. *İşârâtu'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, Kahire 1949, s. 63).

nedir?" şeklinde olması arasında fark vardır. İmân tasdîkten ibâret olduğuna ve imân ile İslâm da aynı mânâya geldiğine göre, İslâm'ın amele delâlet edecek tarzdaki tarîfi, imânın tarîfinde geçen "tasdîk"e bir de amelin eklenmesini gerektirecektir. Halbukî Mâtürîdî 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".[1078] Bu hadis de Mâtürîdî ulemâ tarafından çeşitli açılardan tenkid edilmiştir. Öncelikle itikādî konularda böyle bir hadisi kullanmak bâtıldır. Zirâ 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. Zirâ Hz. Peygamber'in böyle bir konuda tereddüde düşmüş olması düşünülemez. Bu gaflet emâresinden dolayı da bu hadisin delîl olarak kullanılması fâsittir. Bu hadis Kitâb'a da muhâliftir. Zirâ Kur'ân'daki pek çok âyet imân ile İslâm'ın ve dolayısıyla imân ile amelin farklı şeyler olduğuna delâlet etmektedir.[1079]

Mâtürîdiyye'nin itirâzına uğrayan bu hadisin çeşitli rivâyetleri de meşhûr hadis kaynaklarının hemen hepsinde yer almaktadır.[1080] Bu rivâyetlerin bir kısmında gerçekten de râvînin şüphesine delâlet eden "altmış veya yetmiş küsûr" 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.[1081] Dolayısıyla Mâtürîdiyye'nin hadise yönelttiği itirâzın, lafızlarından ziyade onun muhtevâsı ile ilgili olduğu söylenebilir. Zirâ hadis, tasdîke ilâveten diğer çeşitli şubelerin de imânın sübûtu ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu gibi hadislerin Mâtürîdiyye'ye mensup bazı ulemâ tarafından reddedilmeyip "başta amel olmak üzere tasdîk ve ikrâr dışındaki hususlar, imânın aslına değil fürûuna delâlet eder. İmânın bunlara ıtlâkı ise mecâzî olup kâmil ve tam bir imân için söz konusudur" denilerek tevîle tâbi tutulduğunu ifade etmekte de yarar olacaktır.[1082]

1078 Hadisin bu rivâyeti için Bkz. Müslim, İmân, 35.

1079 Nesefî'nin açıklamaları için Bkz. *Tebsıra*, II, 803.

1080 Bkz. Buhârî, İmân, 3; Müslim, İmân, 35; Tirmizî, İmân, 6; Ebû Dâvud, Sünnet, 15; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 414.

1081 Bkz. Tirmizî, İmân, 6. Mezkûr rakam Buhârî'de "altmış küsûr"; Müslim ve Tirmizî'nin birer rivâyeti ile Ebû Dâvud'da "yetmiş küsur" şeklinde geçmektedir.

1082 Bu konuda bilgi için meselâ Bkz. Aynî, Bedrüddin, '*Umdetü'l-kârî*, I, 127-128.

B. Âhâd Haberin İtikādî Konular Dışındaki Otoritesi

Âhâd haberlerin, özellikle akāid konularında delil oluşu noktasında ortaya çıkan bu durum, Mâtürîdiyye'nin fikir beyân ettiği diğer alanlar için de aynen geçerli görünmektedir. Özellikle de mezheb görüşüne uymayan haberler; genelde sübûtunda şüphe bulunmayan delîllere arz edilerek, kimi zaman da "âhâd olduğu" gerekçesiyle reddedilmiş veya arz edildiği delil ile arası te`lif 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 te`vîle gidilmiştir.

Meselâ, Mâtürîdîler, "(Yahudîler) Süleymân (a.s.)'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediği şeylere tâbi oldular"[1083] âyetinin tefsiri sadedinde, "şeytanların söylediği" bu şeylerin ne olduğu konusunda vârid olan rivâyetleri[1084] aktardıktan sonra, "Bu nakillere dayanarak kesin bir şey söylenemez. Zirâ bunların hepsi âhâd haberdir" yorumunu yapmışlardır.[1085] Yine Yahudilerden, kesmeleri istenen[1086] 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 Mâtürîdiyye'nin itirâzlarına hedef olmuştur. Nitekim İmâm Mâtürîdî'ye göre bu haber sahih değildir. Zirâ bu hadis Allah'ın hükmünde bedâ'[1087] ve değişiklik olduğunu ifâde etmektedir. Bu ise küfürdür. Bir peygamber şöyle dursun, sıradan bir Müslüman bile böyle bir şey söylemez.[1088]

Mâtürîdiyye bu habere usûl açısından da itirâz etmektedir. Mâtürîdî 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

1083 el-Bakara 2/102.

1084 Bu rivâyetler için ayrıca Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 444 vd.

1085 Bkz. *Şerh*, 38b-39a.

1086 el-Bakara 2/67-68.

1087 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' ", *DİA.*, V, 290.

1088 Mâtürîdiyye'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. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 62; *Şerh*, 34a.

câiz gören ve bunun nesih olmayacağını savunan Mâtürîdiyye[1089], âhâd olduğu gerekçesiyle bu haberi kabûle yanaşmamıştır. Zirâ haberde, Allah tarafından istenilen şeyin daha sonra değiştiğine ve zorlaştırıldığına yani neshe işâret vardır.[1090]

Bu görüşleri ile Mâtürîdîlerin, en azından bir süre[1091], Irak Hanefîleri veya onlarla aynı usûlü savunan diğer Hanefî ulemâdan ayrıldığını ifade etmekte yarar olacaktır.[1092] Nitekim Serahsî (490/1096), Yahudîlerin başından geçen bu hâdisenin şeklen beyân ama mânen nesih olduğunu ifade eder. Ona göre konuyla ilgili olarak nakledilen bu hadis de, neshe işâret etmektedir.[1093] Dolayısıyla Serahsî için mezkûr hadisin her hangi bir problemi yoktur. Bu noktada dikkat çeken ikinci husus ise görüş farklılığının, haberin bizzat kendisiyle ilgili olmadığıdır. Zirâ bu konuda fikir beyân eden hiçbir kimse, Mâtürîdiyye'nin âhâd olmasına işaret etmesi dışında, haberin rivâyet kâidelerine göre taşıdığı değerden bahsetmemektedir.

Mâtürîdiyye fıkhî konularda da benzer bir hadis tenkid mekanizmasını işletmektedir. Nitekim Mâtürîdî ulemâ meselâ meşhur hadis kitaplarının tamamında yer alan ve alış-verişte muhayyerliğin sınırına işaret eden "Alış-veriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler" hadisine[1094] "Kur'ân'a ve umûmî belvâya

1089 Mâtürîdiyye'nin bu konudaki görüşleri için meselâ Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, 291; *Şerh*, 48b, 53a.

1090 Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 62; *Şerh*, 34a.

1091 Görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdiyye'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 cinsindendir 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 anlaşılan şudur ki o bu hadisi, Mâtürîdiyye gibi reddetmeyip Hanefî usûlcüler gibi "nesh"e işâret saymıştır.

1092 Hanefî usûlcüler Cessâs (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 nesihtir (Bkz. *Usûl*, II, 83). Serahsî, bu hâdiseyle ilgili âyetlerde "nassa ziyâde yoluyla beyân" bulunduğunu ifâde etmekte ve şöyle demektedir: "Bize göre bu, neshe denk bir durumdur. Zirâ 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 kolay olanı ihtivâ etmesine rağmen, daha sonra zor olanla nesh edildiğine delâlet eder" (Bkz. *Usûl*, II, 34).

1093 Bkz. *Usûl*, II, 34, 83.

1094 Hadis için Bkz. Buhârî, Büyû', 19, 22, 42-47; Müslim, Büyû', 43; Ebû Dâvûd, 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.

aykırı bir haber-i vâhid olduğu" gerekçesiyle itirâz etmiştir. Çünkü Kur'ân'da "Ey imân edenler, karşılıklı rızâya dayanması hâli müstesnâ, mallarınızı bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vermek suretiyle) yemeyin"[1095] buyrulmuştur. Mâtürîdiyye'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 sefîh olsun, hiç kimse ticâretin bir parçası olarak görmez. Dolayısıyla mes'ele, umûmî belvâ haline gelmiş olmaktadır. Böyle bir mes'elede 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 hamledilmelidir.[1096] Nitekim İmâm Mâtürîdî de hadisi te`vîl etmektedir. Ona göre 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 Mâtürîdî'ye göre hadiste geçen "ayrılmadıkça" ifadesinin mekândan ayrılmaya veya bedenî ayrılığa hamledilmesi şart değildir.[1097]

Mâtürîdiyye'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 Mâtürîdî'ye göre bir haberi nakleden râvîlerin yalan veya hatasını tespit etmenin tek yolu nazar yani akıldır.[1098] Mâtürîdiyye'ye göre aklî delilin değişikliğe ihtimâli yoktur; tek veche sahiptir. Sem'î delilin ise, çeşitli vecihlere ihtimâli olabilir. Zirâ lafız, muhtemel mânâlar taşıyan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle aklın gereklerine uygun vecihlerden birine sarf edilmelidir. Böylece hem aklî hem de sem'î delille amel edilmiş ve Allah'ın bize verdiği bu deliller birbiriyle çelişmemiş olur.[1099]

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 rivâyeti[1100] Mâtürîdiyye tarafından, "ya kendisinden böyle bir rivâyet sâbit değildir, ya da yanılmıştır" denilerek reddedilmiştir. İmâm Mâtürîdî'ye göre

1095 en-Nisâ 4/29.
1096 Bkz. *Şerh*, 184b.
1097 İmâm Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri için Bkz. *Te`vîlât*, I, 405.
1098 Bkz. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 8, 9.
1099 Bkz. *Şerh*, 24b.
1100 Müslim, Radâ', 24-25; Tirmizî, Radâ', 3; Ebû Dâvûd, Nikâh, 11; Nesâî, Nikâh, 51; İbn Mâce, Nikâh, 35; Dârimî, Nikâh, 49; *Muvatta*', Radâ', 17.

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 takyîd edildiğine dâir bir işaret ise yoktur.[1101] 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.[1102] Ancak Mâtürîdiyye'ye göre bu durum, ya diğer insanlar dışında sadece Sâlim'e hâstır, ya da neshedilmiştir.[1103] Nitekim Hz. Ali, Hz. Peygamber'in "Bir yudum emmek bile (ilk) iki yıl (emzirmenin) haram kıldığı gibi haram kılar" buyurduğunu nakletmektedir. İmâm Mâtürîdî'ye göre bu hadis, eğer sâbitse, bu konudaki "asıl" ve en güvenilir bilgidir.[1104]

Mâtürîdiyye'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.[1105] 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.[1106] Bundan da Mâtürîdiyye'nin duyuların verilerine, haberden daha çok güvendiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Mâtürîdiyye'ye göre, duyu bilgisine denk olabilecek haber, ancak mütevâtir haberdir. Yani, mütevâtir haberle elde edilen bilgiler, duyulara dayanan bilgiler gibi zorunlu bilgiyi gerektirir.[1107]

Kısaca ifade etmek gerekirse; Mâtürîdiyye'ye göre bir hadisin hattâ genel mânâsıyla bir lafzın değerlendirilmesi, sahip olunan bütün bilgi kaynaklarının aynı anda kullanılarak metnin sahibinin gerçek kastının anlaşılmasına yöneliktir. Çünkü herhangi bir kusuru olmayan kaynakların, aynı noktada buluşup aynı sonuca ulaşması beklenir.

1101 Bkz. *Te`vîlât*, I, 384. Bu konuda ayrıca Bkz. *Şerh*, 176b.

1102 Hadis için Bkz. Müslim, Radâ', 26; Ebû Dâvûd, Nikâh, 10; Nesâî, Nikâh, 53; İbn Mâce, Nikâh, 36.

1103 Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 384; *Şerh*, 177a.

1104 Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 384. Bu konuda ayrıca Bkz. *Şerh*, 177a.

1105 Duyu bilgisi hakkında geniş bilgi için Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4, 222, 224; *Şerh*, 104b, 159b-160a, 513a.

1106 Bkz. *Şerh*, 104a, 269a.

1107 Bkz. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 4-6.

IV. Hadisin Mâtürîdî Kültürü İçindeki Yeri

Ana hatlarıyla vasfetmeye çalıştığımız bu genel yapısıyla hadis, Mâtürîdî ulemânın eserlerinde bazen hükmün dayandırıldığı delil olarak arz edilir, bazen de ona Kur'ân'ı te`vîl, tahsîs, takyîd ve nesih gibi önemli yetkiler verilir.

A. Hadisin Hüküm Koyabilme Yetkisi

Mâtürîdîlere göre meselâ besmelenin Fâtiha sûresi'nin bir parçası değil de Kur'ân'dan bir âyet olması[1108]; zinâ yapan bekâr câriyeye celde cezâsı uygulanması gerektiği[1109]; kabir azâbı, şefâat, Kevser, Havz ve Mîzân gibi semiyyâta[1110] tekâbül eden konularda kullanılan 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. Zirâ bu örnekler Kur'ân'ın bahsetmediği, ayrıntısına

1108 Mâtürîdiyye, 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. Mâtürîdiyye'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 Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 6-7.

1109 Allah Te'âlâ Kur'ân'da "…Evlendikten sonra fuhûs yapan câriyelerin cezâsı, hür kadınlara uygulanan cezânın yarısıdır…" buyurmuş fakat aynı suçu işleyen bekâr câriyelerin cezâsına değinmemiştir. Mâtürîdiyye, "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 sat' buyurdu" gibi hadislere 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. Mâtürîdiyye'nin bu konudaki kanaati hakkında geniş bilgi için Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 402; *Şerh*, 183a.

1110 Özellikle de sem'iyyât ile ilgili bahislerin pekçoğu hakkındaki haberler, âhâd tarîkiyle varid olmuştur. Zirâ kat'î olarak kabul edilen Kitâb ve mütevâtir haberin bu konulara delâleti büyük çoğunlukla zannîdir. İşte bu sebeple Mâtürîdî ulemâ, özellikle de âhiret ahvâli ile ilgili mes'elelerde kullandığı hadisleri, aslında âhâd olmalarına rağmen meşhûr, mânevî mütevâtir, müstefiz, ma'rûf gibi vasıflarla anmıştır. Böylece bu vasıflarla vasfedilen haberlerin subûtu, "zannî" 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 "istidlâlî ilim" gerektireceğini söyler (Bkz. *Tebsıra*, II, 763).

girmediği veya delâletinin açık olmadığı mes'elelerde hadisin hüküm koyabilme yetkisi ile alâkalıdır. Mâtürîdiyye bu alanlarda hadise hüküm koyabilme yetkisi tanımaktadır. Ancak Kur'ân'ın hiç değinmediği veya değinip ayrıntısına girmediği fıkhî bazı mes'elelerde özellikle de teabbudî konularda hadis kullanmaktan başka çare yoktur. Bu sadece Mâtürîdiyye 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 Mâtürîdiyye tarafından genelde "sahih", "meşhûr", "müstefîz" ve "amelî mütevâtir" gibi terimlerle vasfedilir. Yani zikri geçen bu yetki, böyle vasıfları bulunmayan bir hadise yani haber-i vâhide kolay kolay tanınmamaktadır.

B. Hadisin Kur'ân Üzerindeki Yetkileri

Mâtürîdiyye hadise, Kur'ân'ın temâs ettiği bir hususta yerine göre onu te`vîl, 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.

Mâtürîdiyye'ye göre "Ey imân edenler! Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun..."[1111] 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 (tevîli) gerekir. İmâm Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis âyeti te`vîl etmektedir: "Allah'ın kulları üzerinde, kulların da Allah üzerinde hakları vardır. Allah'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 koymasıdır".[1112] Bu hadise göre âyette geçen "Allah'tan korkun" ifâdesi, "O'nu inkâr etmeyin" mânâsına gelmektedir.[1113] 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 Mâtürîdî'nin bildirdiğine göre "Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun" âyetinin "O'ndan gücünüz yettiğince korkun" âyetiyle[1114] nesh

1111 'Âl-i 'İmrân 3/ 102.

1112 Hadisin bazı değişik rivâyetleri için Bkz. Buhârî, Libâs, 101; Cihâd, 46; İsti'zân, 30; Tevhîd, 1; Müslim, Îmân, 48-50; Tirmizî, Îmân, 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.

1113 Bkz. Te`vîlât, I, 295. Ayrıca Bkz. *Şerh*, 140a.

1114 et-Teğâbun 64/16.

edildiği de ifade edilmiştir.[1115] 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 te`vîlin yönünü belirlemiş olmaktadır. Mezkûr hadisin ise bu mânâyı teyid ettiği söylenebilir.

Benzer inceliklerin tahsis ve takyîd gibi işlemler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu hususun da bazı örnekler üzerinden değerlendirilmesi, uygulamayı göstermesi açısından önemli olacaktır. Meselâ, Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde bir kadının, aldığı mehri veya bir kısmını geri verip kocasından ayrılabileceği ifade edilmiştir.[1116] Ancak Mâtürîdîyye'ye göre bu gibi âyetler zâhirleri itibariyle net bir miktara delâlet etmemektedir. Ancak bu delâlet Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis ile tahsis edilmiş, böyle bir durumda "mehirden fazlasının söz konusu olamayacağı" ifade edilmiştir.[1117] 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.[1118] Dolayısıyla Mâtürîdiyye'nin bu hadise dayanarak Kur'ân'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 Mâtürîdiyye'nin temel kaynağının yine Kur'ân olduğu da ifade edilebilir. Zirâ Kur'ân, verilen mehrin geri alınmasını nehyetmekte, şartların boşanmaya sürüklemesi durumunda ise "bu miktarın" alınabileceğini ifade etmektedir. Bundan anlaşılan mânâ, ayrılık durumunda erkeğin alacağı miktarın en fazla "verdiği kadar" olduğudur. Mâtürîdiyye'nin, Kur'ân'ın çizdiği bu çerçevede bir tereddüdü veya bilgi eksiği yoktur. Dolayısıyla, Kur'ân'ı tahsîs ettiğini ifâde ettikleri hadis, mehirden fazlasının alınabileceğine cevâz veren muhâliflere[1119]

1115 Bkz. *Te`vîlât*, I, 295.

1116 Nitekim Kur'ân'da "Onlara verdiğiniz bir şeyi almanız size helâl değildir. Yalnız, erkek ve kadının Allah'ın sınırlarında durumayacaklarından 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 ayrılabileceğine dikkat çekilir.

1117 Mâtürîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. *Şerh*, 83a-83b. Bu konuda ayrıca Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 381.

1118 Bu hadis için Bkz. Buhârî, Talâk, 12; Ebû Dâvûd, Talâk, 18; Nesaî, Talâk, 34, 53, İbn Mâce, Talâk, 22; İmâm Mâlik, *Muvatta*', Talâk, 31; Dârimî, Talâk, 7; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 3.

1119 Mâtürîdiyye'nin beyânına göre Hasan el-Basrî, "geçimsizliğin sebebi erkek ise, ayrılık muka-

karşı kullanıldığı söylenebilir. Yani hadise mürâcaat şarta bağlıdır. Yani bir bakıma "Kur'ân'dan çıkardığımız bu mânâyı kabul etmiyorsanız, bizi destekler mâhiyette hadis de vardır" denmektedir. Dolayısıyla hadis doğrudan mürâcaat kaynağı olmamış, muhâliflerin anladığı mânâ bağlamında kullanılmıştır.

Mâtürîdiyye, evlenilmesi haram olan kadınların sayıldığı âyette[1120] geçen "sizi emziren analarınız, süt bacılarınız... size haram kılındı" ifâdesinin mutlak çerçevesinden hareketle bir yudum emmekle bile süt haramlığı doğacağı kanaatindedir. Emme yaşı konusunda ise Mâtürîdiyye'nin âyeti, "küçükken emme" şeklinde takyîd ettiği görülür. Mâtürîdiyye'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. Zirâ süt emme, açlığı gideren (miktar)dır" buyurdu.[1121] Mâtürîdiyye'ye göre bu hadisin mânâsını destekleyen başka hadislere de vardır. Nitekim Hz. Peygamber, "Süt emzirme, eti (vücudu) geliştirip kemikleri kuvvetlendiren (şey)dir"[1122] ve "Süt emzirme, barsakları zorlayan (şey)dir"[1123] buyurmuştur. İmâm Mâtürîdî'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.[1124] 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).[1125]

İmâm Mâtürîdî'ye göre bu son hadis, eğer sâbitse, bu konudaki "asıl" ve "mutemed aleyh" hadistir.[1126] Haramlık doğuracak süt emme döneminin ilk iki sene olduğu ekser-i ulemâ tarafından da kabul edilmiştir.[1127] Ancak onların bu

bilinde 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 Dâvûd, Talâk, 18 ,2227 no'lu hadisin şerhi.

1120 Bkz. en-Nisâ 4/23.

1121 Bkz. Buhârî, Nikâh, 21; Şehâdât, 7; Müslim, Radâ', 32; Ebû Dâvûd, Nikâh, 9; Nesâî, Nikâh, 51; İbn Mâce, Nikâh, 37.

1122 Hadis için Bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 432; Mâlik, Muvatta', Radâ', 11.

1123 Hadis için Bkz. Tirmizî, Radâ', 5; İbn Mâce, Nikâh, 37.

1124 Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 384. Konu ile ilgili olarak ayrıca Bkz. *Şerh*, 177a.

1125 Hadis kaynaklarında böyle bir hadise rastlayamadık.

1126 Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 384. Ayrıca Bkz. *Şerh*, 177a.

1127 Nitekim Şa'bî (103/721), Süfyân es-Sevrî (161/778), Evza'î (158/774) yanında İmâm

konudaki delilleri "Emzirmeyi tamamlatmak isteyen için, anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler"[1128] âyetidir. Dolayısıyla Mâtürîdiyye'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. Hattâ, tamamen varsayıma dayansa bile, mezkûr hadisler olmasaydı Mâtürîdî ulemânın âyetin mutlak ifadesi konusunda nasıl bir tavır takınacakları da sorgulanabilir. Eğer süt haramlığı doğuran emme yaşı Mâtürîdiyye tarafından bu durumda da "iki" olarak tespit edilirse, bir âyetin başka bir âyetle takyîd edildiği ve bu konuda rivâyetlere gerçek mânâda ihtiyaç duyulmadığı söylenebilecektir.

Bu gibi bilgilerden hareketle, Kur'ân'ın hadisle takyidi veya tahsisi konusunda Mâtürîdiyye açısından üç hususun dikkatte alınması gerektiği söylenebilir. Zirâ bu hususlar hadisin sistem içindeki yerini tespit açsından önem taşımaktadır:

1. Her şeyden önce Mâtürîdîlere daha doğrusu mezhebin mutekaddim ulemâsına göre te`vîl, takyid ve tahsis gibi işlemler beyân-ı tağyîr değil beyân-ı tefsîr işlemleridir. Böyle olunca Kur'ân üzerinde icrâ edilecek bu gibi işlemler için mütevâtir veya meşhûr bir nakile ihtiyaç duyulmayacaktır.

2. Mâtürîdiyye'de, âhâd habere Kur'ân'ı ile tahsis ve takyîd yetkisi verilmesi hususunda zaman içinde bir dönüşümün yaşandığı anlaşılmaktadır. Buna göre V/XI. asrın ortalarından itibaren bu yaklaşımdan vazgeçilmiş, bunları nesih kabul eden Hanefiyye usûlüne dönülmeye başlamıştır. Nitekim mezhebin önde gelen isimlerinden Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (508/1114) şöyle demektedir:

Mâlik (179/795), İmâm Şâfiî (204/819), Ahmed b. Hanbel (240/854), ve Hanefîlerden Ebû Yûsuf (182/798) ile İmâm Muhammed (189/804) bu kanâattedir (Bu konuda Bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 9, 2058 no'lu hadisin Hattâbî); Hâzimî, *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 yütimme'r-radâ'ate'. Çoğunluğa muhâlefet eden Ebû Hanîfe ise, bu âyetin devamında yer alan "...Eğer ana ve baba birbirleriyle görüşüp karşılıklı anlaşarak çocuğu memeden kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur" ifâdesinden hareketle, emzirme süresini iki buçuk yıl olarak tesbit etmiştir. Zirâ bu ifâde, ikinci yıldan sonra da süt emzirilebileceğine delâlet etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre, çocuğun bir defada aniden sütten kesilmesi uygun değildir. Bu işlem yavaş yavaş, çocuk alıştırılarak gerçekleştirilmelidir. Bu süre içinde bazen emzirilir bazen de diğer yiyeceklerden verilir. Böylece çocuk meme emmeyi yavaş yavaş unutur. Ebû Hanîfe bu alıştırma dönemini, hâmilelik süresinin en azına kıyasla altı ay olarak tesbit etmiştir (Bkz. 'Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*, XX, 96).

1128 el-Bakara 2/233.

"Bizim bu diyarlardaki şeyhlerimiz, bunu (umûmun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini) söyleyenleri kınar ve Mu'tezile'ye nisbet ederdi. İçlerinden, fıkıh usûlünde Iraklılara meyledip de umûm lafızlar konusunda onlara tâbî olanlar çıkıncaya kadar bu nisbet devam etti".[1129]

Mâtürîdiyye'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 Cessâs (ö. 370/980) gibi Iraklı ashâbımız ile Kādî Ebû Zeyd (ö. 430/1038) gibi diyârımızın müteahhir ulemâsının cumhûruna göre umûmun hükmü böyledir. Mu'tezile'nin cumhûru da bu kanâattedir... Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) söylediğine göre Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşü budur[1130]… Ancak bazılarına göre umûmun hükmü kat'i değildir. İmâm Şâfiî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî önderliğindeki Semerkandlı şeyhler bu görüştedir. Bu görüşte olanlar umûmun, haber-i vâhid ve kıyâs ile tahsîsine cevâz vermişlerdir".[1131]

3. Mâtürîdî ulemânın çeşitli uygulamalarında, Kur'ân'ın umûm ve mutlak ifâdelerine muhâlif olan haber-i vâhide 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, Mâtürîdiyye'nin bu ölçüyü dikkate almadığı görülmektedir. Ancak

---

1129 Bkz. *Tebsıra*, II, 779-780. Hattâ Ebû'l-Muîn'in yaptığı *Te`vîlât* şerhi derslerini yazıya geçiren Alâuddîn es-Semerkandî (535/1140) bile, fıkhı bizzat ondan öğrenmiş olmasına rağmen Hanefî mezhebi metodlarına göre *Mîzânu'l-Fusûl fî Netâici'l-Usûl* isimli bir usûl kitabı yazmıştır (Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 83).

1130 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 cinsindendir. 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. Zirâ 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 ifâde edilmiştir (Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 133, 364).

1131 *Keşfu'l-Esrâr*, I, 114-115. Ebû'l-Berekât'ın atıfta bulunduğu Kādî Ebû Zeyd'in de 430'da (1038) vefât ettiği düşünülürse, Mâtürîdiyye içinde Irak'a göre farklılık arzeden görüşlerin, erken tarihlerde değişime uğramaya başladığı düşünülebilir.

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 takyîd yetkisi Mâtürîdiyye'de mutlak değildir.

Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1301), tahsis ve takyide cevâz verenlerin bu kuralları işlettiğini ifade ettiği meşhur örnekler konusunda Mâtürîdiyye'nin takındığı tavır bu konuda bir fikir verebilir. Nitekim Kur'ân'ı âhâd hadisle takyid veya tahsis edenlerin hilâfına Mâtürîdîyye meselâ "Kur'ân'dan kolayınıza gelen yeri okuyun" âyetini[1132] "Fâtihâ'sız namaz olmaz hadisiyle"[1133] tahsis etmez. İmâm Mâtürîdî'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 Fâtiha okunmayan namaz geçerli olmayacaksa, âyetteki tahfîf emrine uyulmamış olur.

Başka bir ifadeyle âyet kişiye bir tercih hakkı vermekte ve kolayı seçmesini söylemektedir. Halbuki kıraat olarak belli bir sûrenin tayin edilmesi bu muhayyerlik ile çelişir. Bu durumda ise âyetin zâhiri terkedilmiş, yani haber-i vâhide dayanarak te`vîl edilmiş olur. Halbuki Hz. Peygamber bir başka hadisinde "Fâtiha'nın okunmadığı namaz eksik ve noksandır, tamam değildir" buyurur.[1134] İmâm Mâtürîdî'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 sûresinin 5/118. âyetini[1135] okumuştur. Diğer taraftan Hz. Peygamber namazı gerektiği gibi kılamayan bir sahâbîye "Dön tekrar kıl; zirâ namaz kılmış olmadın" buyurmuş ve nasıl kılması gerektiğini izâh etmiştir. Bu izâh esnasında da "kolayına gelen yeri oku" buyurmuştur.[1136] Bundan da anlaşılan şudur ki, farz olan, şu veya bu sûre olmayıp mutlak mânâda kıraattır.

1132 el-Müzzemmil 73/20.

1133 Bu hadis için Bkz. Buhârî, Ezân, 95; Müslim, Salât, 34-36; Ebû Dâvûd, Salât, 136; Tirmizî, Salât, 183; İbn Mâce, İkâme, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 428; Dârimî, Salât, 36.

1134 Bu hadis için Bkz. Müslim, Salât, 38-41; Ebû Dâvûd, Salât, 136; İbn Mâce, İkâme, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 241, 478.

1135 Bu âyet "Eğer kendilerine azâb edersen şüphesiz onlar senin kullarındır (dilediğini yaparsın). Yok eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin" meâlindedir.

1136 Bu hadis için Bkz. Buhârî, Ezân, 95, 122; İsti'zân, 18; Eymân, 15; Müslim, Salât, 45; Tirmizî, Salât, 226; Nesaî, İftitâh, 7; Ebû Dâvûd, Salât, 148; İbn Mâce, İkâme, 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 437.

Mâtürîdiyye aynı şekilde "Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanları yemeyin"[1137] âyetini "Müslüman ister ansın ister anmasın Allah'ın adıyla keser" hadisiyle[1138]; "Oraya (Harem'e) giren emîn olur"[1139] âyetini "Harem, hiçbir âsiyi ve kâtili barındırmaz"[1140] hadisiyle tahsis etmemektedir.[1141]

Mâtürîdiyye, usûlün bir diğer önemli mes'elesi olan "Kitâb ile Sünnet arasındaki nesih ilişkisi" konusunda da müspet düşünmektedir. Nitekim Mâtürîdiyye'ye göre meselâ kıblenin Beyt-i Makdis'e doğru olması, Kitâb ile sâbit husûslardan değildir. Bu mes'ele 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 görüyoruz. Elbette seni, hoşlanacağın bir kıbleye döndüreceğiz. (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Harâm'dan tarafa çevir"[1142] âyetiyle neshedilmiştir.[1143]

Mâtürîdiyye'ye göre âyetin, hadis tarafından neshi de vâkidir. Meselâ, Kur'ân'da, kişinin ölmeden önce ana-baba ve yakınlarına vasiyyette bulunması emredilmiş[1144] olmakla birlikte, bu âyetin hükmü daha sonra "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dolayısıyla vârise vasiyyet olmaz" hadisiyle[1145] neshedilmiştir. İmâm Mâtürîdî bu bilgiyi aktardıktan sonra kendilerine "Size göre nesih ancak mütevâtir sünnet ile mümkün olur. Bu hadis ise âhâd cinsindendir. Böyle bir hadisle nesih nasıl câiz olur?" şeklinde bir itirâz yöneltildiğini söyler. Böyle bir itirâzı yersiz bulan İmâm Mâtürîdî'ye göre bu hadis rivâyet yönüyle âhâd olsa da kendisiyle amel edilmesi açısından mütevâtirdir. Kaldı ki, insanlar, vârise vasiyet olamayacağında icmâ etmişlerdir. Nâsih bir âyet veya sünnet olmadan insanların vârise vasiyeti terk üzerinde icmâ etmeleri mümkün değildir. Buradan da, vasiyeti emreden mezkûr âyetin neshedildiği sonucuna ulaşılır.[1146] Nitekim Mâtürîdî ulemâya göre "imâmlar da, aralarında herhangi bir ihtilâf olmaksızın bu yönde fetvâ vermiştir. Bu da haberin tevâtür hak ve yetkisine sahip olduğunu gösterir".[1147]

1137 el-En'âm 6/121.

1138 Mâtürîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, II, 169-170; *Şerh*, 299a-299b.

1139 Âl-i 'İmrân 3/97.

1140 Hadis için meselâ Bkz. Buhârî, İlim, 37.

1141 Mâtürîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. *Şerh*, 137a-137b.

1142 el-Bakara 2/144.

1143 Mâtürîdiyye'nin bu konudaki kanaati için Bkz. İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 101; *Şerh*, 51b.

1144 Bkz. el-Bakara 2/180.

1145 Hadis için Bkz. Tirmizî, Vasâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Vasâyâ, 6; Nesâî, Vasâyâ, 5; İbn Mâce, Vasâyâ, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 186-187, 238-329; V, 267.

1146 İmâm Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 128-129.

1147 Bkz. *Şerh*, 61b.

Kendilerine yöneltilen itirâz ve bu itirâza verilen cevaptan, Mâtürîdiyye'ye göre Kur'ân'ı neshedebilecek delilin ancak "mütevâtir" olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak, "lafzî" veya "mânevî" değil de muhtevâsı ile amelin yaygınlığına işâret eden "amelî mütevâtir" sınıfına dâhil edilip "o kadar yaygındır ki, insanlar rivâyetine ihtiyaç duymamışlardır" denilmesi, hadisin sened itibariyle Kur'ân'ı neshedecek bir kuvvete sahip olmadığını gösterebileceği gibi Mâtürîdiyye'nin bir rivâyet malzemesi ile alakalı hemen bütün dikkatini metin ve muhtevâya yönelttiği mânâsına da gelebilir. İmâm Mâtürîdî'nin bu hadis çerçevesinde yaptığı "Amelî mütevâtir, amel edilmeye en lâyık haberdir" açıklaması[1148] bu ikinci ihtimâli destekler mâhiyettedir.

V. Değerlendirme

Bütün bu bilgilerden hareketle ifade etmek gerekirse Mâtürîdiyye'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 te`vîl edilir. Ancak özellikle haber-i vâhid ile ilgili bu yaklaşımda dikkat çeken bazı hususlardan bahsedilebilir:

Bu noktada mezhebin, özellikle itikādî 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/Sünnîlerin eğilim ve beklentilerini göz ardı edememişlerdir, denilebilir. Bu sebeple Mâtürîdiyye, ihtiyacı sınırlı olsa bile hadise de mürâcaat etmiştir.

Mâtürîdiyye, böyle bir çerçevede gündeme gelen hadis kullanımını sıkı denetim kurallarına bağlamış ve itikādî 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 te`vîl edilmiştir. Ancak bir hadisin, dinde asıl kabul edilen delillere arzı neticesinde "böyle bir haberin vârid olması câiz değildir" denilerek reddedilip daha sonra farklı bir mânâya hamlinde çelişki olduğu da söylenebilir. Zirâ 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"

1148 Bkz. *Te`vîlât*, I, 128-129.

demektir. Zirâ Mâtürîdiyye'nin de ifâde ettiği gibi, gayr-i 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. Zirâ te`vîl, mezkûr ifâdeye "hadis" gözüyle bakıldığını yani Hz. Peygamber'e âidiyetinin kabul edildiğini gösterir. Buna rağmen hadisin Kur'ân'a arzı, gerçekten hadisin değil muhtemel mânânın daha doğrusu "yorumun" arzı olacaktır. Dolayısıyla durum, "şu mânâya alırsanız, bu hadis Hz. Peygamber'e aittir, fakat şöyle düşürseniz O'na ait olamaz" noktasına gelir. Böyle bir yaklaşım ise sübjektiflik doğuracaktır. Mâtürîdiyye, Kur'ân veya başka bir asl'a arz neticesinde reddettiği bir hadisi çoğunlukla te`vîl de etmiştir.

Bu noktada te`vîlin, sisteme uymayan hadisler konusunda Mâtürîdiyye'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 Mâtürîdiyye zayıf veya sahih, âhâd veya mütevâtir farkı gözetmeden hadisi hemen metne dâhil etmektedir.

Bu yaklaşım tarzından Mâtürîdî 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 te`vîl 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 müracaat 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 fıkhî mes'elelerde, hadis kullanmaktan başka çare yoktur. Bu sadece Mâtürîdiyye için değil herkes için geçerlidir. Dolayısıyla bu durum bir kişinin veya bir mezhebin hadise mürâcaatının niteliği konusunda ölçü alınmamalıdır. Bununla birlikte Mâtürîdiyye'nin, hadisin Kur'ân'a muhâlifmiş gibi

göründüğü 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 Mâtürîdiyye'nin hadise başvurmadan önce mes'eleyi 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 dökülmemiştir. Ayrıca hadise verilen bu gibi yetkiler, mezkûr terimlerin taşıdığı mânâ ile de yakından alâkalı görünmektedir. Zirâ Mâtürîdiyye'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 malzemeden sarf-ı nazar edilmemiştir. Bu kullanım, büyük çapta Kur'ân ve bazen de akılla ulaşılan sonuçları teyid 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 değişmediği, mezkûr hükümde bir eksiklik oluşmadığı görülür. Yani metnin bütünlüğü içinde, bu malzemeye duyulan ihtiyaç sınırlı olup mes'elelerin 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 te`vîl edilir. Hadisin, Mâtürîdiyye kültürü içindeki bu genel konumunu ortaya koyan bir diğer husus da, öteki bilgi kaynaklarıyla düştüğü gerçek teâruz 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. Zirâ Mâtürîdiyye, özellikle de fıkhî mes'elelerde yeri geldiğinde hadise duyulan ihtiyacı açıkça ifâde etmiştir. Hattâ bazı kelâmî konularda delîlin hadis olduğu söylenmiştir. Ancak bu duruma, zikrettiğimiz bakış açısını delillendirecek kadar sık rastlanmaz. Kaldı ki, özellikle fıkhî konularda Mâtürîdiyye'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.

TARTIŞMA

Prof. Dr. İlyas Çelebi

Kelâm literatüründe hadislerin kullanımıyla ilgili zaman zaman itirazlar yükseltilerek şöyle deniliyor: "Kelâmcılar bir taraftan mütevâtir olmayan haberleri kullanmıyorlar, bir taraftan da zayıf haberlere kelâm kitaplarında yer veriyorlar". Bu tespit doğrudur. Kelâm literatüründe zayıf, hattâ kelâm-ı kibâr ve atasözü kabilinden hadis olmayan sözler bile kullanılıyor. Bu tür haberlerle ilgili şöyle üçlü bir tasnif yapılıyor:

1. Bir iman esası Kur'ân-ı Kerîm tarafından vaz edilmiş ise, o konuda hadisleri ve haberleri kullanmak, sadece onun daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve tefsir etmek için söz konusudur. Onun için de bu bağlamda kullanılan haberin veya hadisin mütevâtir olması şartı aranmamaktadır. Zâten Kur'ân-ı Kerîm söz konusu esası belirlemiş olup konunun daha vuzûha kavuşmasını sağlamak için haber kullanılmaktadır. Genelde zayıf olarak görülen haberlerin yer aldığı kontekstler bu konumdadır.

2. Kur'ân-ı Kerîm ile teâruz eden bir muhtevâya sahip olan hadisler peşinen reddedilmektedir. Kelâmcılar "Kur'ân'la çatışan ve ona zıt düşen haberleri almayız" diyorlar.

3. Kur'ân-ı Kerîm'de olumlu veya olumsuz olarak yer almayan ve yeni bir iman esası vaz eden muhtevâya sahip hadislere gelince, kelâmcılar bu tür hadislerin mütevâtir olmasını şart koşuyorlar. Çünkü ortaya atılan inanç esası hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de müspet veya menfî herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Vaz edilecek olan yeni esasın mesnedinin (hadisin kaynağının) mutlaka mütevâtir olması gerekir" diyorlar. Tevâtür şartı burada isteniyor. Teşekkür ederim.

20. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ 'NİN BİLGİ TEORİSİNDE TEVÂTÜR

Dr. Dale J. Correa
New York Üniversitesi / ABD

ÖZET

Bu tebliğ, Mâtürîdî'nin kelâm ve tefsirinin arkaplanındaki kavramsal çerçeveyi ele almayı ve yeniden değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle onun hermönitik metodunun epistemolojik temelini ele almaktadır. *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te`vîlâtü'l-Kur'ân*'dan hareketle Îmâm Mâtürîdî'nin, Mâtürîdîyye'ye mensup olmayan daha sonraki âlimlerin bilgi teorilerinin gelişiminde pek de bilinmeyen bir etkiye sahip olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Onun kelâm bilgi teorisindeki sem'/akıl gibi kavramsal gelişmeler böyle bir etkiye sahip olmuştur.

Burada en dikkat çekici vasıta, haber-i mütevâtir veya tevâtürdür. Tevâtür ifadeleri daha sonraki kelâm ve hattâ usul-i fıkıh âlimleri tarafından olaylar hakkında sadece haber değil- bilgi aktarmak için kullanılmaktadır. Bu çalışmada Îmâm Mâtürîdî'nin tevâtürü kullanımı konusundaki araştırmalarım, onun Kur'ân ve sünneti bilgi kaynağı olarak kullanması konusunda derinlemesine bilgi vermektedir. Mâtürîdî'nin tevâtüre yaklaşımı, kelâmî epistemoloji ve *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* konusundaki çalışmaların kıtlığı dikkate alınarak aydınlatılmaya çalışılacak, ayrıca İmâm Mâtürîdî'nin bilgi teorisinin giriş mâhiyetinde de olsa- ortaya konulmasına çalışılacaktır.

THE VEHICLE OF TAWĀTUR IN AL-MĀTURĪDĪ'S EPISTEMOLOGY

Dr. Dale J. Correa
New York University / USA

SUMMARY

This paper will address and reevaluate the conceptual framework behind Imam al-Māturīdī's work in kalām (theology) and Qur'ānic exegesis: namely, the epistemological basis of his hermeneutic technique. I argue on the basis of *Kitāb al-Tawhīd* and pertinent discussions in *Ta'wīlāt al-Qur'ān* that al-Māturīdī

had a generally unrecognized influence on the development of later non-Māturīdī Muslim scholars' epistemologies, which stemmed from conceptual developments such as the vehicles of the sam'/'aql binary of his theory of kalām knowledge.

One of the most notable vehicles of this binary is al-khabar al-mutawātir, or tawātur. Tawātur statements are considered by later scholars of kalām and even uṣūl al-fiqh (legal theory) to impart knowledge of not just information about events that the statements describe, and so my investigation of al-Māturīdī's treatment of tawātur provides insight into how he deals with issues inherent in the use of the Qur'ān and Sunnah as bases of knowledge. Considering the relative dearth in scholarship on al-Māturīdī's approach to tawātur, his theological epistemology, and the Ta'wīlāt al-Qur'ån, this paper aims to begin elucidating the issues inherent to these studies, while providing a coherent, if only prefatory, picture of al-Māturīdī's theory of knowledge.

Introduction

Human beings quite naturally take knowledge for granted in their daily lives. We know where we live and work, we know our names. We also know events for which we are or were not present; for example, we know the sun rises in the east and sets in the west, whether or not we watch the sun follow its course; we know groups of people came to the continent now known as North America and set up colonies; we know there is in the world a city called Beijing although we may not have been there. Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333 AH), the subject of our inquiry, knew God exists, that Muḥammad was His prophet, and that Muḥammad brought the message of the Qur'ān, even though he was not a witness to the events of Muḥammad's life. Al-Māturīdī's religious knowledge, and that of his contemporary Muslim community for that matter, was predicated on events that none of them had personally experienced. How did they have this knowledge how did they know? Particularly in his works on the Qur'ān and Islamic theology topics that beg the question of how we know what we know - al-Māturīdī deals with these epistemological issues.

The revelation of the Qur'ān occurred in time, and we gain knowledge of its revelation in time as well. The exegesis of a revelation in time, as well as the material connected to the exegesis, involves constructing a hermeneutical framework that can deal with material that conveys knowledge of the past event of revelation, and, in this case, the Prophet Muḥammad's lifetime. A dispositional quality associated

with such material is tawātur, a subject of study in the Islamic disciplines of kalām and uṣūl al-fiqh, and less so in ḥadīth. Tawātur literally means "recurrence," or "succession at short intervals"[1149] and tawātur reports (al-akhbār al-mutawātir) are considered to impart knowledge of the events that the reports describe. Because of these reports' function in the conveyance of knowledge and of the difficulty scholars have in agreeing on the definition of a complex term such as tawātur, an investigation of al-Māturīdī's treatment of tawātur provides insight into how he deals with issues inherent in the use of exegetical material, e.g. the Sunnah, as a source of knowledge. Moreover, it also permits us to better understand the Qur'ān and Sunnah as sources of knowledge in his work on kalām and uṣūl al-fiqh.

Very little has survived in the way of a cohesive uṣūl al-fiqh from al-Māturīdī. However, if we suppose that uṣūl al-fiqh and kalām share fundamental intellectual concerns,[1150] we can similarly suppose that al-Māturīdī treats the concept of tawātur in *Kitāb al-Tawḥīd* as he would in a work of uṣūl al-fiqh. Furthermore, we can trace al-Māturīdī's treatment and application of tawātur in a hermeneutical framework in his *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Of particular concern is how al-Māturīdī employs al-khabar al-mutawātir in his exegesis of a text that is itself believed to have been transmitted as a tawātur report. Observing al-Māturīdī's definition and treatment of tawātur, as well as its ramifications in an application such as Qur'ānic exegesis, allows us to begin evaluating his approach to the categories of knowledge attainable from the Qur'ān and Sunnah as sources of knowledge. The dispositional quality tawātur is our window to these categories in his epistemology.

Our inquiry begins with al-Māturīdī's discussion of akhbār (reports) in the section on the sources of knowledge in *Kitāb al-Tawḥīd*. We then move to examine some of the principal occurrences of khabar and al-khabar al-mutawātir in *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, particularly in the case of the crucifixion of the prophet Jesus. Throughout, we will evaluate al-Māturīdī's application of tawātur in light of his theoretical treatment and begin to construct an epistemological framework based on our findings. This will be particularly pertinent to our discussion of the echoes of al-Māturīdī's theological epistemology in the works of later scholars.

1149 Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of Tawātur According to al-Ghazālī," *Studia Islamica* 61 (1985): 86.

1150 The appearance of the term *tawātur* in both *kalām* and *uṣūl al-fiqh* literature leads us to believe there would be overlap in the treatment of the concept. Furthermore, Aron Zysow has demonstrated the theologizing of *uṣūl al-fiqh* in Transoxania al-Māturīdī's time as well as subsequent generations; see Aron Zysow, "Mu'tazilism and Māturīdism in Ḥanafī Legal Theory," in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2002), 235-265.

Al-Akhbār

Sources of Knowledge

Al-Māturīdī delineates three sources of knowledge: that which is perceived (al-'iyān), reports (al-akhbār), and speculation (al-naẓar).[1151] He divides reports into two types, although it is not clear until the end of the discussion that the two types are akhbār al-rusul (reports of the prophets) and al-khabar al-mutawātir (the recurrent report).[1152] Al-Māturīdī explains the necessity of reports as a source of knowledge in that a man is ignorant of certain information without the assistance of reports; for example, he is ignorant of "his lineage, his name, his essence, the name of his substance, and the names of everything."[1153] He asks rhetorically, "How is he to attain knowledge with what reaches him from that from which he was absent? Or when does he know what by which [exists] his means of life and sustenance? All of that reaches him by report."[1154] He continues, arguing that a person who denies the necessity of reports as a source of knowledge cannot perceive the things that are not fully understood through mental exercise except by speaking them and listening to them.[1155] He demonstrates the necessity through an argument with this unnamed opponent who denies reports as a source. Al-Māturīdī reasons that the opponent, when he reverts back to his statement denying reports after being questioned on the subject, has accepted the report and only needs to be told it again.[1156] Similarly, the opponent who denies the perceivable as a source of knowledge, when questioned and reverts back to his denial, knows the veracity of the perceivable as a source of knowledge but is confused. If he gives in, we are free to abuse him because he cannot react angrily or unreasonably. That would require the pronouncement of our action (e.g. explaining his perceived pain of being struck) which is communicated by report.[1157]

Al-Māturīdī concludes this section of argumentation by stating that our ḍarūrat al-'aql (irresistibility of reason) is what necessarily accepts knowledge from reports. He deals with the ḍarūrah mechanism of conveying knowledge further in his treatment of the akhbār al-rusul, which similarly must be accepted by the irresistibility of reason. However, the reason for their immediate acceptance

1151 Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi (Istanbul: Irşad Kitap Yayın Dağıtım, 2007), 69.

1152 *Kitāb al-Tawḥīd*, 70-71.

1153 *Kitāb al-Tawḥīd*, 70.

1154 Ibid. All translations are my own unless otherwise indicated.

1155 *Kitāb al-Tawḥīd*, 71.

1156 Ibid.

1157 Ibid.

is the clarifying signs that accompany the prophets in order to establish their veracity (ṣidq). No report is more obviously true than the reports of the prophets, and no report more readily assures the heart of its audience and confuses more the opponent who is struck by the irresistibility of the knowledge from such a report.[1158] The second type of khabar, however, which he does not classify but which the editor refers to as al-khabar al-mutawātir, requires naẓar, or speculation, because it does not bear any evidence of veracity or proof of immunity from error.[1159]

The point of differentiation is the manner in which the veracity of the statement is made evident. The divine proof of the prophets' prophethood that accompanies them is the instrument by which the khabar is introduced to the human 'aql upon hearing and triggers the ḍarūrat al-'aql to accept the khabar as true as well as to accept the knowledge contained therein. However, in the case of al-khabar al-mutawātir, the veracity of the transmitters is not verified by any such proofs. Al-Māturīdī explains:

If the like of [this report] is from among those that bear no falsehood at all, then the person to whom it is ascribed [i.e., the initial testifier] must have born the duty of witnessing the speech act from one whose immunity from error has been made evident by a proof. That is the description of al-khabar al-mutawātir: the reason being that any one of them [i.e., the transmitters] even if there is no evidence of his immunity from error the report from them, if it reaches that limit, its veracity manifests, and the immunity from error of its like is established against falsehood even though the opposite of this is possible in every [way one can conceive of]. Such is what is said about that the path of which is ijtihād (independent legal reasoning) even if the error and mistake of each is possible on its own, they wouldn't agree except with whom helps them to that in order to make manifest its truth, since opinions do not point to it after the differentiation of desires and the variance of aims for the very one possessing the view without the divine help (luṭf) of the Mighty and the Praiseworthy who controls the manifestation of His Truth and His Creation's immunity from error as He wills.[1160]

From this passage, we can discern several characteristics, which in turn produce a set of conditions that define the quality of tawātur. Although at first it seems that only a person immune from error can initiate a tawātur report, al-Māturīdī elaborates that a person with no evidence to support their trustworthiness can initiate a report based on their witnessing a person immune from error

1158 Ibid.
1159 Ibid.
1160 *Kitāb al-Tawḥīd*, 71-72.

making a statement, and that report will gain veracity through circulation and thus qualify as tawātur. He indicates that there is a certain upper limit of transmission, a critical mass of instances of transmission and transmitters, which brings out the veracity of the report and demonstrates that it is tawātur. The existence of such a report creates the possibility of a parallel situation for other reports of similar origin and transmission to be tawātur.

Additionally, although the opposite situation is possible that a report becomes widespread and its tawātur quality becomes apparent, but the report is a lie this would not happen in reality because the people would not agree on a report except with God's luṭf. God is involved in the process and controls the manifestation of His truth, which is in this case conveyed by the tawātur report.

Thus, we can discern the following conditions for the tawātur report:

1. The report must originate with a person who is immune from error making the statement (which becomes the report);

2. The person who relates the report of the statement from the one immune from error (the testifier) must physically witness the statement's pronouncement;

3. The report must reach a certain limit of transmission in order for its veracity to manifest;

4. Only a report supported by God's luṭf will manifest truth, and moreover, will manifest God's truth. His luṭf appears in the form of the immunity from error of the person making the statement, or the agreement of the masses on the transmission of a given report.

It appears that in al-Māturīdī's schema all tawātur reports begin from a statement made by someone who is immune from error. The veracity of the person making the statement must already be established before the report can be considered tawātur unlike the transmitters of the report whose trustworthiness may not be established at the time of their transmitting the report, but upon the report becoming sufficiently widespread, becomes manifest. In other words, al-Māturīdī does not permit a way to compensate for a lack of immunity from error of the person making the statement like he does for the transmitters.

It becomes clear in the following section on the final division of akhbār, what the editor calls khabar al-wāḥid (singular report), that the person who is immune from error is a prophet (nabī al-raḥmah), and that reports not based on the state-

ment of a person who is immune from error are admitted in al-Māturīdī's schema.[1161] While we may have surmised from al-Māturīdī's discussion of akhbār that those immune from error are prophets, the theoretical possibility that God could bestow immunity from error on whom He pleases existed until al-Māturīdī provided this clarification. Therefore, it may be appropriate to categorize the akhbār of al-Māturīdī into the prophetic and non-prophetic, in terms of the origins of the statements that become reports, and within the prophetic reports into reports transmitted by prophets and those transmitted by people who have no immunity from error. The akhbār al-rusul are those prophetic reports transmitted by prophets, and al-khabar al-mutawātir is a report of a statement made by a prophet, transmitted by people who are not immune from error.

Furthermore, we find from al-Māturīdī's discussion of khabar al-wāḥid in comparison to al-khabar al-mutawātir that the latter obligates knowledge.[1162] Al-khabar al-mutawātir, therefore, must impose upon the human ḍarūrat al-'aql in a manner similar to that of the akhbār al-rusul, obligating knowledge to obtain in the audience. Tawātur is in this sense a dispositional quality, allowing for the obtainment of knowledge upon the occurrence of the appropriate circumstances (the four conditions listed above). However, the type of knowledge imparted is in its origin from prophets and inevitably is primarily religious knowledge. It is possible that prophets made statements regarding historical phenomena, or observations of society. Nevertheless, it is interesting to note that al-Māturīdī allows for only reports originating in a strictly religious context to obligate knowledge, whereas reports from people other than prophets, regardless of the subject matter, must be worked on in order to determine their qualities. Al-Māturīdī requires that the transmission of such non-prophetic statements be scrutinized through ijtihād and naẓar in order to determine whether they are valid or should be omitted. However, whether they are useful or not, these reports do not give humans recourse to full knowledge on their basis.[1163]

Application in Refutation: al-Warrāq and Ibn al-Rawandī

In his discussion of Ibn al-Rawandī's (d. 298 AH) writing on al-Warrāq (d. 247 AH), al-Māturīdī applies his understanding of tawātur to a refutation of the assertion that the transmission of the Qur'ān is a khabar al-āḥad (a synonym for

1161 *Kitāb al-Tawḥīd*, 72.
1162 Ibid.
1163 Ibid.

khabar al-wāḥid).[1164] Al-Māturīdī's refutation provides more detail on the process and character of the transmission of a tawātur report, arguing that the Qur'ān was transmitted "successively sufficiently," indicating with the doublet kāfatan 'an kāfatin that successive sufficient numbers of transmitters transmitted the Qur'ān through the generations.[1165] Thus, we can define the limit of transmission in the third condition of tawātur: that a report must be transmitted successively by a sufficient number of people at each level of transmission in order for its veracity to manifest.

Al-Māturīdī also describes how al-Warrāq "calumniates" the quality of tawātur itself by arguing that the transmitters of a tawātur statement are likely to make mistakes in their transmission if they are far from the source of the statement in time and place, and that if they are close, "the practice of [tawātur] is not possible except for a short duration."[1166] Al-Māturīdī responds citing Ibn al-Rawandī's reply that al-Warrāq is ignorant of the gatherings of scholars presumably where the reports would be shared and transmitted and through them, the wide distribution of reports to the point that very little is unknown by those further away, almost preferentially in comparison to those closer to the source of the original report.[1167]

In his own refutation of al-Warrāq, al-Māturīdī likens the tawātur transmission of reports from the prophets to reports of the Muslim conquests and the death and victories of kings. In particular, he explains that a report of such grave importance as the murder of a king would be disseminated by ḍarūrah meaning, with such irresistibility to human reason that no one would deny it until, even if the people were to want to hide it, they would not be able to do so.[1168] Likewise, reports of a nature beyond normal circumstances, such as the coming of a prophet, become widespread in areas of the world far removed from the original location of the report. Al-Māturīdī argues this was the case of the Prophet Muḥammad, whose reports are so well distributed that one cannot go to a distant corner of the world without finding evidence of his reports there.[1169] Reports of this type do not dissipate easily, so the likelihood that they were transmitted by a single, weak chain of transmitters (as opposed to a sufficient, critical mass of transmitters at each level of transmission) is very low.

1164 *Kitāb al-Tawḥīd*, 270.
1165 Ibid.
1166 Ibid.
1167 Ibid.
1168 Ibid.
1169 *Kitāb al-Tawḥīd*, 271.

Al-Māturīdī's refutation of al-Warrāq reveals more about the character of the original statement of the report, the circumstances surrounding its pronouncement, and the knowledge it contains. Tawātur reports, it seems, have their origins not only in the statements of prophets (the first condition of tawātur), but their being prophetic statements itself makes them irresistible to transmission. This notion is similar to the irresistibility of akhbār al-rusul for human reason; however, in this case al-Māturīdī intends not just the conveyance of knowledge from these reports, but their transmission over time and space as well. The conveyance of knowledge is part of the transmission, but the repetition of the transmission that is, the fact that it continues over time and space applies the irresistibility of these reports in a further context. It is not just the source of the reports (statements of prophets) that obligates knowledge in the audience, but also the category of knowledge contained therein and transmitted that obligates its obtainment in the audience. This supports the fourth condition of tawātur that only a statement supported by God's luṭf will manifest truth and therefore, knowledge for the audience. The truth bestowed on the statement from God through divine communication with the prophet gives the report of the statement the irresistibility characteristic of tawātur reports. Transmitters other than the prophet do not experience the divine communication of knowledge, but they are subject to the ḍarūrah. Thus, we may conclude that the knowledge transmitted in tawātur reports is ḍarūrī irresistible, immediate, and passively acquired.

Akhbār in al-Māturīdī's exegesis

The Mutawātir Quality of a Khabar al-Āḥād

In his discussion of Q 2:180 in Ta'wīlāt al-Qur'ān and the associated legal issue of whether a person can specify an heir for any part of his/her estate, al-Māturīdī treats the arguments for the abrogation of the verse by a prophetic report. The verse appears to establish that a person may designate heirs, but the prophetic report prohibits this. He explains that there are two views on the matter, one of which is that the prophetic report is khabar al-āḥād, a report that cannot abrogate other reports let alone a verse of the Qur'ān.[1170] According to al-Māturīdī, the group professing this opinion argues that in terms of transmission, the report is āḥād, whereas in terms of the knowledge of its validity, it is mutawātir. Al-Māturīdī agrees that this is a possibility, because it happens that a mutawātir report will be known by one generation, but only its associated action will be known by the

1170 Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Ahmet Vanlıoğlu and Bekir Topaloğlu (Istanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1:333.

following generation.[1171] The report itself may be considered āḥād thereafter, but the resûlting practice is so widespread and agreed upon that it is mutawātir. He cites the case of the prophetic report prohibiting the flesh of predatory beasts and birds with talons, which is āḥād in its transmission but mutawātir in its observance and people's knowledge of its validity, as an example of this situation.[1172]

Al-Māturīdī herein provides another method for the conveyance of knowledge from a mutawātir report, as well as another evaluation of a concept's tawātur quality. We find that a concept may be mutawātir not strictly because of the character of its transmission as a report, but also because of the character of its enforcement. The mutawātir report forbidding the flesh of predatory beasts and birds with talons may have been circulating for some time, but by al-Māturīdī's generation, only the mutawātir enforcement of the prohibition existed. Tawātur applies, therefore, not only to statements made in the past, but also to actions resûlting from statements made in the past. Furthermore, the knowledge obtained from the mutawātir report accompanies the mutawātir action once the report has lost its tawātur status. The knowledge is thus conveyed in the action, and is still ḍarūrī in that it is irresistibly and passively acquired. The widespread acceptance and enforcement of the action precludes the necessity for speculating as to its validity. Lastly, the source of the knowledge conveyed in the action is still the knowledge from the mutawātir report. Although the verbal report may have lost popularity, the knowledge originally obtained from the report itself does not transfer to a different source, or create a new source, upon the loss of the verbal aspect.

Tawātur in this instance plays an important part in the exegesis of the verse: Based on his evaluation of the possibility of an āḥād transmission, and a mutawātir enforcement, al-Māturīdī concludes that the verse is abrogated by the prophetic report.[1173] We observe in this case that al-Māturīdī's understanding of the sources of religious knowledge, and their interaction in legal theory, affects his interpretation of the verse, as well as the report, on the legal level. Al-Māturīdī has an established hierarchy of religious knowledge in which an āḥād prophetic report can abrogate the legal effect of a mutawātir verse of the Qur'ān based on the mutawātir enforcement of the report's associated action. Thus, we may add to the third condition of tawātur that not only the successive, sufficient transmission of the report manifests the report's veracity, but also that the widespread enforcement of the report's associated action has the same effect.

1171 Ibid.

1172 *Ta'wīlat al-Qur'ān*, ed. Vanlıoğlu/Topaloğlu, 1:333-334.

1173 *Ta'wīlat al-Qur'ān*, ed. Vanlıoğlu/Topaloğlu, 1:334.

A Mutawātir Falsehood

Possibly the most dogmatically and theologically pertinent exegetical discussion of a khabar mutawātir is in Q 4:157-158: "They said, 'Verily, we killed Jesus Christ, the son of Mary, the Messenger of God;' but they did not kill him, nor crucify him, but it appeared [that way] to them. Certainly those who differ on it doubt it and have no knowledge of it except to follow suspicion; they certainly did not kill him / Rather, God raised him up to Him; God is Mighty, Wise." Al-Māturīdī explains that some people hold two opinions on this verse. The first, the opinion of some of the "Sophists," is that those referred to in the verse who believe they killed and crucified Jesus probably erred or were mistaken in their witnessing of the events.[1174] The second opinion, of some of the Mu'talizah, is the possibility that the mutawātir report of these events was based on false or erroneous reports.[1175] According to al-Māturīdī's theoretical framework in Kitāb al-Tawḥīd, a mutawātir report is incapable of falsehood. Knowledge does not obtain falsely, nor can knowledge especially ḍarūrī knowledge created by God be false. The basis of the reports in falsehood would invalidate the possibility of the tawātur quality for al-Māturīdī.

Al-Māturīdī's Mu'talizī opponents do not present a strong argument, but ask rhetorically following the elaboration of the Sophists' argument that the senses can err, "What prevents mutawātir reports from possibly emerging falsely and erroneously too?"[1176] Al-Māturīdī responds quoting others explaining that the report of the murder of Jesus only spread among six or seven of those mentioned in the Qur'ānic narrative, which attains the level of a khabar āḥād. It appears that this is al-Māturīdī's opinion on the matter, and because akhbār al-āḥād do not obligate knowledge in al-Māturīdī's schema, this sufficiently dismisses the false tawātur issue.[1177]

However, he continues to refute the Mu'talizī claim with an elaboration on the possibilities for deliberate human collusion to misinform others. Al-Māturīdī argues that those who entered the home searching for Jesus in order to kill him, once they realized they could find no trace of him, decided to claim they had killed him. They did not want to admit the greatness of the sign of his message

1174 *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Mehmet Boynukalın and Bekir Topaloğlu, 4:100-101.

1175 *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Boynukalın/Topaloğlu, 4:101.

1176 *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Boynukalın/Topaloğlu, 4:102.

1177 Ibid; *wa al-khabar al-ladhī kān intishāruhu bi-dhālika al-qadar min al-'adad huwa min akhbār al-āḥād 'indanā*, "The report whose distribution by that amount in number, we consider it among the *akhbār al-āḥād*."

inherent in his mysterious disappearance from the home.[1178] Their report, therefore, was an obfuscation of the true report (tashbīh khabar) that they committed against others in their community.[1179] If this is possible, then they did not mistake what they saw and their senses were in good working order (contrary to the Sophists' contention).[1180]

It is worth noting that al-Māturīdī does not respond to his opponents' argument that this report spread among the Jews and Christians as a khabar mutawātir by eliminating Jews and Christians as transmitters of mutawātir reports. Instead, he addresses the people to whom the verse refers, who believed they killed Jesus, and assigns any falsehood to their collusion. This is significant because, although al-Māturīdī had the opportunity to make al-khabar al-mutawātir a report transmitted only by Muslims, he did not do so. Confessional identity is not a condition for a transmitter of a mutawātir report; rather, al-Māturīdī's emphasis is on the demonstrated veracity of the transmitters by sufficient distribution of the report. Al-Māturīdī also confirms in this refutation that only a true report can obligate knowledge in its audience. If those who believed they had killed Jesus were telling the truth, or were correct in their belief, then knowledge would have occurred for the audience of that report. Instead, as Q 4:157 relates, the audience differs on it, doubts it, and has no certainty as to its truthfulness.

Conclusions

Following the process of transmission from start to finish, and bearing in mind the additions and alterations we made to al-Māturīdī's theoretical framework on the basis of Ta'wīlāt al-Qur'ān, the conditions of tawātur are as follows:

1. The report must originate with a person who is immune from error making the statement (which becomes the report);

2. The person who relates the report of the statement from the one immune from error (the testifier) must physically witness the statement's pronouncement;

3. The report must reach a certain limit of transmission successive and sufficient distribution at every level of transmission - in order for its veracity to manifest; or, the report's associated action similarly must be sufficiently widespread in practice;

1178 Ibid.
1179 Ibid.
1180 Ibid.

4. Only a report supported by God's luṭf will manifest truth, and moreover, will manifest God's truth. His luṭf appears in the form of the immunity from error of the person making the statement, or the agreement of the masses on the transmission of a given report. His luṭf makes the report true by giving the knowledge imparted by the report a ḍarūrī character.

The proof of a report's tawātur quality is in the veracity that manifests as a resûlt of these conditions. We cannot know a report's tawātur character until this veracity becomes evident. In this way, tawātur is particularly appropriate for discussions of knowledge of past events because it forces us to consider the entirety of the process of transmission and to deal retrospectively with such reports.

Just as the veracity of the report is the proof of its tawātur quality, its acceptance by the human ḍarūrat al-'aql is evidence that the character of the knowledge imparted by the report is ḍarūrī. Al-Māturīdī does not explicitly describe the knowledge imparted by the report in this way, but it is clear from his discussions that the knowledge is acquired passively and irresistibly by the audience. Similarly, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505 AH), writing on the mainstream Shāf'ī-Ash'arī view of tawātur, argues that not only is the report's basis in knowledge ('ilm) rather than opinion (ẓann) a condition of tawātur, but also that the knowledge must be ḍarūrī.[1181]

This is a more nuanced understanding of the epistemological process outlined by al-Māturīdī. Although al-Māturīdī does not explicitly state that the report must be based on knowledge and not opinion, as we noted in his discussion of the report of Jesus' crucifixion, one of his explanations for the spread of the report is that a group obfuscated the true report. The report they circulated was based on a falsehood, and failed to manifest as mutawātir. Furthermore, al-Māturīdī's first condition is that the report be based on the statement of a person who is immune from error, and thus produces only true statements. Combining these notions that the false basis of a report will not lead to a mutawātir report, and that the original statement maker must be immune from error we can argue that the basis of al-Māturīdī's tawātur is knowledge and nothing less.

Moreover, both al-Māturīdī and al-Ghazālī contend that the knowledge imparted by al-khabar al-mutawātir is ḍarūrī. Al-Ghazālī explicitly states that this is the case, but we can surmise from al-Māturīdī's theoretical discussion that the knowledge must be ḍarūrī. For both, the knowledge must bear this characteristic

1181 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1970), 134. [Originally printed: (1322 AH) Būlāq: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah]

in order to be transmitted as a khabar mutawātir. Ḍarūrī for al-Ghazālī means that the report is based on knowledge perceived by the senses;[1182] similarly, al-Māturīdī's second condition holds that an eyewitness of the original statement must make the report.

Al-Ghazālī and al-Māturīdī also hold a similar condition on the manner of transmission of the mutawātir report. In his mature work on uṣūl al-fiqh, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, al-Ghazālī writes that the report must be transmitted by a kāmil (sufficient) number of transmitters, and must fulfill this and the aforementioned conditions at each stage of the transmission process.[1183] Al-Māturīdī writes that the report must be transmitted kāfatan 'an kāfatin, successively and sufficiently through the generations. Although his diction is ambiguous, it is plausible that al-Māturīdī similarly imagines that all of the conditions of the tawātur statement must hold throughout the process of transmission. Finally, al-Ghazālī and al-Māturīdī both argue that God has a role in certifying the tawātur quality of the report.[1184]

While it is not necessarily the case, we can argue from the abovementioned similarities that al-Ghazālī's treatment of tawātur represents, in many ways, a nuanced development from that of al-Māturīdī. Al-Ghazālī's explanations are more direct and specific as to what constitutes a condition of tawātur. However, al-Ghazālī is vague as to what kind of knowledge is conveyed in a khabar mutawātir. He is clear that the character of this knowledge is ḍarūrī, irresistible to the audience, and based on the senses. Nevertheless, he does not tell us who is responsible for the original statement or event witnessed. Perhaps he was deliberately vague in order to construct a truly abstract theoretical framework, but it is intriguing that al-Māturīdī takes the time to specify the origin of the statement that becomes the mutawātir report, whereas al-Ghazālī neglects to do so in his comparatively lengthy treatment of tawātur.

For al-Māturīdī, the mutawātir report is a source of knowledge because tawātur guarantees the obtainment of knowledge in the audience upon the occurrence of certain conditions. In this way, tawātur is a dispositional quality. Moreover, the tawātur quality is influential in the hermeneutical approach to scripture, particularly in the application of scripture considered akhbār as a source of knowledge for the law. It is noteworthy that the Islamic intellectual tradition gives

1182 Ibid.

1183 al-Ghazālī, 134-138; see also Weiss, 88-89.

1184 Al-Ghazālī, 134: "It was in the power of God Most Great to create for us knowledge through their report, even if it was on [the authority of] *ẓann*; but this is not God's habit."

testimony in the form of al-khabar al-mutawātir its due as a source of knowledge, and particularly that it oftentimes transcends religious boundaries of knowledge. In the case of al-Māturīdī, even though he specifies that the mutawātir report must originate from a prophetic statement, he does not allow confessional identity, or the limitation of the prophetic statements to Muḥammad, to enter his tawātur framework. Al-Ghazālī demonstrates that later scholars, even of different legal and theological leanings, developed this tendency in al-Māturīdī's treatment and extracted the prophetic element from tawātur.

Works Cited

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1970 [Originally printed: (1322 AH) Būlāq: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah].

al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Edited by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi. Istanbul: Irşad Kitap Yayın Dağıtım, 2007.

al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Edited by Ahmet Vanlıoğlu and Bekir Topaloğlu. Istanbul: Mizan Yayınevi, 2005, vol. 1.

al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Edited by Mehmet Boynukalın and Bekir Topaloğlu. Istanbul: Mizan Yayınevi, 2005, vol. 4.

Weiss, Bernard. "Knowledge of the Past: The Theory of Tawātur According to al-Ghazālī." *Studia Islamica* 61, 81-105.

Zysow, Aron. "Mu'tazilism and Māturīdism in Ḥanafī Legal Theory." In S*tudies in Islamic Legal Theory*, edited by Bernard Weiss, 235-265. Leiden: Brill, 2002.

7. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Mehmet ERKAL
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Prof. Dr. Ali Durusoy
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
"MÂTÜRİDÎ KELÂMCILARIN MANTIĞA YAKLAŞIMI"

• Doç. Dr. Hasan Hacak
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎ KELÂMI VE HANEFÎ FIKHI: MÂTÜRÎDÎLİĞİN ÂLEM ANLAYIŞININ HANEFÎ FIKHIYLA İLİŞKİSİ"

• Doç. Dr. Murteza Bedir
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎ FIKIH USÛLÜ : Gerçek mi? Kurgu mu?"

• Dr. Belkāsım el-Gālî
Şârika Üniversitesi, Birleşik Arap Emirlikleri
"İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN İSLÂM İNANCINI TEMELLENDİRMEDEKİ METODU"

21. TEBLİĞ

MÂTÜRİDÎ KELÂMCILARIN MANTIĞA YAKLAŞIMI

Prof. Dr. Ali Durusoy
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Bize göre Mâtüridî kelâmcıların mantığa yaklaşımlarının; İslâm'ın doğup yayılmasından sonraki sekiz, dokuz ve onuncu yüzyıllarda ilkçağ bilim ve felsefesinin İslâm Dünyası'na intikali sırasında söz konusu bu bilim ve felsefeye karşı geliştirilen tutum ve tavırlar bağlamında ele alınıp incelenmesi ve değerlendirilip yorumlanması gerekir. Çünkü Mâtürîdî kelâmcıların bu konudaki tutum ve yaklaşımları; Müslüman aydınların bir kısmının özelde mantığa, genelde ise ilkçağ felsefesine karşı geliştirip takındıkları genel tutumun ve yaklaşımın bir parçasıdır.

Dolayısıyla bütün-parça, genel-özel ilişkisinin yöntem açısından gerekli kıldığı zorunluluğu göz önüne alarak doğrudan Mâtürîdîlerin mantığa yaklaşımlarına geçmeden önce içinde yer aldıkları düşünce geleneğinin nasıl ortaya çıktığını, konusunun ve yönteminin ne veya neler olduğunu kısaca açıklamak gerekir. Bilindiği üzere İslâm yedinci yüzyılın başlarında (610-632) doğmuş bir dindir. İslâmın mübelliği kendi sağlığında; inananların varlık ve değere ilişkin sorunları söz konusu olduğunda; herhangi bir görüş ayrılığına meydan vermeksizin doğrudan kendisi çözüyor ve bir sonuca bağlıyordu.

Ama ne var ki, İslâm'ın mübelliğinin âhirete irtihâlinden sonra Müslümanlar bir takım toplumsal nedenlerden dolayı daha önce hiç karşılaşmadıkları bir takım sorunlarla yüzleşmek ve bu sorunları aralarında dinin mübelliği bulunmaksızın kendi başlarına çözmek zorunda kaldılar.

Hiç şüphesiz bütün bu sorunları, nedenlerini ve o dönemdeki çözümlerini bütün yönleriyle ele alıp enine-boyuna tartışmak şimdilik bizim ilgi alanımızın dışında kalır. Ancak tarihin ve toplumun bir iç itkisi ve çatışması ve buna bağlı olarak toplumun tarihin mecraında yürüyen diri ve devingen bir yapısı söz konusu ise Müslüman bir toplum içinde ortaya çıkan sorunlar, dinin doğası gereği bir biçimde din yani İslâm adına belli bir çözüme bağlanmak zorundadır.

Tarihî olarak biliyoruz ki, Müslümanların karşılaştıkları sorunları çözmek için başvurdukları iki temel kaynak; kitap ve sünnet yani Kur'ânı Kerim ve Allah resûlünün sözleri ve uygulamalarıdır.

Söz konusu bu iki kaynak; sorunların tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı konular itibariyle başlıca iman-amel veya akliyyât-şeriyyât[1185] yahut akliyyât-fıkhıyyât[1186] deyim çiftleri ile ifade edebileceğimiz biri "varlık", diğeri "değer" olmak üzere iki temel alana ayrılmıştır.

Genel olarak Müslüman bir toplumda dinden hareketle dine göre yapılan bütün tartışmalar sözü edilen bu iki alana indirgenebilir. İşte bu iki alan, tarihin akışı içinde fıkıh ve kelâm adıyla anıla gelen birbirinden özerk temel iki dînî düşünce geleneği oluşturmuştur.

Her iki dînî düşünce (fıkıh ve kelâm) geleneğinin temel amacı, Müslümanların varlık ve değere ilişkin sorunlarını murâdī ilâhîye veya dinin özüne uygun olarak çözmek, ayrıca bu konularda İslâm'ın başka din, düşünce ve felsefelere karşı üstünlüğünü ve yetkinliğini ortaya koyarak İslâm'ı yaşatmak ve savunmaktır.

Kur'ân ve Sünnet'in dili Arapça olduğu için ilâhî murâdı anlamanın temel aracı da ister istemez Arapça olacaktır. Bu nedenle fıkıh ve kelâm için Arapça sıradan bir dil olmanın ötesinde bir yöntemdir. Dolayısıyla fıkıh ve kelâm geleneğinde Arapça'ya duyulan ilgi, sıradan bir dile duyulan ilgi değil, aksine bir yönteme duyulan ilgilidir.

Öte yandan daha ilk dönemlerden itibaren değişen koşullara göre dinî öğretinin Kur'ân ve Hadislerin- yorumlanması yani kelâm ve fıkıh yapılması karşısında izlenecek yol ve yönteme ilişkin başlıca iki temel tutum görüyoruz:

A) Bu iki temel tutumdan biri ehl-i hadis[1187] veya ehl-i eser diye bilinenlerin tutumudur. Bunlar yöntem olarak dile yani Arapça'ya sıkı sıkıya bağlıdırlar. Düşüncenin imkân ve sınırları dilin imkân ve sınırları kadardır. İnanç ve amelle ilgili konularda dinî metinlerin dışına aslâ çıkılmamalıdır. Bunlara göre dinde açıklanmamış hiçbir şey kalmamıştır.[1188] Dolayısıyla onlar bu konularda şahsi görüş beyan etmenin din üzerine dinde olmayan şeyler eklemek anlamına geldiğini ileri sürerler.[1189] Ehl-i Hadis metne o kadar bağlıdır ki,

1185 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 12. cüz, en-Nazar ve'l-meârif, tahkik: İbrahim Medkûr ty. S. 350, 517, 518, 531; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (tah.: Abdülkerîm Osmân), Kahire, s. 42. Mu'tezile'deki "tevhid ve adalet" deyimleri de bu ikili ayrımın gayeci açıdan yapılan tezahürüdür. Aslında bu ayrım felsefedeki Nazarî ve Amelî ayrımının bir tekabülüdür.

1186 Ebû Hamid Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, tah. Süleyman Dünyâ, Mısır 1961, s. 152-138.

1187 Bak., Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* (Neşir: Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 338, 403.

1188 Din üzerinde düşünmeye (nazar) karşı çıkanların dini delilleri için bak., Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 166-207.

1189 Gazzâli, *Esâsu'l-Kıyâs*'ı din konusunda kıyasa karşı olanlar için yazmıştır.

fıkıh ve kelâma dair karşılaştıkları bir sorunu çözmede çok zayıf da olsa bir hadisi (dinin mübelliğinin söylediği ileri sürülen söz) herhangi bir görüş bildirmeye tercih ederler.

B) Bir diğeri ise dinî öğreti üzerine düşünmenin gerekli olduğunu, değişen toplumsal koşulların ortaya çıkardığı inanç ve amele ilişkin sorunlara dinin ancak bu yolla çözüm bulabileceğini ileri sürenlerdir. Böyle düşünenlerin kelâmcıları *ehl-i nazar*, yaptıkları düşünme tarzları *istidlâl*, fıkıhçıları *ehl-i re`y*, düşünme tarzları ise *ictihâd* olarak bilinir.

C) Dinî öğretiyi anlama ve yorumlama yetkisinin yalnızca masum imamlara ait olduğunu ileri süren ve İmâmiyye adı verilen bir kesim daha vardır.

İslâmı anlama ve anlamlandırma konusunda sözünü ettiğimiz yöntemle ilgili bu üç yaklaşıma göre miladi sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren fıkıh ve kelâm adı verilen dinî düşünce gelenekleri doğup gelişmiştir.

Öte yandan fıkıh ve kelâm geleneklerinin doğup geliştiği sekiz ve onuncu yüzyıllar arasındaki aynı dönemde başta Aristoteles'in (mö. 384-322) mantığı olmak üzere ilkçağın önemli bilim ve felsefe metinleri Arapça'ya çevrilmiştir. Konumuz açısından kısaca söylemek gerekirse mantığın sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda Arapça'ya çevrildiğini, onuncu yüzyılda ikinci mantıkçı (el-Muallimu's-Sânî) ünvanını alan büyük Türk filozof ve mantıkçısı Fârâbî (870-950) tarafından Arapça'nın mantığına göre Arap dilinde yeniden inşâ edildiğini ve onbirinci yüzyılda Baş öğretmen (eş-Şeyhü'r-Reîs) ünvanı verilen İbn Sînâ'nın (980-1037) elinde en yetkin biçimini alarak eğitim ve öğretimi yapılabilecek duruma getirildiğini görüyoruz.

İşte bu dönemde nahivciler adı verilen dilbilimciler Yunanca'nın dilbilimi olduğunu ileri sürerek mantığa şiddetle karşı çıkmışlardır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (950-1010) *el-İmtâ ve'l-muânese*'de (cilt 1, s. 108-128) Ebû Sa'id es-Sirâfî (893-979) ile Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (870-940) arasında geçen mantık ve dile dair naklettiği tartışma oldukça meşhurdur. Bu tartışmanın sonucuna göre Kur'ân ve hadisleri anlamak için Yunanca'nın dilbilgisi olduğu ileri sürülen mantığı değil Arapça'nın dilbilgisi olan nahvi öğrenmek gerekir. Çünkü Kur'ân Yunanca olarak değil Arapça olarak indirilmiştir.

Keza fıkıh ve kelâm yaparken her türlü *re`y* ve *nazara* yani düşünme ve görüş bildirmeye karşı olan ehl-i hadisin mantığa sıcak bakmaları düşünülemez. İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) mantığın haram olduğuna dâir ünlü fetvâsını burada hatırlamak yeterlidir.

Ehl-i nazar olarak bilinen kelâm geleneğinde ilk ortaya çıkanlar ilk İslâm akılcıları olarak tanınan Mu'tezilî kelâmcılardır. Bunların bütün görüşlerini, geç dönem Mu'tezilî kelâmcılarından olan el-Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), ünlü dev yapıtı *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'da toplamıştır. Kādî Abdülcebbâr *el-Muğnî*'nin büyücek bir bölümünü (on ikinci bölüm, yaklaşık beş yüz sayfadan fazla) *en-Nazar ve'l-Meârif* adıyla bilgi kuramına ayırmıştır. Abdülcebbâr burada nazar ile bilginin yöntemini, ilimle aynı anlama gelen meârif ile bilgileri kasteder. Başından sonuna kadar incelediğimiz *Muğnî*'nin bu bölümünde mantığın lehinde veya aleyhinde herhangi bir değerlendirmeye rastlanmaz. Abdülcebbâr'ın bütün derdi bilginin olanaksızlığını ileri süren 'ashâbü't-tecâhül' dediği sofistlere karşı bilginin olanağını kanıtlamak[1190] ve nazara karşı çıkan ehl-i hadise karşı bilginin ancak nazar ile elde edilebileceğini, dinî açıdan nazarın zorunlu olduğunu göstermeye çalışmaktır.[1191] Gerçekliği düşünce olup kalbin fiili olan nazar ile Abdülcebbâr, örneklemi (temsil) kast eder.[1192] Sahih ve fâsid kısımlarına ayrılan nazarın sahihi bilgiyi zorunlu kılarken fâsidi zan veya bilgisizliği zorunlu kılar.[1193] Nazarın sıhhat şartı ise delâleti bilmektir.[1194] Abdülcebbâr, şâhidin hükmünün gâibe verilmesini güvenilir bir kelâm yöntemi olarak görmez. Ona göre bu yöntemi kullanmak, yanılmanın nedenlerinden biridir.[1195] Birbiriyle eş anlamlı olan bilgi anlamındaki ilim ve mârifet[1196], bir şeyin öyle olduğuna dâir gerekçelendirilmiş veya kanıtlanmış (sükûnu'n-nefs) inançtır (itikād).[1197]

Mu'tezile'den sonra gelen önemli kelâm geleneğinden biri de Mâtürîdîliktir. Mâtürîdîliğin kurucusu kelâm görüşlerini *Kitâbü't-Tevhîd*'de[1198] toplayan Ebû Mansûr el-Matürîdi'dir (238-333/852-944). Mâtürîdîliğin bir okul haline gelmesini sağlayan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'*deki görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalan ve Mâtürîdî'yi bir yetke olarak kabul eden ve onun görüşlerini *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* [1199] adlı kitapta düzenli hale getiren Ebû'l-Mu'în Meymûn

1190 Bak., Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 42, 47, 51; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 46.
1191 *Age*., 166-207, 529, 442, 507, 509.
1192 *Age*., 4.
1193 *Age*, 9, 69, 118, 120, 209, 445.
1194 *Age*., 149, 68, 140.
1195 *Age*., 7, 121. Ayrıca bu müellif *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de söz konusu yöntemin aklı kâmil olanlar için gerekli bir yöntem olduğunu söyler. bk Kādî Abdülcebbâr, *age*., 60. Yine aynı eserde temsil için 'Kıyâsu'l-usûl' deyimi kullanılır, *age*., s. 63.
1196 *Age*., 13, 16, 20, 69.
1197 *Age*., 13, 16, 20, 69; Kādî Abdülcebbâr, *age*., 46-47.
1198 Yayına hazırlayanlar: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2005.
1199 Tenkitli neşrini yapan Hüseyin Atay, Ankara 1993.

b. Muhammed en-Nesefî'dir. (438-508/1046-1115). Nesefî'den sonra Alâeddin el-Üsmendî (1095-1157) *Lübâbü'l-kelâm*'ında[1200], Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 850/1184) *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*'de[1201] ve Habbâzî *Kitâbü'l-hâdî fî usûli'd-dîn*'de[1202] Mâtürîdî ve Nesefî'nin görüşlerini özetlemişler ve bu iki kelâmcıya sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Kitâbü't-Tevhîd'i kendilerine örnek alan Mâtürîdî kelâmcılar, kitaplarına bilgi (ilim) konusuyla giriş yaparlar. Onlar burada nesnenin gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşyâ) olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, iddia edenlere karşı bilginin olanaklı olduğunu[1203], bilginin kaynaklarını ki bunlar duyular, doğru haber, aklın nazarı olarak tekrarlanır [1204] ve kaynaklarına göre bilgi türlerini açıklarlar.[1205] Mârifet yerine ilim ile ifade ettikleri bilgiyi, insanı bilgin yapan bir nitelik (vasıf) veya anlam (ma'nâ) olarak tanımlarlar.[1206]

Başta Mâtürîdî'nin kendisi olmak üzere nazar veya akıl bilginin önemli kaynaklarından biri olarak görülür. Onlara göre nazar dinî açıdan teşvik edilmiştir ve mârifetullah konusunda nazar vâciptir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak akla karşı çıkmaktır. Şu halde bilginin üçüncü kaynağı olan nazar nedir? Nazar; Mâtürîdî'den itibaren Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve kâdimliğinin, ayrıca âlemin hâdis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olan görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla kanıtlamak anlamına gelen "istidlâl bi'ş-şâhid/bi'l-hâdır el-mevcûd 'ale'l-gâib" diye ifade edilen kanıttır.[1207]

Nazar ehli olarak bilinen Mu'tezile ve Mâtürîdîler mantığa niçin mesafeli durup onun imkanlarından yararlanmadılar. Başta *el-Muğnî* olmak üzere Mu'tezile kaynaklarının hepsini inceleme imkânını bulamadığımız için onların mantıkla ilgili düşünceleri hakkında şimdilik kesin bir şey söylemememiz mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde mantık hakkında olmasa da, Aristoteles hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu konuda Aristoteles'i ve onun mantık adı verdiği kitabını, *Kitâbü't-Tevhîd*'in "Beyânu

1200 M. Said Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, İstanbul 2005.

1201 Yayınlayan Bekir Topaloğlu, Ankara 1979.

1202 Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmi Görüşleri ve el-Hâdi Adlı Eseri*, İstanbul 2006.

1203 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 24; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12; Habbazî, *el-Hâdî*, 11; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 38-39.

1204 Mâtürîdî, *age*., 12-16; Nesefî, *age*., 24; Üsmendî, *age*., 37-38; Habbâzî, *age*., 10-11.

1205 Bak., Nesefî, *age*., 9; Üsmendî, *age*., 37-38; Habbâzî, *age*., 8.

1206 Nesefî, *age*., 9, 24; Üsmendî, *age*., 34-36; Habbâzî, *age*., 8.

1207 Mâtürîdî, *age*., 15-16, 49, 230, 354-355; Nesefî, *age*., 27-28, 32, 307, 285; Üsmendî, *age*., 39-49.

fesâdi ekāvîli'd-Dehriyye" (Tanrısızların Düşüncelerinin Açıklanması) başlığı altında ele alır. Ona göre Aristoteles Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyûlâ) ezelîliğini kabul eden bir tabiatçıdır. Yine Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, Kategoriler'in Abdullah b. el-Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.[1208]

1208 Mâtürîdî, *age*., 224-228; ayrıca bak., Nesefî, *age*., 103; İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık*, thk., Muhammed Tâki Dânişpejuh, Tehran 1357/1398 h., s. 9-11; "Bazıları âleme ait temel maddenin kadîm olup "heyûlâ" diye adlandırıldığını, enerjiye (kuvve) sahip bulunduğunu ve ezelden beri şu nitelikleri taşıdığını ileri sürmüşlerdir: Uzunluğu, eni, derinliği, ağırlığı, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, hareketi ve hareketsizliği yoktur, ayrıca başlangıcında onunla birlikte herhangi bir araz da bulunmuyordu; bu durumda iken "heyûlâ" diye isimlendirilmiştir. Heyûlâ irade ile değil de yapısal özellikleri (tıbâ') sebebiyle kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu merhalede de "cevher" diye isimlendirilmiştir. O tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma halleri, arazlar statüsünün ürünüdür. Aslında arazlar ayrışık ve birleşik kavramlarıyla nitelendirilemez, çünkü onlar başkalarının sayesinde vücut bulurlar. Araz arazla değil ancak cevherle varlığını hissettirebilir, bunun sonucu olarak da cevher ayrışık ve birleşik konumlar kazanmıştır. Bu görüşün sahibi olan Aristo (Eristâtâlîs) Mantık diye isimlendirdiği kitabında on bab (kategori) sıralamıştır: Ayn babı, meselâ bizzat kendisini belirlemek amacıyla "insan" deyişin gibi (cevher); mekan babı "eyne" deyişin gibi (mekân); sıfat, "keyfe" deyişinle (nitelik); vakit, "metâ" (zaman); sayı, "kem" (nicelik); muzâf, birinin anılmasıyla diğerinin de anılması türünde, babaoğul, köle-efendi, ortaklar ve benzeri gibi (izâfet); zû, "şeref sahibi" aile sahibi ve benzeri deyişin gibi, buna "cidde babı" demişlerdir (mülk); nisbe, ayakta ve oturma halinde oluş gibi (vaz', durum); fâil, "yiyen" ve benzeri deyişin gibi (fiil); mef'ul, "yenilmiş" deyişin gibi (infial). Kimse bu grubun dışında bulunan herhangi bir şeyin varlığından söz edemez. Kuvvetin bilgiden yoksun olduğunu, tab'an fonksiyoner olduğunu ve heyûlânın arazlara ihtiyaç duymadığını da söylemişlerdir. [Fakih (r.h.) şöyle dedi]: Aristo ve taraftarlarının vardıkları bu sonucu etraflıca inceleyen kimse şunu anlar ki onlar Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle böyle bir çıkmaza düşmüşler, hak yolu şaşırıp sapıtmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevketmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Aristo, kendisine hakîm unvanının yakıştırdığı takdirde bu davranışı temelsiz kalır, başkalarını kendi görüşlerinden ayrılıp şahsî kanaatine uymaya mecbur eden bir hakîm. Hem de şu sözünü söyledikten sonra: Kendisinin de mevcudiyetine esas teşkil eden temel madde (asıl) bilgisiz ve beyinsizdi, arazlar ise asıldan başka şeyler olup hikmet ve ilimden yoksun sakîm bir kuvvetin eseridir ve kendi de her şeyini borçlu olduğu arazların doğurduklarından biridir. Peki, hakîm Aristo kendini bu arazların önüne nasıl geçirmiştir? Oluşmasını sağlayacak bir temel madde olmaksızın Aristo'nun hakîm olması mümkün bulunduğuna göre, kendi hakkında söylediklerini bütün tabiat hakkında da söyleyiversin o halde!", Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 185-187.

Mâtürîdî, mantığın metafizikle ilgili bir kitap olduğunu sanmış olmalıdır. Ayrıca Aristoteles'i dehriliğe mantık yönteminin götürmüş olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim yüzyıllar sonra önemli bir Hanefî fakihi olan İbn Âbidîn (ö. 1836) -Mâtürîdîlerin fıkıhta Hanefî olduklarını unutmamak gerekir- Mâtürîdî'nin Aristoteles hakkındaki düşüncesini bir fetva haline getirerek *'Ukûdu'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-hamîdiyye* (cilt 2, s. 334, Kahire 1310 h.) adlı eserinde şöyle der: "Mantık yerilmiş kötü bir fendir ve onunla uğraşmak haramdır. Zirâ mantığın bazı konuları heyûlâyı (madde) kabul etmek görüşü üzerine kurulmuştur ve bu da felsefeye ve zındıklığa götüren bir küfürdür. Onun hiçbir şekilde dînî ya da dünyevî bir semeresi de yoktur".[1209]

Mâtürîdîlerin ikinci büyük kelâmcısı ve geleneğin sistemleştiricisi olan Nesefî de mantıktan ve mantıkçılardan haberdar olmasına rağmen,[1210] İmâm Mâtürîdî'ye olan bağlılığından[1211] ve belki de benzer mülâhazalardan dolayı mantığa geçit vermemiş ve Nesefî'den sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılar da onu izlemişlerdir.

Bir Mu'tezile kelâmcısı olan İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî'nin (586-656/1190-1258) Fahreddin er-Râzî'nin (1145-1205) mantığa dair olan *el-Âyâtü'l-beyyînât* adlı eserine yazdığı şerhin girişinde verdiği bilgilere bakılırsa Mu'tezilî kelâmcıların hala özelde mantığa ve genelde Aristoteles felsefesine karşı oldukları anlaşılmaktadır.[1212] İbn Ebi'l-Hadîd bu kitabı istemeyerek dönemin Abbâsî veziri Muhammed b. el-Alkamî'nin ısrarı üzerine şerh etmiştir. Ayrıca burada mantığa karşı tavırları ortak olan Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin ker ikisinin fıkıhta Hanefî olduklarını hatırlamak gerekir.

Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcıların mantığa karşı bu mesafeli tutumlarının gerisinde Hıristiyan kelâmcıların etkisinin olup olmadığı ayrıca üzerinde düşünülüp araştırılması gereken bir konudur. Zirâ Hıristiyan ilâhiyatçılar, dördüncü yüzyılda İskenderiye'de Hıristiyanlık açısından mantığın belli bir bölümünü yasaklamışlardı. Mantık hakkındaki bu tutum, İslâm kelâmcılarını da etkilemiş olabilir.

1209 Nakleden Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi*, İstanbul 2007, s. 187, 39 nolu dipnot.

1210 Nesefî, *age*., 10, 210.

1211 *Age*., 210.

1212 Bak., İbn Ebi'l-Hâdî el-Meâdini, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, nşr. Muhtar Ceblî, Beyrut 1996, s. 83-85. "Dînî akideler ve aklî nazarlar konusunda yazarla (Râzî) aramızdaki ayrılık, gece ile gündüz arasındaki ayrılık gibidir. Şüphesiz benim Râzî'nin görüşlerini eleştirmem çok meşhurdur. Nakzeden şârih olmaz ve biz Mu'tezilîlerden (ashâbu'l-Mu'tezile) hiç kimse muhâliflerinin kitaplarından hiçbir kitabı şerh etmez. Israrından (Vezir Muhammed b. el-'Alkamî) dolayı isteğine göre şerh edeceğim."

Önceleri Mu‘tezilî iken daha sonra onlardan ayrılan Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî’nin (260-324/874-935) kurmuş olduğu Eş‘arî kelâmında ise Bâkıllânî (403/1014) ve Cüveynî’den (1028-1085) sonra ciddi bir dönüşüm yaşanmış, Cüveynî’nin öğrencisi Ebû Hâmid Gazzâlî (1058-1111) mantığı, kelâm ve fıkhın yöntemi haline getirip mantıkla ilgili *Mi’yaru’l-ilim*, *Mihakku’n-nazar*, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* ve *el-Kıstâsu’l-müstakîm* gibi bir dizi kitap yazarak Eş‘arî kelâmında yeni bir gelenek başlatmıştır.

Gazzâlî ile birlikte Eş‘arî kelâmı mütekaddimûn ve müteahhirûn olmak üzere iki döneme ayrılmıştır. Müteahhirîn döneminin en temel özelliği mantığın kelâmda bir yöntem olarak kullanılmasıdır. Gazzâlî’den sonra gelen Fahreddin er-Râzî (1145-1205) Kādî Beyzâvî (1189-1286), Nasîruddîn Tûsî (1201-1274), Seyfüddin el-Âmidî (1156-1233) Teftâzânî (1322-1390), Seyyid Şerîf Cürcânî (1340-1413) ve benzeri gibi Eş‘arî kelâmcılar yazdıkları kelâm kitaplarının bir bölümünü mantığa ayırmışlar veya mantıkla ilgili kitaplar yazmışlardır.

İslâm Dünyası’nda mantığı inşa edip yetkinleştiren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar olmuşsa da onun eğitim kurumlarında okunmasını ve sürekliliğini sağlayanlar ise büyük ölçüde Eş‘arî kelâmcıları olmuştur.

Her ne kadar Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*’de filozoflar adı altında İbn Sînâ felsefesini eleştirse de aslında bir bakıma Eş‘arîler iyi bir manevra yaparak İbn Sînâ’nın mantık ve metafiziğini miras olarak devralmışlardır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin kendisi de dahil olmak üzere Gazzâlî sonrası Eş‘arîler, Eş‘arîlik cübbesine bürünmüş birer İbn Sînâcıdırlar.

Gazzâlî ile birlikte daha önce hiçbir fıkıh ve kelâm geleneğinin gündeminde bulunmayan bilim düşüncesi, bilim kavramı, dahası kavramın kendisi yani tümellik düşüncesi kelâm ve fıkhın gündemine girmiştir. Kelâm ve fıkıh, bilim kavramını mantığa borçludur.

Gazzâlî’den önce Mu‘tezilî, Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, bilim ile değil bilgi ile ilgilenmişler, yöntem olarak da dilbilimi kullanmışlardır. Bazıları Mâtürîdî ve Mu‘tezilî kelâmcıların anlambilim yöntemini kullandıklarını söylese de onların tam bir anlambilim düşüncesine sahip olduklarını söylemek çok zordur. Eğer anlambilim düşüncesine sahip olsalardı ki lafız-mâna ayrımının bile farkında değillerdir bilimin temeli olan tümellik düşüncesine ulaşıp kolayca mantığa geçebilirler ve mantığın metafizikle ilgili bir bilim olmadığını anlarlardı.

Mu‘tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar mantığa ilgi duymayıp mantık ile aralarına belli bir mesafe koydukları için Eş‘arîler kadar öne çıkamayıp unutulmuşlar veya zamanla Eş‘arîler karşısında çok sönük kalmışlardır. Dolayısıyla Mu‘tezile ve Mâtürîdîler bir Gazzâlî, bir Fahreddin er-Râzî, bir Seyfüddin Âmidî, bir Kādî Beyzâvî çıkaramamışlardır.

Özellikle Mâtürîdîler, geleneklerinin kurucularına sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve onun düşüncelerine ve yöntemine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Gazzâlî'den sonra kelâm ve fıkıhta mantığın kullanımına karşı çıkıp Gazzâlî öncesi duruma dönülmesini savunan ve kendilerine Selefîler denilen İbn Teymiyye (1263-1328) *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*-, İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (1292-1350) *Ahkâmu'n-nazar*- ve Celâleddin es-Süyûtî (1464-1505) *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm*- gibi bazı kimseler çıkıp mantık aleyhine mantığı eleştiren yazılar yazmışlarsa da kelâm ve fıkıh geleneğinde Eş‘arîlerin gölgesinde kalmışlar ve çok etkili olamamışlardır.

Ayrıca şunu da belirtelim ki, her ne kadar bir etki ve gelenek oluşturamasa da Gazzâlî'den önce mantığın kelâm ve fıkıh için bir yöntem olarak kullanılmasını öneren ve bu konuda *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhıyye*'yi yazan İbn Hazm'ı da (994-1064) burada hatırlamamız gerekir.

Kısaca belirtmemiz gerekirse Gazzâlî öncesi fıkıh ve kelâm düşüncesinde mantığın temelini oluşturan tümel (küllî), lafız-mâna ayrımı, mâhiyet ve mâhiyetin zihin dışında karşılığı demek olan doğa (tabiat) veya tür gibi kavramlara rastlanmaz. Onlar her ne kadar Sofistler karşısında bilginin imkanını temellendirmek için 'hakāiku'l-eşyâ'dan söz etseler de hakikat ile kastettikleri tümellik veya mahiyet değil, nesnelerin duyularla algılanan tikel durumlarıdır. Gazzâlî öncesi kelâmcılarda filozofların nesnelerin değişmez gerçekliği anlamında kullandıkları tabîa ve türevleri, son derece olumsuz bir kavramdır. Kelâmcılar, filozofların tabiat kavramını Tanrı yerine kullandıklarını düşünmektedirler. Bu itibarla filozoflar 'ashâbu't-tabîa' adıyla eleştirilirler.

Şüphesiz daha önce de belirttiğimiz gibi, temelde İslâmın nazarî ve amelî açıdan yorumu olan ve açıklamalarında sık sık âyet ve hadislere başvuran fıkıh ve kelâmın, ilâhî muradı anlamak için bir yöntem olarak Dilbilimi kullanmalarından daha doğal bir şey olamaz. Ancak yapılan bu yorumların öğrenim ve öğretimi yapılabilecek bir bilim (taallüm ve ta‘lîm edilen bir sınâat) haline getirilmesi ise

ancak mantık ile mümkündür. İşte Mâtürîdî ve Mu‘tezilî kelâmcıların keşfedemeyip Gazzâlî’nin mantıkta keşfettiği ve Eş‘arîliği öne çıkaran, geleneklerinin sürekli ve canlı olmasını sağlayan şey de budur.

Öyle ise şimdi bu târihî deneyim ışığında, mantığı görmemezlikten gelen ve onu ciddiye almayan bir fıkıh ve kelâmın neyi başarıp başaramayacağını ciddi olarak yeniden düşünmeliyiz. Kendi dinî düşünce geleneğimizle bütün yönleriyle yüzleşmekten de korkmamalıyız.

22. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ KELÂMI ve HANEFÎ FIKHI: MÂTÜRÎDÎLİĞİN ÂLEM ANLAYIŞININ HANEFÎ FIKHIYLA İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Hasan Hacak
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Bu tebliğin ele alacağı soru şudur: Genel anlamda bir fakihin ürettiği fıkıh ile bu fakihin benimsediği kelâmi doktrin arasında bir ilişki var mıdır; özel olarak da fakihin belirli bir kelâmî doktrin içinde benimsediği âlem anlayışının onun fıkhi faaliyeti üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Bu sorular daha çok Mâtürîdî kelâmı ve Hanefî fıkhı özel bağlamında cevaplanmaya çalışılacaktır.

Her ilmî, edebî ve sanatsal faaliyetin, bu faaliyette bulunan zihnin benimsediği dünya görüşü ve âlem/evren anlayışı tarafından bilinçli ya da bilinçdışı yollardan belirlenmesi doğal bir durumdur. İslâm kültürü bakımından bu dünya görüşü ve evren anlayışının altyapısını oluşturan ana kaynağın "Kelâm (ilmi)" olduğu söylenebilir. Nitekim klasik literatürde Kelâm ilmi, usûl-i fıkhı besleyen ilim branşlardan biri olarak görülür ve hukuku temellendiren ve ona göre "asıl" kabul edilen bir ilim olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda fıkıh usûlünde ele alınan pek çok konu başlığı kelâm ilmi ile irtibatlıdır: Meselâ, iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu; eşyanın asli bir özellik olarak iyi ya da kötü olarak nitelenebilecek vasıflar taşıyıp taşımadığı (Hüsün-kubuh problemi) ya da daha genel bir problem olarak tabiatta bir kanunun bulunup bulunmadığı (tabiat düşüncesi); Şârînin hükümlerinin bir illete/gerekçeye bağlı olup olmadığı (ta'lîl problemi) vb. konular usûl-i fıkıh kitaplarında ele alınan kelâm kökenli mes'elelerdir.

Klasik literatürde kelâm ile fıkıh arasında bir ilişkinin varlığına ve nasıl bir mekanizmaya sahip olduğuna dair bazı ipuçları bulmak mümkün olsa da bu konu açık ve teorik olarak ortaya konulmuş değildir.

Burada sözü edilen ipuçlarından iki tanesini kısaca belirtilebilir: İlk olarak Şatıbi ortaya koyacağı maslahat ve makasıd teorisinin, Eş'arîlikte bilinen ve Râzî tarafından ifade edilen husun kubuh ve ta'lil modeli içerisinde kalarak temellendirilmesinin zorluğunu belirtmiş ve kendi teorisini ortaya koyabilmek için Eş'arî kelâmının kalıplarının dışına çıkılması gerektiğini ifade etmiştir.

İkinci örneğimiz ise Zencânî'ye aittir. Zencânî, Şâfiî ve Hanefî mezhep imamlarının özellikle hüsün-kubuh (iyi/kötü) konusundaki kelâmî ilkelerinin sonucunda Şafiîlerin daha çok "taabbüd"e, Hanefîlerin ise daha çok ta'lile meyilli bir hukuk ürettiklerini ifade eder. Başka bir deyişle, Hanefîlerin illet kavramıyla ilgili kelâmî doktrinlerinin buna müsait olması sebebiyle nihâyetinde illete bağlı olarak yapılan kıyası daha rahat kullandıkları, Şâfiîlerin ise kıyası o kadar rahat kullanamadıkları ve bu sebeple ürettikleri fıkhın "teabbüd" ağırlıklı olduğunu ifade etmektedir.

Burada Zencânî'nin yaklaşımı ufuk açıcıdır. Bizim de kanaatimiz olduğu üzere kelâm ile fıkıh arasındaki ilişki bir belirleme ilişkisi olup Kelâmî doktrinler fakihin faaliyet tarzı ve bilgi üretmesini derinden etkilemektedir. Tabii bu etkileşim usûl-i fıkhı da dikkate aldığımızda karşılıklı bir etkileşim olup tümüyle tek taraflı değildir. Bu doğrultuda meselâ re'yi ve kıyası rahatlıkla kullanan Hanefî bir fakihin, husun ve kubhun akli olmadığını savunan ve tabiat görüşünü tümüyle inkâr eden bir kelâmî doktrini benimsemesi çok zordur. Zirâ tabiatta yerleşik bazı özellikler olmalıdır ki, eşyânın iyi ya da kötü özellikleri olsun ve yine fakih bu iyi ya da kötüyü yakalayabilmek için akıl yürütme yöntemini rahatlıkla kullanabilsin. Zâten İslâm tarihi boyunca Mu'tezile ve Mâtürîdîlik doktrinleyle Hanefîliğin genel olarak uyum içinde olduğu; Eş'arîliğin ise daha çok Şafiîlik ile uyumlu olduğu görünmektedir.

Bu genel girişten sonra tebliğimizin ana konusu olan Mâtürîdîlikteki evren anlayışı ile Hanefî fıkhı ilişkisine geçebiliriz.

İkinci hicri yüzyıldan itibaren Müslümanların alternatif iki temel evren anlayışıyla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bunların ilki özellikle Aristoteles felsefesinde temsil edilen madde-sûret (heyûlâ-sûret) kavramlarını temel alan doktrindir. Diğeri ise Grek kültüründe madde-sûret doktrinine alternatif ve onunla mücadele içinde olan ve ayrıca Hint kültüründe de benzer versiyonları bulunan atomcu evren modelidir.

Kelâmcıların İslâm inançlarını savunacak şekilde atomcu evren modelini dönüştürdüklerini ve bu modelin zâten dönüştürülmeye diğerinden daha uygun olduğu söylenebilir. İslâm kültüründe, çok erken bir dönemden itibaren atomcu evren modelinin temel terimleri olan cevher ve araz kelimeleri etrafında yeni bir âlem âlem anlayışları şekillenmeye başlamıştır.

Atomcu evren ve eşya anlayışının İslâm Dünyası'nda olgun ve etraflı bir teori olarak belirmesinden hemen önce atomculukla irtibatlı ancak teknik anlamda klasik kelâm atomculuğundan farklı bazı doktrin ve ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların ilki: Araz taraftarları; diğeri ise Arazları İnkâr Edenler'dir (nufâtü'l-a'râz).

Bu iki görüşün dışında kelâmcıların hemen hemen tamamı ise atomcu evren modelini benimserler. Bilindiği kadarıyla evrenin cevher ve arazlardan kurulu olduğu görüşünü açıkça benimseyen ilk kelâmcılar daha hicri birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başlarında yaşamış olan Ca'd bin Dirhem ve onun öğrencisi sayabileceğimiz Cehm b. Safvân'dır. Bu doktrinin gerçek kurucusu ve temsilcisi olarak ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/849) gösterilmektedir. Bundan sonra Mu'tezile'nin bilinen hemen hemen bütün simaları bu evren anlayışını benimsemiştir.

Eş'arîlikte de özellikle İbn Fûrek ve Bâkıllânî'den itibaren atomcu anlayış Eş'arî kelâm düşüncesinin temeline yerleşmiştir. Özellikle Gazzâlî ve sonrasında Râzî ile Aristo mantığının İslâm kültürü içine resmen sokulması yoluyla Eş'arîlik ontolojik olarak atomcu; epistemolojik olarak Aristocu karma bir görünüm arzetmiştir ki, aynı karma durum Mu'tezile ve Mâtürîdîlik için geçerli değildir.

Diğer yandan Mâtürîdîlik, de kurucusu Ebû Mansûr Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren atomcu evren anlayışını benimsemiş ve kelâmda etkin ve fonksiyonel bir şekilde kullanılmıştır. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Mezheb'in büyük teorisyenlerinden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Necmüddin en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbûnî, Habbâzî ve İbn Hümâm dahil hemen bütün teorisyenleri atomcu evren anlayışı içinde hareket etmişlerdir.

Atomcu âlem anlayışının ana özelliklerini şu dört madde yoluyla ortaya koyabiliriz:

1. Cevher-i ferd (Atom) Vardır ve Tüm Atomlar Aynı Cinstendir.

Kelâmcılar evreni oluşturan bütün cisimlerin son derece küçük olmalarından dolayı daha fazla bölünmeyi kabul etmeyen parçalardan oluştuğunu varsayarlar. Zirâ maddenin sonsuza kadar bölünebilmesi maddenin kadîm olduğu düşüncesine kapı aralayacaktır. Eğer madde zaman bakımından sonsuzdan geliyorsa yani kadim ise aynı şekilde madde bakımından da sonsuzca bölünmesi mümkün olmalıdır. Oysa bu mümkün olmayıp madde hem zaman hem de parça bakımından sonludur.

2. Evrende Cevher ve Arazların Dışında Hiçbir Şey Yoktur.

Cevher, parçalanması mümkün olmayan ayn ya da dış dünyada (şâhit) bulunan, araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kûl bir varlıktır. Arazlar ise cevher ve cisimlerde bulunan bir takım nitelikler (mânalar) ve sıfatlardır.

3. Arazlar Cevherler Üzerinde Varlığa Gelirler ve Onlardan Ayrı Olarak Varlığa Gelemezler.

4. Bir Araz İki Ayrı Zamanda Varlığını Sürdüremez.

Kelâmcılar atomcu evren anlayışını benimseyerek Aristocu felsefedeki âlemin kıdemine karşılık, hudusu; madde surete karşılık cevher ve arazı; tabiat kanunu yerine genelde tabiatın reddini; âlemdeki sonsuzluk yerine sonluluğu; süreklilik yerine ise süreksizliği esas alan bir âlem anlayışı benimsemişlerdir. Alemin hadis olduğu şeklindeki en temel kelâmî önermeler hep atomculuk ekseninde ispatlanmıştır. Atomcu evren modeli aralarında bazı farklılıklar olsa da Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmının kalbidir denilebilir.

Buradan tebliğimizin özünü oluşturan kısma, yani atomculuk ile fıkıh; özelde de atomculuğun Mâtürîdîlikteki görünümüyle Hanefî fıkhı arasındaki ilişkiye geçmek istiyoruz.

Kanaatimizce atomculuk kelâmdaki düşünce sisteminin merkezinde yer aldığı gibi İslâm hukukunda da en önemli belirleyici kalıp ve model konumunda görülebilir. İslâm hukuku eşyayı, varlığı ve daha genel bir ifadeyle hukukî evreni algılama noktasında atomcu kavramları doğrudan kullanır. Buna göre İslâm hukukunda temelde "'ayn" ve "menfaat" terimleriyle ifadesini bulan iki varlık kategorisi vardır. Bunlardan ayn terimi kelâmda kullanılan ayn ve cevherin; menfaat ise arazın karşılığıdır. Cevherin ayn, menfaatin ise arazın karşılığı olduğu eldeki ilk metinlerden itibaren kabul edilen bir husustur.

'Ayn-Menfaat Ayırımı ve Cevher-Araz Ayırımıyla İlgisi

Atomcu evren görüşünde evrende cevher ve arazlardan başka bir şey "var" olmadığı gibi fıkıh açısından da fıkıh evreninde sadece cevher ve arazlar vardır. Bir eşya, hayvan ya da insanın maddî yapısı, hukukî arazlarından soyutlanmış hali cevher anlamında ayn terimiyle ifade edilir. Buna göre ayn terimi dış dünyada mevcut bir eşyânın somut varlığını ifade eder.

Menfaat kavramı ise en genel anlamıyla bir ayn'dan (mal ya da şahıs) istifade etmek ya da onu kullanmak demektir. Menfaatler nihâyetinde ayn'lardan istifade eden şahısların o ayn'dan elde etmek istediği gaye doğrultusunda ayn üzerinde yaptığı fiil ve hareketlerden ibarettir. Ata binmek, evde oturmak, birisi için iş yapmak vb. istifade etkinlikleri bir hareket ve fiil gerektirmektedir. Kısaca menfaat fiildir ve evrendeki bütün fiiller gibi varlık olarak araz kategorisinde yer alır. Başta ve öncelikle Hanefîler olmak üzere tüm İslâm hukukçularının menfaat kavramına yaklaşımlarının bütünüyle bu varlık algılayışından hareketle şekillendiği söylenebilir.

Menfaatlerle ilgili bu tasarım tüm menfaat türlerini içine alır. Buna göre fıkhın algılayışında, kiralık elbiseyi giymek, kiralanan evde oturmak gibi malların menfaati; evlilik içinde erkeğin kadından cinsel olarak istifade etmesi anlamına bud' menfaati; ve hür bir kişinin akit yoluyla bir hizmet görmesi hep menfaat kategorisinde değerlendirilir. Fıkıhçılar ayn gibi menfaati de müstakil bir varlık kategorisi olarak değerlendirmiş ve menfaate ayn'dan ayrı bir varlık atfetmiştir.

'Ayn menfaat ayırımı İslâm eşyâ ve borçlar hukukunun olduğu kadar genel olarak tüm fıkhın en önemli kavram ayırımlarından biridir. Öyle ki, varlık kategorisi olarak cevher asıl; araz ise ona tabi ve bağlı olduğu için 'ayn asıl menfaatler ise tâbi'dir. Bu doğrultuda 'ayn üzerinde gerçekleşen temel akit olan satım akdi İslâm hukukunda en temel akit türü olup diğer tüm akitlerin aslı, prototipi ve esasıdır. Menfaatler de 'ayn'a bağlı olduğu için menfaat üzerinde gerçekleşen temel akit türü olan kira akdi de satım akdinin bir feri ve türevi olarak düşünülür.

Atomcu evren anlayışının fıkıhtaki tesirlerinin en net olarak göreceğimiz kavramlardan biri menfaat terimi olduğu için menfaat terimiyle ilgili görüşlerin araz teriminin kelâmdaki özelliklerini ne şekilde yansıttığı hususuna biraz daha açıklık getirmekte fayda vardır. Bu noktada İslâm hukukçularının menfaatlerin araz olmasına bağladıkları bazı sonuçları ortaya koyabiliriz:

a. Konusu menfaat olan bir akitte, menfaatlerin akit ânında ma'dûm'dur. Meselâ, bir ev kirası akdinin konusu menfaattir ki, bu menfaat kiracının evde oturma fiilidir. Akit anında henüz kiracı daha evde oturmaya başlamadığı için akit aslında henüz mevcut bulunmayan bir ma'dum üzerinde yapılmaktadır. Bu bakış tarzı özellikle Hanefîlerin kira akdine bakışını derinden etkilemiştir.

b. Menfaatler Ardışık İki Anda Varlıkta Kalamazlar: Kelâmda fiil ve hareket arazı varlığa geldiklerinin bir sonraki anında yok olup yeniden yaratılmakta olduğu gibi, menfaatler de bu şekilde var edildikleri anın hemen akabinde yok olup sonraki anda da yeniden yaratılmaktadırlar.

Menfaatle ilgili sözlerimizi Hanefîlerin menfaat kavramının araz terimiyle ne ölçüde 'aynîleştirdiğini bir örnekle sunmak istiyoruz. Buna göre konusu menfaat olan akitlerin prototipi olan kira akdini Hanefîler şöyle tasarlar:

Hanefîlere göre kira akdinin hükmü kiralayanın menfaate kiraya verenin de ücrete an be an malik olmasıdır. Zirâ kiralayan kişi menfaatleri an be an elde eder. Bundan dolayı kiralayan menfaatleri elde ettikçe, yani meselâ, bir binek hayvanını kiralayan, bu hayvan her bir adım attıkça, hayvan sahibine bunun kira bedelini aynı şekilde an be an vermesi gerekmektedir. Bu "kıyas"ın gerektirdiği hükümdür.

Ancak kira bedelinin bu şekilde an be an verilmesi pratik hayatta (âdet) mümkün olmadığından kira süresi dolduğunda vermesine istihsanen karar verilmiştir. Ayrıca menfaatlerin bir an elde edildikten sonra yok olmaları ve tekrar yaratılmaları dolayısıyla kira akdi de araz olan menfaatlerin var olduğu anlarda söz konusu olmakta, bir sonraki anda yok olduklarında ise kira akdi de ortadan kalkmaktadır. Başka bir deyişle kira akdi her bir menfaat arazı için yenileniyor gibidir. Bu süre içinde menfaatler, 'ayn'a malik olan kişinin malvarlığına dahil olarak ortaya çıkmakta ve o da bu menfaatleri adeta her an kiraya vermektedir. Bundan dolayı kira akdi menfaatlerin her varlığa gelişinde yeniden inikat eden "sürekli yenilenen bir akit zinciri" şeklinde tasavvur edilmiştir.

c. Menfaatlerin Değeri Yoktur: Yukarıda ortaya konulan ilkelerle irtibatlı olarak Hanefî doktrininde menfaatlerin mali bir değer taşımadığı, mütekavvim olmadığı ilkesi kabul edilir. Yine Menfaatlerin gaspı ve tazmini hususunda da Hanefîlerin yaklaşımı oldukça ilginç ve katı atomcudur. Buna göre Bir nesnenin "mal" olma ve mali değer özelliği (maliyet) o nesnenin varlığından (vücûd) önce söz konusu olamaz… İşin esasında ardışık iki anda varlıklarını sürdüremeyen menfaatlerde var olma noktasındaki eksiklik yüzünden itlaf ve gasp zâten hiç meydana gelmez. Zirâ ma'dum bir "şey" değildir ve bu yüzden onun üzerinde (gasp ve itlaf gibi) bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu fiiller var olur olmaz ortadan kalkar. Ortadan kalktıklarında ise menfaatler üzerinde gasp ve itlaf tasarruf olunamaz."

Burada Hanefîlerin ma'dûmu Mu'tezile ile aynı anlamda, yani henüz mevcut olmayan anlamında kullandıkları, ancak ma'dûmun bir "şey" olmadığı görüşüyle Mu'tezile'den ayrıldıklarını belirtmeliyiz. Zirâ Mu'tezile'ye göre ma'dûm bir şeydir.

'Ayn-menfaat ayırımı gibi fıkhın belkemiğini oluşturan ikinci bir ayırım daha vardırki bu ayırım özellikle borçlar hukukunun üzerine oturduğu ana ayırım olan 'ayn-deyn ayırımıdır. Bu ayırımda ortaya çıkan deyn terimi de karşımızda yeni bir varlık kategorisi olarak belirir.

Yukarıda incelediğimiz 'ayn-menfaat ayırımı varlık ile ilgili ana ayırım olmakla birlikte hukukî hayattaki tüm varlıkları bu kavramlarla izah etmek yetersizdir. Borç ilişkisi söz konusu olduğu durumda 'ayn ve menfaate yeni bir terim olan deyn kavramı da eklenmekte ve 'ayn-deyn ayırımı ortaya çıkmaktadır. 'ayn-deyn ayırımında 'ayn fert olarak belirli bir 'ayn'ı (eşyâ ya da kişi); deyn ise fert olarak belirlenmeyip cins olarak belirlenmiş bir varlığı veya bu varlığın teslimini ifade eder.

İslâm hukukçuları "borç" doğuran sözleşmelerin sürekli olarak bir "varlık" üzerinde ya da bir varlıkla ilgili teminat vb. hususlarda gerçekleşebileceğini kabul eder ve her akdin konusunu (mevzû, ma'kūd aleyh) ya da o akitle ilgili olan varlığı belirlemeye özel önem gösterirler. Bu doğrultuda "deyn" bir tür "varlık" olarak algılanmış ve sözleşmelerde kural olarak akdin konusunun "varlık" alanının dışında bir şey olması kabul edilmemiştir. O halde deyn ne tür bir varlıktır.

Ebû Hanîfe'ye göre deyn bir "fiil" olup muâmelât alanında, bir malın temliki ve teslimi fiilidir. Satım akdi bağlamında, satıcının vasıflarını belli olan bir malı, teslim vaktinde alıcıya (deyn sahibine, alacaklıya) teslim etmesi fiilinin adıdır. Dolayısıyla deyn bir "fiil"dir ve gerçek ve hakiki anlamda bir varlığa sahiptir. Nitekim Hanefîler özellikle Ebû Hanîfe'ye dayanan bu anlayışta deyn'in "hakiki bir varlığı" olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar. Elbette deynin bir fiil olması onun araz kategorisinde olması anlamına gelir ve deyn ile ilgili arazlarla ilgili genel kurallar işletilir.

Başka bazı yorumlarda deyn eşyaya ait ya da borçluya ait bir sıfat olarak değerlendirilir ki, deynin bu şekilde bir sıfat olarak nitelenmesi ona hakiki bir varlık atfetme ile ilgili bir tavırdır. Zirâ sıfat denilen şey arazlardır. Bilindiği gibi İslâm kültüründe ilk dönemlerde cevher terimi, 'ayn ile; araz ise sıfat terimiyle karşılanmıştır.

Deyn kavramının araz niteliğinde görülmesinin bir takım sonuçları vardır. Bunlardan birini örnek olarak sunmamız konuyu aydınlatacaktır. Şöyle ki: Birçok İslâm hukukçusu deyn'lerin taksimi kabul etmediği görüşündedir. Zirâ deyn bir fiil ya da sıfat olması bakımından araz kategorisinde bir varlıktır ve arazların bölünmesi mümkün değildir. Zirâ bölünme, cüzlere ve parçalara ayrılma ancak cevherlerde tasavvur edilebilir. Cevher olmayan bir şeyin bölünmesi, artması eksilmesi, parçalarının olduğundan bahsedilmesi ise mümkün değildir.

Atomcu evren anlayışının İslâm hukuku üzerindeki en açık ve güçlü etkilerinden birinin de aile hukuku alanında söz konusu olduğu söylenebilir. Aile hukuku, "muâmelât" alanının bir parçasıdır ve tümüyle özellikle eşya ve borçlar hukuku alanlarında oluşturulan hukuk dili üzerine kurulmuştur.

Hukuk doktrinleri aile kurumunu kuran evlilik (nikâh) akdini tahlil ederken onun varlık alanındaki konusundan hareket ederler. Buna göre nikâh akdinin gerçek konusu yaygın kanaate göre, eşlerin birbirinden ve özellikle erkeğin kadından cinsel olarak istifade fiili olarak tanımlanmıştır. Fiiller de araz grubundan olduğu için doğrudan doğruya bu akdin konusu araz olan "menfaatler"dir. Nikâh akdi aile müesseseni kuran

ve bu spesifik konunun dışında pek çok ek yükümlülük ve hakları beraberinde getiren bir kurum olmasına rağmen İslâm hukukçularının bu akitle ilgili tasarımı bu anlamın dışına çıkmaz. Aile hukuku eşya-borçlar hukuku terimleri üzerine kuruludur ve bu alanlarda sosyal mülahazalar hukukî teknik bakımından devre dışındadır.

İslâm hukukçuları genel olarak nikâh akdini, konusu menfaat olan akitlerin ana modeli olan kira akdine benzetirler. Nikâh akdinin konusu olan menfaat kira akdindeki menfaat ile aynı türdendir. Kira akdi bir eşyanın menfaati üzerinde milk nitelikli bir yetki sağlarken nikâh akdi de cinsel istifade anlamındaki menfaat üzerinde milk nitelikli yetkiler sağlar (milku'l-muta, milku'l-intifâ). Bu noktada aile hukuku konuları eşya ve borçlar hukuku konusu olarak ele alınır. Zirâ bir kira akdi ile nikâh akdi varlık kategorisi olarak aynı konu üzerinde gerçekleşir. Bu da klasik fıkıh teorilerinin öncelikle kendi üzerine kuruldukları fizik ve evren anlayışlarını takip ettikleri, sosyal mülahazaları ise bu yapının dayattığı temel çerçeve içerisinde devreye sokabildiklerini göstermektedir.

Atomcu Varlık Anlayışı ve Fıkhın Genel Karakteristikleri

Atomcu evren anlayışının İslâm hukukunun bazı genel karakteristikleri üzerinde de etkileri vardır. Bu noktada fıkıhtaki düşünce biçimi ve akıl yürütme yöntemleriyle atomculuk arasında önemli bir ilişki vardır.

Hanefîler hukukî düşünüş içinde esas alınan varlık anlayışı ve akıl yürütme yöntemlerinin kendiliğinden hazır ilkelerini genellikle "kıyas" olarak nitelemektedirler. Kıyas bu anlamıyla âdetâ fakihin akıl yürütmesine gerek kalmadan esas alınan evren anlayışının, sistemin, dayattığı sonuçlardır.

Atomcu varlık anlayışının fıkhın bütünü üzerindeki en önemli etkilerinden biri de bu varlık anlayışının getirdiği epistemolojinin temel bazı ilkeleridir. Buna göre atomcu evren modeli üzerine kurulu fıkıh içinde, tümel kavramı, mahiyet terimi ve zihnî varlık anlayışının ya görülmemiş ya da yeterince gelişmemiş olduğu söylenebilir.

Kelâmın varlık anlayışı atomcu ve süreksiz bir evren modeli içinde şekillenmiş ve eşyanın yerleşik tabiatları kısmen ya da tamamen reddedilmiştir. Aynı şekilde nedenselliğin de inkâr edildiği ortamda cevherler tamamıyla aynı cinsten olup, cevherlerin birbirinden farklı özelliklerde bulunmaları arazlar sayesinde olmaktadır. Arazlar da süreklilik arz eden bir varlığa sahip olmayıp her an yeniden yaratılmaktadır. Bu sebeple böyle bir evren anlayışında eşyanın sabit bir takım niteliklerinin bulunduğu söylemek zorlaşır. Ayrıca varlıkla ilgili vurgu sürekli

cevhere yönelik olduğu için, fertlerinin dışında zihnî bir varlığı olan mahiyet düşüncesi ortaya çıkmamış ya da yeterince gelişmemiştir. Mâhiyet düşüncesinin gelişmemesinin fıkıh üzerinde ciddi epistemolojik etkilerinin olduğu söylenebilir.

Aristoteles mantığı, tanımı mahiyet üzerinden yapmaktadır. Aristoteles mantığı varlık anlayışı üzerine kurulu bir mantık görünümünde olup varlık mâhiyet ve somut varlık olmak üzere iki asıldan meydana gelir. Mâhiyetler türlere ait tümel nitelikler görünümündedir. Mâhiyet tümel bir kavramın, dış dünyadaki değil de yalnız zihindeki fertleridir. Dolayısıyla tanım tümeller vasıtasıyla yapılır. Tümel (küllî) kavramını esas almaksızın mahiyet terimine ulaşmanın mümkün olmadığı söylenebilir.

İslâm kültüründe özellikle Mâtürîdî-Hanefî çizgide ise, fıkıh, kelâm ve dil çalışmalarında tanım, tanımlanacak şeyin mâhiyeti yani içlemi değil de fertleri yani "kaplamı (mâ sadak)" üzerinden yapılır. Ortada tanımı yapılacak küllî kavramlardan ziyâde "fertler" ve bu fertlerle ilgili bir takım hükümler vardır ve tanımlar da daha çok bunları esas alarak yapılacaktır.

Bazı Hanefî-Mâtürîdî müellifler de Aristoteles mantığının içerik olarak birbiriyle bağlantılı bir şekilde madde-suret anlayışı, âlemin kıdemi, tabiat düşüncesi ve zorunlu nedensellik esası üzerine kurulduğunu ileri sürerek Aristoteles mantığının gereksizliği bir tarafa haramlığını öne sürmüştür. Bu noktadaki vurgular bize fıkıh alanında kullanılan düşünce mekanizmasının birçok bakımdan Aristoteles mantığından farklı bir sistem olduğunun erken dönemlerden itibaren bilinmekte olduğu ve bununla da kalmayıp iki ayrı mantık sisteminin (epistemoloji) iki ayrı evren anlayışıyla (ontoloji) irtibatlı olduğunun da açık bir şekilde fark edilmiş olduğudur. Mâtürîdîlik bu sebeple atomcu esaslarla olan ilişkisi noktasında Eş'arîlikten çok Mu'tezile'ye yakındır. Eş'arîlikte bilgi anlayışı Aristoculuğu benimsemesine rağmen Mu'tezile ve Mâtürîdî doktrinleri Aristoculuğa bu şekilde yakınlaşmamış, atomculukla uyumlu bir epistemoloji benimsemişlerdir.

Yine bu özelliğin bir sonucu olarak, nedenselliği zorunlu bir ilişki olarak görmeyen, tümel kavramını ve mâhiyet kavramını kullanmayan bir evren modelinde tümevarım ve tümdengelim yönteminin rahat bir şekilde kullanmasının zorluğu ortadadır. Bundan dolayı fıkıhta ana düşünce mekanizmasının "kıyas" yani analoji kapsamında değerlendirilebilecek bir akıl yürütme olması da doğal bir durumdur.

Tanımların fertler esas alınarak yapıldığı, akıl yürütme ve hukukî çözümlemenin de fertler üzerinden gerçekleştirildiği bir fıkhî ortamda hukuk yazımı ve hukukî düşünüş de fertleri esas aldığı için ortaya çıkan hukukî yapının kazüistik (mes'eleci) özellikler arz etmesi de bu bakımdan anlaşılabilir bir durumdur.

23. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ FIKIH USÛLÜ : Gerçek mi? Kurgu mu?

Doç. Dr. Murteza Bedir
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fıkıh usûlünün kelâm ile sıkı irtibatı olması gerektiğine dair kelâmcıların ısrarlı iddiası bilinmektedir. O kadar ki, belirli bir fıkıh mezhebine mensubiyet genel kabul görmesine rağmen, fıkıh usûlü sahasında mensubiyetin fıkhî mezheplerden çok kelâmî duruşla ya da kelâm okulları ile irtibatlı olduğu âşikârdır; en azından bu yargının mütekellimin yöntemi için geçerliliği inkâr edilemez. Nitekim amelde Hanefî ya da Şafiî olan Mu'tezilî usûlcülerinin fıkıh usûlünde kelâmî öncülleriyle uyumlu kendilerine özgü bir yol ve yaklaşımı benimsedikleri bilinmektedir.

Meselâ, Hanefî mezhebine mensup olan Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî'nin öğrencisi Kādî Abdülcebbâr'ın Şâfiî mezhebine mensup olması ve Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin ise Hanefî olması onları ortak bir Mu'tezilî usûl anlayışı geliştirmekten alıkoymamıştır. Yine aynı dönemde Şâfiî İbnü'l-Fûrek'i ve Cüveynî'yi Mâlikî Kādî el-Bâkıllânî ile fıkıh usûlü sahasında buluşturan şey onların kelâm sahasında Eş'arî olmalarıdır. Bu olgunun belki de bir istisnası fukaha/hukukçu yöntemi olarak adlandırılan yaygın ve hakim Hanefî fıkıh usûlü yaklaşımıdır. Her ne kadar hukukçu yöntem önceleri Hanefî mezhebi dışında kısmen benimsenmiş olsa da, sonraları tamamıyla Hanefî mezhebine has bir yaklaşım olarak tescil edilecektir. Ancak biliyoruz ki, Hanefî mezhebi içinde de kelâm ile fıkıh usûlü arasında sıkı bir irtibatın var olması gerektiğini söyleyen ve bu doğrultuda Hanefî-kelâmcı (diğer bir ifadeyle Mâtürîdî) fıkıh usûlü inşa etme yönünde bir çaba kısmen başarılı olmuştur.

Bir kelâm mezhebi kurucusu olarak sonradan meşhur olsa da önceleri kendi yazılarında ve Hanefî geleneğinde Mâtürîdî için kullanılan genel ve yaygın sıfat "fakih imâm"dır. Mâtürîdî'yi bir kelâm okulu kurucusu ve mezhep imamı olarak görme eğiliminin belirginleşmeye başladığı, 5./11. yüzyılın sonu ve 6./12. yüzyılın başlarında, onu aynı zamanda kelâmî duruşuyla uyumlu bir fıkıh usûlü yaklaşımının da başlatıcısı olarak gösterme çabalarına rastlıyoruz. Bu yönde bilebildiğimiz ilk girişim Alaüddin Semerkandî'nin (ö. 539/1145) *Mîzânü'l-'usûl fî-netâici'l-ukūl* adlı çalışma ile yine bu eserle çağdaş olan ve onun bir özeti gibi duran el-Lamişi'nin (ö. 6./12. Yüzyılın ortalarında) *Mukaddime fi-usûli'l-fıkh*'ıdır.

Hiç şüphesiz fıkıh usûlünün Hanefî mezhebi içindeki tarihi bu tarihten çok daha erken dönemlere gitmektedir. Bugün elimizde bulunan ilk kapsamlı fıkıh usûlü eseri Bağdatlı Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü, onun öğrencilerinin öğrencileri olan Bağdatlı Ebû Abdullah es-Saymerî'nin (ö. 436/1044) *Mesâilü'l-hilâf*'ı ve Buharalı Kādî Ebû Zeyd Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvimü'l-edille*'si ve yine bu öncü isimlerin takipçisi olan Buharalı Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebû'l-Hasan el-Pezdevî'nin (482/1089) *el-Usûl*'leri, Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak görmek, ona ayrıcalıklı ve özel bir konum vermek bir yana, fıkıh usûlü alanında ona atıfta bile bulunmazlar. Ebû'l-Hasan el-Pezdevî'nin bir öğrencisi olan Alaüddin es-Semerkandî ise Mâtürîdî'nin imamlığı ve kelâm okulu kurucusu sıfatının kendi döneminde daha sık dile getirilmesine paralel olarak onu fıkıh usûlünde bir yöntemin de kurucusu olarak sunma gayretindedir. Daha somut olarak Semerkandî fıkıh usûlüne dair yazdığı *Mîzân* adlı çalışmasına, Hanefî mezhebi açısından ideal fıkıh usûlünün Mâtürîdî kelâm okulunun bir uzantısı olması gerektiğini iddia eden şu cümlelerle başlamaktadır:

Şüphesiz fıkıh ve ahkâm usûlü ilmi, Kelâm usûlü ilminin bir alt dalıdır. Dal kökten türeyene denir; belirli bir kökten gelmeyen dal o (kökün) soyundan değildir. O halde bu sahada ortaya konulan bir te`lif ve tasnif çalışmasının, kitabın müellifinin itikādıyla uyumlu olması bir zarurettir.

Fıkıh usûlü sahasında yapılan te`lif çalışmalarının çoğunluğu ilkelerde (el-usûl) bize muhalif olan Mu'tezile ile ayrıntılarda (el-fürû) bizden farklı düşünen Ehl-i Hadis'e aittir. Bu iki grubun yazılarına dayanmak bizi ya ilkede hata etmeye ya da ayrıntıda yanlışa düşmeye itecektir. Her ikisinden de kaçınmak akıl ve şeriat açısından bir yükümlülüktür (vâcib).

Bizim üstatlarımızın (ashâbımızın, yani Hanefî mezhebi) Allah onlara rahmet etsin bu sahadaki çalışmaları iki tarzda olmuştur:

[i] bir tarz eserler, ilkeleri ve ayrıntıları (el-fürû' ve'l-usûl) kuşatan ve şeriat ve akıl ilimlerinde (ulûmü'l-'meşrû ve'l-ma'kūl) engin bir deniz gibi olan kişilerin eseri oldukları için son derece sağlam ve düzgündürler. Bu tarza örnek Şeyh İmâm Zâhid ve Ehl-i sünnet reisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin *Me'âhizü'ş-şer' ve el-Cedel* diye adlandırılan kitapları ve benzeri yine onun üstatları ve öğrencileri tarafından yapılan çalışmalardır.

[ii] [bizim üstatlarımızın te`lif ettiği] diğer tür eserler ise, nakledilen bilgilerden [hükümlerin] ayrıntılarını çıkarma hususunda deneyimli olan kişilerin eserleri oldukları için tahkik, manalar ve konuların düzenlenmesi bakımından son derece

güzel ve sağlamdırlar; ancak bu kişiler akli mes'elelerdeki genel prensiplerin inceliklerinde yeterince mahâret kazanamadıkları için kişisel yaklaşımları onları bazı konularda muhâliflerle aynı konuma düşürmektedir. Bu iki yaklaşımdan ilki, ya lafızlara ve onların anlamlarına yabancılaşma ya da gayret eksikliği ve tembellikten ötürü zamanla terk edildi ve diğer tarz, hukukçuların sadece hukuka olan eğilimlerinden dolayı yaygınlaştı; öyle ki, bazen çelişkiye ve yanlışa düştüler. Bunun kasıtlı ve inanarak yapılan bir şey olmadığı açıktır, bu gibi üstatlar hakkında kötü zan beslemek günah ve inatçılıktır. Ancak kök sağlam olmadan dalın düzgün olması ve kayıp düşmemesi aklın kanunları dışındadır. Müteahhirin âlimlerden bilgi ve kavrayışı ilerde olan ve aslı ve fer'i bilen üstatlar anlaşılabilir ve doğru mazeretler sebebiyle bu alanda te`lif yapmadılar.

Bundan sonra Semerkandî bu önemli boşluğu doldurmayı bir görev ittihaz ettiğini ve devrindeki hâkim ve yaygın fıkıh usûlü anlayışındaki sözünü ettiği ilkesel yanlışlıkları düzeltmek için *Mîzânü'l-ukūl*'ü kaleme aldığını belirtmektedir.

Bu pasajı/uzun alıntıyı nasıl okumak gerekir? Ben öncelikle Semerkandî'nin sözünü ettiği bazı bilgileri tahkik edeceğim ve ardından bu alıntıda ve genel olarak Mizan'da sürekli vurguladığı kelâm ile uyumlu bir fıkıh usûlü yöntemi inşa etme çabasını "Mâtürîdî usûlü" çerçevesinde tartışacağım. Her şeyden önce Semerkandî'nin verdiği tarihî bilgilere bir bakalım. Diyor ki: Kendi zamanına kadar fıkıh usûlü alanında yazanların çoğunluğu Mu'tezile ve Ehl-i Hadistir; "Ehl-i Hadis" ifadesi Orta Asya terminolojisinde, özellikle kelâm ve fıkıh usûlü bağlamında kullanıldığında, Eş'arîliği kastetmektedir.[1213] Yani ashâbımız dediği Hanefîlerin bu alanda daha az yazdıklarından söz etmektedir. Ancak tarihî gerçekler Semerkandî'yi doğrulamamaktadır; ama Semerkandî'nin, ideal olarak gördüğü 'kelâmî öncüllerle uyumlu bir fıkıh usûlü' yaklaşımını düşünerek bu ifadeyi kullandığını düşünürsek gerçekten de kelâmî öncülleri fıkıh usûlünün bir mukaddimesi gibi gören kelâmcı/mütekellimin usûlü alanına Hanefîlerin ilgisi çok cılızdır.

Semerkandî'nin ifadesinde geçen ikinci önemli bir nokta, Hanefî mezhebi içinde Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı kelâmî öncüllerle uyumlu bir fıkıh usûlü geleneğinin var olduğu ama bunun çeşitli nedenlerle kendi döneminde pek tutulmadığını dile getirmesidir. Ona göre bu gelenek Mâtürîdî'nin hocaları, kendisi ve yakın öğrencileri (ashâbı) tarafından başlatılmıştı, ama daha sonra fukahanın salt hukukî olana ilgisi ya da yetersizlik sebebiyle bu gelenek zayıfladı. Hattâ o kadar

1213 Örnek olarak bkz. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*; Semerkandî, *Mîzân*; el-Lâmişî, *Mukaddime fi usûli'l-fıkh*...

zayıfladı ki, hukukçular kelâmî öncülleri ve aklî ilkeleri yeterince dikkate almadıkları için çelişkiye veya muhâliflerin yanlış konumlarına düştüler; bu hassas bir iddia olacağı için de Semerkandî hemen şu sözleri ekler:

"Bu onların bilerek değil de farkında olmadan düştükleri bir hatadır". Bu ikinci iddiayı daha sonra ele almak üzere birinci iddia yani Mâtürîdî'yi merkeze alan kelâmî öncüllerle uyumlu bir fıkıh usûlü geleneğinin gerçekten var olup olmadığını tartışmak istiyorum. Semerkandî sözünü ettiği ideal fıkıh usûlü yöntemine örnek olmak üzere ikisi de Mâtürîdî'ye ait olduğunu söylediği iki esere işaret etmekte ama bunların tek örnekler olmadığını, daha doğrusu bu yöntemin belki de Hanefî usûlcüleri arasında bir gelenek oluşturduğunu göstermek amacıyla başka örneklerin de olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Bu diğer örnekler ilginç bir biçimde Mâtürîdî'nin yakın çevresiyle yani hocaları, yakın arkadaşları ve öğrencileri ile bağlantılıdır; bununla Semerkandî'nin, merkezinde Mâtürîdî'nin olduğu bir usûl geleneğin varlığına dikkat çekmek istediği çok aşikârdır. Semerkandî'nin burada kendi anladığı biçimde bir usûl geleneğinin varlığını ispat için işaret ettiği isimler ve bu isimlerin oluşturduğu bir geleneğin gerçekten var olup olmadığı ayrı bir konudur, ama daha önemlisi bu iddianın dile getirilmesidir. Kaldı ki, Mâtürîdî'nin iki eseri, *Me'âhizü'ş-Şerî'a* ve *Kitâb el-Cedel*'i günümüze ulaşmadığı için bunların muhtevasını tam olarak bilebilecek durumda değiliz. Onun, "Mâtürîdî'nin hocaları ve yakın öğrencileri" gibi muğlak bir ifade kullanması sebebiyle bunlarla kimleri kastettiğini de bilmiyoruz; zâten Mâtürîdî'nin yakın çevresinden günümüze ulaşmış bir usûl eseri mevcut olmadığı gibi ne sonraki usûl eserleri ne de ne biyografi eserleri bu tür eserlerin varlığını teyit etmektedir.

Her şeye rağmen, bu tür eserlerin mevcut olmuş olabileceğini ama bir sebepten günümüze ulaşamadığını bir ihtimal olarak var sayabiliriz. Ancak bu spekülasyonu test edecek elimizde bir kıstas olduğunu düşünüyorum; bizzat Mâtürîdî'yi kelâmcı usûl alanında öncü ve imam kabul eden Semerkandî'nin eserini inceleyerek ve özellikle onun sözünü ettiği Hanefî-kelâmcı usûl geleneğine mensup yazarlardan ve bunların içinde bahusus Mâtürîdî'den yaptığı alıntılar ya da referansları takip ederek bu geleneğin varlığını somutlaştırabiliriz. *Mîzân*'ı incelediğimizde Semerkandî'nin Mâtürîdî'den yaklaşık 20 mes'elede alıntılar yaptığını görüyoruz. Bu alıntıların çoğunluğu fıkıh usûlünün dil bahisleri olarak adlandırılan konularında olup Kur'ânî ifadelerdeki açıklık kapalılık konusunda bazı felsefî mülahazalarla bağlantılıdır. Bu alıntıların çoğunda alıntılanan görüş aynı zamanda Semerkand ulemâsının da görüşü olarak kaydedilmektedir. Ama buna rağmen Semerkandî'nin Hanefî kelâmcı-usûl geleneğine yaptığı atıflar maalesef iddiasını ispat etmekten uzak gibi görünüyor.

Semerkandî kendisinden önce usûl konularında söz söyleyen grup ve kişilere işaret ederken hiç de ketum davranmadığı için normalde eğer Mâtürîdî usûl geleneği diye bir şey varsa bununla ilgili referansların *Mîzân*'ın bütün sayfalarını doldurması beklenir; ancak durum hiç de öyle değildir. Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye yaptığı atıflar son derece sınırlıdır ve bunlar da çoğunlukla salt usûl konusu olmaktan çok kelâmî konularla bağlantılı usûl konularıdır. Bu durumda Semerkandî'nin sözünü ettiği Hanefî kelâmcı usûl geleneğinin tarihî olarak doğrulayacak maddi verilerden yoksun olduğumuz anlaşılıyor. O halde niçin Semerkandî bu iddiayı ortaya atmaktadır?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce bir başka hususun daha vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Semerkandî furucu-usûlcüler diye nitelediği zamanındaki yaygın ve hakim fıkıh usûlü geleneğinin yeterince kelâmî ilkeler ve öncülere dikkat etmediklerin, hatta muhalifleri olan Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs'in (Eş'ariyye) yanlış ve hatalı konumlarına "bilmeden düştüklerini" söylemektedir. Bu iddianın bizzat kendisi Semerkandî'nin zihnindeki gündem hakkında bir ipucu vermektedir. Zirâ Semerkandî'nin çağdaşı bir başka âlim, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbü't -Tevhîd*'den sonra Mâtürîdî kelâmının en önemli klasiği kabul edilen *Tebsıra*'sında da benzeri bir endişenin ısrarla vurgulandığını biliyoruz; Nesefî liderliğine Mâtürîdî'yi yerleştirdiği bir kelâm okulunun varlığından sık sık söz eder ve bu okulu Ehl-i Sünnet'in ortaya yolu olarak betimler:

Mu'tezile ve Eş'ariyye arasındaki orta yol. Bilebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in imamı olarak vazeden ilk kişi Nesefî'dir; Semerkandî'nin Nesefî'nin öğrencisi olduğunu hatırladığımızda aslında hocasının Mâtürîdî'yi kelâmî sahada imam ve reis olarak görmesi ve âdetâ bir kelâm okulu kurucusu olarak vaz etmesine paralel olarak Semerkandî'nin de bu betimlemeyi usûl sahasına taşımak istediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Zirâ ne Semerkandî'den önce Mâtürîdî'nin ismi fıkıh usûlü edebiyatında bu kadar önemle anılmakta ne de ondan herhangi bir usûl konusunda önemli bir görüş nakledilmektedir. Aynı şekilde Semerkandî'nin *Mîzân*'ından ve onunla çağdaş olan ve âdetâ onun özeti gibi duran Lâmişî'nin *el-Mukaddime fi usûli'l-fıkh*'ından sonra da Mâtürîdî'nin ismi usûl edebiyatında önemli bir figür olarak karşımıza çıkmamaktadır.

Semerkandî'nin yansıttığı şekliyle Mâtürîdî usûl geleneği daha çok bir kurgu gibi durmaktadır; bu kurguyu ortaya çıkaran âmiller ve bağlam üzerinde biraz durmakta yarar var. Semerkandî aslında Mâverâünnehir Hanefî geleneğine mensup olup bu gelenek içinde özellikle Semerkand ulemâsı diye bilinen ekole mensuptur; bu ekolün belki de Mâtürîdî'den beri kelâm-felsefeye daha meyilli durdukları

bilinmektedir. Hanefî mezhebinin Irak'ta Semerkandî'den yaklaşık üç asır önce bir mezhep ve gelenek oluşturmuş ve daha sonra Bağdat yanında Doğu İslâm Coğrafyası'nda yani İran ve Orta Asya'da yayılmıştır. Özellikle 9-12. yüzyıllar arasında Doğu İslâm Dünyası'nın şehirlerinde ikisi de Sünnî olan iki mezhebin, Hanefîlik ve Şâfiîliğin büyük bir mücadeleye giriştiği bilinmektedir; bu mücadele Türk hânedânların, özellikle Selçuklular'ın Sünnî İslâm anlayışı lehinde tavır almalarından sonra çok daha şiddetlenecek, zaman zaman idari ve yargısal görevleri ele geçirmek için bir rekabet yaşanacaktır. Kelâmî dünya görüşü bir süre sonra bu mücadelede önemli bir rol oynayacaktır.

Hanefîlik ve Şâfiîlik İslâm'ın dengeli, uzlaşmacı ve mûtedil bir yorumu olduklarını iddia ederek hem halkın hem de yöneticilerin desteğini elde etmek için mücadele ettiler. Çeşitli nedenlerle Mu'tezile'nin, 11. yüzyılda canlanan Sünnî hareket tarafından dışlanması, Ehl-i re'y genel çerçevesinde bu kelâm okuluyla entelektüel ve zaman zaman siyasî ittifak kuran Hanefîliği Bağdat'ta entelektüel anlamda büyük ölçüde zayıflatmış ve bu, Merkez İslâm topraklarında Hanefîliğin entelektüel etkisini sınırlamıştır. Mu'tezile'nin dışlanmasında rol alan Eş'arîlik ise İslâm Dünyası'ndaki değişik eğilimleri uzlaştıran orta yolcu kelâmî anlayışı başarılı bir proje olarak dönemin siyasî elitine kabul ettirmiştir. Burada Nizâmülmülk'ün Nizâmiye Medreseleri adıyla Selçuklu hâkimiyetindeki İran ve Irak şehirlerinde kurduğu vakıf okullarını hatırlamak yeterlidir sanırım. Selçuklu hânedân mensuplarının Hanefî mezhebine verdiği destek ise Mu'tezile'nin entelektüel mirasına karşı yürütülen kampanyalar sebebiyle hukukî saha ile sınırlı kalmıştır.

Aslında Hanefî mezhebinin kurucusunun kelâma ilgisi çok iyi bilinmektedir ve günümüze ulaşan tek eseri de bu alandadır. Ancak Hanefî mezhebine mensup âlimler kelâm sahasında tam manasıyla ortak bir tutum geliştirememişlerdir. Bu mezhep mensuplarının Ebû Hanîfe'den sonra, Ehl-i Hadis'ten Mu'tezile'ye Mürciîlikten Kerrâmîliğe kadar birçok değişik kelâm okullarını denediklerini biliyoruz. Meselâ, Bağdat ve Nişapur Hanefîliğinin büyük ölçüde Mu'tezile ile bağlantısı iyi bilinmektedir. Yine İran yöresinde Neccâriyye'ye mensup Hanefîleri biliyoruz. Aynı zamanda kendisine Ehl-i sünnet diyen bir başka Hanefî anlayışın Orta Asya'da uzun zamandan beri varlığını sürdürdüğü de bilinmektedir.

Onbirinci yüzyılın sonuna geldiğimizde merkez İslâm coğrafyasında Eş'arîyye'nin etkinliğini hızla artırdığı görülüyor; Mu'tezile'nin entelektüel silahını elinden alan Eş'arîlik Nizâmülmülk'ün siyasî desteğini arkasına alarak Irak ve İran şehirlerinde hızlı bir biçimde yayıldı; artık Eş'arîlik İslâm Dünyası'nın yükselen değerlerini temsil eder hale gelmişti. Her yükselen değer eski ve modası

geçmiş bir başka değerler sistemine karşı ortaya çıkar. Bu rakip hiç şüphesiz Ehl-i Hadisin de rakibi olan Mu‘tezile’den başkası olamazdı; Eş‘arî’nin eserlerinin Mu‘tezile’ye karşı polemiklerle dolu olması ve bunu yaparken oldukça derinlikli bir düşünsel çabayı ortaya koyması herhalde onun adı etrafında bir hareketin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli amillerdi.

Onbirinci yüzyılın sonuna geldiğimizde bu hareket artık zirvesine erişmiş, en önemli entelektüel temsilcisi (Gazzâlî) vasıtasıyla zaferini ilân etmişti. Gazzâlî’den sonra İslâm Dünyası’nın büyük bölümü Eş‘arîyye’nin etkisi altına girecektir. Mâlikîlik burada herhalde en güzel örnektir; Eş‘arî hareket başlangıçta Şâfiîler arasında yaygınken bundan sonra Mâlikîler de bu harekete önemli katkı sağlayacaktır. Burada Eş‘arîliğin daha erken sayılabilecek bir döneminde ünlü Mâlikî âlim Kādî el-Bâkıllânî’nin bu harekete katılmasının da payı olabilir. Kaldı ki, Şâfiîlik de zâten Mâlikîliğin içinden doğmuştu, dolayısıyla bu iki geleneğin tarihi zaten pek çok alanda kesişmekteydi.

Sünnî dünyanın diğer önemli bir geleneği olan Hanbelîlik de kendine özgü kelâmî karakterini korumuştur. Hanefîliğe gelince onun işi biraz daha zordu; Ebû Hanîfe daha hayatta iken bir takım eleştirilere ve sünnetten sapma suçlamalarına maruz kalmıştı. Onun takipçilerinin izleyen yüzyıllarda çok değişik akımlara katılmaları ve bu akımların bir kısmının Sünnî çizginin dışında yer alması 11. yüzyıla gelindiğinde artık hoşgörülebilir bir durum değildi. Hanefîlik bir Bağdat’taki entelektüel konumunu kaybetse de özellikle Horasan ve Mâverâünnehir’de her bakımdan gittikçe güçlenecektir. Özellikle Buhara ve Semerkand şehirlerinde filizlenen ve büyüyen Hanefî anlayışı 11. yüzyıla gelindiğinde başka yerlerdeki alternatif arayışlar arasında öne çıkacaktır. Bunun en önemli nedeni Buhara ve Semerkand Hanefîliğinin Mu‘tezile karşıtı bir konumda olmaları olabilir. Daha Sâmânîler döneminden başlayarak Mâverâünnehir’de Mu‘tezile’ye karşı bir söylem gittikçe güçlü bir biçimde vurgulanmaktaydı.

Yaklaşık iki-üç asırdır Şâfiîlikle mücadele eden Hanefîlik, Şâfiîlerin öncülüğünde ortaya çıkan Eş‘arîliğin merkez İslâm topraklarında kendisini kabul ettirmesi ve ardından çevre İslâm Coğrafyası’nı da etkilemeye başlamasıyla alternatif bir arayışa yöneldi. İşte Mâtürîdî’nin adının bir Ehl-i sünnet mensubu kelâm önderi ve mezhep kurucusu olarak öne çıkması bu arayışın bir neticesidir. Bunda Mâtürîdî’nin çok kapsamlı ve sistematik bir teori ortaya koymak yanında hiç şüphesiz eserlerinin Mu‘tezile eleştirileriyle dolu olmasının çok büyük etkisi olmuştur. Ona ilk defa bir kelâm mezhebi reisi sıfatıyla hitap edenlerin 11. yüzyılın sonlarında yaşayan Mâverâünnehirli âlimlerdir.

Bütün bu anlattıklarımdan Mâtürîdî'nin adının niçin merkez İslâm topraklarında bilinmediğiyle ilgili bir sorunun da anlamsız olduğu anlaşılmış olmalıdır. Çünkü zâten 12. yüzyıla gelinceye kadar Mâtürîdî diğer herhangi bir Orta Asya âlimi kadar bilinmekteydi ve ancak bu dönemden sonra ona farklı bir konum verildi ve ancak bundan sonra Mâtürîdîlikten söz edilmeye başlandı. Bu onun Semerkand ulemâsı arasında özel bir konuma sahip olmadığı anlamına gelmiyor, ama bir kelâm okulu kurucusu olarak Mâtürîdî'den söz etmek için bu zamanı beklemek gerekiyordu.

Bu uzun arka plandan sonra ben konuma dönmek istiyorum: **Mâtürîdî usûlü**. Artık anlaşılmış olduğu üzere **Mâtürîdî usûlü** şeklinde nitelemenin amacı, kelâm sahasında olduğu gibi, fıkıh usûlü sahasında da kendisini Mu'tezile'den ayıran, Ehl-i sünnet ilkeleriyle uyumlu bir usûl yaklaşımını Hanefî mezhebi mensupları arasında hâkim kılma arzusudur. Semerkandî'nin yukarıda alıntıladığımız uzun pasajda özellikle bunun üzerinde durduğunu görüyoruz. Usûl-i fıkhın kelâmın bir uzantısı olduğu fikri, daha doğru bir ifadeyle kelâmî öncüllerin ve ilkelerin fıkıh usûlünün temel konularının işlenişinde her dâim göz önünde bulundurulması gerektiği düşüncesi, kelâmcı usûl yönteminin uzun süredir vurguladığı bir iddia idi. Fıkıh usûlü Şâfiî'nin eserinde görüldüğü gibi şer'î ahkâm üzerine salt bir soyut düşünme biçimi olarak doğmuş olsa da özellikle Mu'tezile'nin iki önemli ismi, Kādî Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından geliştirilen ve adına daha sonra mütekellimîn usûlü adı verilen bir yaklaşıma göre, kelâm ilminin konu edindiği hikmet-sefeh, aslah, istitaat, kulun fiilleri, kaza-kader, sıfâtullah, kelâm-ı ilâhînin niteliği gibi pek çok konu fıkıh usûlünü doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendirmektedir; dolayısıyla fıkıh usûlü alanında yazan bir müellifin bu konuda kendi görüş ve düşüncesini mensubu olduğu kelâmî okulun öncülleriyle uyumlu hale getirmesi beklenmektedir.

Semerkandî'nin yazdığı tarihlerde kendisinin de yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi iki ekol, Ehl-i Hadis (Eş'ariyye) ve Mu'tezile bu konuda oldukça yoğun bir faaliyet ortaya koymuştu. Bâkıllânî-Cüveynî-Gazzâlî hattında Eş'arîlik kelâm-usûl-i fıkıh alanında zirve eserler ortaya koyarken Mu'tezile ise Kādî Abdülcebbâr-Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ile bu sahada kalıcı eserler bırakmıştı. Semerkandî işte bu iki geleneğin dışında kalan Ebû Hanîfe mezhebi mensuplarını da kelâmcı-usûl hareketine katmayı hedeflemekte ve bunu da çağdaşlarının yaptığı gibi İmâm Mâtürîdî'ye özel bir konum vererek onun ismi üzerinden yapmayı hedeflemektedir. Aslında Hanefîler usûl sahasında en parlak örneklerini Mâtürîdî hattının dışında ortaya koymuşlardı; bu Cessâs-Debûsî- Serahsî- Pezdevî hattıdır.

Semerkandî, yukarıdaki alıntıda bu çizgiyi furûcu usûl çizgisi olarak adlandırır ve bunların zaman zaman Mu'tezile zaman zaman da Ehl-i Hadis'in hatalarına düştüklerini belirtir. Herhalde Mu'tezile'nin hatalarına düşmekten söz ederken Cessâs ve Debûsî'yi kastetmekte, Eş'arîliğin yanlışlarına düşenlerle de Serahsî'yi ve Pezdevî kardeşleri kastediyor olmalıdır. Adına "İbn Haldûn'un fukahâ yöntemi" diyeceği bu hâkim Hanefî usûl anlayışından tatmin olmayan, daha doğrusu bu geleneğin fıkıh usûlü faaliyetlerini kelâmî öncülleri dikkate almaksızın yapılandırmalarından hoşnut olmayan Semerkandî, yeni bir usûl denemesi yapmıştır. *Mîzânü'l-usûl* ile onun özeti olan Lâmişî'nin *el-Mukaddime*'si ile sınırlı kalan bu deneme, sonraki dönemlerde bir gelenek oluşturamayacak, ancak özellikle Mâtürîdî kelâmı nokta-i nazarından sonraki usûl anlayışında kısmî bir etkide bulunacaktır. Bu etkinin de daha çok akıl-vahiy ilişkisinin hukuk felsefesi zemininde tartışılması olarak niteleyebileceğimiz, hüsün-kubuh mes'elesi çerçevesinde kaldığını görüyoruz. Ancak bu konu bizce ayrı bir değerlendirmeyi hak etmektedir.

24. TEBLİĞ

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN İSLÂM İNANCINI TEMELLENDİRMEDEKİ METODU

Dr. Belkāsım el-Gālî, Şârika Üniversitesi, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ

ÖZET

İmâm Mâtürîdî İslâm düşüncesinin büyük simalarından biri olup, müslümanların büyük çoğunluğunun akideyle ilgili bazı hususları reddetmesi, tevilde aşırıya kaçması, ve görüşlerini kabul ettirme hususunda devlet otoritesini de arkasına alması gibi sebeplerle Mu'tezile'den uzaklaştığı bir dönemde yaşamıştır. Öyleki bu dönemde Mu'tezile'nin genel müsmüman kitleden farklı düşündüğü bu gibi konuları bu kitle -Ehli sünnet- adına çözüme kavuşturacak Ahmed b. Hanbel'den sonra güçlü bir sima çıkmamıştır. Ahmed b. Hanbel yanlıları içinde de katı görüşler ortaya çıkmış ve öyleki teşbîh ifade eden âyetler hakiki anlamı üzerine alınmaya başlanmıştır. Bu da İmâm Mâtürîdî gibi aklı dinin anlaşılmasında daha etkin kullanacak, kelâm alanı kadar, fıkıh ve usûl alanında da söz sahibi bir simanın gelmesine olan ihtiyacı artırmıştı. Onunla birlikte İslâm dünyasının önemli bir kısmını oluşturan Hanefî çevrelerde akide alanındaki resmî mezhep Mâtürîdîlik olmuş ve bu zamanımıza kadar böyle devam etmiştir.

Taşköprüzâde'nin dediği gibi Ehl-i sünnet kelâm ilminin İmâm Eşarî birlikte iki kurucusundan biri İmâm Mâtürîdî olmasına ve onun doktrinin Ebû Hanîfe'nin akide anlayışı üzerine kurulmasına rağmen, Mâtürîdî, Eşarî'nin gördüğü ilgiyi görmemiştir.

İbn Asâkîr şöyle der: Bütün Mâlikîler, Şâfiîlerin dörte üçü, Hanefîlerin dörtte biri, ve bazı Hanbelîler Eşarîdir. Mâverâünnehr'de, Türk ülkelerinde, Afganistan, Hindistan, Çin ve bunların komşu bölgelerinde Hanefîlerin üçte ikisi Mâtürîdîdir.

Bu çalışmamızda önce İmâm Mâtürîdî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri ve hakkındaki kaynakların azlığı gibi konuları ele alıp sonrasında, ulûhiyet konusundaki tavrını inceleyeceğiz. O, bu konuları derinliğine incelemesi ve kendi bölgesindeki senevî dinler ve felsefî akımlara karşı İslâm inancını savunmasının da etkisiyle özel önem verdiği bu konulara parallel olarak kitabını da "Tevhîd" adıyla isimlendirmiştir. Daha sonra da onun peygamberlik ve iman konularındaki görüşlerini sunup, İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerinin genel esaslarını tespit ederek çalışmamızı sonlandıracağız.

منهج الماتريدي في إثبات العقيدة الإسلامية

د. بلقاسم محمد الغالي
جامعة الشارقة.

ملخص البحث

الماتريدي أحد أئمة أهل السنة، وحامي حماها، وعلم من أعلام الفكر الإسلامي، وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وذلك عندما نقم جمهور المسلمين على المعتزلة بسبب نزعتها المغالية، وإنكارها لمسائل عقدية واضحة: كرؤية الباري سبحانه وتعالى، وإفراطها في التأويل، وردّها لأحاديث صحيحة، واعتمادها على السلطة لفرض آرائها بالقوة في محنة خلق القرآن.

وفي ذلك العصر لم تظهر بين أهل السنة بعد أحمد بن حنبل شخصية علمية قوية يكون لها الفصل فيما أُشْكِلَ من مثل هذه المسائل؛ إذ سرت بينهم نزعة التصلب، وحاول بعضهم حمل آيات التشبيه على حقيقتها.

لذلك كان الإسلام يومئذ في حاجة ملحة إلى ظهور شخصية تأخذ بالسمع والعقل، ووجدت هذه الشخصية المطلوبة في شخص أبي منصور الماتريدي، فكان «علم الهدى» متكلماً بارعاً ، وأصولياً ماهراً، وفقيهاً حراً، لا يقل شأناً عن أبي الحسن الأشعري الذي ظهر في هذا العصر بالذات.

وقد وجدت آراء أبي منصور صدى لدى المذهب الحنفي، فكانت العقيدة الرسمية على مدى عشرة قرون، ولا تزال تسود جزءاً كبيراً من العالم الإسلامي حتى الآن.

وهو مؤسس الفرع الثاني لعلم الكلام السني، يقول طاش كبري زاده في هذا المعنى:»اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو أبو الحسن الأشعري»[1214] .

وقد حظي الفكر الأشعري باهتمام القدامى والمحدثين، بينما أهمل الماتريدي إهمالاً غير لائق؛ لذلك لم يدرس دراسات مستقلة حتى الآن، بالرغم من أن المدرسة الماتريدية تمتد جذورها إلى أبي حنيفة، واضع اللبنات الأولى لهذه العقيدة السنية التي انتصر لها كثير من الأعلام، وقد سادت في الأقاليم الشرقية، وفي آسيا الوسطى لدى أتباع المذهب الحنفي، بينما انتشر المذهب الأشعري في الأقاليم المتوسطة كالشام ومصر، ثم بلاد المغرب العربي لدى أتباع الشافعية والمالكية.

يقول ابن عساكر:»فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة، على الطريقة الأشعرية، والثلثان من الحنفية في ديار ما وراء النهر، وبلاد الترك والأفغان والهند والصين وما ولاها على الطريقة الماتريدية»[1215] .

1214 طاش كبري زادة، (أحمد بن مصطفى ت968هـ) ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، (القاهرة: دار الكتب الحديثة 1968) ج2، ص152-151.

1215 ابن عساكر (أبو القاسم علي بن حسن ت 561هـ)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (دمشق: مطبعة التوفيق 1347هـ)، ص16.

وقد اقتضت خطة البحث أن يكون تقسيمه إلى أربعة مباحث وخاتمة.

عالجت في المبحث الأول حياته، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، وخصائص ثقافته، وشحُ المصادر والمراجع في الحديث عنه.

وقد عقدت المبحث الثاني لقضايا الألوهية، والأسباب التي دفعته إلى الإفاضة في هذه القضية حتى سمّى كتابه «التوحيد» ؛ نظراً لما كانت تعج به منطقته من ديانات ثنوية، وآراء فلسفية، فبسط القول في الردود عليها.

وأما المبحث الثالث فكان بعنوان «الإنسان» وحاجته إلى النبوة، ومدى خلق أفعاله في خضم الآراء المتباينة في هذا الشأن.

وأما المبحث الرابع فقد تناولت فيه الإيمان والاستثناء فيه وقضاياه المختلفة.

وسترتكز خاتمة هذا المبحث حول أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من فكر الماتريدي، ومنزلته في الفكر السني، والأثر الذي أحدثه كرائد روحي من رواد مدرسة عقيدية هي العقيدة الماتريدية وماتمتاز به من مميزات.

والله أسأل أن ينفع بهذا البحث كل راغب في الاستلهام من هذه الشخصية الفذة «الماتريدي» ما يضيء طريقنا، كما أسأله جل وعلا أن يوفقنا إلى ما فيه رفعة لأمجادنا، وبعث لنهضتنا، إنه خير مسؤول وأفضل مأمول.

الماتريدي أحد أئمة أهل السنة، وحامي حماها وعلم من أعلام الفكر الإسلامي، وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وذلك عندما نقم جمهور المسلمين على المعتزلة بسبب نزعتها المغالية، وإنكارها لمسائل عقدية واضحة: كرؤية الباري سبحانه وتعالى، وإفراطها في التأويل، وردها لأحاديث صحيحة واعتمادها على السلطة لفرض آرائها بالقوة في محنة خلق القرآن.

وفي ذلك العصر لم تظهر بين أهل السنة بعد أحمد بن حنبل شخصية علمية قوية يكون لها الفصل فيما أشكل من مثل هذه المسائل، إذ سرت بينهم نزعة التصلب، وحاول بعضهم حمل آيات التشبيه على حقيقتها.

لذلك كان الإسلام يومئذ في حاجة ملحة إلى ظهور شخصية تأخذ بالسمع والعقل، ووجدت هذه الشخصية المطلوبة في شخص أبي منصور الماتريدي، فكان ''علم الهدى'' متكلما بارعا، وأصوليا ماهرا، وفقيها حرا، لا يقل شأنا عن أبي الحسن الأشعري الذي ظهر في هذا العصر بالذات.

وقد وجدت آراء أبي منصور صدى لدى المذهب الحنفي، فكانت العقيدة الرسمية على مدى عشرة قرون، ولا تزال تسود جزءا كبيرا من العالم الإسلامي حتى الآن.

وهو مؤسس الفرع الثاني لعلم الكلام السني، يقول طاش كبري زاده في هذا المعنى: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام، رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو (منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو أبو الحسن الأشعري»)[1216].

1216 :قيقحت ،مولعلا تاعوضوم يف ةدايسلا حابصمو ةداعسلا حاتفم ،(-هـ 968 ت ىفطصم نب دمحأ) ،ةداز يريك شاط كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، (القاهرة: دار الكتب الحديثة 1968) ج2، ص152-151.

وقد حظي الفكر الأشعري باهتمام القدامى والمحدثين، بينما أهمل الماتريدي إهمالا غير لائق، لذلك لم يدرس دراسات مستقلة حتى الآن ، بالرغم من أن المدرسة الماتريدية تمتد جذورها إلى أبي حنيفة، واضع اللبنات الأولى لهذه العقيدة السنية التي انتصر لها كثير من الأعلام، وقد سادت في الأقاليم الشرقية، وفي آسيا الوسطى لدى أتباع المذهب الحنفي، بينما انتشر المذهب الأشعري في الأقاليم المتوسطة كالشام ومصر، ثم بلاد المغرب العربي لدى أتباع الشافعية والمالكية.

يقول ابن عساكر: ''فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة، على الطريقة الأشعرية، والثلثان من الحنفية في ديار ما وراء النهر، وبلاد الترك والأفغان والهند والصين وما ولاها (على الطريقة الماتريدية)[1217].

وقد تم تقسيمه إلى مبحثين وخاتمة.

حيـاتـه

نسبـه:

محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي السمرقندي. وقد رأى مرتضى الزبيدي في بعض المصادر، زيادة محمد بعد محمود. أما البياضي فقد رفع نسب الماتريدي إلى أبي أيوب الأنصاري الصحابي الشهير.

لا نعرف شيئا عن أسرته، عدا ما ذكره الدكتور فتح الله خليف، من ان المستشرق تريتون عثر على كتاب نقض المبتدعة لأبي القاسم اسحاق بن محمد الماتريدي (ت 342 هـ) وظن أنه ربما كان شقيق الماتريدي.

ماتريـد:

والماتريدي نسبة إلى ماتريد (بضم التاء أو فتحها) ويقال لها ماتريت، قرية قرب سمرقند، وقد عبرت عنها المصادر بمحله ، زارها السمعاني غير مرة وقال: ''قد تخرج منها جماعة من الفضلاء'' وتابعه بنفس العبارة ياقوت الحموي، وابن الأثير الجزري.

سمرقنـد:

وأحيانا ينسب أبو منصور إلى سمرقند، وهي أهم مدينة في ''ما وراء النهر'' قديما وحديثا.

وقد دمرها شمر، ثم أعاد بناءها الاسكندر المقدوني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، وقال: ''كل ما سمعت عن محاسنها صحيح، باستثناء أنها أجمل مما تصورت'' وهي ذات موقع جميل على نهر زارافشان. وقد وصفها الرحالة بأنها جنة بحق، وشبهها بعضهم بالياقوته، قال ابن خرداذبة: ''كأنها السماء للخضرة، وقصورها الكواكب للاشراق، ونهرها المجرة للاعتراض، وسورها الشمس للأطباق'' وقال أيضا: ''ليس في الأرض مدينة أنزه ولا أطيب، ولا أحسن مستشرفا من سمرقند'' وقال الأصطخري في المسالك والممالك واصفا خيراتها: ''بأنها أزكى بلاد الله وأحسنها أشجارا وثمارا، ومياهها أعذب المياه وأبردها، وأخفها، وفاكهتها من كثرتها ما يزيد على سائر الآفاق، حتى ترعاها لوفرتها الدواب''.

1217 ،يرعشلأا نسحلا يبأ مامإلا ىلإ بسنلا ميفي يرتفملا بذكن ييبتة ،(هـ561 ت نسحن بن يلعم ساقلا وبأ) ركاسعن با
.16 ص ،(هـ 1347 قيفوتلا ةعبطم :قشمد)

في مثل هذه المدينة الرائعة باتفاق جميع الرحالة العرب والأروبيين من قدامى ومحدثين نشأ أبو منصور الماتريدي، ولا يخفى ما للبيئة الجغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية من تأثير في نمو الشخصية الإنسانية.

مولــده:

في تاريخ المفكرين والعظماء كثير من الاختلاف، خاصة في تواريخ الميلاد، وهذا ما حدث لأبي منصور، فلم تذكر سنة ميلاده كتب الطبقات كطبقات الحنفية كابن أبي الوفاء في ''الجواهر المضيئة''، وعبد الحي اللكنوي في ''الفوائد البهية''، وعبد الكريم السمعاني في ''الأنساب''، والقاسم بن قطلوبغا في ''تاج التراجم''، وابن كمال باشا في ''طبقات الحنفية''. بل إن المتكلمين ممن نصروا مذهب الماتريدي كأبي المعين النسفي وعمر النسفي ونور الدين الصابوني مروا على صاحبهم مرورا عابرا ''وأهملوه اهمالا غير لائق'' على حد تعبير عبد الرحمن بدوي ولم يشر إليه ابن النديم بينما أشار إلى معاصره الطحاوي، كما لم يتحدث عنه ابن العماد ولا الصفدي ولا ابن خلدون في فصل علم الكلام في المقدمة، وأهمله جلال الدين السيوطي في ''طبقات المفسرين'' بالرغم من أنه معدود من أكبر المفسرين وابن حزم في ''الفصل'' تحدث عن الأشعري ورد عليه بينما أغفل الماتريدي، وكذلك الشهرستاني فإنه قد تحدث عن أبي حنيفة وعده من المرجئة، ولكنه لم يشر إلى أبي منصور. فما سبب هذا الإهمال؟

أولا: لعل أهم الأسباب هو بعد الماتريدي عن مركز الخلافة إذ نشأ وتربى في منطقة آسيا الوسطى.

ثانيا: لم تتدعم المدرسة الماتريدية كما تدعمت الأشعرية بقوية سياسية، مكنتها من النصر، خاصة بعد أن أنشا نظام الملك الوزير السلجوقي في المدارس النظامية التي أسسها في نيسابور وبغداد منابر عامة للعقيدة الأشعرية، عند ذاك أحرزت الفوز النهائي على خصومها، فأخذت تزداد حظوة بالنجاح وانتشرت في بلاد فارس على أيام السلاجقة ثم في مصر والشام على عهد المماليك والأيوبيين وأخيرا في المغرب على عهد الموحدين وفي مقدمتهم ابن تومرت.

والملاحظ أن هناك ثلاث قوى سياسية قد أسهمت في تركيز العقيدة الأشعرية هي: نفوذ السلجوقيين خاصة نظام الملك في فارس والعراق، ونفوذ الأيوبيين والمماليك في الشام ومصر ونفوذ الموحدين بالمغرب، فصارت الأشعرية بذلك العقيدة الرسمية.

ثالثا: تلعب المذاهب الفقهية دورا رئيسيا في نشر الآراء الاعتقادية، والمذهب الأشعري قد نصره مذهبان فقهيان هما المالكية والشافعية، بينما شاعت آراء الماتريدي على يد علماء المذهب الحنفي فحسب.

رابعا: كان أتباع الأشعري كالباقلاني والجويني والغزالي في مركز الخلافة فتأتي لهم أن يتتلمذ عليهم وافدون كثيرون من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ثم يعودون إلى بلدانهم لينشروا تلك الآراء. بينما علماء الأحناف من الماتريدية لم يكن لهم تلاميذ بتلك الكثافة التي كانت لغيرهم، رغم أنهم معدودون من أفذاذ عباقرة العالم الإسلامي.

وأرجح الروايات أن الماتريدي ولد سنة 238هـ، لأن أستاذه محمد بن مقاتل الرازي توفي سنة (248 هـ 862م) وهي حقيقة مستنتجة من وفاة أحد شيوخه ذلك لأن سن الدراسة ينبغي أن لا يقل عن عشر سنوات للأخذ عن هذا الفقيه المحدث.

وفاتـه:

في وفاة منصور اختلاف هين، وليس كما هو الشأن في ميلاده، فكتب الطبقات والتراجم تكاد تتفق على أنه توفي سنة (333هـ/944م). لكن صاحب ''مفتاح السعادة'' يذكر بصيغة التضعيف ''وقيل سنة ست وثلاثين وثلاثمائة'' وقد تابعه بنفس الصيغة بعض الباحثين في ''طبقات الحنفية''.

كما أن أبا الحسن الندوي ذكر أنه توفي (سنة 332هـ)، ولعله قد استقى هذا الخبر من كتاب ''الفقه الأكبر'' الذي لم تثبت نسبه شرحه إلى الماتريدي إو كتاب ''إشارات المرام'' للبياضي.

وأرجح الروايات في وفاة أبي منصور سنة (333هـ/944م)، وقبره بسمرقند لأن أغلب كتب طبقات الحنفية تجمع على هذا التاريخ.

مصنفات الماتريدي بحسب الحروف الأبجدية

(ب) ''بيان وهم المعتزلة''.

(ت) ''تأويلات أهل السنة'' ''تأويلات الماتريدية''. ''التوحيد''

(ج) ''الجدل''

(د) ''الدرر في أصول الدين''

(ر) ''ردّ تهذيب الجدل'' للكعبي. ''ردّ وعيد الفساق'' للكعبي. ''ردّ أوائل الأدلة'' للكعبي. ''رد الأصول الخمسة'' لأبي محمد الباهلي. ''رد الإمامة لبعض الروافض''.''الرد على القرامطة''. ''الرد على فروع القرامطة''. ''رسالة فيما لا يجوز الوقوف عليه في القرآن''.

(م) ''المقالات'' ''مآخذ الشرائع''

(و) ''وصايا ومناجاة أو فوائد''

منهج الماتريدي في إثبات العقيدة الإسلامية

إن الخلاف بين المعتزلة وبين المحدثين من الحنابلة قد اتسع في هذا العصر. فأهل الاعتزال يغالون في الثقة بالعقل، ويقدمونه على السمع ولا يعملون إلا بالمتواتر من الأحاديث. أما أصناف الأحاديث الأخرى فلا يحتجون بها ولا يعتدون. والعقيدة عندهم لا تثبت إلا بدليل عقلي لا شبهة فيه. وإذا ما تعارض الدليل العقلي مع الدليل السمعي، أولوا الثاني لفائدة الأول، وتمحلوا أصناف الحجج لنصرة أصولهم.

وأما أهل الحديث فقد تمسكوا بالنص وأعلنوا أن العقيدة لا تستمد إلا من النصوص الدينية، ومن الأدلة السمعية: الكتاب والسنة والإجماع. ورفضوا الاعتماد على العقل، لأنه طريق غير مؤتمن من الزلل والخطأ. بل لعل بعضهم أعلن ازدراءه للنتائج التي ينتهي إليها.

وإزاء اتساع شقة هذا الخلاف، وما بدا من بلبلة بين المسلمين، ظهر في صفوف أهل السنة مفكرون لرأب هذا الصداع كأبي الحسن الأشعري في العراق، وأبي جعفر الطحاوي في مصر، وأبي منصور الماتريدي في ما ''وراء النهر''.

فكان هؤلاء الأيمة قد تسلحوا بالنظر العقلي، والصناعة الفكرية، لمواجهة المذاهب المتطرفة في الداخل كالمعتزلة والرافضة والتصدي للغزو الخارجي، كالفلاسفة والملل والنحل المختلفة.

1- منهج الاعتدال عند الماتريدي:

لقد توفق الماتريدي إلى منهج أصيل، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد.

وقد قال أبو منصور: ''أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل''.

ولعل السبب في نضج مذهبه، هو أنه لم يكن معتزليا كالأشعري، الذي انشق عن المعتزلة، وبقوة اندفع إلى صفوف المحدثين مما دعا بعض الباحثين إلى القول بأنه كاد يكون حشويا في بدء انشقاقه.

بينما يرى محمد زاهد الكوثري ''أن كتب الاشعري قد عثر عليها مخطوطة عند حشوي فمن يدري لعل أقلام التحريف قد لعبت في مؤلفاته؟

كما أن هناك سببا آخر يجعل نتائج الماتريدي ثابتة رصينة هو بعده عن ميدان المعركة الفكرية التي من أجلها استعر الخلاف واشتد. خاصة والسلطان في بيئته يناصر أهل السنة، ويدعمهم ماديا وأدبيا.

2- مكانة العقل عند الماتريدي:

لا تكمن عظمة الماتريدي في دفاعه عن السنة وذبه عنها. فهو ليس أول من قام بهذا الدور، وإنما سر تميزه في الحلول العقلية التي بسطها، وفي الأدلة التي استروحها من المصادر الأصلية، وفق منهج لا يجافي العقل ولا النقل.

وكيف يجافي العقل وهو القائل ''إن الله رغب في النظر، وأمر بالتفكر والتدبر، فقال: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) (البقرة/164). (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (الذاريات/21). وقد التزم الماتريدية من بعده بهذا المنهج. فذكروا أسباب العلم في مستهل عقائدهم، وهي الخبر الصادق ويعنون به الوحي وثانيا العقل وأخيرا الحواس.

والماتريدي لا يجهل حدود العقل الانساني وقدراته، لذلك كان في الأقضية العقدية يعرف دقيق المعرفة متى يجوز للعقل أن يخوض غمارها، ومتى تعجز قدراته عن الحل. فقرر في غير مواربة ولا لبس، ان النقل مصدر من مصادر العلم، والعقل أيضا من المصادر الأساسية في هذا الغرض.

أمثلة لمنهجه:

الحسن والقبح:

وهذه الأمثلة توضح مدى عمق الماتريدي في فهم القضايا العقدية. فالحسن والقبح عقليان عند المعتزلة. أي أن العقل يستقل بمعرفة حسن الأشياء، كما ينفرد بمعرفة قبحها، بمعزل عن الشرع. ألا ترى أن الصدق ممدوح، والكذب مذموم، وكذا العدل والظلم، والكرم والبخل، فهي معان يدرك العقل حقيقتها وبناء على ذلك فالمكلف مأمور بالإيمان، وبإدراك هذه الحقائق ولو لم يرد الشرع، ولم يبعث الله الرسل.

وأما أبو الحسن الأشعري فقد رأى أن الحسن والقبح شرعيان. فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه، والرسول مكلف بنقل هذه الأوامر والنواهي. ألا ترى ن القتل بالرغم من أنه مذموم، لكنه قد يكون ممدوحا إذا كان إقتصاصا من مجرم قد اقترف ذنبا شنيعا.

إذا فالقيمة قد ترددت بين صفتين تبعا للظروف والملابسات التي تحف بها. وعندئذ لم يعد من الممكن أن يكون الحسن ذاتيا، والقبح ذاتيا، وإنما تخلعه عليه البيئات والمجتمعات. وما دام الأمر كذلك فلا بد للشرع من تعيينهما، وإصدار الأحكام بشأنهما.

وأما أبو منصور الماتريدي فقد أقر مع المعتزلة، أن للأشياء حسنا ذاتيا وقبحا ذاتيا، وأن العقل قد يستقل بمعرفتهما. كما اتفق مع الأشعري في أن تعيين الأحكام تنفرد به الشريعة، وأن التكليف لا يكون إلا بعد الرسالة.

وإننا عند تحليل موقفه من هذه القضية نراه لم يستطع أن ينكر استقلال العقل بمعرفة قبح الأشياء وحسنها. ولم يجازف بالحكم على أن العقل يلزم المكلف بالفعل ولو لم ترد الرسالة. فكان معتزليا في الأول، أشعريا في الثاني.

وموقف العقل في القضيتين متباين، فهو عند المعتزلة مصدر وحاكم، وعند الماتريدية آلة للبيان، وسبب للحكم. ونتيجة لدقة مواقفه، اختلفت أحكام الباحثين حوله.

منزلة الماتريدي بين الأشاعرة والمعتزلة:

فجولد تسيهر يرى أن آراءه أكثر حرية ''عقلية وهو أدنى إلى المعتزلة من الأشاعرة.

واتجه محمود قاسم إلى نفس الرأي مخالفا بذلك ما جرت به الآراء السائدة على حد تعبيره.

وأما من رأى الماتريدي يحتل المرتبة الوسطى بين الأشاعرة والمعتزلة فهم كثير، فمحمد أبو زهرة ذكر ''أن منهاج الماتريدية للعقل سلطان فيه، من غير أي شطط أو إسراف، حتى إنه يكاد الباحث يقر أن الأشاعرة في خط بين الاعتزال وأهل الفقه و الحديث، والماتريدية في خط بين الاشاعرة والمعتزلة.

وقد تابع في هذا رأي محمد زاهد الكوثري.

كما ذهب إلى هذا الرأي د. صبحي صالح، وألبير نصري نادر الذي قال ''يمكن تقسيم أهل الكلام إلى أربعة أقسام: متطرف في استعمال النقل وهم المحدثون، وقسم متطرف في استعمال العقل وهم المعتزلة، وقسم حاول التوفيق بين الموقفين وهم الأشاعرة، وأما القسم الرابع فقد حاول التوفيق بين المعتزلة والاشاعرة، وهو ما فعل الماتريدية''.

وهكذا يتضح أمر الباحثين في شأن منهج الماتريدي، فمنهم من عده قريبا من المعتزلة، ومن بينهم من صنفه في المرتبة الوسطى بين المعتزلة والأشاعرة.

منهج متميز بطابعه الخاص:

وعند تقصي هذا الأمر من خلال آثاره المختلفة يتبين أن أبا منصور كان له منهج أصيل يميزه عن غيره.

ففي الرؤية مثلا ذكر ان الله سبحانه وتعالى ''يرى بال كيف، ولا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك''.

وهذه الرؤية ثابتة بالأدلة النقلية كالآيات والأحاديث العديدة الواردة في هذا الغرض، ولا يمكن أن نثبتها بالعقل، لأنها شأن لا يجوز له أن يخوض فيه. ومن الطريف أن نرى الآيات التي يستدل بها المعتزلة على نفي الرؤية تصير عند الماتريدي دلالة على إثباتها.

وقد استحسن أقطاب الأشاعرة كالرازي وغيره هذا الموقف فأعلنوا أنهم في الرؤية على مذهب الماتريدي لأن الأشعري قد اشترك مع الماتريدي في الأدلة النقلية التي تثبت الرؤية وقد أضاف فضلا عن ذلك دليلا عقليا قد عرف به مفاده: أن كل موجود يصح أن يرى. والله سبحانه وتعالى موجود، فعندئذ تثبت رؤيته

ومن الطريف أن أقطاب الماتريدية قد أخذوا بالمذهب الأشعري في هذه المسألة.

وأما المعتزلة فموقفهم واضح من هذه القضية. فقد نفوا الرؤية، واستدلوا بآيات كثيرة، وأولوا الآيات التي تثبتها، ورفضوا الاحتجاج بالأحاديث النبوية وادعوا وضعها.

وهكذا يتضح أن الماتريدي لم يكن كالأشعري حسبما ذكر فتح الله خليف. ولم تكن حلوله للقضايا الكلامية أقرب إلى المعتزلة المبالغين في التعويل على العقل.

وإنما كان مفكرا سنيا أصيلا، عرف جيد المعرفة حدود العقل وميدانه. فهو تارة يعول على العقل في استنتاج أحكامه، لأن القضية تقتضي ذلك، فيعتقد الباحث أنه أميل إلى الاعتزال. وطورا يستخدم العقل والنقل، فهو في هذه المرة أشبه بالأشعري. ولكنه أحيانا يقتصد في استعمال العقل. بل ربما يحجم عن أدلته كما فعل في الرؤية. فهل يعد سلفيا؟

وجلية الأمر فإن جهابذة المفكرين يعسر تصنيفهم ضمن مدرسة معينة. لأنهم هم الذين وضعوا أسس المدارس الفكرية، والذين استنبطوا المناهج الملائمة لها.

وإذا استقصينا المواضع التي استمسك فيها الماتريدي بالنص، نجدها أقل من المواضع التي كان فيها الماتريدي عقليا، الأمر الذي يجعله قريبا من أهل الاعتزال. ولكن الفروق تبقى قائمة بين الاتجاهين الفكريين. حيث يتميز الماتريدي بنزعته السنية التي تمنح النص قدسيته اللائقة به، وترفض التمحل والاسراف في التأويل لأغراض معينة كما فعلت المعتزلة.

وبالجملة فإن الماتريدي قد أشاد صرح مدرسة أهل السنة، وتزعم الفرع الثاني على أساس النقل والعقل، مستخدما إياهما في غير شطط ولا مبالغة. فكان مفكرا سنيا رائدا قد قاوم الحجة بالحجة، حتى اسكت الخصوم على الساحتين الداخلية والخارجية على السواء.

خاتمـة

لقد تبين لنا من خلال دراستنا لأبي منصور الماتريدي إمام أهل السنة، أنه قد قدم خدمة جليلة إلى الإسلام، في تلك الأصقاع البعيدة عن منابعه الأصلية، في جو سادت فيه المناقشات الدينية، واضطربت المفاهيم.

وقد استخلصنا من خلال دراستنا له النتائج التالية:

سلطت مزيدا من الأضواء على البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاش فيها الماتريدي، وضبطت نسبه وميلاده، وتاريخ وفاته.

انتهيت إلى ضبط أساتذته، وترجمت لهم، وانصب اهتمامي على تلاميذه، ورصدت منابع ثقافته ورتبت مؤلفاته حسب المصادر التي وردت أسماؤهم فيها، وبذلت في ذلك غاية جهدي. وأحسب أن أحدا لم يسبقني إلى هذا العمل على هذا النحو، وظني أنه رصد ضروري، لفهم آرائه، ونشاطه الفكري.

اختلف العلماء والمفكرون في منهج الماتريدي، إلا أنه يبدو في كثير من القضايا أقرب إلى المعتزلة من الأشاعرة. فقد جعل للعقل منزلة كبيرة في كثير من المشاكل العقدية المطروحة على الفكر الإسلامي في غير إسراف. وقد يستمسك بالنص أحيانا وبدرجة أقوى من الأشاعرة. ويبدو ذلك جليا في رؤية الباري سبحانه، وفي صفة التكوين. فهو سني متفتح يعرف جيد المعرفة متى يجب الاستمساك بالنص، ومتى يأخذ بالعقل وفي أي المسائل يأخذ بهما معا.

ورغم قرب الماتريدي من المعتزلة فإنه لم يجنح إلى المغالاة في التعويل على العقل، ولم يوجب على الله فعل الأصلح، بل التزم في منهجه وصف الله بالحكمة، لأن الحكيم لا يفعل إلا ما فيه خير وصلاح. وهكذا التزم الماتريدي بالسمع والعقل معا ''لأنهما أصل ما يعرف به الدين'' حسبما صرح بذلك في مقدمة ''كتاب التوحيد''.

وقف الماتريدي ضد تيار الإلحاد من المانوية التي طغى نشاطها في آسيا الوسطى، ولربما كان من أهم الأسباب التي دفعته إلى الإفاضة في مبحث الألوهية.

افتن الماتريدي في التدليل على وجود الله، ردا على ملاحدة عصره. وهذه الأدلة يمكن إثراؤها حتى تكون منطلقا للرد على ملاحدة عصرنا. ثم إن ما يشاع الآن من أن دليلي العناية والاختراع ينسبان إلى ابن رشد، ليس صحيحا بل إن أول من خاض فيهما ونبه إلى خطرهما أبو منصور الماتريدي، وفضلا عن ذلك فقد ابتكر براهين طريفة، كدلالة النظام والاتقان والروعة البادية على هذا الكون، ودلالة الشر، وكقوله '' من عرف نفسه فقد عرف ربه''. وقد انطلق في معظم أدلته من القرآن.

ركز الماتريدي على دفع بدعتي التشبيه والتعطيل، والتدليل على وحدانية الخالق، لأن الإسلام دين التوحيد وبذلك عنون ''كتابه التوحيد''. ولم يغرق كغيره من علماء الفرق الإسلامية في بحث هل أن الصفات عين الذات أو زائدة عنها، بل كاد يكتفي بما ورد وصفه سبحانه في القرآن وسائر كتب الله على حد تعبيره. ولولا تيار الإلحاد في الصفات الرائج في ذلك العصر، لما لجأ أبو منصور إلى الاغلاق في بحث تفريعاتها. وإن وجد هذا الإطناب، فهو مدفوع إلى ذلك دفعا، كإفاضته القول في صفة التكوين وعدها صفة قديمة. وتوضيح موقفه في قضية الكلام الإلهي، تلك الصفة التي شغلت الفكر الإسلامي، وصارت بسببها فتنة بين المسلمين، غذاها المعتزلة بالفكر والنظر، ودعمها المأمون بالسلطان والسيف. وانتهى فيها أبو منصور إلى رأي يقضي بعدم جواز سماع الكلام النفسي، وإنما يسمع ما يدل عليه كدلالة هذا الكون على وجوده سبحانه.

وأثبت الماتريدي رؤية الله. واكتفى بالمنهج السلفي، ولم يدخل في تفاصيلها وكيفيتها، لأنها شأن من شؤون القيامة. وأما من قاس رؤية الله على رؤية الأجسام، وقال: إن كل موجود يصح أن يرى فهو قياس لم تتوفر أركانه لأنه قياس الغائب على الشاهد. وقد تأثر برأيه في هذه المسألة بعض الاشاعرة كالرازي (فخر الدين).

وانتهى الماتريدي في أمر النبوة إلى أنها ضرورة إنسانية وحاجة بشرية. والأنبياء في الأمم بمنزلة العقول في الأشخاص، والقلوب في الأجسام. وأما ما يدل على صدقهم عنده فظهور أحوالهم طبق صفات تدفع عنهم توهم الشكوك والظنون. فإذا اجتمع مع ذلك وحي يتنزل، ومعجزات تتحدى بآيات باهرة، وضروب من الإعجاز قاهرة، لم يبق بعد ذلك لكافر من حجة أو سبيل إلا حجة الجهل وسبيل الهوى.

وفي أفعال العباد يثبت الماتريدي ''الاختيار'' للإنسان، وتأثير القدرة الإنسانية في الفعل، وصلاحها للضدين، وهو لا يرتضي موقف المعتزلة الذين وسعوا في مجال الحرية الإنسانية، وينكر على الجبرية اتجاههم الى نفي القدرة عن العبد، كما أن موقفه يغاير ''كسب''الأشعري.

وليست هذه القضايا المتنوعة التي أثارها، منبتة عن الواقع الاجتماعي، والصراع السياسي مجردة عنه، بل كانت متصلة به اتصالا وثيقا. وهكذا فإن الماتريدي مؤسس مدرسة قائمة الذات، لها جذورها وأعلامها وخصائصها، وقد امتازت بعمق الفكر، وبقوة الأدلة فأنتجت ثمارا عقليا من أروع نتاج العقل الإسلامي للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

وبعد، فقد حاولت في هذا البحث ان اكشف القناع عن آراء علم شامخ من أبرز أعلام أهل السنة، وأظهرت ما فيها من وضوح الحجة، وساطع البرهان، وما اتسمت به من إيناس مشرق، وحلول طريفة، لقضايا عقدية عسيرة المنال.

فأرجو أن أكون قد أسهمت بقدر، في توجيه الأنظار إلى أبي منصور الماتريدي وتجلية الغموض الذي يحيط بشخصيته وبآرائه.

والله ولي التوفيق.

8. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ak
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI"

• Prof. Dr. Aşirbek Muminov
Institute of Oriental Studies Ministry of Education and Science
of Republic of Kazakhstan, Almaty / Kazakistan
"MÂTÜRÎDÎLİK ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK OLARAK SEMERKANT CÂKARDİZE MEZARLIĞI'NDAKİ MEZARTAŞI KİTÂBELERİ"

• Dr. Shovosil Ziyodov
Historian of Religions and Manuscripts, Beruni Institute for Oriental Studies
Academy of Sciences of Tashkent / Uzbekistan
"MÂTÜRÎDİYYE DOKTRİNİNİN ÖZBEKİSTAN'DA ARAŞTIRILMASI: PROBLEMLER ve ÇÖZÜMLER"

• Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
"TÜRK BASININDA MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDÎLİK"

25. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ak
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Mâtürîdîlik, İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirip sistemleştiren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen itikādî bir mezheptir. Bu bakımdan Mâtürîdîlik ile Hanefîlik arasında çok yakın bir ilişki vardır. Aynı zamanda Mâtürîdîliğin arka planının Hanefîlik olduğu konusunda ittifak vardır. Hanefîlik, hicri ikinci asrın başlarından itibaren Horasan ve özellikle Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehir'in bütün şehirlerinde genel kabul görmüş ve yayılmıştır.[1218] Nitekim Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* adlı eserinde Mâverâünnehir'in tamamıyla Horasan'ın Merv ve Belh gibi şehirlerinde itizal fikirlerini benimseyenler hariç bütün Ebû Hanîfe taraftarlarının usûl ve füru konularında ilk dönemden beri Hanefîliği (Hanefî-Mâtürîdîliği) benimsediklerini kaydetmektedir.[1219] Nesefî'nin burada geçen "Tüm Mâverâünnehir bölgesinde itizal fikrini benimsemeyen Hanefîler" ifadesinden o bölgedeki Hanefîlerin iki gruba ayrıldığı anlaşılmaktadır. Bu iki grup, şu şekilde isimlendirilebilir:

1. Hanefî-Mu'tezilîler: Bunlar ise Ebû'l-Kāsım el-Ka'bî gibi amelde Hanefî olup itikatta itizâl fikrini benimseyip savunan Hanefîlerdir.

2. Mu'tezilî Olmayan Hanefîler: Bunlar, Semerkant'ta Dârü'l-Cüzcâniyye ve Dârü'l-İyâziyye mensupları ile Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr ve Belh'te Nusayr b. Yahyâ etrafında birleşen ve itizâl fikirlerini ret eden Hanefîlerdir. Bu grubu genel olarak **Hanefî Semerkant/Mâverâünnehir Ekolü** şeklinde isimlendirmek mümkündür.

1218 Bkz., Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefi, *Tabsıratü'l-edille*, thk. Claude Salame, Şam 1992, I, 356; Krş., Sönmez Kutlu, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı, (*İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* kitabı içinde) Ankara 2003, 124-125; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 99 100.

1219 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356.

Mâtürîdîliğin kurucusu kabul edilen İmâm Mâtürîdî, yukarıda geçen Semerkant Ekolü'ne bağlı Dârü'l-Cüzcâniyye'de okuyup yetişmiş ve aynı yerde geliştirip sistemleştirdiği İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ömrünün sonuna kadar bütün gücüyle yaymaya çalışmıştır. Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için Semerkant Ekolünü ve ona bağlı olan Dârü'l-Cüzcâniyye ile Dârü'l-İyâziyye ilim merkezlerini, mensuplarını ve kullandıkları yöntemi, aralarındaki farkları görelim.

A. Hanefî Semerkant Ekolü

Sâmânî devletinin III/IX. asrın sonlarında sosyal, askerî ve ekonomik alanlarda önemli gelişmeler kaydetmesi sonucunda ortaya çıkan sükûn ve huzur ortamı Semerkant'ta ilmî faaliyetlerin gelişmesine zemin hazırladı. Hattâ Sâmânî devletinin başkenti olan Semerkant dönemin en önemli ilim merkezi kabul edilen Bağdat'ı bile geride bıraktığı söylenebilir. Ayrıca İpek Yolu üzerinde bulunması, Semerkant'ın ticaret, sanat ve ilmin merkezi haline gelmesini kolaylaştırdı. Semerkant'ta o dönemde çeşitli din ve mezheplere ait çok sayıda eğitim merkezi faaliyet göstermekteydi. Sahasında uzman olanlar devlet tarafından Semerkant'ta davet ediliyor ve onlara büyük itibar edilip geniş imkânlar sağlanıyordu. Bunun sonucunda Mâverâünnehir'in diğer şehirlerinden olduğu gibi, Horasan, Suriye, Irak ve Anadolu'dan pek çok kimse Semerkant'a ilim tahsil etmeye geldi[1220]. Kuşkusuz bunlar arasında yetişen en önemli şahsiyet Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız Semerkant'ın târihî, coğrafî ve sosyokültürel faktörlerin yanı sıra yoğun bir şekilde yapılan eğitim faaliyetleri, Hanefîliğin bölgede tutunmasına zemin hazırladı. Sonuç olarak Semerkant'ta Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup âlimler, Dârü'l-Cüzcâniyye ve Dârü'l-İyâziyye adlı eğitim kurumlarında faaliyette bulunmuşlardır[1221]. Dârü'l-Cüzcâniyye adı verilen merkez, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve onun hocaları ile öğrencilerinin; Dârü'l-İyâziyye ise, Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gibi âlimlerin öğrenim gördüğü ilim merkezidir.

1220 Bunlardan birisi, Ebü'l-Ferc Hayr b. İdris b. Fadl b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yahyâ b. İdris b. el-Hasan b. Muhammed et-Tarsûsî olup 360/970 civarında Semerkant'ta vefat etmiştir. Bkz. Nesefî, *el-Kand*, 36; Ayrıca değişik bölgelerden Semerkant'a gelip eğitim gören diğer öğrencilere dair geniş bilgi için bkz, en-Nesefî, *el-Kand,* 23, 29, 50, 243; krş. Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008, 99 vd.

1221 İbn Yahyâ, v. 121b, 160b-162a; Krş., Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçları (4/10. Asır)*, 266.

1. Cüzcâniyye Ekolü

Dârü'l-Cüzcâniyye, Ebû Hanîfe'nin fikirleri doğrultusunda Semerkant'ta faaliyet gösteren en önemli ilim merkezidir. Mâtürîdî'nin yetiştiği ve orada ders verip binlerce talebe yetiştirdiği bir okuldur. Ebû Mukâtil es-Semerkandî tarafından hicri III. asırda kurulduğu tahmin edilen bu okul, daha sonra Ebû Süleyman el-Cüzcânî ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî tarafından geliştirilmiştir.[1222]

Ebû Hanîfe'nin ileri gelen öğrencileri Muhammed eş-Şeybânî (189/804) ve Ebû Yûsuf'un öğrencisi Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî (200/816) tarafından kurulan Dârü'l-Cüzcâniyye, Mâtürîdî'nin yetiştiği ve ders verdiği önemli bir eğitim merkezidir. İbn Yahyâ'nın verdiği bilgiye göre[1223], Dârü'l-Cüzcâniyye'de hocalık yapan âlimlerin hoca silsilesi şu şekildedir:

el-İmâmu'l-Celîl Ebû Hanîfe (150/767)

el-İmâm Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/804)

Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî (200/816)

el-Fakîh el-İmâm Ebi Abdillah b. Ebî Bekr el-Cüzcânî

eş-Şeyh el-Fakîh Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (250/864)

Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyâzî (275/888 civarı)

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944)

1222 Fakat İbn Yahyâ, burada ders verenlerin silsilesini sayarken Ebû Mukâtil'in adını zikretmeyerek, Ebû Hanife'ye Muhammed eş-Şeybânî ile ulaşır. Bkz. İbn Yahyâ, v. 160b; Ancak Mâtürîdî'nin Ebû Hanife'ye ulaşan hoca silsilesinde, Ebû Mukâtil önemli bir kişidir. Çünkü Mâtürîdî ondan *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Müteallim*'i rivâyet ederek *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te`vîlât* adlı eserlerinde ondan alıntılar yapmaktadır. Buna rağmen Ebû Mukâtil'in söz konusu eserde adının geçmemesi oldukça ilginçtir. Muhtemelen bu durum Ebû Mukâtil'in ircâ fikrini benimsediğinden kaynaklanmıştır. Krş., Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 268, 269 ;Yine Ebû'l- Muîn en-Nesefî de, Semerkant'ta Hanefiliği benimseyenleri anlatırken Ebû Mukâtil'i atlayarak, bütün ilimlerde söz sahibi olarak tanıttığı Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sabîh el-Cüzcânî (hicri 3. asrın ortaları) ile başlatmış olması muhtemelen aynı sebeptendir. Krş., en-Nesefî, *Tabsıra*, I/356.

1223 İbn Yahyâ, v.160b, 161b, 162a.

Yukarıdaki hoca silsilesi Ebû Hanîfe ile İmâm Mâtürîdî arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu silsilede geçen ilk üç hocanın el-Cüzcânî lakaplı olması, merkezin "Dârü'l-Cüzcâniyye" adıyla anılmasına sebep olduğu kanaatindeyiz. Burada hocalık yapan âlimler Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda öğretim yapmışlar ve bazı eserler yazmışlardır[1224]. Burada görev yapan Ebû Nasr el-İyâzî dışındaki bütün hocalar kendilerini tamamen ilmî faaliyete vermişlerdir. Ebû Nasr ise ilmî faaliyetin yanı sıra Semerkant'ta kadılık görevinde bulunmuş ve seferlere çıkmıştır. Cüzcâniyye okulunda şu âlimler hocalık yapmışlardır.

Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cüzcânî (200/816), Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin öğrencisidir. Hanefî mezhebinin temel kitaplarını, adı geçen iki hocasından rivâyet etmiştir. Nitekim İmâm Muhammed'in *el-Asl* (*el-Mebsût*) adlı eserinin en güvenilir nüshası onun rivâyet ettiği nüsha olarak kabul edilmektedir.[1225] Yukarıda verilen silsileden Dârü'l-Cüzcâniyye'nin ilk hocasının Ebû Süleymân el-Cüzcânî olduğu anlaşılmaktadır.

Dârü'l-Cüzcâniyye'nin başına Ebû Süleymân'dan sonra Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Subeyh el-Cüzcânî (250/864 civarı) geçmiştir. Ebû Bekir el-Cüzcânî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden olup Ebû Süleyman el-Cüzcânî (200/816)'den ders aldı. Fıkıh ve kelâm alanında uzmanlaşan el-Cüzcânî, Ebû Nasr el-İyâzî ve Mâtürîdî gibi pek çok âlim yetiştirdi. Bütün ilim dallarında zirveye ulaşmış olup *el-Fark ve'l-Temyiz*, *Kitâbü'l-Tevbe* gibi kıymetli eserler kaleme aldı.[1226] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Ahmed b. İshâk'ın eserlerini gören kimselerin onun büyüklüğünü rahat bir şekilde anlayacağını bildirmektedir.[1227] Kaynaklarda onun ölüm tarihi verilmemektedir. Fakat Mâtürîdî'nin kendisine öğrencilik yaptığına bakılırsa hicri III. asrın ortalarına kadar yaşamış olabilir[1228].

Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin ölümünden sonra Dârü'l-Cüzcâniyye'nin başına en güçlü öğrencisi, Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî (275/888 civarı) geçti. Zeki, akıllı, sabırlı, anlayışlı, vera sahibi eşsiz bir âlim ve kahraman olan[1229] Ebû Nasr el-İyâzî, henüz yirmi yaşında iken eğitim işleri görevine ve ulemanın

1224 Ancak bu eserlerin günümüze kadar ulaştığı tespit edilememiştir. Bkz. en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356; el-Kureşî, I, 60, II, 246, 296; el-Leknevî, 14.

1225 Abdülkadir Şener, *"Cüzcânî, Ebû Süleyman"*, *DİA*, VIII, 98.

1226 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 259; en-Nesefî, *Tabsıra,* I, 356; el-Kureşî, I, 144; el-Leknevî, 14, 23; Metin Yurdagür, *"Cüzcânî, Ebû Bekr"*, *DİA*, VIII, 97.

1227 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356; Krş. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 269.

1228 Krş. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 269.

1229 İbn Yahyâ, v. 160b.

başkanlığına getirildi. Usûl ve furû' ilminde devrinin imamı kabul edildi. O, Semerkant'ta bulunan muhalif kimselerle pek çok tartışmalara katıldı ve görüşlerini başarılı bir şekilde savundu[1230]. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî onun hakkında "Onun Allah'ın sıfatları konusunda yazdığı kitabı ve orada Mu'tezile ve Neccâriyye'nin görüşlerinin yanlışlığı, Ehl-i Hakk'ın görüşlerinin doğruluğu konusunda getirdiği delilleri gören, onun ne kadar büyük bir âlim olduğunu kolayca anlar"[1231] demektedir.

Dârü'l-Cüzcâniyye'de Ebû Nasr'dan önce görev yapanların hepsi resmi görevlerden uzak durmuşlar ve Semerkant'ın kenarında kurulan Gâziler Ribatı'nda sıradan halk arasında faaliyet göstermişlerdi. Ebû Nasr ise, hocalarının aksine Samanî emiri Nasr b. Ahmed ile yakın ilişkiye girmiştir[1232]. Nitekim o, henüz 20 yaşında eğitim işlerinin başına getirilmiş ve Semerkant'a kadı tayin edilmiştir[1233]. Ebû Nasr'ın bu tutumu Samanîlerin güttüğü siyasetten kaynaklanmış olabilir; çünkü 263/876'da Samanîler, Tahirî devletine bağlı olmaktan kurtulup doğrudan Abbasîlere bağlı içişlerinde bağımsız bir devlet haline geldi. Devletin ilk emiri Nasr b. Ahmed de muhtemelen hâkimiyetini sağlamlaştırmak için bir yandan hocaları gibi zahidane bir hayat yaşayan ve eğitim öğretim işlerine katılan, diğer yandan da seferlere katılan[1234] Ebû Nasr'dan yararlanmak istemiş olabilir.

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/942): Ebû Nasr el-İyâzî'den sonra Dârul-Cüzcâniyye'nin başına onun en çok sevdiği ve en başarılı öğrencisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî geçti[1235]. Gerçi orada bir müddet Ebû Ahmed el-İyâzî de baş hocalık yaptı. Fakat Ebû Ahmed'in başkanlığı döneminde bile oranın asıl hocası hep Mâtürîdî oldu. Zirâ Ebû Nasr, şehit düştüğünde Ebû Ahmed henüz çocuktu ve tahsilini tamamlamamış idi[1236]. Mâtürîdî ise tahsilini tamamlamış ve orada ömrünün sonuna kadar ders vermiştir[1237]. Hocasının sevgi ve takdirini kazanmış olan Mâtürîdî gelmedikçe, hocası Ebû Nasr derse başlamaz, uzaktan onun geldiğini görünce de onu öven sözler söylerdi[1238].

1230 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356 357.

1231 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356.

1232 Sâmânî emirlerinin yeni kurdukları devletin kurum ve kanunlarının yerleşmesi için Kadı Ebû Nasr el-İyâzî'den itibaren bütün ilim ehli ve gazilerin Cuma günü özel ulemâ elbiseleriyle atlara binip şehrin caddelerinde gezerek verilmesi gereken haberleri halka bildirmelerini istemeleri de aradaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Bkz. el-Hâsirî, v. 276a.

1233 el-Kureşî, I, 4.

1234 İbn Yahyâ, v. 160b.

1235 İbn Yahyâ, v. 162b.

1236 İbn Yahyâ, v. 161a, 161b.

1237 İbn Yahyâ, v. 161b.

1238 en-Nesefî, *Tabsıra,* I, 359.

İbn Yahyâ'nın verdiği bilgilere göre, Ebû Nasr'dan sonra Dârü'l-Cüzcâniyye'de Mâtürîdî ders vermeye başladı. Fakat o, derslerine devam ederken, Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî esaretten kurtularak Semerkant'ta döner ve babasının şehit düşmeden önce merkezin başına kendisinin geçirilmesini tavsiye ettiğini söyler. Bunun üzerine eş-Şeyh el-İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî ve diğer âlimler Dârul-Cüzcâniyye'de toplanarak hocalarına duydukları saygıdan dolayı Ebû Ahmed el-İyâzî'yi, babasının makamına oturttular ve ona saygı gösterdiler. Tahsilini başta Mâtürîdî olmak üzere oradaki âlimlerden tamamlayan Ebû Ahmed el-İyâzî, kısa sürede fakihlik mertebesine ulaştı. Bu arada resmen merkezin başına getirilen Ebû Ahmed, "Dârü'l-Cüzcâniyye"nin fiiliyâttaki hocası konumunda bulunan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi hocası olarak görür ve ona son derece saygı duyardı.. Çünkü Ebû Mansûr Mâtürîdî, devrinin ilim, anlayış, nezaket ve vera' ve mezhepleri bilme bakımından dönemin en önde gelen âlimi idi[1239].

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ömrünün sonuna kadar pek çok öğrenciye bu merkezde ders okuttu[1240]. Nitekim Mâtürîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Sa'id er-Rustuğfenî'nin de içinde bulunduğu öğrencilerine İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin el-Mebsût'unu okuturken yaklaşık yüz yaşında vefat etti[1241].

İmâm Mâtürîdî'nin fikirleri, Ebû'l-Hasan Ali b. Sa'id er-Rustuğfenî, Ebû Seleme es-Semerkandî ve İbn Yahyâ gibi âlimler tarafından temsil edildi[1242]. Bu üç kişiden Rustuğfenî[1243], Mâtürîdî'nin öğrencisidir. Diğer ikisi ise ondan okuyan iki önemli âlimin öğrencileridir. Ebû Seleme[1244], Ebû Ahmed'in, İbn Yahyâ[1245] ise, Rustuğfenî'nin öğrencisidir. Bu şahıslar Mâtürîdî gibi halkın arasında hayat tarzı

1239 İbn Yahyâ, v. 161b, 162a.

1240 İbn Yahyâ. v. 162a.

1241 İbn Yahyâ, v. 162b.

1242 İbn Yahyâ, v. 162a.

1243 Geniş bilgi için bkz. er-Rustuğfenî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, v. 154; el-Kefevî, *Ketâib,* v.105b

1244 en-Nesefî, *Tabsıra*, I/358; Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din,* "Muhakkıkin mukaddimesi", 5.

1245 Geniş bilgi için bkz. İbn Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li-Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.: 1648/II, v.161b -163a; Ahmet Saim Kılavuz, bu eserin anonim olduğu görüşündedir. Krş. *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, thk. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s.5; ancak Anke Von Kuegelgen ile Ashirbek Müminov, eserin müellifinin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk olduğunu savunmaktadır. Biz de bunun daha doğru olduğunu düşünmekle birlikte, söz konusu isim her iki eserde de, İbn Yahyâ olarak geçtiği için biz de, bundan sonra bu eserin yazarını, İbn Yahyâ, eseri ise, *Şerhu Cümel* olarak vereceğiz. Krş., Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Müminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçılar"ı, 260.

olarak sade bir hayat sürerler; düşüncede ise te`vîli gerekli görüp aklın kullanılması gerektiğini savunurlardı. Bu sebeple Rustuğfenî, Ebû Seleme ve İbn Yahyâ, Mâtürîdî'nin ilk temsilcileri sayılabilir[1246].

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin vefatından sonra Rustuğfenî[1247] ve Abdülkerîm b. Mûsâ b. Îsâ el-Pezdevî[1248] (390/1000) gibi öğrencileri; Ebû Seleme[1249] ve İbn Yahyâ[1250] gibi öğrencilerinin öğrencileri Mâtürîdî'nin eserlerini okuyup okutmuşlar ve hocaları gibi halkın arasına karışarak sade bir hayat yaşamış te`vîli gerekli görüp akıl yürütmeyi/re`yciliği benimseyip savunmuşlardır. İbni Yahyâ'nın *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din* adlı eserinde verdiği bilgiye göre, Mâtürîdî'den sonra Cüzcâniyye ekolü Rustuğfenî ile devam etmiştir[1251].

Mâtürîdî'nin öğrencileri sadece Mâtürîdî'nin fikirlerini öğretmekle kalmamış aynı zamanda hocasının eserlerini ve onun kerametlerini de başkalarına aktarmıştır. Nitekim Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde geçen şu kayıt bunu açıkça göstermektedir: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi üzere Tevhid ilminde zahid İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin 333/944 bir kitabını görüp inceledim. Ebû Mansûr Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatin reislerindendi. Şeyh imâm babam, ceddi zâhid şeyh imâm Abdülkerîm b. Mûsâ'dan naklen onun kerametlerini bana hikaye etmiştir. Zirâ bizim ceddimiz ve ashabımızın kitapları ile Şeyh imâm Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Kitâbü't-Te'vilât*'ının mânalarını iyi öğrenmişlerdi." [1252]

Sonuç olarak Cüzcâniyye Ekolü, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini ve metodunu olduğu gibi benimseyip, devam ettiren Hanefî mezhebine mensup kimselerdir. Bu ekolün en önemli temsilcisi ise Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirip sistemleştiren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir.

2. İyâziyye Ekolü (IV/X.-V/XI. Asır arası)

Darul-İyâziyye'nin IV./X. yüzyılın başlarında Ebû Ahmed el-İyâzî tarafından Dârü'l-Cüzcâniyye'ye alternatif olarak Semerkant'ta kurulduğu tahmin edilmektedir. Kanaatimize göre buraya mensup olan kimseler, müteşâbihâtın te`vîline ve

1246 Krş., Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçları", 266.
1247 Geniş bilgi için bkz. Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Maturdilik*, 139 141.
1248 Nesefî, *el-Kand*, 311 312.
1249 Geniş bilgi için bkz. Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Maturdilik*, 135 138.
1250 Geniş bilgi için bkz. Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Maturdilik*, 141 146.
1251 İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel-i Usûliddin*, v. 162a.
1252 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 3.

aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Bu iki konuda Ehl-i Re`y'den ayrılıp Ehl-i Hadis'e meyletmişlerdir. Bunların temsilcilerinin Ebû Ahmed el-İyâzî ve Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen *es-Sevâdü'l-A'zâm* adlı esere şerh yazan kişi yada kişiler olduğunu düşünmekteyiz.[1253] Öyle anlaşılıyor ki, bundan sonra Semerkant'ta Dârü'l-İyâziyye mensupları Samanîlerin yıkılışına kadar öne çıkacaktır. Bu gruba, Sâmânî emirleriyle araları iyi olan Hakim es-Semerkandî ve Ebû Bekir el-İyâzî gibi âlimleri dahil etmek mümkündür. Nitekim Samanî emiri tarafından Hakîm es-Semerkandî'ye yazdırılan *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eserin sonunda, dönemin Semerkantlı âlimleri zikredilmesine rağmen, Mâtürîdî'nin adına yer verilmemektedir[1254]. Halbuki Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî'nin ders arkadaşı[1255] veya hocası[1256] olduğuna dair rivâyetler vardır[1257].

Bu ekol içerisinde Ebû Bekir el-İyâzî ve kardeşi Ebû Ahmed el-İyâzî gibi âlimler bulunmaktadır[1258]. Mâtürîdî'nin çağdaşı ve Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden birisi olan Ebû Bekir el-İyâzî, halk tarafından sevilip sayılan bir kimseydi[1259]. *Şerhu Cümel-i usûl'*de geçen bir rivâyete göre, Ebû Bekir el-İyâzî vefat edince, onun hakkında, fakih Abdüssamed b. Ahmed el-Erbincenî, Mâtürîdî'nin şu sözünü nakletmiştir: "Dinî ilimleri ve hükümleri öğretme hususunda bu ümmetin âlimleri, geçmiş peygamberler gibidir. Geçmişte bir peygamberin devri sona erip çözülmesi gereken mes'eleler ortaya çıkınca, o mes'eleyi çözecek bir âlim kalmadığında, yeni bir peygamber gönderildiği gibi, bu ümmetin içinde de her asırda, vefat eden fakihlerin yerine, ya yeni âlimler gelir, ya da kıyâmetin kopması gerekir; çünkü Allah'ın, insanları yol göstericilerden mahrum bırakması düşünülemez"[1260].

Ebû Bekir el-İyâzî'nin taziyesinde Mâtürîdî'nin adının geçmesi ve yukarıda geçen sözünün nakledilmesi Semerkant ekolü içinde Mâtürîdî'nin oldukça önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu kayıt, IV./X.

1253 el-Hâsırî, v. 277b; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel-i Usûli'd-Din,* v. 160b-161b; geniş bilgi için bkz. Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâturîdîlik*, 108 114.

1254 Hakim es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 32.

1255 İbn Yahyâ, v. 160b-161b.

1256 *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* eserleri incelendiğinde, Mâtürîdî'nin büyük bir âlim olduğu açıkça anlaşılmakta olup, o dönemin önemli bir âlimi olarak bilinmektedir. İbn Yahyâ, v. 160b-161b; en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 356,357.

1257 el-Kefevî, v. 130a; el-Leknevî, 195, 220.

1258 Muhammed b. İbrahim el-Hâsirî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr.: 402, v. 251a-b; Söz konusu eser, Şükrü Özen tarafından tahkik ve tetkik edilerek Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı IX, İstanbul 2003.

1259 İbn Yahyâ, v. 160b; es-Semânî, IX/104; Özen, *Ehl-i Sünnet-Mu'tezile-Mücadelesi*", 67.

1260 İbn Yahyâ, v. 18b, 19a.

yüzyılın ikinci yarısında siyasî bir takım engellemelere rağmen Mâtürîdî'nin isminin ve fikirlerinin halk tarafından benimsendiğine ve toplumda tezahür ettiğine işaret etmektedir.

3. Hanefî Cüzcâniyye ve İyâziyye Ekolleri Arasındaki Farklar

Cüzcâniyye ekolünün temsilcisi, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî[1261], İyâziyye ekolünün temsilcisi ise Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eserine şerh yazan kişidir. Zirâ daha önce ifade edildiği gibi, söz konusu eserdeki iman, te`vîl ve ircâ' ile ilgili açıklamalar Hakîm es-Semerkandî'nin genel anlayışıyla uyuşmamaktadır. Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'yi övdüğü ve Hakîm es-Semerkandî'nin te'vil ilmini iyi bildiğini belirtmektedir[1262]. Buna rağmen, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın açıklama kısmında *müteşâbih* âyetlerin te`vîline şiddetle karşı çıkıldığı görülmektedir[1263]. Bütün bunlar, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın elimizdeki mevcut nüshasının Hakîm es-Semerkandî'ye âidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Eserdeki 62 ilkenin Hakîm es-Semerkandî'ye, açıklamalarının ise, en azından bir kısmının başkasına ait olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Buradan hareketle, eserde yer alan 62 maddenin, Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin maddeler halinde özeti olduğunu söyleyebiliriz[1264]. Fakat şerh için bunu söylemek zordur.

Mâtürîdî'nin eserlerinde kullandığı metodu ve ortaya koyduğu bazı görüşler ile Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen *es-Sevâdü'l-A'zam*'da kullanılan metot ve bazı fikirler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar başta metot olmak üzere, iman, te`vîl ve imâmet gibi konuları içermektedir. Şimdi Mâtürîdî'nin görüşleriyle, söz konusu eserde geçen görüşleri karşılaştırmak suretiyle bu iki eğilimi yakından tanıyalım.

a) Kullandıkları Metodlar: Mâtürîdî'nin eserlerinde ileri sürülen görüşler, aklî ve naklî delillere göre ortaya konulurken, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde ise sadece naklî deliller kullanılıp aklî delillere yer verilmemektedir. Nitekim Mâtürîdî, tevhîd, iman ve imâmet konularını izah ederken aklî ve naklî delilleri birlikte kullanmaktadır[1265]. Hattâ Mâtürîdî, bazen aklî delili en büyük delil olarak

1261 İbn Yahyâ, v.162a; Nesefî, *Tabsıra*, I, 358 vd.

1262 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 360.

1263 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam* 27.

1264 Krş., Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 285, 286.

1265 Mâtürîdî'nin tevhid, iman ve İmâmet konuları hakkında getirdiği aklî delillerden bazıları için bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, 6, 26, 37 41,169, 170, 172, 253, 285; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 211, 440 444; II, 189, 624, 625; III, 158, 159, 323, 415, v. 186b.

sunmaktadır. Nitekim ona göre Allah'ın vahdâniyetinin en büyük delili aklî delildir. O da, bu âlemdeki nizam ve intizamdır[1266]. İmâmet, Şiîlerin iddia ettiği gibi nass ve tayinle sâbit olmayıp, aklen vâciptir[1267]. Buna mukabil *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde ise hiçbir aklî delil bulunmamaktadır[1268].

Mâtürîdî'nin metot bakımından diğerlerinden farkı, nasların yanı sıra akla ve aklın kullanılmasına büyük önem vermesidir; aklî ve naklî delilleri birlikte kullanmasıdır. Diğer grup ise sadece naklî delille yetinip akla ve aklî delile önem verilmemektedir. O halde iki grubun metodları birbirinden tamamen farklıdır.

b) Bazı İtikādî Görüşler: İmanın tanımı, müteşâbihâtın te`vîli, imâmet ve ircâ' konularında Mâtürîdî'nin görüşleri ile *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şârihinin[1269] görüşleri arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklar şu şekilde özetlenebilir:

ı. İmanın Tanımı: Mâtürîdî'nin eserlerinde iman, esasta kalp ile tasdik şeklinde tanımlanmaktadır.[1270] *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde ise, iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar şeklinde tanımlanıp, kalp ile tasdik eden bir kimsenin diliyle ikrâr etmemesi durumunda kâfir olacağı ileri sürülmektedir[1271].

Mâtürîdî'ye göre iman, kalbin tasdikinden ibarettir. Dil ile ikrâr etmek şart değildir. Dil ile ikrârın geçerli olması, kalbin tasdikine bağlıdır[1272]. Görüldüğü gibi, imanın tanımı bakımından da fark vardır: Mâtürîdî'ye göre imanda asıl olan kalptir; diğerlerine göre ise, dildir.

1266 Mâtürîdî, *Tevhid*, 170.

1267 Mâtürîdî, *Tevhid*, 285; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 440 444; vr. 111a-112b.

1268 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 10.

1269 Mâtürîdî, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde, ismi zikredilmeksizin "mübtedi'likle suçlanmaktadır. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 27 Krş., Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1.

1270 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601 612.

1271 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam* 26; Buna karşı, tamamının Hakîm es-Semerkandî'ye ait olduğu bilinen *Risâle fi'l-Îmân* adlı eserde ise, imanın asıl rüknünün kalp ile tasdik olduğu, dil ile ikrarın ise sadece ona delalet ettiği belirtilmektedir. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Risâle fi'l-Îmân, (Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam*'ın sonunda), 38; imanda asıl unsurun kalp ile tasdik olduğun dâir görüş Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşüdür. Bu ikisine göre dil ile ikrâr etmek imanda asıl unsur olmayıp, dünyada Müslüman müamelesi görmek için gereklidir. Bkz. Ebû Hanife, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, 81 vd; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 16; V, 108 vd; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532, 601 612, 631; Krş., Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie*, 125 vd.

1272 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 16; V, 108 vd; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532, 601 612, 631,

ıı. İmâmet Konusu: Mâtürîdî, "Allah'a, Rasulüne ve *ulü'l-emr*'e itaat edin" âyetinin yorumunda *ulü'l-emr*'e itaatla ilgili farklı yorumlar yapar[1273] ve bunun zulüm yapan sultana itaat etme anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır[1274]. *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde ise, "her emirin arkasında bayram ve Cuma namazlarının kılınması câizdir[1275]" şeklindeki 9. maddenin açıklama kısmında, *ulü'l-emr*'in sultan olduğuna vurgu yapılarak haksızlık bile yapsa ona itaat etmenin Allah'a ve Rasülüne itaat gibi farz olduğu ifade edilmektedir[1276].

ıı. İrcâ' ve Mürcie Konusu: Mâtürîdî, ircâ'ı "Övülen ircâ'" ve "Zemmedilen ircâ'" şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre ircâ', lüğatte tehir etmek anlamındadır. İstılahta ise, büyük günah işleyenin ahretteki durumunu Allah'ın dilemesine bırakmaktır ki, bu görüşü benimseyenler Ehl-i Sünnet sayılır. Zememdilen ircâ' ise, insanın fiilinde hiçbir etkisinin olmadığını iddia edenlerdir ki, bu görüşü benimseyenler zemmedilen Mürcie'dir. O, bunlardan ikinci grubu eleştirip birinci grubu övmektedir.[1277] Fakat *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde, bu konuda herhangi bir ayırıma gidilmeden Mürcie toptan eleştirilmektedir[1278]. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin ircâ' konusundaki görüşlerini benimseyenleri "Ehl-i Sünnet" olarak tavsif eder ve onları günah işlemekten sakınan ve kötülük yaptıklarında azapla karşılaşacaklarından endişe edip korkan[1279] Allah'ın sadık kulları olarak görür[1280]. Mâtürîdî bu tür ircâyı benimseyenleri zemmedilen Mürcie'den ayrı değerlendirir. Nitekim o, bu tür Mürcie hakkında şunları söylemektedir: "Mürcie de sahibini imandan çıkaran her bir günaha vaîdin terettüp ettiği hususunda onlarla hemfikirdir. Ayrıca Mürcie mü`minlerin işledikleri günah sebebiyle imanları baki kalmakla birlikte azaba duçar olacaklarından endişe etmesine mukabil diğer gruplar böyle bir endişe taşımaz; Mürcie'nin dayandıkları delil de ilgili nasların umum ifade etmesidir. Bütün gruplara ait olmak üzere zikrettiğim görüşler neticesinde şu ortaya

1273 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 440 444.

1274 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 442; Krş. Ebû İshâk Saffâr, *Mesâil*, v. 70b-71a.

1275 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 3.

1276 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 10.

1277 Mâtürîdî'ye göre "zemmedilen ircâ", fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a havâle edip, bu konuda insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmektir. Bu görüşü benimseyenler, hadislerde geçen "Zemmedilen Mürcie"dendir. Övülen ircâ ise, "Büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmektir. Bu tür ircâ görüşünü benimseyenler ise "Zemmedilen Mürcie"den değilsdir. Bkz. Mâtürîdî, *Te`vîlât*, I, 36; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532, 616.

1278 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam* 26.

1279 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532.

1280 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 614.

çıkmıştır ki, "günahların doğurduğu sonucu âhirete tehir eden grup" manasına gelen Mürcie, günahlarla alakalı nasların yorumu konusunda diğer gruplardan daha titiz davranmaktadır"[1281].

Yukarıda görüldüğü gibi İmâm Mâtürîdî, ircâ' ile İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin de övdüğü, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a havale etmeyi kast etmektedir. Ve bu tür ircâ'ı benimseyenleri zemmedilen Mürcie'den ayrı tutmakta ve onları açıkça savunmaktadır.

**Müteşâbihâtın Te`vili:** Müteşâbih âyet ve hadisler konusunda Mâtürîdî, te`vîli gerekli görürken[1282], *Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde[1283] müteşabih âyet ve haberlerin te`vîli yasaklanmakta ve te`vîl edenler, "mübtedi'"likle suçlanmaktadır[1284]. Burada geçen "Müteşâbihâtı te`vîl eden mübtedi'dir" ifadesi, te`vîli gerekli gören Mâtürîdî'nin ve taraftarlarının isim verilmeden suçlandıklarına işaret etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre müteşâbihâtın mânası tam olarak bilinememekle birlikte, Ehl-i ilim ve marifet tarafından bazı mânaları bilinebilir[1285]. O halde bu tür âyetlere kesin bir anlam vermemekle birlikte, muhkem olan âyetlerin ışığında yorumlanabilir. Hatta yorumlanmalıdır. Zirâ âyetlerin yanlış anlaşılmalarının önüne geçmek ve en güzel manayı vermek, ancak âlimlerin te`vîliyle mümkün olur[1286]. Üstelik Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunması iki bakımdan faydalıdır: Ona göre Allah bu tür âyetleri:

İnsanları meraklandırarak onları düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmek veya bilenlerin bilmeyenlerden üstün olduğunun anlaşılması için göndermiş olabilir.[1287]

B. Mâtürîdîliğin Oluşumu

İmâm Mâtürîdî, dini anlama konusunda araştırmacı, sorgulayıcı bir ruhla gelişimi ve ilerlemeyi hedeflemiş, daha hoşgörülü bir tutum sergilemiştir. Tıpkı Ebû Hanîfe gibi problemleri akıl ve nakil ışığında çözmeye çalışmış; ayrıca âyet ve

1281 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 429; Krş., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 532.
1282 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1.
1283 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 360; Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 27.
1284 Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam,* 27.
1285 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 248.
1286 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1, 248; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 114, 115.
1287 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 248.

hadislerin inceliklerini anlamak için akıl yürütmeye büyük önem vermiştir. Bundan dolayı bazı Hanefîlerce bile te`vîlin bidat kabul edildiği bir dönemde o, âyet ve hadislerin Kur'ân'ın özüne uygun olarak te`vîl edilmesine cevaz vermekle kalmamış, gerekli görmüştür. Buna mukabil Ehl-i Hadis ve bazı Hanefîler ise te`vîli caiz görmemişlerdir. Nitekim bu hususu Ebü'l-Mu'in en-Nesefî şu şekilde açıklamaktadır:

"Müteşâbih âyet ve hadislerin anlaşılması konusunda meşâyihimiz arasında ihtilaf vardır. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi Ehl-i Hadise mensup âlimler ile Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Ebû İsmet Sa'd b. Mu'az el-Mervezî gibi bazı âlimlerimiz, müteşabih âyet ve hadislere inanmakla birlikte, onların ne anlama geldikleriyle meşgul olmadılar. Hatta Malik b. Enes'e istiva âyetinin anlamı sorulunca onun şöyle cevap verdiği nakledilmektedir: "İstivâ, aslında meçhul değildir. Fakat biz onu anlayamayız. Bu nedenle onun hakkında soru sormak bidattir"[1288].

Nesefî açıklamalarının bundan sonraki kısmına isim vermeden; Mâtürîdî ve onun gibi düşünenleri kastederek şöyle devam etmektedir. "Bazı meşayihimiz ise, müteşâbih âyet ve hadisleri, tevhide ve muhkem âyetlere uygun düşecek şekilde te`vîl ettiler. Bununla birlikte yaptıkları te`vîlin, Allah'ın murad ettiği mânanın sadece bir yönünü ifade ettiğini söylediler. O konuda kesin bir hüküm belirtmeden şöyle dediler: "Biz, müteşâbihlerin sadece bazı yönlerini anlayabiliriz. Meselâ, "Yed" zikredilmiş ve onunla kudret, kuvvet, sultan, memleket, hüccet, galebe, izzet gibi tevhîd ile çelişmeyen anlamlar murâd olunmuştur"[1289].

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Horasan ve Mâverâünnehir'deki halkın mezhebi hakkında *Tabsıratü'l-edille*'sinde şu bilgilere de yer vermektedir: "Usûl ve füru' ilimlerini birleştiren Semerkantlı âlimlerimiz, eş-Şeyh Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî'nin zamanından beri bu mezhepte/görüşte idiler" demektedir. Nesefî'nin burada geçen, "Semerkantlı âlimlerimiz" ifadesini, *Semerkant Ekolü* olarak; "bu görüşteydiler" ifadesini ise, *itizâl fikrini benimsemeyen Hanefîler* şeklinde anlayabiliriz.

Nesefî'nin eş-Şeyh Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî'den bahsettiği bu kayıttan başka İmâm Mâtürîdî'nin ve hocalarının Dârû'l-Cüzcâniyye'de Hanefî çizgide eğitim faaliyetinde bulundukları belirtilmektedir. Aynı zamanda bu ilim merkezinde yetişen ve hocalık yapanlar arasında İmâm Mâtürîdî'nin isminin, fikirlerinin ve eserlerinin öne çıktığı açıkça kaydedilmektedir.[1290]

1288 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 130.
1289 en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 130. Krş., Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 246 248; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108 110.
1290 Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/359.

Semerkant'taki bu ilim merkezlerinde yetişen en önemli şahsiyet şüphesiz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Zirâ Mâtürîdî, engin anlayış ve keskin zekâsıyla dönemin en iyi hocalarından yetişmekle kalmamış, aynı zamanda kendisinden önce yaşamış önemli şahsiyetlerin eserlerini de okuyup incelemiştir.[1291]

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde güvenli ve özgür bir ortamın bulunması, zamanın ve şartların elverişli olması da ona bu konuda bir hayli yardım etmiştir. Zirâ o devirde Semerkant dünyanın en önemli ilim ve kültür merkezi idi. Burada çeşitli din ve anlayışa mensup kişiler halka açık toplantılarda kendi din anlayışını serbest bir şekilde ifade eder idi. Böylesine serbest ve özgür bir ortamda olabildiğince bir rekabet ortamı bulunmaktaydı. Eğitim ve öğretim faaliyetleri de benzer şekilde serbest idi. O dönemde Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmilere ait on yedi medrese faaliyet göstermekteydi. Kezâ Maniheizm'in yıllık toplantıları da yine bu şehirde yapılmaktaydı.[1292]

İmâm Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin ölümünden sonra, Semerkantlı Hanefîlerin din ve dünya görüşlerinde bazı farklılıklar ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak o devirdeki Semerkantlı Hanefîler iki temel görüşü benimsediler.[1293] Bu bakımdan Semerkantlı Hanefîleri Hanefî-Hadis Taraftarları ve Hanefî-Mâtürîdîler şeklinde ayırmak mümkündür.

1. Hanefî-Hadis Taraftarları: Ebû Ahmed el-İyâzî gibi âlimlerin benimsediği sorgulamadan, eleştirmeksizin siyasî idareye mutlak itaatin gerekliliği ve teslimiyetçi bir anlayış;

2. Hanefî-Mâtürîdîler: Mâtürîdî'nin başını çektiği âlimlerin benimsediği sorgulayan, eleştiren ve daha iyiyi yakalamak için naklin yanı sıra akla büyük önem veren bir anlayış. Böylece, Hanefî Semerkant ekolü içerisinde birbirine rakip iki alt grup ortaya çıktı. Bunlardan İyâziyye grubu zamanla yöneticilerle yakın ilişki içerisine girdiler ve onların bazı yanlışlıklarını görmezden gelmeye başladılar. Buna karşı yöneticiler de onları destekledilerve kadılık makamlarına daha çok onları getirdiler. Nitekim Sâmânî emiri İsmail'in yakın çevresine şöyle dediği nakledilmektedir: "Allah bizim makamımızı yüceltti. Biz de

1291 Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", (*İmâm Mâtürîdî ve Maturidlik* kitabı içinde), Ankara 2003, 18 19; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 38 40.

1292 Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 24-25, 99.

1293 İbn Yahyâ, v. 121b, 160b-162a.

dostlarımızı yüceltmeli ve onları belli makamlara getirmeliyiz ki, bize bağlılık ve şükranları artsın"[1294]. Hakîm es-Semerkandî'nin Semerkant kadılığına atanıp orada uzun süre tutulması ve *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserin ona yazdırılması ve basılıp dağıtılması muhtemelen bu yakın ilişkiden kaynaklanmaktadır[1295]. Buna karşı, Mâtürîdî ve taraftarları ise sadece ilmi faaliyetlerle meşgul olup ve dini dünyaya alet etmediler[1296]. Yöneticilerin hak ve adalet üzere davranmasını tavsiye ettiler ve yapılan yanlışlıkları düzeltmek amacıyla eleştirerek[1297] daima ilerlemeyi hedeflediler. Yine Mâtürîdî ve taraftarları diğerlerinin aksine her alanda ilerleme kaydetmeyi amaçlayarak te`vîl konusuna büyük önem verdiler. Mâtürîdî'nin tefsirini *Kitâbü't-Te'vîlât* şeklinde isimlendirmiş olması onun bu konuya verdiği önemi göstermektedir.

Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde, aklî delillere ve kelâmî tartışmalara da yer verilmemektedir. Bu durum Semerkant'taki Hanefîler arasında bir zihniyet farklılaşmasını göstermektedir. Özellikle *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserin açıklama kısmında, te`vîl, imâmet ve Mürcie konusunda savunulan görüşler Hanefîlikten çok Hadis Taraftarları'nın fikirlerine daha yakındır. Bu sebeple Hakim es-Semerkandî için fazla geçerli olmasa da, özellikle *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın açıklama kısmındaki görüşlerde, *Hanefî-Re`y taraftarlığından gelenekçi ve âsârcı bir zihniyete doğru kayma* olduğu müşâhede edilmektedir. Çünkü Hadis taraftarlarının belirgin özelliği olan, müteşâbihât konusunda yorum yapılmaması ve kelâmî tartışmaların hoş karşılanmaması[1298], İyâziyye mensuplarınca kabul görmeye başlandı[1299]. Bu durum Hanefîliğin özünde bulunan nakille birlikte "re`y" anlayışından, akıl yürütmeye sıcak bakılmayan Hadis

1294 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 6, 7.

1295 Nitekim bu gruba mensup âlimlerin siyasilerle yakın ilişki içinde bulunarak önemli makamlara gelmeleri, dönemin ileri gelen zahit âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Hakîm es-Semerkandî'nin Sâmânî sultanıyla yakın ilişkiye girerek ön plana çıkması, muhaddis Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî el-Haddâdî (4./10. asır) ile zâhidlerden İbrahim el-Kadûkî (4./10. asır) tarafından tenkit edilmiştir. el-Hâsirî, v.277b; Nesefî, *el-Kand*, Tahran 1999, 59.

1296 Bu gruba mensup olan Ebû Bekir Ahmed b. İsmail el-Fakih es-Semerkandî, mahkemede Semerkantlı bir zenginin lehine şâhitlik yapması için teklif edilen büyük bir parayı reddetti. Bkz. el-Hâsirî, v. 277a.

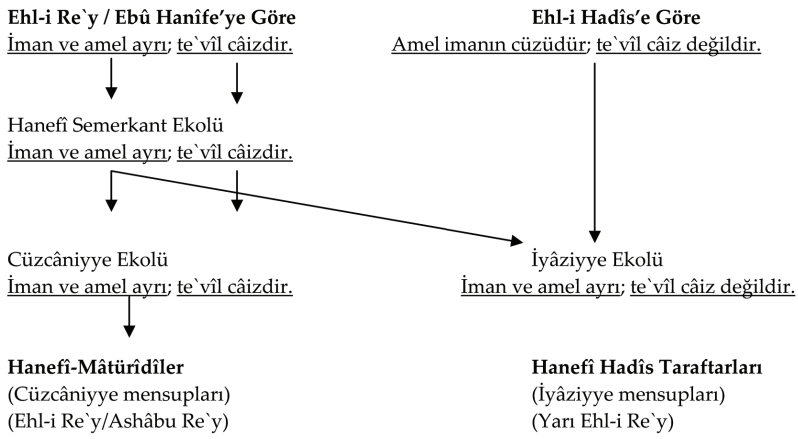
1297 Meselâ, Mâtürîdî, dönemindeki bazı Sâmânî emirlerinin yapmış oldukları haksızlık ve yanlışlıkları gördüğü için olsa gerek, bir takım haksız uygulamalarda bulunan bir sultana âdil diyen kimsenin kâfir olacağına dâir fetvâ verdi. Bkz. Saffâr el-Ensârî, *Mesâil,* v.70; Keşşî, v.277b.

1298 Berbehârî, *Şerhu Kitâbü's-Sünne*, 19; Eş'arî, *Makâlât*, 194; Geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 68, 70.

1299 Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevadü'l-A'zam Şerhi*, 26, 27. (Buralarda "Kalbiyle tasdik eden kimse, diliyle ikrâr etmezse kâfir; müteşâbihâtı tefsir eden mübtedi' olur" denilmektedir.

taraftarı anlayışa doğru bir kayma olduğunu göstermektedir. Bu nedenle biz, bu anlayışı benimseyenlere **Hanefî-Hadis Taraftarları** demenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz[1300]. Buna karşın Mâtürîdî'nin liderliğini yaptığı topluluk ise, Hanefîliğin özünde var olan "re`y / istidlâl" anlayışını aynen sürdürmüştür. Bu nedenle de, Semerkant ekolü içerisinde Mâtürîdî'nin öncülük ettiği bu grubu da, *Semerkant Re`y Taraftarları* veya *Hanefî-Mâtürîdîler* şeklinde isimlendirmek mümkündür.

IV/XI. asırda Semerkant'ta bulunan Hanefîlerin bir kısmının te`vîlin caiz olduğunu, bir kısmının ise bidat olduğunu savunmaları, sonuçta Hanefîlerin **Ehl-i Te`vîl** ve **Ehl-i Teslîm** şeklinde isimlendirebileceğimiz iki alt gruba ayrıldıklarını göstermektedir.[1301] Nitekim Mâtürîdî bir konu hakkında görüşlerini ifade ederken bazen "Ehl-i Hak şöyle demektedir"[1302], bazen de "Ehl-i Te`vîl şöyle demektedir "[1303]şeklinde vermektedir. *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde ise, müteşâbihâtın te`vîl edilmesi bidat olarak, te`vîl edenleri de mübtedilikle suçlanmaktadır[1304]. Sonuç olarak o devirde yaşayan Semerkant Hanefîlerini Ehl-i Re`y/ Hanefî-Mâtürîdîler ve Yarı Ehl-i Re`y/ Hanefî-Hadis Taraftarları şeklinde de isimlendirmek mümkündür. Bu durumu şema üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:



1300 Krş., Madelung, *"Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı"*, 311.

1301 Nitekim Teftâzânî de (792/1389), müteşâbihâtı, sarîh naslara göre te`vîl edenlerin yolunu "Tarîk-ı ahkem", te`vîl etmeyenlerin yolunu ise "Tarîk-ı eslem" olarak isimlendirmektedir. Bkz., Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*, (*Hâşiye-i Kestelî alâ Şerhu'l-Akâid*, kitabı içinde), İstanbul 1973, s.74.

1302 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 305, 551, 552.

1303 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 451; Mâtürîdî, *Te`vîlât*, vr. 546a, 582a, 596a, 600a.

1304 Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam,* 27.

Yukarıdaki şemada görüldüğü gibi iman, amel ve te`vîl konularında, Cüzcâniyye mensupları, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tamamen benimsediler. Müteşâbih âyet ve hadislerin te`vîl edilmesini câiz; hattâ gerekli görüp, onları Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ve muhkem âyetlere ters düşmeyecek şekilde te`vîl ettiler. Mâtürîdî'nin önemli bir eserini, *Te'vilât* şeklinde isimlendirmiş olması, çok büyük ihtimalle onun bu anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, eserinin başında tefsir ve te`vîl ayrımına giderek te`vîl etmenin caiz olduğunu belirtmektedir.

Mâtürîdî *Te`vîlatü'l-Kur'ân* adlı eserinde, te`vîlin yanı sıra içtihadın da caiz oluşu hakkında deliller getirerek onu ispatlamaya çalıştı. O, te`vîli ve içtihadı gerekli görüp savunmuş ve bunları kabul edenleri Ehl-i Te'vîl ve Ehl-i Hak olarak isimlendirmiştir[1305]. O devirde Semerkant'ta çeşitli din, mezhep ve düşünce akımlarına mensup pek çok kişi bulunmakta idi. İmâm Mâtürîdî ve taraftarlarının yeni Müslüman olmuş insanların manası açık olmayan müteşâbih âyetleri yanlış yorumlamalarının önüne geçmek için gerekli gördüğü kanaatindeyiz.

İyâziyye mensupları ise, iman konusunda Ehl-i Re`y'in yaklaşımını, müteşâbihâtın te`vîli konusunda ise Ehl-i Hadis'in görüşünü benimseyip savundular. Sonuçta ortaya yarısı Ehl-i Re`y'e, yarısı Ehl-i Hadis'e ait olmak üzere yeni bir anlayış ortaya çıktı. Görüldüğü gibi ortaya çıkan bu anlayışta, her iki taraftan birer özellik bulunmaktadır. Bu bakımdan söz konusu gruba **Hanefî Hadis Taraftarı** denebilir. Bunların en belirgin özelliği müteşâbihât konusunda soru sormak ve araştırma yapmak, kısacası akıl yürütmek caiz değildir.

Ortaya çıkan bu rekabet sonucunda İmâm Mâtürîdî'nin görüşleri kendisinden sonra en az üç koldan yayılmış ve toplum tarafından benimsenmiştir. Bunlardan birincisi, Mâtürîdî'nin ileri gelen öğrencilerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Sa'id Rustuğfenî ve onun öğrencisi İbn Yahyâ koludur. İkincisi ise, Mâtürîdî'nin diğer bir öğrencisi Ebû Ahmed el-İyâzî'nin talebesi Ebû Seleme koludur. Üçüncüsü ise Mâtürîdî'nin diğer bir öğrencisi Abdülkerîm el-Pezdevî ve onun öğrencisi Abdüssâdık koludur. Onların bu gayretiyle İmâm Mâtürîdî'nin fikirleri Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehirdeki Hanefîlerin çoğu tarafından genel kabul görmüştür. Böylece Mâtürîdîlik ortaya çıkmıştır.

1305 Mâtürîdî, *Tevîlât*, I/248; III/339.

26. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎLİK ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK OLARAK SEMERKANT CÂKARDİZE MEZARLIĞI'NDAKİ MEZARTAŞI KİTÂBELERİ

–MÂTÜRÎDÎLİK TARİHİNİ ÖĞRENME AÇISINDAN X.-XIV. ASIR SEMERKAND KİTÂBELERİNİN ÖNEMİ–

ÖZET

Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV
Institute of Oriental Studies Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Almaty / Kazakistan

Mâtürîdiyye akımının ortaya çıkışı ve gelişimi son zamanlarda yoğun bir şekilde Semerkant'da araştırılmaktadır. Fakat, bu araştırmalarda ilk olarak Mâtürîdî dönemi çalışmaları ve Hanefîler târihî ve bibliyografik kaynaklar (xiv-xix asırlarda yayınlanan taradjim, tabakāt al-hanafiyya) kullanılıyor. Bu kaynakların, şüphesiz ki, artılarıyla beraber bir takım eksiklikleri de vardır: Parçalar şeklindeler, kifâyetsizlik, klişelik ve sonraki dönem yazarların metinlere müdahaleleri. Araştırmaların güvenirliği açısından yeni kaynaklar gerekiyor, aslına en yakın olanlar, en sağlam kaynaklardır. Az kullanılan kaynaklar grubu arasında en önemlileri Semerkand'da bulunan ve bir ulemâ mezarlığı olan Cakardize'deki mezar kitâbeleridir. Buradaki kitâbelerin sayısı 300'e yakındır ve tarih olarak X.-XIV. yüzyıl olarak tespit edilmişlerdir.

Cakardize Mezarlığı IX. asrın sonu X. asrın başlangıcından beri şehrin ve tüm bölge ulemâsının elit bir mezarlığı haline gelmiş idi. Bu mezarlığın en önemli özelliği Mâtürîdî anlayışının oluşumu sırasında ve Sâmânîler ile Karahanlılar döneminde yaşayan neredeyse tüm din bilginlerinin burada gömülmüş olmasıdır. Kitâbelerin çoğu dörtgen düz taşlar (45x21 cm'den 125x60 cm kadar) üzerine yazılmıştır (yerel telaffuzda: "Qayraq taş" veya sadece "Qayraq").

Semerkand'da kayrak taşlarının ortaya çıkışı ve yayılmaları net bir şekilde bellidir. XI. Yüzyılın sonundan XIV. yüzyıla kadar; XI. Yüzyılda çakıl taşları yoğunluktaydı; Cengiz Han dönemi ve Çağataylılar döneminde kayrak taşlarının sayısı çok azalmıştır. Sadece XIV. yüzyıla ait birkaç tane mezar taşı tespit edilmiştir.

1940-1950 yılları arası Cakardize Mezarlığı tamamen talan edildiğinden dolayı, bu mezarlığın topografik görüntüsü değişmiş, pek çok mezar ve yerinde siteler inşâ edilmiştir. Çok sayıda kitâbe de kırılıp bu apartmanların inşâatında kullanılmıştır.

Ön araştırmalar Cakardize'de medfûn bulunan tüm âlimlerin Mâtürîdî anlayışının oluşumunda önemli bir yere sahip olduklarını göstermektedir. Onların yerel İslâm'ın oluşumuna etkileri çok sayıda bilim adamı[1306] tarafından kanıtlanmıştır. Ancak araştırmalarda yerel kitâbeler dikkate alınmamış ve bu da doğal olarak söz konusu araştırmaların neticeleri üzerinde yansımıştır. Cakardize'nin belirgin özelliklerinden biri de, burada aynı sosyal sınıftan ve onun ideolojisini yansıtan, aynı mektebe (Djuzdaniyya/ Mâtürîdî) mensup teologların buraya gömülmesidir. Böylece dört asır boyunca bu anlayışın gelişmesini takip etme imkânına sahibiz. Ancak üzülerek belirtmeliyim ki, bu önemli kaynak ilim çevrelerince gerektiği gibi kullanılmamaktadır.

Bölgenin işgalinden beri mezar taşlarının bir kısmı (ön sayıma göre yaklaşık birkaç yüz tane) çeşitli müzelere, depolara ve özel koleksiyonculara dağıtılmıştı. Arşiv bilgilerini kullanarak bu mezar taşlarının tespiti ve yeniden ortaya çıkarılmaları zarûret haline gelmiştir. Semerkand ve Taşkent müzelerinde bulunan Cakardize Mezarlığı kitabelerinin bir kısmı L. Dodkhudoeva tarafından yayımlanmıştır.[1307] Fakat bu çalışmada kitâbelerle ilgili araştırmanın en basit kurallarına bile uyulmamıştır: resimlerin olmaması, yazıların okunuşlarında hatalar vb. Meselâ, kitapta sadece ressam tarafından çizilmiş yazılar vardır. Bu çizimleri arşivimizdeki orijinal bilgilerle kıyasladığımızda, ressamın çok sayıda hatalar yaptığını tespit ettik. Aynı zamanda tercümelerde inanılmaz derecede yanlışlıklar mevcuttur. Dolayısıyla, bu bilgilerin tekrar araştırılıp kitâbelerin yeniden yayımlanmasına ihtiyaç vardır.

L. Dodkhudoeva, Semerkand Müzesi'nde bulunan 130 mezar taşı üzerindeki yazıları araştırmak istemişti. Bu mezar taşları Semerkand bölgesinin çeşitli yerlerinden getirilmiştir. Bunların sadece dördü Cakardize Mezarlığı'ndandır (No. 1, 42, 53, 64). Bu mezar taşlarına ilaveten sadece Cakardize mezar taşlarına ait 100 adet yazının daha yayımlanması planlamaktadır. Bunlardan, yirmisi Semerkand

1306 L. Dodkhudoeva, *Epigrafiçeskie pamyatniki Samarkanda XI-XIV vekov* [XI-XIV asırlar arası Semerkent epigrafik eserleri], Bolüm 1, Duşanbe 1992

1307 Abu Khafs an-Nasafi, *al-Kand fi zikr 'ulama' Samarkand*, Tahran, 1999, D. Rahimdjanov'a göre "Çakardiza" kelimesi 47 yerde geçmektedir: 92, 98, 103, 105, 155, 262, 264, 296, 318, 325, 338, 339, 341 (iki kere), 346, 369, 371, 384, 395, 403, 406, 418 (2 kere), 420, 428, 464, 483, 484, 485, 498, 501, 552, 554, 556, 559, 563, 564, 565, 572, 584, 664, 694 sayfalarda.

Şehir Müzesi'nden; kırk üçü 1999-2000 arkeolojik kazılarında bulunanlardan; Özbekistan İlimler Akademisi Arkeoloji Entitüsü'nde (Semerkand), özel koleksiyonlarda ve Taşkent müzelerinde bulunan ve sayısı 40 üzerinde olan yazılardır.

Mezar taşı yazıları yayımlanacak olan şahıslar aşağıda belirtilenlerdir:

Abu'l Qasim al-Hakim as-Samarqandî

Abu'l Hasan Ali b. Sa'id al-Rustughfanî

Qādi Mahmûd b. Umar b. Ali b. Hasan al-Mâtürîdî al-Ansarî, died 26.02.577 AH

Muhammad b. Muhammad b. Abî Bakr al-Ujzandi, died 10.12.663 AH

Abu Bakr b. Ahmad al-Hakimi, died 7.12.547

Muhammad b. Muhammad b. al-Hasan al-Mustamlî, died 547 AH

Abu Salama Muhammad b. Muhammad al-Hubayrakassi al-Samarqandî

Muhammad b. Ali al-Hajjaji al-Kirbasi, died 29.06.557 AH

Ahmad b. Umar al-Husayn al-Khatibi al-Isbijabi, died 582 AH

Ibrâhim b. Yaqûb b. Abî Nasr al-Kâsânî khatib Samarqand, died 8.08.554 AH etc.

Cakardize Mezarlığı 10. asrın başlarından beri bir kutsal ziyaret yeri haline gelmişti. Cakardize Mezarlığı'ndan ilk defa Sama'nî bahsetmişti. "*Kandiya Malaya*" adlı eserde Cakardize Mezarlığı hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Yazar burada gömülü olan meşhûr âlimlerin isimlerini verdikten sonra şöyle bir cümle ilâve etmiş: "tıbbi mezarlıktan sonra Cakardize Mezarlığı en saygın ve değerli bir yerdir".

XX. asrın başlarında arkeolog V.L. Vyatkin ve 1920 yılında şarkiyatçı V. V. Barthold, Cakardize Mezarlığı'nı araştırmışlardır. 2000 yılında ise, Ebü'l Mansûr el-Mâtürîdî'yi anma yılı münasebetiyle daha detaylı arkeolojik araştırmaların yapılmasına başlanmıştır. 2000 yılı boyunca yapılan geniş arkeolojik kazılar sonucunda Cakardize'nin topografik tarihi belli olmuş, 30'dan fazla kitâbe bulunmuştur.

1999-2000 yılları arasında arkeolog A. Berdimuradov Başkanlığında yapılan kazılar sonucu Cakardize'nin neredeyse 12 asırlık târîhî bilgilerine ulaşılmıştır.

Kitâbelerin yayını kendi içinde son değil. Kitâbe metinleri ölümlerim tam yerini ve net ölüm tarihini, bazen de doğum tarihlerini, şecereleri, nisbeler, merhumların çalışmalarının başlıklarını, ilmî başarılarını, biyografik bilgileri gösteriyorlar. Tüm bunları el yazmalarda bulmamız mümkün değil veya rastladığımızda değiştirilmiş

şeklinde karşımıza çıkmaktalar. Burada hemen belirtmek gerekiyor ki, el yazmalar defalarca değiştirilmiş: bazı metinler kısaltılmış, bazılarına çeşitli ilâveler yapılmış, bazıları ise mevcut ideolojik duruma göre edisyondan geçirilmiştir.

Bunlardan yola çıkarak bizim amacımız Cakardize kompleksinin kitâbelerini yayımlayarak İslâm âlimlerinin ve Orta Asya ile Mâverâünehir kültürüyle ilgilenen diğer ilim adamlarının Cakardize kaynaklarına ulaşmalarını sağlamaktır.

1999-2000 kazıları sırasında ulaşılan tüm kitâbelerin kopyalanması, araştırılması ve yayımlanması planlanmaktadır. Kazılar sonucunda elde edilen bu malzemeye, şu an çeşitli müzelerde (Taşkent ve Semerkand müzeleri, Özbekistan İlimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü'nde ve özel koleksiyonlarda) bulunan Cakardize kitâbelerinin metinleri de eklenecektir.

Kitâbelerin araştırma ve kayıt metotları malzemenin yapısına, korunaklık derecesine, yazı biçimine vb. sebeplere bağlıdır. Meselâ, yazılar düz zemin üzerinde yazılmışlardır.

Elde edilen kaynakları diğer yayımlanmış veya yayımlanmamış elyazmaları ile kıyaslamak çok önemlidir. Böylece, her şahıs hakkında edindiğimiz bilgileri diğer kaynaklardan da kontrol etme şansını yakalarız, kıyaslayabiliriz ve neticede çok daha güvenilir sonuçlar elde edilebiliriz. Bu metodu takip edenler bilir ki, bu yöntem, sağlam sonuçlara ulaşmak için izlenmesi gereken en iyi yollardan biridir. Yerel halkın geleneksek kutsal algısında öneme sahip olan etnografik kaynakları da yukarıda belirttiğimiz metoda paralel şekilde kullanmak gerekiyor.

Çalışmalarımızın ilk etabında ulaştığımız kitâbe yazılarını yerinde kopyaladık ve transkripsiyonunu yaptık. İkinci aşama olarak bunları orijinal Arapça harfleriyle bilgisayara geçirdik, silik veya anlaşılmayan yerleri işaretledik ve daha sonra Semerkand'a gidişimizde onları tekrar dikkatlice araştırdık. Üçüncü etapta ise, el yazmalarına ve diğer etnografik kaynaklarla (rivâyetler, efsâneler vb.) özdeşleştirmek amacıyla isim listesini oluşturduk: Görevi, ölüm tarihi vs. gibi. Bu arada tüm orijinal metinlerin tercümesini yorumlarımızla birlikte yaptık. Gerekli arkeolojik resimlerle birlikte arkeolojik malzemeyi yayıma hazırladık.

Semerkand şehri tarih boyunca Orta Asya'nın iktisadî, siyasi ve kültür hayatında önemli bir yerdir. Şehri İslâm Ordusunun fethinden sonra, burada çok önemli olaylar cereyan etmişti. Semerkand Arapların Mâverâünnehir'de mühim çıkış noktası yeri haline geldi. Şehir çöküş döneminde iken Ebû Müslim 751 -752 yıllarında Semerkand yönetimini ele geçirdi. Şehir duvarlarının yeniden inşâsını başlattı. VIII. yüzyılın sonundan itibaren şehre sükûh hâkim oldu, IX. asırdan

itibaren Semerkand gelişmeye başladı, önce valinin merkezi haline geldi daha sonra da Sâmânîler erken dönemi başkenti oldu. Tüm bu gelişmeler, şehrin genişlemesi yanında gelişmesini de sağladı.

Mâverâünnehir bölgesinin, bilhassa Semerkand'ın "altın devri" X. yüzyılın sonunda Karahanlılar'ın hâkimiyeti ile üst noktaya ulaştı. Ekonominin düzelmesi ile yanı sıra çok sayıda saraylar ve diğer binalar yapıldı. X. yüzyıla kıyasla XI.-XII. yüzyılda Semerkand çok değişti: büyüdü ve gelişti. Eski Rabad mahallesinde tüccar ve zanaatkârlar yerleşmişti. Şehr-i Birûn semtini ise zenginler, idaresiler ve din âlimleri mesken tutmuştu. Bunu arkeolojik kazılarda bulunan XI.-XII. asır tarihli ihtişâmlı eşyalardan anlayabiliriz (ekteki resimlere bakınız). Şehr-i Bîrûn'un doğu kısmında, X. yüzyılda Cakardize'de gömülen Şeyh Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin mezarı etrafında mezarlık oluşturuldu.

Cakardize Mezarlığı, X.-XV. yüzyılda Semarkand'da en çok bilinen mezarlık idi. Burada âlimler, din görevlileri ve şehrin önde gelenleri toprağa verilmiştir. Bu yüzden mezarlığın diğer ismi de "ilim hazinesi" idi. Cakardize ismi ise büyük bir ihtimalle ortaçağın başlarında Semarkand'ın Şehristan semtine doğru akan su kanalından alınmıştır. Kanalın doğu tarafında bir kale (diza) bulunuyordu, bu kalede askeri birlik "çokar" konuklanmıştı.

X. yüzyıl seramik kalıntılarına göre o dönemde Cakardize semti geniş bir alana sahipmiş. Bir tarafı kanalın kıyısında imiş. Khodja'nın kabri etrafında zamanla mezarlar çoğaldı, Semarkand'ın önde gelenleri orada gömüldü. 333 senesinde ise Şeyh Ebû Mansûr el- Mâtürîdî burada toprağa verildi. Bu muhteşem insanın nesebi Semarkand'ın kenar mahallesi olan Mâtürîd ile bağlantılıdır. Günümüzde Motrid Mahallesi, Semarkand'ın kuzey-batısında bulunmaktadır.

Şeyh Mâtürîdî ile alâkalı üçüncü olay da Kuhak kapısının ("çokra", günümüzde Çuponata) yakınında Divâr-i Kiyyamat'ın kuzeyin kısmı yakınında bulunan "Rabât-i Gāziyân" kalesidir. Arkeolojik kazılar verilerine göre Rabât-i Gāziyân'ın oluşumu VIII. asırdır. Ancak bu rabat ikiyüz yıl daha faaliyette kalmıştır. Askerî savunma vazifesinin X. yüzyıla doğru azalmasıyla, gaziler rabatı bir sûfiler rabatı haline geldi. Ancak rabatın eski ismi de korunmuştu. Bu rabatta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû'l Kāsım Semerkandî Hızır aleyhisselâm'ı görmüşlerdir. Hz. Hızır da bunların birine din ilmini, diğerine de felsefe öğretmiştir.

Cakardize kitâbeleri, Mâtürîdîlik tarihinde bazı eksiklerin kapatılmasına imkân veriyor. Araştırmaların yukarıda belirtilen şekilde yapılması halinde beklenen neticeye ulaşmamıza izin veriyor: Mâtürîdî anlayışının önde gelen isimlerini ortaya çıkarmaya fırsat tanıyor. Onlar rasyonalist ulemâdan olduklarından dolayı, muhaddislerin geleneksel tarih-bibliyografya literatürüne girmemişlerdir.

26. TEBLİĞ

ЗНАЧЕНИЕ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ЭПИГРАФИКИ В Г. САМАРКАНДЕ (X-XIV ВЕКА)

ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ МАТУРИДИЙА

Аширбек Муминов

Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменов Алматы, Казахстан

Вопросы возникновения и развития учения ал-Матуридийа в Самарканде в последнее время изучаются активно. Однако для этого дела в первую очередь привлекаются теологические сочинения авторов того периода и памятники многочисленной историко-биографической литературы ханафитов (тараджим, табакат ал-ханафийа, XIV-XIX века). Наряду с преимуществами, они имеют такие недостатки, как фрагментарность, неполнота, стереотипы и вмешательство в текст авторов более поздних периодов. Для прорыва вперед в этом направлении нужны новые виды источников, желательно аутентичные, относящиеся к этой эпохе. Наиболее важной группой из мало использованных источников остаются эпитафии с кладбища богословов (‘улама’) Чакардиза в Самарканде. Общее количество этих памятников около 300 единиц, и они датируются X-XIV веками.

Едва ли не с самого начала своего основания (конец IX начало X вв.) комплекс Чакар-диза стал элитным кладбищем для выдающихся богословов города и региона. Уникальность комплекса состоит еще в том, что здесь были погребены практически все именитые богословы, жившие при двух династиях (Саманидах и Караханидах), когда шло формирование учения ал-Матуридийа. Основная часть эпиграфического материала выбита на плоских камнях (местное название “Qayraq-tash”, и просто “Qayraq”) вытянутых форм, размерами от 45x21 и до 125x60 см.

Время распространения кайраков в Самарканде прослеживается достаточно четко: с конца XI по XIV вв., с очевидным преобладанием могильных галек в XI в., время прихода Чингизидов и правления Чагатаидов фиксирует резкое сокращение количества кайраков известно лишь незначительное количество намогильников XIV века.

Поскольку кладбище Чакар-диза было полностью уничтожено в 1940-1950 е годы, то вся топографическая картина кладбища изменена и вся ее

территория занята жилыми домами, большинство надгробных мраморных плит и каменных кайраков были разбиты и брошены под фундаменты жилых построек.

Предварительное знакомство с материалом показывает, что, во-первых, погребённые на Чакар-диза богословы сыграли значительную роль в формировании учения ал-Матуридийа, и, во-вторых, они связаны в основном со средними городскими слоями. Их влияние на формирование местной формы бытования ислама уже доказано множеством ученых (проф. В. Маделунг, проф. У. Рудольф, проф. Ш. Озен и др.). Однако в их исследованиях названный эпиграфический материал не учтен, что повлияло на полноту и корректность выводов названных исследователей. Уникальность эпиграфики комплекса Чакар-диза состоит еще и в том, что здесь мы имеем редкий случай, когда на одном кладбище хоронили ряд известных теологов одной школы (Джузджанийа/ Матуридийа), происходивших из одной социальной страты, выражавшей её интересы и идеологию. На этом материале мы будем иметь возможность проследить развитие этой школы на протяжении почти 4-х веков (IX-XII вв.). Можно лишь с сожалением отметить, что такой уникальный комплекс остается не привлечённым в научный оборот.

Еще с момента колонизации края надгробия комплекса (а их, по предварительным подсчетам было несколько сотен), развозились по разным музеям, хранилищам и частным коллекциям. Проблема их теперешнего выявления (по архивным данным) и систематизации назрела давно и требует усилий специалистов. Некоторая часть материала Чакар-диза, хранящаяся в музеях Самарканда и Ташкента, была опубликована (Л. Додхудоева. Эпиграфические памятники Самарканда XI-XIV веков. Душанбе, 1992 г, часть 1). Однако эта работа не отвечает элементарным требованиям публикации эпиграфических памятников (нет иллюстраций, неверное чтение и расшифровки и т. д.). Например, в издании даны только фотографии прорисовок надписей, исполненных художником. Наши предварительные сравнения оригиналов из нашего архива с этими прорисовками показали, что художник при работе допустил много неточностей. К тому же переводы изобилуют неточностями. Следовательно, необходимость их повторной публикации, но уже в комплексе с основной частью материала, назрела давно.

Л. Додхудоева в своей книге сделала попытку изучить надписи на 130 надгробных камнях, хранящихся в Самаркандском музее. Они были собраны из различных мест в Самаркандской области, и только 4 из них

были найдены на территории кладбища Чакардиза (№ 1, 42, 53, 64). В дополнение к этим эпитафиям предполагается издание более 100 надписей, относящихся исключительно кладбище Чакар-диза. Из них около а) 20 хранятся в Музее города Самарканда; б) 43 надписи были обнаружены во время археологических раскопок 1999-2000 годов; в) более 40 надписей, хранящихся в Институте археологии Академии наук РУ (г. Самарканд), частных коллекциях, музеях города Ташкента.

Список части лиц, чьи надгробные надписи будут изданы:

Abu-l-Qasim al-Hakim as-Samarqandi; Abu-l-Hasan Ali b. Sa'id al-Rustughfani; Qadi Mahmud b. Umar b. Ali b. Hasan al-Mâtürîdî al-Ansari, died 26.02.577 AH;

Muhammad b. Muhammad b. Abi Bakr al-Uzjandi, died 10.12.663 AH;

Abu Bakr b. Ahmad al-Hakimi, died 7.12.547;

Muhammad b. Muhammad b. al-Hasan al-Mustamli, died 547 AH;

Abu Salama Muhammad b. Muhammad al-Hubayrakassi al-Samarqandi habib ahl al-tawhid;

Muhammad b. Ali al-Hajjaji al-Kirbasi, died 29.06.557 AH;

Ahmad b. Umar b. al-Husayn al-Khatibi al-Isbijabi, died 582 AH;

Ibrahim b. Yaqub b. Abi Nasr al-Kasani khatib Samarqand, died 8.08.554 AH etc.

Кладбище Чакар-диза, начиная еще с X века стало священным местом для самаркандцев, паломников и гостей. Первое упоминание о кладбище Чакар-диза можно встретить у Сама'ни. В "Кандии Малой" можно встретить более полное описание кладбища Чакар-диза. Автор перечисляет известных людей, похороненных на этом кладбище и добавляет, что после мединского кладбища нет выше и более почитаемого кладбища, нежели Чакар-диза".

В начале XX века археолог-краевед В.Л. Вяткин, в 1920 году востоковед В.В. Бартольд изучали Чакар-диза. Только в 2000 г. в связи с празднованием юбилея Абу-л-Мансур ал-Мāтуриди, здесь проводятся археологические исследования. В течение 2000 года здесь проводятся широкомасштабные археологические исследования, в процессе которых определены культурные слои, историческая топография кладбища Чакар-диза и найдены более 30 штук намогильных кайраков с надписями.

В 1999-2000 гг. комплекс Чакар-диза был впервые исследован археологическими раскопками (археолог А. Бердимурадов). Результаты этих исследований показывают историю комплекса на протяжении почти 12 веков.

Публикация эпиграфических текстов не самоцель. Тексты надгробий фиксируют точные места и даты смерти (иногда и рождения), родословия, нисбы, названия сочинений покойных, их заслуги в области богословских и светских науках, другие биографические подробности, которые мы не находим в рукописях, либо обнаруживаем в искажённом виде. Здесь уместно напомнить, что рукописные сочинения (в отличие от эпиграфики) многократно переписывались, сокращались и даже иногда корректировались, сообразно изменившейся идеологической обстановке.

Исходя из этого, основная наша цель сделать эпиграфический материал комплекса Чакар-диза доступным для исламоведов и других специалистов, кто занимается историей исламской теологии и культуры в Трансоксиане и Центральной Азии.

Предполагается скопировать, исследовать и подготовить к публикации тексты погребальной эпиграфики всего комплекса, обнаруженные во время археологических раскопок 1999-2000 гг. Предполагается дополнить этот материал эпитафийными текстами из этого комплекса, хранящимися ныне в разных фондах (Музеи городов Ташкента, Самарканда, Института археологии АН РУз и в частных собраниях).

Кроме того, для полноты и комплексности исследования представляется важным приложить к предполагаемой публикации результаты упомянутых выше археологических исследований.

Методы фиксации и исследования эпиграфических памятников зависят от характера материала, степени его сохранности, почерков и т.п. Тексты выцарапывались на плоской поверхности.

Крайне важно сравнить полученные данные с другими рукописными (опубликованными и неопубликованными) источниками. При этом можно предложить данные о каждой личности из других источников, сопоставляя и анализируя полученные результаты. Такая методика в эпиграфических исследованиях давно оправдала себя и дает возможность самых обширных исторических интерпретаций как публикаторам эпиграфического материала, так и другим исследователям, кто будет пользоваться этим материалом в своих

исследованиях. Параллельно, предполагается использовать этнографический материал, что тоже имеет значение для восстановления традиционного восприятия святыни в глазах местного населения.

На первом этапе мы скопировали, переписали на месте и расшифровали собранный эпиграфический материал. На втором этапе переписали и набрали на компьютере все имеющиеся оригинальные тексты арабским шрифтом, отмечая неясные места, которые были вновь внимательно изучены на месте при повторной поездке в Самарканд. На третьем этапе (сразу после окончания второго этапа) составили список имен (с титулатурой, датами смерти, другими подробностями) для идентификации погребенных личностей по другим рукописным источникам и этнографическим данным (сказания, легенды и т.п.). Параллельно проделали полный комментированный перевод оригинальных текстов, а также закончили подготовку к публикации археологического материала с соответствующими иллюстрациями.

Абу Хафс ан-Насафи. Ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд. Тегеран, 1999. По подсчетам Д.Рахимджанова слово “Чакар-диза” встречается в 47 местах: сс. 92, 98, 103, 105, 155, 262, 264, 296, 318, 325, 338, 339, 341 (2 раза), 346, 369, 371, 384, 395, 403, 406, 418 (2 раза), 420, 428, 464, 483, 484, 485, 498, 501, 552, 554, 556, 559, 563, 564, 565, 572, 584, 664, 694.

Самарканд на протяжении долгих лет жизни играл значительную роль в экономической, политической и духовной жизни Средней Азии. После арабского завоевания в городе произошли многие события. Самарканд стал основным опорным пунктом арабов в Мавараннахре. Эти годы были временем упадка города, когда Абу Муслим в 751-752 гг. обосновывался в Самарканде город и крепостные стены вокруг города стали восстанавливаться. Начиная с конца VIII в. в Самарканде наступает спокойствие, с IX в. Самарканд стал восстанавливаться, развиваться, вначале в качестве резиденции наместника, потом в качестве столицы ранних Саманидов. Это способствовало процветанию и территориальному росту города.

С появлением в конце X в. в Мавераннахре Караханидов связано наступление периода расцвета. Династия способствовала быстрому росту экономики страны в целом. В Самарканде строились многие общественные, культовые и дворцовые здания. Город к XI-XII вв. значительно вырос и во ногом изменился в сравнении с тем, каким он был в X в. Здесь на части территории бывшего рабада концентрировалась главная масса торговых ремесленных кварталов. В шахр-и бируне размещались дома богатого

купечества, знати и духовенства, о чем свидетельствуют археологические находки прекрасной утвари XI-XII вв. (см. прилагаемые иллюстрации). Именно в восточной части в шахри-бируна сложилось аристократическое кладбище у мазара, умершего еще в середине X в. шайха Абу-л-Мансур ал-Мāтуриди в квартале Чакар-диза.

Кладбище Чакар-диза являлось самым престижным в г. Самарканде в X-XV вв. ученые, законоведы, религиозные деятели и вельможи нашли упокоение на этом кладбище, благодаря чему оно получило славу "вместилища науки". Название кладбища и квартала произошло, по-видимому, от канала Чакар-диза, который протекал здесь в сторону шахристану Самарканда еще в эпоху раннего средневековья. На восточном берегу данного канала располагалась крепость, "диза", в которой, судя по названию, находилась военная дружина "чокар".

Судя по довольно многочисленной керамике X в. в этот период квартал был довольно значительных размеров и, видимо, одна из его границ, соприкасалась с магистральным каналом. Близ почитаемой могилы Ходжи, впоследствии разрослось кладбище, где погребены выдающиеся люди Самарканда, а в 333 г.х. был погребен шейх сам Абу Мансур ал-Мāтуриди. Нисба этого выдающегося человека связана с другим пригородным селением в рабаде Самарканда махалля Мāтурид, современный Мотрид, расположенный к северо-западу от Самарканда.

Третий древний пункт, связанный с деятельностью шейха Мāтуриди, является крепость "Рабат-и гāзйāн", который располагался близ северного участка Дивāр-и Кийāмат, недалеко от ворот Кухак ("чорка", современный Чупоната). По результатам археологических раскопок, появление Рабат-и гāзйāн датировано VIII в. Но рабат продолжал функционировать еще в течение двух веков. Его первоначальное военное назначение было постепенно утрачено к X в. из рабата газиев он превратился в рабат подвижников (т.е суфиев), хотя сохранял свое старое название. В этом рабате Абу-л-Мансур ал-Мāтуриди и Абу-л-Кāсим Самарканди видели, будто бы, Хизра, пророка, чей культ связан с мусульманским подвижничеством и который, по преданию, научил одного из них богословию, другого философии.

Эпиграфика Чакардизы дает нам восполнить некоторые лакуны в истории ал-Матуридийа. Она дает возможность продвинуть исследования в следующих направлениях:

1. Восстановление имен выдающихся деятелей ал-Матуридийа. Они не попали в историко-биографическую литературу традиционалистов (мухаддисов) в виду того, что эти ‘улама’ были рационалистами.

2. Проследить историю двух школ в ранний период в Самарканде в X веке: 1) ал-‘Ийадийа и 2) ал-Джузджанийа, куда примыкал сам Абу Мансур ал-Матуриди.

3. Восстановить названия некоторых забытых трудов, выполнить атрибуцию некоторых анонимных сочинений в истории ал-Матуридийа.

4. Проследить сближение позиций ал-Матуридийа и ал-Аш‘арийа.

5. Установить причины упадка и кризиса теологии (‘илм ал-калам) в Самарканде.

27. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDİYYE DOKTRİNİNİN ÖZBEKİSTAN'DA ARAŞTIRILMASI: PROBLEMLER ve ÇÖZÜMLER

Dr. Shovosil Ziyodov
Historian of Religions and Manuscripts, Beruni Institute for Oriental Studies
Academy of Sciences of Tashkent/Uzbekistan/Taşkent-ÖZBEKİSTAN

Herkesin bildiği gibi, Sovyet rejimi döneminde Orta Asya devletlerinde İslâm dini ve onun ilmî mânevî mirasına yönelik münasebetler tamamen farklı olmuştur. SSCB'de iktidar olan komünist partisinin liderleri, halkın beynine girmede en büyük rakip olarak din ehlini görmekteydiler. Parti liderleri, kendi faaliyetleri esnasında dini aşağılamak, din adamlarını yok etmek ve kalan din adamlarını da ele almak için en sert tedbirleri uygulamışlardır. Din konusu, yapay bir şekilde ideolojik mücadelenin çok önemli cephelerinden biri haline dönüştürülmüştü. İslâm dininin on binlerce itibarlı âlimi öldürüldü. Binlerce cami ve yüzlerce medrese bozuldu. Aslında bu mimarî eserlerin çoğu, bizim halkımız için ayrıca insanlığın gelişmesi için son derece önemli birer değer idi. Din adamlarının çoğunluğu da 1990'ların ortalarına kadar Kur'ân'dan tam anlamıyla yararlanamamışlardır.

Yukarıda belirtilen sebepler dolayısıyla, Orta Asya'da dinî bilgi ve oluşumlar yasaklandığı için tüm Sovyet Cumhuriyetlerinde gerçek anlamda İslâm bilim adamları son derece az kalmıştı. Bunun sonucunda her türlü hurâfeler, yanlış uygulamalar ve bazen de câhilâne örf-âdetler baş gösterdi. Ayrıca İslâm dini konusunda her şeyi bildiğini iddia eden "yarım molla"ların sayısı da artmıştır.

Bağımsızlıktan sonra dinî eğitim sistemi radikal bir şekilde yeni aşamaya geçti. Özbekistan'da din uzmanları yetiştiren bir çok eğitim kurumu kendi faaliyetlerini yeniden başlattı veya yeni eğitim kurumları teşkil edildi. Bununla birlikte Taşkent şehrinin dışındaki çoğu illerde de özel orta eğitim veren İslâmî Eğitim Kurumları oluşturuldu. Başlangıçta bu tür kurumlar biraz düzensiz faaliyet gösterdiler. Bazı yerlerde Özbekistan Diyanet İşlerine bağlı din okullarının dışında bağımsız olarak faaliyet gösteren medreselerin sayısı da arttı. Bu süreç özellikle aşağıda gösterilen iki şekilde gerçekleşti:

1. Önceleri evlerde, çeşitli gizli yerlerde yasadışı olarak yürütülen dinî eğitim, artık cami ve medreselere taşındı ve yasallık kazandı;

2. Bazı ülke Müslümanları, özellikle bazı Arap ülkelerindeki kötü niyetli guruplar kendi ideolojik fikir ve düşüncelerini Özbekistan'a getirdiler, bu ülkede kendilerine radikal taraftarlar toplamaya çalıştılar.

Özbekistan halkı yetmiş senelik boşluktan sonra dinî bilimlere susamıştı ve dinî eğitim almaya son derece eğilimli olduğu da açıkça görülmekte idi. Bunun sonucunda ülkemiz sınırları içerisinde faaliyet yürütmekte olan dinî eğitim kurumlarının sayısı 100'ü geçmişti. Bu tür eğitim kurumlarını da üç kategoride inceleyebiliriz:

1. Özbekistan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olan ve hâlâ resmî olarak faaliyette olan dinî eğitim kurumları vardır. Taşkent İslâm Üniversitesi ve ikisi kadınlara ait olmak üzere toplam 10 adet medrese günümüzde faaliyet göstermektedir.

2. Ülkemizin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olsa da eğitim şartları ve seviyeleri belirlenen taleplere uygun olmadığından dolayı 1998 senesinde kapatılan medreseler.

3. Diyanet İşleri Başkanlığı'na resmen bağlı olmayan, şahıslar tarafından bireysel olarak açılan, izin belgeleri resmî olmamasına rağmen faaliyet gösteren ve 1998 senesinde Özbekistan Adalet Bakanlığı'nda kaydı olmadığı için kapatılan medreseler.

Özbekistan Cumhuriyeti bağımsız olduktan sonra kendi millî dinî değerlerini yeniden canlandırmak amacıyla, geçmişte emeği ve eserleriyle İslâm dininin çeşitli alanlarında sayısız eserler yazan bilim adamlarının hayatlarını ve ilmî miraslarını öğrenmeyi en güncel konulardan biri haline getirmiştir. Millî duyguları canlandırma çok geniş ve derin bir târihî süreç olmakla birlikte, halkımızın hem ekonomisini, siyasî faaliyetlerini, mâneviyâtını, fen- bilimini, dilini, tarihini, örf-âdetlerini, mesleğini, mimarî kültürünü ve hem de insanların gelişmesi için gereken tüm meseleleri kendi içinde barındırır.

Millî yenilenme uzun müddet devam edecek ve nice yılları içine alacak çetrefilli bir süreçtir. Bu yöndeki en önemli aşama insan faktörüne ve onun mânevî değerlerine yönelik olan olumlu münasebetlerdir. Doğal olarak, araştırma ve incelemelerde değerlerimizin tarihini öğrenmek de ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü çok zengin olan millî değerlerimizin tarihini öğrenmeden, onların bugünkü durumunu analiz etmek ve bunların geleceği hakkında düşünmek oldukça zor olsa gerek. Bununla birlikte büyük bilim adamlarının hayatını ve onların mânevî miraslarını öğrenmek ve araştırmak, ülkelerimizde son derece revaçta olan bir olgudur.

Bu tür araştırmalar bir yandan kâmil insanları yetiştirmek için, öte yönden onlarda sağlıklı dinî düşünceyi şekillendirmek için oldukça önemlidir. İslâm dininin akidelerini öğreten Kelâm biliminin ortaya çıkışı ve bu ilmin gelişme süreci, ayrıca Mâverâünnehir'de yaşayan kelâmcıların hayatı ve eserleri hakkında yeterince güncel araştırmalar yapıldığını iddia etmek son derece yanlıştır. Dinî akide konularını ilmî ölçülerde öğrenmek, Orta Asya ülkeleri için büyük önem taşıyan problemlerden birisidir.

Mâverâünnehir bölgesinde Kelâm biliminin gelişmesine büyük katkı yapan âlimlerden biri Ebû Mansûr Mâtürîdî (ö. 333/944) olmuştur. Onun yaşadığı devirde (9. yüzyılın sonu-10. yüzyılın birinci yarısı) Müslüman bölgelerde çeşitli gurup ve fırkaların sayısı artmış durumda idi. Bu durum iman ve itikad konularında bir sürü ihtilâf ve çelişkileri beraberinde getirmişti. Bu tür guruplardan birisi Mu'tezile olup, bu gurup dinî akidelerin yorumunda Kur'ân ve hadis gibi naklî delillerden daha çok aklî delilleri esas almışlardı. Bunun sonucunda Selef ve hadis ehli arasında kelâm ilmine karşı eleştirel tepkiler ortaya çıkmaya başladı. İşte tam bu devirde kelâm biliminin ünlü âlimi Mâtürîdî ortaya çıktı ve o günün ihtilaflı akide mes'elelerini ilmî ölçülerde yorumlayarak bu ilme kendi payını katmıştı. Böylece Mâtürîdî, Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin (699-767) görüşlerini esas alarak kendine özgü kelâm ekolünü kurdu. Ancak Mâtürîdî'nin ölümünden sonra Mâverâünnehir'de bu ekolün otoritesi zayıflamaya başladı. Bu yüzden Îmâm Mâtürîdî'den sonra bu bölgede onun teorilerini doğru bir şekilde yorumlayıp yayacak hem de çeşitli muhâlif fikir ve eleştirilerden koruyacak bir guruba ihtiyaç hissedildi.

O devirde Mâverâünnehir bölgesinde ilâhiyât konusunda pek çok mes'ele ortaya çıkmış bulunuyordu. Çünkü bu bölgedeki Türk ve Soğd kökenli halk, İslâmî hüküm ve kanunların uygulanmasına hazır değildi. Bu durum ise ister-istemez belli bölgelerde bazı isyanların çıkmasına sebep oldu. Yukarıdaki sebepler dolayısıyla bölgede sayısız dinî gelenek ve düşüncelerin ortaya çıkmasına uygun bir ortam vardı ve böylece sayısız dinî guruplar ortaya çıkmış oldu.

İşte bu ortamda Mâtürîdî'nin doktrinini detaylı bir şekilde inceleyen ve bu doktrinin mâhiyetini derinden bilen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.1099), Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 1114), es-Seffâr el-Burahî (ö. 1134), Ebû Hafs en-Nesefî (ö.1142), Ali b. Osmân el-Ôşî (ö. 1173), Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 1184), Ömer el-Hanefî (ö.1200) gibi âlimler, Mâtürîdî akadini geliştirerek bu ekolün devam etmesini sağladılar.

Mâverâünnehir'deki Kelâm okulunun şekillenmesinde ve gelişmesinde Semerkand bilim muhiti ayrı bir önem taşır. Bu kelâm okulunun gelişme sürecini aşağıda görüldüğü üzere üç devirde inceleyebiliriz: Mâtürîdî'ye kadar olan devir (IX) Mâtürîdî ve onun halefi devri (X) Yeniden Canlanma devri (XI-XII).

Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye kadar olan bu zaman diliminde yapılan ilmî araştırmalar ve ilahiyat teorilerindeki tedrîcî gelişme "Tevhid" esasında olmuştur. Bu tür araştırmalar Orta Asya'da Kelâm konularının derinlemesine öğrenilmesine yol açtı. Ancak söylenmesi gereken bir husus, Mâtürîdî okulunun ortaya çıkmasına sebep olan Semerkant'ın dinî ortamı hiç belirtilmemiştir. Ayrıca Semerkant'taki sosyo-politik durumlar hakkında bilgi veren önemli kaynaklar da araştırılmamıştır. Biz çalışmalarımızda Îmâm Mâtürîdî ve ondan sonraki devre ait olan târihî kaynakları araştırmayı da ön plana koyduk.[1308] Kaynaklara örnek olarak Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *"Kitâb el-Kand fi zikri 'ulemâ-i Semerkand"*; Ebû Tâhirhoca'nın *Semeriyye*; Ali b. Yahyâ ez-Zandavsati'nin *Kitâbü'r-Ravdatü'l-'ulemâ'*, Memûn el Keşşî'nin *Mecmû el-Havâdîs ve'n-Nevâzil* (Türkiye nüshası), Seffâr el-Burâhî'nin *Risâle-i Fikh Mesâil Süila 'anhâ eş-Şeyh es-Saffâr fe ecâbe 'anhâ* (Fransa nüshası) gibi örnekler araştırmacılarından dikkatinden kaçmıştır. Biz araştırmalarımızda bu konuya dikkat ederek yukarıdaki kaynaklardan da istifade ettik.

Avrupa ve Türkiye'deki bilim adamları[1309] tarafından kelâm henüz tarihine ait bir dizi araştırma yapılmış olsa da, Orta Asya'da bu alanda henüz yeterince araştırmaların yapıldığı söylenemez. İlkönce 2000 senesinde Ulrich Rudolph'un Mâtürîdî bilim mirasına ait araştırmasının Rus ve Özbek diline tercüme edilmesi[1310] kelâm alanında Özbek araştırmacılara önemli bir sâik olmakla birlikte, diğer yönden 2000 senesinde Mâtürîdî doğum yıldönümünün 1130 senesinin Özbekistan'da geniş çapta kutlanması Mâtürîdî'ye karşı yeni bir merak

1308 Ş. Ziyadov, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin yazma mirası ve onun "Te`vîlât" eseri,* Doktora tezi, Taşkent, 2003.

1309 Brockelmann C., *Geschichte der arabischen Litteratur*: T. I-II. – Weimar-Berlin: 1898. Madelung W., *The Spread of Māturidism and the Turks* // Actas IV Congresso de Estudos Arabes Islāmicos. Coimbra-Lisboa. 1 a 8 de Setembro de 1968. – Leiden: Brill, 1971. – Б. 109-168; Madelung W., "Abu l-Mu'īn al-Nasafī and Ash'arī Theology" // *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*., Vol. II: "The Sultan's Turret": *Studies in Persian and Turkish Culture* / Edited by Carole Hillenbrand. – Leiden, Boston, Koln: Brill, 2000. – Б. 318-330. Giцtz M., "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān" // *Der Islam*. – 1965. – № 41. – 79 б. Schacht J., "An Early Murci'ite Treatise: The Kitāb al-'Ālim wa-l-muta'llim" // *Oriens*. – 1964. – №17. – Б. 96-117. Gimaret D., *Thŭories de l'acte humain en thŭologie musulmane*. – Paris: 1980. – 263 б. Gardet L., *Introduction a la thŭologie musulmane*. – Paris: 1970. – 132 б. Bilhan S., *Les juristes hanafites de I'Asie centrale a l'ĕpoque des Qarahnides*. – Paris: 1973. – 68 б. Allard M., *Le problŭme des attributs divins dans la doctrine d'al-Aљ'arī et de ses premiers grands disciples*. – Beyrut: 1965. – 632 б.

1310 Rudolph U., *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. – Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.

uyandırmış oldu. O zamana kadar Özbekistan'daki medrese hocalarının, medresede eğitim gören büyük âlimlerin, hatta cami imamlarının dahi bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olmadıkları ortaya çıktı. Ancak bu âlim ve imamlar da Mâtürîdî akadini "İmâm Azam Ebû Hanîfe Akāidi" veya "Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa Akāidi" olarak biliyorlardı.

Bu tarihten sonraki 7-8 yıl içinde Özbekistan'da Kelâm tarihi, özellikle Mâtürîdî Akāidi alanında A. K. Mü`minov[1311], Ş. Y. Ziyadov[1312], S. S. Akilov[1313] vs. diğer bilim adamları tarafından çeşitli araştırmalar yapıldı.

Günümüzde halkımızın İslâm dinini yeniden öğrenmeye başladığı bir dönemde (reİslâmization), iman ve akide konusunda bir dizi sorun ve ihtilâf ortaya çıkmaya başladı. Çünkü Avrupa'daki şarkiyatçı bilim adamları kelâm ilmini bir sosyal alan gibi araştırmışlar, bu durum ise Özbekistanlı araştırmacıların önünde iki çeşit sorun çıkarmıştı:

Birincisi kelâm ilminin Mâverâünnehir'de oluşması, onun özellikleri ve bu alanda öne çıkmış olan bilim adamlarının ilmî mirasını öğrenmek ve bu öğrendikleri değerleri hayatta uygulamaları güncel görevlerden birisidir. Çünkü vicdan özgürlüğüne yeni kavuşmuş olan sade halk şöyle dursun, din adamları ve imamların dahi kelâm bilim hakkındaki bilgileri son derece azdır. Ayrıca kelâm bilimi tarihi ve Mâverâünnehir'deki gelişme süreci hakkında ne Özbekistan'da, ne de Orta Asya'da yakın tarihe kadar hiçbir ilmî araştırma yapılmamıştı. Hattâ Sovyet döneminde dinî eğitim veren medreselerde Akide ve kelâm dersleri olarak Ebû Hanîfe'nin (80-150/699-767) "*el-Fıkhu'l-Ekber*" ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö.1142) "*Akāidu'n-Nesefî*" eserlerinin şerhleri öğretilmekte idi. Günümüzde de Özbekistan içerisindeki medreselerde akide ve kelâm derslerinde yine yukarıdaki eserler esas alınmaktadır.

Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te bulunan İslâm Üniversitesi'nde birkaç yıldan beri "Staj ve uzmanları yeniden hazırlamak" imamlara ve medrese öğretmenlerine "Mâtürîdî ekolünün tarihi" alanında dersler verilmektedir. Kendi tecrübelerime dayanarak şunu ifade etmek isterim ki, yerel imam ve medrese öğretmenlerinin çoğunluğu Îmâm Mâtürîdî ve Eş'arî ile onların ekolleri hakkında hiçbir bilgiye sahip değiller. Onlar kelâm ve akide bilimi dendiğinde sadece dar

1311 Муминов. А. Роль и место ханафитских 'уламā' в жизни городов Центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв.): Дис. док. ист. наук. - Т.: Каб. Мин. Р. Уз. ТИУ, 2003.

1312 Ş. Ziyadov, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin yazma mirası ve onun "Te`vîlat" eseri,* Doktora tezi, Taşkent, 2003.

1313 S. Akilov, *Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin Mâtürîdî akaidine katkısı" (Tebsiratu'l-Edille bağlamında),* Taşkent İslâm Üniversitesi, Taşkent, 2005

anlamdaki (Allah'ın zâtı-sıfâtı, kaza-kader) bilgiye sahipler. Çünkü onlar kelâm bilimi alanları konusunda "*el-Fıkhu'l-Ekber*"deki kısıtlı konularla sınırlandırılmıştır. Bu anlamda "*Kitâbü't-Tevhîd*" eserinden yararlanılarak Mâtürîdî'nin bilgi kuramı, âlemin yaratılışı, nübüvvet gibi konular öğrenilebilir. Ulrich Rudolf da Mâverâünnehir'deki ilk Hanefî-ilâhiyat eserleri arasında "*Kitâbü't-Tevhîd*"deki konular daha ayrıntılı işlendiğine işaret etmektedir.[1314]

Küresel iletişimin son derece geliştiği günümüzde Müslüman olmayan ülkelerle sıkı ilişki içine girildiği anlar, bilim adamlarının önüne büyük sorunları ve görevleri beraberinde getirmektedir. Çünkü Orta Asya'da yeniden İslâmlaşma süreci (re-İslâmization) topluma, devlete ve Müslümanların kendilerine bile büyük sorunlar doğurmaktadır. En önemli sorun ise bu İslâmlaşma süreci genelde kapalı bir şekilde gerçekleşmektedir. Çünkü İslâmlaşma süreci demek dini doğru bir şekilde yeniden öğrenmek değildir. "Yeni Müslümanlar"ın radikal ruhlu anlayışları sadece dünyevî konulara değil, aynı zamanda saf İslâm itikādî anlayışlarına da terstir. Buradaki en önemli sorunlar bazı akidevî konularla (iman, mü`min kâfir, âhiret, tevhid, kazâ-kader) ilgilidir.

Bu durum yakın geçmişimizde hangi sorunların ortaya çıkarttığını gördük. Zâten "Gerçek İslâm" veya "Temiz İslâm" konsepsiyonu çerçevesinde yapılan tartışma ve çelişkiler birkaç yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir.

Bununla birlikte yerli din adamları arasında kelâm bilimine karşı münasebetin çeşitli olması da ülkede bu alanın iyice bilinmediğini göstermektedir.

Bunun örneğini "Yeniden Yapılanma" (perestroyka) ve Özbekistan bağımsızlığının ilk yıllarında "Ehl-i Re`y", "Ehl-i Hadis" ve "Ehl-i Kur'ân" niteliğinde Muhammed Hindistânî (1892-1989) ve onun öğrencileri olan Abduveli Kārî (doğ.1950) veya Rahmetullah Âlim (1950-1981) arasındaki tartışmalarda görebiliriz.[1315] Ayrıca bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan "Ekramîler" ve "Marifetçiler" gibi gurupları da gösterebiliriz.

Ülkemizde yeni ortaya çıkan "Selefîler" grubu, Suudi Arabistan âlimlerinden[1316] etkilenerek aklî delile karşı çıktılar ve kelâm bilimini inkâr et-

1314 Rudolph U., *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. – Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.

1315 Bkz: *Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20th Century)*: Critical Editions and Source Studies. Edited by Bakhtiyar M. Babajanov, Ashirbek K. Muminov, Anke von Kügelgen. Almaty: Daik-Press, 2007.

1316 Ahmed b. Abdullah b. Dahil el-Lahibi el-Hazbi, *el-Mâtürîdîyye: dirâsatan ve takvîman*, Riyad, Darû'l-Âsima, 1992.

mektedirler. Sonuçta din âlimleri arasında da bu alanda çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların hepsi göstermektedir ki, Mâtürîdîlik ülkemizde doğrudürüst öğrenilmemiştir.

Din adamları yukarıda belirttiğimiz konsepsiyon çerçevesinde fikir yürütürler. Bilindiği gibi, herhangi bir gerçeğin mâhiyetini anlamak için onun önceki tarihi gerçekliğini öğrenmek lâzım. Bu yolla ancak içerik öğrenilebilir.

Mâtürîdî Akāidi, rasyonel özelliği ile hoşgörü yönünden büyük öneme sahiptir. İnsanın kamil Müslüman olabilmesi ve âhirette rahata kavuşabilmesi için ortaçağlardaki ideolojik gayelerin (cihâd, İslâmî düzen, halifelik) mecbûrî olmadığını bu ekolde bulabilmekteyiz.

İşbu ekolün derinden öğrenilmesi ve incelenmesi, Orta Asya ülkelerinde demokratik-hukukî anayasal düzenin oturtulması sürecinde ve halklara İslâm dininin asıl mahiyetini doğru bir şekilde ulaştırılmasında önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Orta Asya'da son dönemlerde ortaya çıkan "Hizbüt-Tahrîr", "Ekramîler" gibi değişik itikāda sahip olan gurupların asıl amaçlarının ifşâ edilmesine ve burada yaşamakta olan halkların bu tür radikal gruplara karşı uyarılmasına büyük hizmet sunacaktır.

Taşkent'te İslâm Üniversitesi'nin açılmasıyla İslâm Bilim Tarihine ait bir dizi araştırma yapılmaya başlandı. Özellikle Hanefî mezhebi ve Mâtürîdî ekolü temsilcilerinin hayatı ve eserlerini öğrenme konusu ivme kazandı. Bunlara örnek olarak aşağıdaki master ve doktora tezlerini, monografi ve risâleleri, ilmî ve sosyal makaleleri gösterebiliriz:

Master ve Doktora Tezleri

Bu konuda İslâmbilimci âlim Âşirbek Muminov'un katkıları büyük olup, bu yöndeki çalışmaların seçilmesinde ve öğrenilmesinde onun yönlendirmeleri büyük önem taşımaktadır. Bir çok araştırmaya danışmanlık yapan bu bilim adamının doktora tezi 2003 yılında "*Hanefî Âlimlerinin Mâveraünnehir'deki Yeri ve Rolü* (II-VII/VIII-XIII yy.)"[1317] adıyla yayımlandı. Bu eser, alanın araştırmacıları için temel kaynak, başka bir tabirle bir ansiklopedi gibi hizmet etmektedir.

Günümüzde Taşkent İslâm Üniversitesi, Orta Asya'da Hanefî mezhebinin akidelerini öğreten esas merkez seviyesine yükselmektedir. Îmâm Mâtürîdî ve temsilcileri konusundaki araştırmalar Muminov ve onun öğrencileri tarafından

1317 A. Muminov, *Hanefi âlimlerinin Mâverâünnehir kentlerindeki yeri ve rolü* (II-VII/VIII-XIII yy.), Doktora tezi, Taşkent, 2003

gerçekleştirilmektedir. Mâtürîdî konusundaki ilk akademik araştırma, bu tebliğin sahibi tarafından yapılan *"Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin yazma mirası ve onun 'Te`vîlât' eseri"*[1318], adlı doktora tezidir.

Yanında Mâtürîdî itikādı alanında bir dizi makale de neşredildi. Bu makaleler de ülkemizde Mâtürîdî kelâmının tanıtılmasına vesile olmaktadır.[1319]

Mâtürîdî kelâm ekolünün temsilcileri ile birlikte Hanefî mezhebi âlimlerinin ilmî miraslarını, yani kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerine ait eserleri öğrenme yolunda aşağıda gösterilen çalışmalar bu faaliyete kazandırmış durumdadır.

1) Muzaffer Kamilov, *"Mâverâünnehir'de fıkıh ilminin gelişmesinde Alâüddin es-Semerkandî'nin yeri ve "Tuhfetü'l-Fukahâ" eserinin önemi*"[1320] adlı doktora tezini savunmuştur (2000). Kamilov, bu konuda bir dizi makalenin ve bir âdet monografi eserinin sahibidir. Ancak bugüne kadar 'Alaüddin es-Semerkandi tarafından yazılan ve Mâtürîdî kelâmına ait önemli kaynak sayılan "*Şerhü Te'vilâti Ehli's-Sünne*" eseri daha yayımlanmadı.

2) Durbek Rahimcanov, *"VIII-XII yüzyıllarda Semerkant'ta Hadis Biliminin Gelişmesi (Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin "Kitâb el-Kand fi Marifet 'ulama' Samarkand" adlı bağlamında)*[1321] adlı doktora tezini 2003 senesinde savundu. Dur-

1318 Ş. Ziyadov, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mirası ve onun 'Te'vilat' eseri*, doktora tezi, Taşkent, 2003, s. 21

1319 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin 'Te'vilat' eseri hakkındaki yeni bilgiler, *Şarkiyat*, – 1999. –№ 9. –s. 66-73; *Mâtürîdî'nin Hayatı ve Mirası*, Taşkent, 2000 s. 27; Bu konuya önceki araştırmamızda ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Bkz. "Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'ye nispet edilen eserlerin Taşkent yazmaları ve Mâtürîdî üzerine yapılan bazı araştırmalar" // *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* / Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi. Haz. Sönmez Kutlu. Ankara 2003. s. 271-281. Daha sonra bu konu üzerine birkaç makale daha yayımlandı. Örneğin: Несколько слов о списках произведения ошского ученого XII века Сиридж ад-дина 'Али б. 'Усман ал-Уши, хранящихся в Ташкенте// Вестник Ошского Государственного Университета. Специальный выпуск. Ислам в Центральной Азии. Материалы международной научной конференции посвященному году «Социальной мобилизации и добросовестного управления» и 10 летю теологического факультета. Ош. 2004. стр. 229-230; Ziyadov Ş., "Ebû Hafs en-Nesefî'nin Şarkiyat Enstitüsü Elyazmalar Kütüphanesi'ndeki eserleri ve 'Akaidu'n-Nesefî' eseri", *Nesef kentinin dünya medeniyeti tarihindeki yeri*. Nesef kentinin 2700. yıldönümüne yönelik yapılan uluslar arası ilmi konferans materyalleri, Taşkent-Karşı, Fan neşriyatı, 2006, s. 221-226; "Ebû Mansûr Mâtürîdî", *Cennet Mekân dergisi*, Ağustos 2007, Taşkent, s. 26-30.

1320 Комилов М. Мовароуннаҳр фиқҳ илми ривожида Алоуддин ас-Самарқандийнинг ўрни ва «Туҳфат ал-фуқаҳо» асарининг аҳамияти: тарих фанлари номзодлик диссертацияси автореферати. Т.: Тошкент ислом университети, 2000. 26 б.

1321 Раҳимджанов Д. VIII-XII асрларда Самарқандда ҳадис илми тараққиёти (Абу Ҳафс ан-

bek Rahimcanov de bir dizi makalelerin yazarıdır. Bildiğimiz kadarıyla Ebû Hafs en-Nesefî'ye ait bir dizi eserler mevcut olup, hala yayımlanmamıştır.

Ebû Hafs en-Nesefî'nin Tefsir bilimine ait "*et-Teysîr fi't-Tefsîr*" adlı eseri hâlâ neşredilmemiş durumda. Bu eserde Nesefî, üstadı olan Mâtürîdî'den alıntılar ve iktibas yaptığını görmek mümkündür. Özbekistan Bilimler Akademisi el yazmalar fonunda bu eserin 8 nüshası mevcuttur.[1322] Ayrıca Bîrûnî adındaki Şarkiyat Enstitüsü'nün elyazmalar fonunda 1462 numarayla korunmakta olan Ebû Hafs Nesefî'nin "*Matla' un-Nucum ve Mecma' ul-Ulûm*" adlı kāmusu eseri ise ayrı bir öneme sahiptir. [1323]

3) Seyitmuhtar Akilov, "*Ebû'l-Mu'în en-Nesefî ve onun Mâtürîdî kelâmına katkısı ("Tebsiratu'l-Edille" eseri bağlamında*)" [1324] adını taşıyan doktora tezini 2005 senesinde savunmuş durumda. Seyitmuhtar Akilov, tezinin konusu çerçevesinde bir dizi makaleyi de neşretmeye hazırlanmaktadır. Günümüzde bu eserin monografik versiyonunu neşre hazırlamaktadır. Bununla birlikte bu şahıs, Taşkent İslâm Üniversitesi'nde kelâm dalında dersler vermektedir.

4) Zafer Necmettinov, "*Ebû Zeyd ed-Debusî mirasının Mâverâünnehir'de Fıkıh Biliminin Gelişmesindeki Yeri*" adlı doktora tezini 2007 senesinde savunmuştur. [1325]

Насафкнинг «Китоб ал-қанд фи ма'рифат 'уламо' Самарқанд» асари асосида): тарих фанлари номзодлик диссертацияси автореферати. Т.: Тошкент ислом университети, 2003. 26 б.

1322 ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фонди: №№ 7124, 4789, 11922, 3150, 3231, 3164, 5265.

1323 Асарнинг умумий тавсифи тўғрисида қаранг: Булгаков П.Г. Неизвестный энциклопедический труд XII века // Общественные науки в Узбекистане 1976. № 11, стр. 57-61; Шу қўлёзма ҳақида Ўз Таг мухбири А. Баранов "Ўзбекистон маданияти" газетасининг 1976 йил 3 декбар сонида хабар ҳам берган; Булгаков П. Г. Формуляры некоторых документов по частному праву из энциклопедии ан-Насафи//Материалы по истории науки и культуры народов Средней Азии. Ташкент. Фан. 1991. с. 67-79; Шунингдек ЎзР ФА Шарқшунослик институти илмий ходими Муҳаммадаминов С. «Матла ан-нужум мажмаъ ал-'улум» асарининг таркибий тузилмаси// Акедемик Убайдулла Каримов номидаги ёш шарқшунослар илмий конференцияси тезислари. Тошкент 2004. Б. 11-12.; Муҳаммадаминов С. Абу Ҳафс ан-Насафийнинг «Матла' ан-нужум» асаридаги фиқҳ ва ҳадисга оид мавзулар// Имом ал-Бухорий сабоқлари № 4 2005. Б. 190-191 каби мақолаларда маълумот берган.

1324 Оқилов С. Абул Муъин ан-Насафий ва унинг мотуридия таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси ("Табсират ал-адилла" асари асосида): тарих фанлари номзодлик диссертацияси автореферати. Т.: Тошкент ислом университети, 2005. 28 б.

1325 Нажимддинов Зафар. "Абу Зайд ад-Дабусий меросининг Мовароуннаҳрда фиқҳ илми ривожида тутган ўрни": Тар. ф. ном. дис. Т.: Тошкент ислом университети, 2007. 26 б.

5) Abdureşit Abdullayev, "*Ebû Leys es-Semerkandî'nin Mâverâünnehir Tefsirciliğindeki Yeri*" adlı doktora tezini 2007 senesinde savunmuştur[1326].

6) Devran Maksudov, "*Ebû'l-Berakât en-Nesefî'nin Tefsir İlmindeki Yeri*" adlı doktora tezini 2008 senesinde savunmuştur. [1327]

7) Daniyar Muratov, "Abdullah es-Subazmunî'nin "*Keşf-el-Âsâr*" eseri hadis ilminin kaynağıdır" adlı doktora tezini 2008 senesinde savunmuştur.[1328]

Bu yönde devam etmekte olan veya bitmek üzere olan bazı çalışmalarda vardır. Meselâ Nazim Mamatahunov, İyâdîler ailesinin kelâm bilimine olan katkısını incelemektedir[1329].

Yukarıda söylediğimiz gibi Taşkent İslâm Üniversitesi'nde ve Taşkent Devlet Şarkiyat Enstitüsü'nde bir dizi araştırmalar devam etmekte ve bitirme tezleri, yüksek lisans tezleri çalışmaları yapılmaktadır. Bu konular genelde Mâtürîdî kelâmına ait olup, danışmanlar da bu konuda uzman olan profesör ve öğretim üyelerinden oluşmaktadır[1330].

1326 Абдуллаев Абдурашид «Абу Лайс Самарқандийнинг Мовароуннаҳр тафсиршунослигида тутган ўрни» : Тар. ф. ном. дис. Т.: Тошкент ислом университети, 2008. 28 б.

1327 Максудов Даврон "Абу-л-Баракот ан-Насафийнинг тафсир илмида тутган ўрни": Тар. ф. ном. дис. Т.: Тошкент ислом университети, 2008. 26 б.

1328 Муратов Дониёр "Абдуллоҳ ас-Субазмунйнинг «Кашф ал-осор» асари ҳадис илмига оид манба» : Тар. ф. ном. дис. Т.: Тошкент ислом университети, 2008. 30 б.

1329 Мўминов А., Маматохунов Н. Икки мухим матн // Имом ал-Бухорий сабоқлари. № 4 (2003), б. 192-193.; Маматохунов Н. Ийодийлар оиласининг калом илмига қўшган ҳиссаси // Имом ал-Бухорий сабоқлари. № 4 (2003), б. 190-191.

1330 Тошкент Ислом Университетида: Сиддиқов Салоҳиддин "Абу Мансур ал-Мотуридийнинг "Китоб ат-тавҳид" асарида фирқа ва оқимларга қариши раддия бериш услуби"; Рухсора Рўзиева." Фахр ал-ислом ал-Паздавийнинг "Усул" асари XI асрга оид фиқҳий манба"; Соатмурот Примов. Абу Шакур ас-Солимийнинг "ат-Тамҳид фи баяни-т-тавҳид" асари мотуридия таълимоти бўйича муҳим манба; Абдулатиф Аллокулов. Абу Ҳафс Умар ан-Насафийнинг 'Ақо'ид ан-Насафий асари ва унга ёзилган шарҳлар таҳлили".

Одил Абу Мансур ал Мотуридийнинг тафсир қилиш услуби («Та'вилотул-Қур'он» асосида).

Тошкент Давлат Шаршунослик институтида:

Лола Эргашева. "Мовароуннаҳрда ҳанафийлик мазҳаб ривожи ва унда ал-Мотуридий мактабининг ўрни".

Моҳгул Аслахўжаева. "Мовароуннаҳр диёрида мотуридийа калом таълимотида билиш ва борлиқ масаласини ўрни"

Monografi ve Broşürler:

Bu alanda ilmî araştırmaların yanı sıra makale ve kitaplar da neşre hazırlanmaktadır. Şarkiyatçı âlim ve Semerkant'taki İmâm Buhârî Uluslararası Merkezi Müdürü olan Ubaydulla Uvatov son yıllarda Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî konusunda birkaç makale ve broşür neşretmiştir. Meselâ *İmâm el Mâtürîdî ve Akāidi*, 2000; *Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin hayatı ve mirası*, 2003. [1331]

Özbekistan müftüsü Usmanhan Âlimov da, *"IX XI yüzyıllarda Semerkant'ta kelâm biliminin gelişmesi"* [1332] adlı eserini 2008 senesinde yayımladı.

Şeyh Muhammed Sâdik Muhammed Yusuf bu alanda bir dizi broşür neşretti. Meselâ "Sünni Akideler", "Din Nasihattir", "İhtilaflar Hakkında" gibi eserler.

B. Babajanov, A. Muminov, A. Fon Kyugelgen tarafından yazılan "20 yüzyılda Orta Asya'da nüfuz sahibi âlimler" (2007) gibi eserler zikredilebilir. [1333]

Tercüme Eserler:

Özbek yazarları ve tercümanları tarafından da bir dizi kitap tercüme edilerek neşredilmiştir.

Meselâ: Mirza Kenjabek Muhammad Zâhid Bursevî'nin *"Ehl-i Sünne ve'l Cemaa Akāidi"* (1998 senesinde 1 cilt, 1999 senesinde 2 cilt)[1334], Şeyh Ahmed Gümüşhânevî'nin *"Câmiü'l-Mütûn"* tercümeleri mevcuttur.

Abdulaziz Mansûr'un "Akāid Metinleri" eserinde Akāide ait olan (*el-Fıkhu'l-Ekber, Akāidu'n-Nesefî* vs.) metinler toplanmıştır. İşbu yazar birkaç sene önce "*Akāid-i Tahâvî Tercümesi*"ni hazırlamıştı. Yazar eserde esas olarak *"Şerhü Akīdeti't-Tahâvî"*den yararlanmıştır.

Ahmetcan Babamurat "Tevhid", "Asıl İslâmî Akide" adlı eserini bir akidevî eserden yararlanarak yazmıştır.

1331 Уватов У. Имом ал-Мотуридий ва унинг таълимоти. - Т.: Фан, 2000; Уватов У. Абул Муъин ан-Насафий ҳаёти ва мероси. - Т.: Маънавият, 2003

1332 Усмонхон Алимов. IX-XI асрларда Самарқандда калом илмининг ривожланиши. "O'zbekiston milliy ensiklopediyasi" давлат илмий нашриёти "Movarounnahr" нашриёти. Тошкент 2008. 192 бет.

1333 Б. Бобожонов, А. Мўминов, А. Фон Кюгельген. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы «Дайк-Пресс» 2007.

1334 Бурсавий Муҳаммад Зоҳид Кутку ибн Иброҳим. Аҳли сунна ва ал-жамоъа Ақоиди / тарж. М. Кенжабек. Т.: Шарқ, 1998. 144 б. 1 жилд 2 жилди 1999 й. (Мовароуннахр нашриёти).

Şeyh Nazrullahhan İşan Garbî'nin (1908-1986) "*Kasîde-i Emâlî*" (Şerhi ve Tevhid manzumesi) eseri 2008 senesinde neşredildi.[1335] Bu eser, Ali b. Osmân el Oşî'nin *"Emâlî"* adıyla ün kazanan kasidesine yazılan bir şerhtir.[1336] Ayrıca Dostmuhammed Nasrettin tarafından "*Akāid*" risâlesi de yayımlandı.

Yukarıda adı geçen eserlerin yayımlanması sonucunda Özbek kitapseverleri az-çok bu tür bilgilerden haberdar olmuş ve olumlu yönde etkilenmiştir.

İlmî Makale ve Halka Yönelik Makaleler

Özbekistan'da yayımlanmakta olan ilmî ve halka yönelik dergi ve derlemelerde Mâtürîdî Akāidi ve bu yöndeki makaleler neşredilmektedir. Buna *"İmâm Buhârî'nin Dersleri"* adlı dergi önayak olmaktadır. Derginin 2003 senesindeki birinci sayısında A. Muminov, Anke Fon Kyugelgen'in "X. Yüzyılın ilahiyatçıları"[1337], H. Hamidî'nin "Mâtürîdî Hikmetleri"[1338], S. Akilov'un "Tebsiratu'l-Edille Eserinin Elyazma Nüshaları"[1339] adlı makaleler yayımlandı. 2004 senesinde Türkiyeli âlim Şükrü Özen'in "Fakih - İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" adlı makalesi Arapça'dan tercüme edilerek bu dergide yayımlandı.[1340]

Bunlarla birlikte Ş. Siracittinova'nın "Mâtürîdî Akāidinde Vahdâniyet Konusu"[1341] (2006), "Kelâm Bilimi Tarihi"[1342] (2006), N. Mamatahunov'un

1335 Шайх Назруллоҳхон Эшон (Ғарбий). "Қасида-и амолий" (шарҳи ва тавҳид манзумаси). Тошкент. 2008.

1336 Несколько слов о списках произведения ошского ученого XII века Сиридж ад-дина 'Али б. 'Усман ал-Уши, хранящихся в Ташкенте// Вестник Ошского Государственного Университета. Специальный выпуск. Ислам в Центральной Азии. Материалы международной научной конференции посвященному году «Социальной мобилизации и добросовестного управления» и 10 летю теологического факультета. Ош. 2004. стр. 229-230.

1337 Мўминов А, Анке фон Кюгельген X аср Самарқанд илоҳиётчилари // Имом ал-Бухорий сабоқлари. № 1 Тошкент. 2003. - 15-19 б.

1338 Ҳомидий Ҳ. Мотуридий ҳикматлари // Имом ал-Бухорий сабоклари. № 1.Тошкент, 2003, - 20 б.

1339 Оқилов С. "Табсирату-л-адила"нинг қўлёзма нусхалари // Имом ал-Бухорий сабоклари. № 1.Тошкент, 2003, - 21-22 б.

1340 Шукур Ўзан. Имом Абу Мансур ал-Мотуридий фақиҳ // Имом ал-Бухорий сабоклари. № 1.Тошкент, 2004, - 11-16 б; № 2. 92-97 б.

1341 Сирожиддинов Ш. Мотуридий таълимотида ваҳдоният масаласи // Имом ал-Бухорий сабоклари. № 3. Тошкент, 2006, - 179-182 б.

1342 Сирожиддинов Ш. Калом илми тарихидан // Имом ал-Бухорий сабоклари. № 2. Тошкент, 2006, - 92-96 б.

Ebû Bekir el-İyâdî'nin Kelâm biliminin gelişmesindeki yeri"[1343] (2006), Muhammedyusuf Huşvaktov'un "*Kitâbü't-Tevhîd*'in neşirleri hakkında"[1344] (2007), A. Taşanov'un "Fahru'l-İslâm Pezdevî, Semerkand Sünnî İlâhiyatının İri bir temsilcisidir"[1345] (2008) gibi makaleler de yer almıştır.

Taşkent İslâm Üniversitesi'nde yayımlanmakta olan "*Ahbaratname*" dergisinde de Mâtürîdî'nin ilmi mirası geniş açıdan aydınlatılmıştır. Dergide İ. Daminov'un "İmâm el-Mâtürîdî Ekolünün Büyük Temsilcisi"[1346] makalesinde Ebû'l-Mu'în en-Nesefî hakkındaki bilgiler verilmiştir. B. Rahimov'un "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin 'Te'vilâtü Ehl-i Sünne' tefsirinde zekât konusu" adlı makalesinde zekât konusu incelenmiştir[1347].

Yukarıda zikredilen makaleleri incelediğimizde, bütün bunların Mâtürîdî Akāidini aydınlatmaya yönelik olduğu, gün geçtikçe içeriklerinin de geliştiği görülmektedir. Bu makalelerin bazılarının Mâtürîdî Akāidinin temsilcileri hakkında yüzeysel bilgi verse de, bazıları belli bir konulara derinlemesine girdiği görülür. Bu durum Mâtürîdî Akāidinin daha araştırılmamış boyutlarının olduğuna delalet etmektedir.

Sonuç olarak, bu süreçte Hanefî mezhebinin yerel örf-âdet ve geleneklerle uğraştığını gözlemlemekteyiz. Daha sonra Mâverâünnehir'de İslâm'a dâir bazı konuların Mâtürîdî ekolünün işlediği konular arasına girdiğini görüyoruz. Ayrıca Mâtürîdî'ye kadar bu bölgede ilâhiyat konuları mevcut idi. Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin eserlerinin de bu durumun sonucu meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'nin eserleri İslâm'a has ahlâk, kanunlar, mânevî olgunluk gibi konuları işlemiştir. Eserlerinin sayısı az olmasına rağmen, zamanında büyük önem arzettiği şüphesizdir. Bu eserlerin bazıları günümüzde de araştırmacıların dikkatini çekmektedir.

Ülkemizde bu alandaki sorunların başında kaynakların ve eğitim için gerekli kitapların az olması gelmektedir. Yani İslâm Enstitüsü'nde ve dinî eğitim alanında kullanılacak eser yoktur. Hâlâ Mâtürîdî'nin iki eserinin Özbekçe versiyonu

1343 Н. Маматохунов "Абу Бакр ал-Иёдийнинг калом илми риовжидаги ўрни // Имом ал-Бухорий сабоклари. №3. Тошкент, 2006, - 183-187 б.

1344 Муҳаммадюсуф Хушвақтов. "Китобу-т-тавҳид"нинг нашлари хусусида // Имом ал-Бухорий сабоклари. №2. Тошкент, 2007, - 131-133 б.

1345 А. Ташанов "Фахрулислом Паздавий Самарқанд суннийлик илоҳиётиннг йирик вакли сифатида // Имом ал-Бухорий сабоклари. №1. Тошкент, 2008, - 71-72 б.

1346 Даминов И. Имом ал-Мотуридий мактабиннг йирик намояндаси // ТИУ. Илмий таҳлилий ахборот. № 4. Тошкент. 2003. - 54-57 б.

1347 Б. Раҳимов. "Абу Мансур ал-Мотуридийнинг "Таъвилот аҳли ас-сунна" тафсирида закот масаласи" // ТИУ. Илмий таҳлилий ахборот. № 4. Тошкент. 2008. - 37-40 б.

yoktur. Bu yüzden yukarıda adı geçen araştırmalar ülkede önemli bir yere sahip olmakta ve bu alandaki merakın gittikçe büyümesine vesile olmaktadır. Bunun sonucunda Özbekistanlı öğrencilerin ve din ehlinin bu konularda bilgi edinmesine yardımcı olacaktır.

Özbekistan sınırları içerisinde faaliyet göstermekte olan "İmâm el-Buhârî" adındaki Taşkent İslâm Enstitüsü; Buhara'daki "Mîr Arab"; Taşkent'teki "Kokaldosh"; Karakalpakistan'daki "Muhammed Bîrûnî"; Nemengan'daki "Molla Kırgız"; Harezm'deki "Fahreddin Râzî"; Endican'daki "Seyit Muhyiddin Mahdûm"; Kaşkaderya'daki "Hoca Buhârî"; Taşkent'teki "Hadice-i Kübrâ" ve Buhara'daki "Joybari Kalon" adlı İslâm dinî eğitimi veren orta öğretim kurumları ve medreselerinde, ayrıca "İmâm el-Buhârî" adındaki hadis ilmi merkezlerinin müfredatlarındaki derslerde Mâtürîdî Akāidi esas alınmaktadır. Bu eğitim kurumlarının kütüphanelerindeki dinî kitapların sayısı oldukça azdır. Bu bilim kurumlarına ancak yapılan yardımlarla kitap alınabilmektedir.

28. TEBLİĞ

TÜRK BASININDA MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDÎLİK

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan[1348]
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Son zamanlarda ilâhiyat çevresinin Mâtürîdî üzerinde bir takım araştırmalar yapması ile Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, günümüz entelektüel dünyasında yankı bulmaya başlamıştır. Hattâ Mâtürîdîlik, içinde yaşanılan veya yaşandığı varsayılan değer buhranını aşmada geçmiş bir referans olarak ele alınmıştır.

Gözlemlenebildiği kadarıyla doksanlı yılların sonlarından itibaren Türk basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik belli bir takım toplumsal, siyasî görüşlerin kurucu unsuru olarak yeniden kurgulanmaya çalışılmıştır. Bunlardan önemlilerini maddeler halinde şöyle tayin etmek mümkündür:

1. Mâtürîdîlik Osmanlı Müslümanlığıdır.

2. Mâtürîdîlik Türk Müslümanlığıdır.

3. Mâtürîdîlik Laik Cumhuriyetin teolojik temelidir.

4. Mâtürîdîlik, Balkan insanı ile Anadolu insanı arasındaki kültürel farklılığın ifadesidir.

Tebliğimiz iki kısımdan oluşacaktır. Birinci kısımda yukarıdaki görüşler özetlenecek, ikinci kısımda da bunların metodoloji açısından bir değerlendirmesi yapılacaktır.

1. Mâtürîdîlik Osmanlı Müslümanlığıdır

İmâm Mâtürîdî'nin son yıllarda gündeme gelme şekillerinden birinin, Osmanlı-Türk Müslümanlığı modelini ortaya koymak ve açıklamak olduğu söylenebilir. Meselâ Bünyamin Duran'a göre Mâturidilik Osmanlı çok kültürlü yapısının arkasındaki dinî temeldir.

Duran, öncelikle belirtmektedir ki, İslâm tarihinde Mâtürîdî-Hanefî Türk kültür coğrafyasında "toplumsal zaruretler" çok ciddî bir meşrûiyet kaynağı olmuştur. Çok sayıda düzenleme, o konuda nas olmadığı veya olduğu halde naslar

1348 İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

toplumsal zaruretlere uygun olmadığından, toplumsal zaruretler dikkate alınarak çözümlenmiştir. Bu ilke ulemânın elinde hayatı esnetici, rahatlatıcı, mâkulleştirici bir araç olmuştur[1349].

Bu yüzden tarihte bir Türk-Müslümanlığından bahsedilmesi mümkündür. En özgün Türk-Müslümanlığı, Osmanlı Müslümanlığıdır. Çünkü onlar Kur'ân'ı kendi çağları ve toplumsal şartlarına göre yeniden anlama ve yorumlama çabası içinde bulunmuşlar, büyük ölçüde de başarılı olmuşlardır. Mâtürîdî geleneğe göre toplumsal yapısını oluşturan Osmanlılar, bilimi, dini, devleti, ekonomiyi, siyaseti ve kültürü akılcı bir çerçevede oluşturmuşlar ve birbiri ile uyumlulaştırmışlardır. Bunlardan hiçbirinin diğerlerini baskı altına alabilecek şekilde güç kazanmasına izin vermemişlerdir. Gerçekten Osmanlı ne bir din devleti, ne bir ekonomi devleti, ne de despotik bir hânedân devleti idi. Ulemâ akılcılığı etrafında oluşturulmuş ılımlı bir Müslümanlık, ılımlı bir bilimcilik, ılımlı bir tüccarlık ve ılımlı bir siyaset söz konusu idi. Bunun nedeni, Osmanlı Müslümanlığının Mâtürîdî yöntem üzerine bina edilmiş olmasıdır. Osmanlı-Müslümanlığını anlayabilmek Mâtürîdî yaklaşımın çözümlenmesine bağlıdır.[1350]

Aslında çağımızda "nasıl bir sosyal-siyasî sistem" sorusuna da Mâtürîdî okulun geliştirdiği yöntemlerle cevap bulmak mümkündür. Çünkü bu okulun düşünce sisteminde bireyin özgürlüğü, can ve mal güvenliği, aklî melekelerinin geliştirilmesinin garanti altına alınması, dinî hayatını yaşama hakkının eksiksiz şekilde sağlanması, sefalet ve fakirlikten kurtarılması gibi hedefler temel amaç olarak belirlenmiştir.

Bu yüzden meselâ Sa'id Nursî, alternatif bir yönetim şekli olarak demokratik yönetim şekli gündeme geldiğinde hiç tereddüt etmeden toplumsal zaruret olduğunu ifade ederek demokrasiyi savunmuştur. Gerçekten Mâtürîdî anlayışın dışında başka bir yaklaşımla demokrasiyi açık şekilde savunmak zordur[1351].

Sa'id Nursî dinî ve kültürel çoğulculuğun baskın olduğu bir toplumun üyesiydi. Özellikle onun da bağlı olduğu Mâverâunnehr-Osmanlı-Mâtürîdî geleneği dinsel, kültürel ve etnik çoğulculuğun temel yapı olduğu bir gelenekti. Bu geleneğin modern çağa uygun yeniden üretilmesi misyonunu üstlenen Sa'id Nursî'nin

1349 Bünyamin Duran, "Meşrû Demokrasi", *Köprü*, Güz 1999, sayı: 68. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=470.

1350 Bünyamin Duran, "Eşarî-Mâtürîdî Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı", *Köprü*, Bahar 99, sayı: 66. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432.

1351 Bünyamin Duran, "Meşrû Demokrasi", *Köprü*, Güz 1999, sayı: 68. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=470.

tüm yaklaşımları ve içtihatları da doğal olarak kültürel ve dinî çoğulculuk eksenli olmuştur. Bu yönüyle onun tezleri ulusçu bir toplumda gerçekten zor anlaşılır ve kabul edilebilir tezlerdi.[1352]

Duran'a göre günümüzde ise bu kalitede bir 'Türk Müslümanlığından' bahsetmek mümkün değildir. Günümüzde söz edilen Türk-Müslümanlığı olsa olsa Köy-Müslümanlığı olabilir. Köy-Müslümanlığı ise derin bir felsefî ve kelâmî geri plandan, anlaşılabilir bir kainat tasavvurundan, net bir Allah tasavvurundan, gelişmiş bir metin anlama, yorumlama ve akıl yürütme yönteminden, ciddi bir ahlâk, din, tabiat, bilim ve tarih felsefesinden mahrum folklorik bir Müslümanlık anlayışıdır. İslâm'ın temel ilkelerinden daha ziyade putperestliğe yakın bir anlayış ve yaşantı şeklidir. Kitâbî ve felsefî tabanı olmadan yaşanan bir hayat ancak ilkel bir hayat olabilir. Böyle bir Müslümanlık, gelişmiş kent yaşantısının, felsefî ve ilmî gelişmelerin, aşırı uzmanlaşmış endüstriyel hayatın karşısında ancak anlamsız ve içi boş bir tarih malzemesi olacaktır. Böyle bir Müslümanlığı savunanlar bilerek veya bilmeyerek akıl almaz düzeyde bir birikimi temsil eden felsefe, kelâm, usûl, mantık, edebiyat, ahlâk, din birikimlerini sele veriyor demektir[1353].

2. Mâtürîdîlik Türk Müslümanlığıdır.

Mâtürîdîliği 'Türk Müslümanlığı olarak görüp 'Osmanlı din anlayışını bu Müslümanlık türünden bir sapma olarak değerlendiren bazı yazarlar da bulunmaktadır.

Meselâ Sa'id Başer *Matbuat Dergisi*'nde yayımlanan (sayı 30 Kasım 1998) bir uzun söyleşide 'Eş'arîde zât ve sıfât birbirinden ayrıdır, Mâtürîdî'de ise birbirinden ayrılmaz. Birbirinin aynı değildir ama ayrı da değildir. Bu, ışığın güneşten ayrılmayacağı ama ışığın güneşte olmaması örneği ile açıklanabilir' demektedir. Ona göre 'zat ve sıfatı birbirinden ayırmayan anlayış' bilim düşüncesini mümkün kılan bir entelektüel zemin hazırlar. Eş'arî ise 'zât' ile 'sıfât'ı birbirinden ayırarak akli bilimlerin önünü kapamış sadece kelâm, fıkıh hadis gibi naklî bilimlere imkan tanımıştır. Kısaca Başer, Mâtürîdîliğin, hem Vahdet-i Vücûd'u (dolayısıyla bir Türk tasavvuf sistemi olarak Yesevîlik'i) hem de aklî bilimleri meşrûlaştırdığı hattâ temellendirdiği kanaatindedir.

1352 Prof. Dr. Bünyamin Duran, "Bediuzzaman ve Demokrasi", (tebliğ metni). (05.01.2005) http://www.İslâmicuniversity.nl/tr/showarticleinfo.asp?id=610.

1353 Bünyamin Duran, "Eşarî-Mâtürîdî Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı", *Köprü,* Bahar 99, sayı: 66. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432.

Ona göre Türk medreselerinde Yavuz Sultan Selim'in İslâm birliği siyasetine kadar Mâtürîdî'nin itikat sistemine yer verilmiş, Ebû Hanîfe'nin fıkhı benimsenmiştir. Ahmed Yesevî'nin neşrettiği varlığın birliğine dayalı tasavvufi anlayış meşru zeminini Mâtürîdî'nin zât-sıfât birlemesinde bulmuştur. Vahdet-i vücudçu anlayışın Türk tarihinde bu derece kabul görüp yayılmasının bir sebebi töre ise diğer sebebi de Mâtürîdî itikādının felsefî yapısı olmuştur. Toleranslı bir hukuk anlayışına sahip Hanefîlikle bu teoloji, 'muhatabı hak bilmenin getirdiği mesuliyet ahlâkı'nın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Türk coğrafyalarındaki İslâmî hayatın diğer İslâm ve Arap ülkelerine göre müesseseleşmeye daha uygun zeminler bulması böylece gerçekleşmiştir. Bu anlayış, her kültür grubunu hak addedişten gelen toleransı sayesinde İmparatorluk mentalitesine de münbit bir zemin hazırlamıştır[1354].

Safevî şahları karşısında Osmanlı mutlak bir zafer kazanamayınca dinî politikasında değişiklik yapmıştır. Şah İsmail'in Erdebil Tekkesi'nden ileri gelen manevî otoritesine karşılık Yavuz, yendiği Arapların itikādını resmî tez haline getirip Halifeliği kontrol altına almak istemiştir. Böylece dinî otorite olarak tesirli bir güç elde etmiştir. Belki bu yolla Arap anlayışını da kontrol edebileceğini hesap etmiştir. Fakat hesapları yanlış çıkmıştır. Bundan sonra Kahire, Bağdat, Halep gibi yerler dinî merkez olarak addedilmiş, Osmanlı Türkçesi Arapça'nın ağır baskısı altında kalmış, medreselerde de ciddi zihniyet kaymaları yaşanmıştır. Mâtürîdî, medrese müfredatında itikat imamı olmaktan çıkıp fıkıh silsilesi içine alınırken yerine Eş'arî konmuştur. Böylece müspet ilimleri de ilâhî ilim sayan Mâtürîdî anlayışın yerine, bunlara itibar etmeyen bir anlayış hakim olmuştur.

Bu yeni zihniyet yapılanmasından kısa süre sonra İmâm-ı Gazzâlî anlayışı yaygınlaşmış, İmâm Birgivi gibi, Kadızâdeliler gibi kişilerin temsil ettiği mutaassıp bir din anlayışı hâkimiyet kurmuştur. Yeni durumlara dâir fikir cereyanları hep bidat olarak telakki edilmiş, tamamen irrasyonel konulara tahsis edilmiş bir münakaşa içerisinde imparatorluk fikir hayatı, tam anlamıyla fasit bir daireye düşmüştür[1355].

Mâtürîdî-Hanefî-Yesevî sacayağı üzerinde hamleci bir ilim hayatı kazanan Merv, Semerkant ve Buhara gibi merkezlerin önemi kaybolmuş, Türkün tasavvuf anlayışı da daha sonra Ahmed Sirhindî'nin Eş'arî itikādî sistemini esas alan

1354 Bkz. Sait Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, Seyran Yay., İstanbul 1998, s. 35.

1355 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı, s.* 37-39. Başer burada Mâtürîdî itikattan Eş'arî itikadına geçiş için Hüseyin Atay'ın kitabını kaynak olarak vermiştir. Alıntı yaptığı sayfada herhangi bir dönem ayrımına gitmeksizin fıkıh icâzetnâmelerindeki âlimler silsilesi zikredilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnameler Islah Hareketleri*, Dergah yay, İstanbul 1983, s. 117.

tasavvuf anlayışı ile bozulmuştur. Bu anlayış Sirhindî'nin halifelerinden Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî kolunun tesiriyle Sultan II. Mahmud zamanından itibaren Anadolu ve İstanbul'u nüfûzu altına almıştır. Bundan sonra yapılmak istenen 'dini ihyâ hareketleri bile taassubu körükleyen bir mâhiyet arz etmiştir[1356].

Başer, Yahya Kemâl'in din anlayışından yola çıkarak sonuçta şu hükme varmaktadır. Din anlayışını Mâtürîdî itikat, Hanefî fıkhı ve Yesevî tasavvufu temeline oturttuğu sürece Türklük yükselmiştir. Eş'arî Rabbânî anlayış Türklüğün geri kalışına neden olmuştur[1357].

3. Mâtürîdîlik Laik Türkiye Cumhuriyetin Teolojik Temelidir.

Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik özelinde Türk basınında ve entelektüel dünyasında en fazla işlenen ve dikkat çeken tema laik cumhuriyetin Mâtürîdîlik temeline vurgu yapan tema olmuştur. Avni Özgürel, Atılgan Bayar, Uygur Aktan ve Gündüz Aktan gibi isimler bu konuda oldukça ilginç makaleler yayınlamışlardır.

Avni Özgürel'e göre Türkiye'deki laiklik uygulamasının Batı'daki örneklerden farklı yanı sadece Diyanet kurumunun devlet teşkilatı bünyesinde olması değildir. Atatürk, Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti'nin yazılı kurala dayalı olmamakla birlikte uygulamada benimsedikleri 'Hanefî-Mâtürîdî' itikādına bağlılığın yeni yapılanmada da sürdürülmesi, dolayısıyla Türk devlet geleneğinin bozulmaması tavrını benimsemiştir.[1358] Bu yüzden Türk laikliği Batı'daki 'laiklik' uygulamasından ve algılamasından tamamen farklı olmuştur. Eskinin Şeyhülislâmlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştürülerek devlet bünyesinde tutulmaya devam edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanı'nın statüsü Şeyhülislâm'a yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

Özgürel'e göre kısaca Atatürk cumhuriyet ilân edilirken, hilâfet kaldırılırken, modern bir devlet yapısı ortaya çıkarma idealini de dinî gerekçelere dayandırmıştır.

Atatürk'ten sonra Çankaya'ya çıkan İsmet İnönü de, aksine kanaatlere rağmen kimi konularda zaman zaman Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan fetvâ istemiştir. Meselâ, Ege'de Arapça ezan okuduğu için tutuklanan bir müezzinle ilgili olarak İnönü devreye girip Diyanet'ten görüş/fetva istediği, İzmir Müftülüğü'nün

1356 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı,* s. 40-42.

1357 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı,* s. 225.

1358 Avni Özgürel, Osmanlı'da Dindar-Laik Çekişmesi", *Radikal*, 14 Mayıs 2006. http://213.243.28.21/haber.php?haberno=187253.

hazırladığı 'neden ezan Arapça okunmalı' başlıklı uzun mütalaa üzerine dikkate alınması talebiyle bunu mahkemeye intikal ettirdiği, müezzinin bu girişimin ardından tahliye edilmiş olduğu DİB'de mevcut belgelerden anlaşılmaktadır[1359]. Ancak bu, 'Türkiye'nin din alanında sorunu yok' demek de değil. Aksine cumhuriyet, kısmen laiklik kısmen de kontrol kaygısıyla, imparatorluk asırlarındaki diyanet örgütlenmesinin muhafazasını yeterli sanma hatasına düşmüş; dinî hayatı 'ibadet' düzeyinde algılamakta yanılmıştır.

Günümüzde Ankara'nın çektiği sancının ve halkın itirazının temelinde işte bu, dinî hayatı 'ibadet serbestisi' sanan ya da mâneviyâtı 'ev içi'yle sınırlayan zihniyet bulunmaktadır.[1360]

Özgürel, bütün bunlardan sonra iç barışı sağlayacak çıkışın Türkiye'yi laikliğin Müslümanca yorumuna taşıyacağı kanaatini okuyucusuyla paylaşmıştır.[1361]

'Türkiye'de laiklik savunucularının çoğu laik değil deisttir' görüşünü ifade den Atılgan Bayar'a göre de Kemalist Laisite 'ithal bir kavram' olarak görülmemelidir. Bu, kendi kültür evrenimiz içinde üretilmiştir. Laiklik Batılı bir şey değildir. Biz sadece bizde olan bir şeyi batılı terminoloji ile ifade ettik[1362]. Bu tezin temel dayanaklarından biri, İmâm Mâtürîdî doktrini'dir. Kemalist laisitenin sonu, İnönücü laikliğin, 'deizm' denilen 'dinsiz ama imanlı' bir kavrayışı yerleştirmeye çalışması ile gelmiştir. 'Din Allah ile kul arasındadır' diye özetlenen bu deist görüş, sosyal yönü imha ederek, Türk bireyinin laiklik kavrayışında 'deist sapma'yı oluşturmuştur[1363].

Bayar'a göre, Mustafa Kemal Atatürk'ün aynen Gündüz Aktan'ın ifade ettiği gibi Mâtürîdî Meşreb olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bireylerinin Teolojisini bu mezhebe göre inşa etmek istediğinin bir kanıtı, Onun Elmalı'ya tefsir yazdırırken kontrata 'bu tefsir, Hanefî fıkhı ve Mâturidi itikādı üzerine kaleme alınacaktır' talebini yazdırmış olmasıdır[1364].

1359 Avni Özgürel, "Din ve Siyaset hep İç İçe", *Radikal*, 22 Eylül 2002. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=50875&tarih=22/09/2002.

1360 Avni Özgürel, "Çözüm sağlayacak Adres", *Radikal*, 28 Temmuz 2004. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=123391.

1361 Avni Özgürel, "Müslümanca Laiklik İmkânı", *Radikal*, 11 Mart 2004. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=109239.

1362 Bkz. *Akşam*, "CHP türban sorunu için çalışıyor" AYCAN SAROĞLU'nun Atılgan Bayar'la Yaptığı Röportaj, 08.07.2007 Pazar. http://www.aksam.com.tr/haber.asp?a=83278,12&tarih=08.07.2007

1363 http://hukukî.net/forum/showthread.php?t=25149

1364 Atılgan Bayar, "Evet Atatürk Mâtürîdî Meşrepti; Teoloji Bilmeyen Niçin Devlet Yönetemez?", *Habertürk*, 11.07.2007. http://www.haberturk.com/yazioku.asp?id=4907

Eski bir Dışişleri yetkilisi ve fikir adamı, siyasetçi Gündüz Aktan ve oğlu Uygur Aktan da Mâtürîdî akaid ile Atatürk Cumhuriyeti ve laik demokrasi arasında belirli bir korelasyonun olduğunu entelektüel bir dilde ifade etmeyi başaran isimler olmuşlardır.

Uygur Aktan'a göre, Sünnî İslâm tarihinde birçok akım vardır. Ancak bunlar iki karşıt eğilim halinde toplanabilir: Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde kristalleşen akılcı ve yenilikçi ekol ile Şâfiî Eş'arîliğin sistematize ettiği nakilci ve gelenekçi akım. Hanefî-Mâtürîdîlik ile Şâfiî Eş'arîlik arasındaki teolojik tartışmaların tarihteki izini sürerek, bugünün Müslüman toplumlarının sosyolojik yapısını deşifre edebiliriz.

Aslında böyle bir farkın varlığı 'İslâmcı' çevreler içinde de bilinir ve tartışılır. Ama 'dışarıya karşı' İslâm düşüncesinde akılcılığı savunmuş târihî şahsiyetlere bilinçli olarak vurgu yapmazlar ya da nakilcilerle aralarındaki farkın üstünü örterler. İslâm'ın içinde laik demokrasiye zemin teşkil edebilecek bir fikrî damarın keşfedilmesinden ve böylece 'surda açılan gedikten laiklerin' içeri girerek din temelli ideolojilerini yıkmalarından endişe ederler. Oysa AB yolundaki Türkiye ve küreselleşme yolundaki dünyada farklı din ve teolojiler arasındaki mücadele, her şeyde olduğu gibi, serbest rekabet alanına çıkmaktadır. Bu rekabette, inanışında en inatçı olan değil, üstün olan galip gelebilir.

Uygur Aktan'a göre, toplumların 'Allah' tasavvuru onların dünyevî 'otorite' kavramını şekillendirir. En yüce otorite olan Allah'ı algılayışınız ister istemez yeryüzündeki küçük otoritelere olan bakışınıza da yansır. Eş'arîlikte olduğu gibi Allah'ın hiçbir sebep ve hikmete bağlı kalmadan hükmettiğine inanan toplumlar sadece despot üretirler. Böyle bir Allah anlayışı ona paralel bir 'kul' tasavvurunu da beraberinde getirir. Hükümranlığında Mu'azzam hikmet olan bir yaratıcıya şuurlu teslimiyet yerine, anlayamadığı bir kudrete korkudan itaat eden bir kul çıkar ortaya. Mâtürîdîliğe göre ise Allah her şeyi bir sebeple yaratmıştır. Varlığın ve olayların sebeplerini araştırmak ise insanın en tabiî hakkıdır. Bu anlayış, insanın, insan özgürlüğünün ve aklının, dünyevî otoritelere karşı sivil davranışın gelişmesini sağlayacak bir zemin yaratır.

Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki diğer bir ihtilâf noktası da, iman-amel ilişkisi, yani bireyin eylemlerine bakarak, iman sahibi olup olmadığını tespit tartışmasıdır. İman ve ameli bir bütün sayan Eş'arîlik, bir Müslümanın davranışına bakıp onun imanını yargılama hakkını kendinde görür. Hanefî-Mâtürîdî inanış ise iman ve ameli birbirinden ayırır ve bir Müslüman büyük günah işlese dahi imanının başka insanlar tarafından yargılanamayacağını ileri sürer.

İki ekol arasındaki diğer bir ihtilaf noktası da akıl-vahiy ilişkisidir. Hanefî-Mâtürîdî inanış, aklın vahiyden bağımsız olarak da iyi ve kötüyü bilebileceğini öne sürer. Eş'arî ise bunu şiddetle reddeder. Bu tartışma din devlet ilişkileri bakımından bağımsız aklın iyi-kötü yargılarının aynı zamanda dinen meşru bir hukuk kaynağı sayılıp sayılamayacağı noktasında düğümlenmektedir. İslâm hukukunda toplumsal alana ilişkin bölüm olan 'muamelat' alanında Hanefî-Mâtürîdî inanış bağımsız aklı bir hukuk kaynağı sayar. Eş'arîlik ise akıl kaynaklı yeni hükümler yerine, eski kuşakların verdiği hükümleri nakletmeyi savunur.

Mâtürîdî, muâmelâta ilişkin Kur'ân hükümlerinin akıl ile hükümden düşürülebileceğini bile söylemiştir. Mâtürîdîlik halkın menfaatleri ile kutsal emirler çatıştığında, halkın menfaatlerinin belirleyici olması gerektiğini; muâmelâtta dinin verilerinin tüm zamanları bağlamayan birer örnekten ibaret olduğunu benimsemiştir.

İşte İslâm'ın Mâtürîdî yorumu bütün bu özelliklerinden dolayı laik demokrasiye zemin teşkil edebileceği için, Atatürk kurduğu Cumhuriyeti 'Kur'ân ve Allah'ın istediği hükümet' olarak nitelemekte bir çelişki görmemiştir[1365]. Bu yüzden Cumhuriyetin teolojik zemini Mâtürîdîliktir[1366].

Gündüz Aktan'a göre, de toplumun grameri olan İslâm'ı gözden geçirmek suretiyle laik demokrasi ve cumhuriyet için ortak hafızayı iyileştirmek mümkündür. Bugün İslâm uygarlığını ihyâ etmek üzerinde düşünme zamanı gelmiştir. Ama önce bilinmelidir ki, tarihte yıkıldıktan sonra dirilmiş bir uygarlık örneği bulunmamaktadır. İslâm âlemi Batı'nın demokratik rejimi ve piyasa ekonomisini almakla da yetinmek zorunda değildir. İslâm'ın yaratıcı gücünü yeniden keşfedip, demokrasiyi ve ekonomik gelişmeyi sağlamanın ötesine giden çok daha kapsamlı bir uygarlık atılımı gerçekleştirebilmek mümkündür.[1367]

Teolojik inşâ süreci tamamlanmadan yeni bir uygarlık yaratılamaz. İslâm medeniyetinin ölüm fermanı aslında, İslâm tarihinin ilk 3-4 asrında birbiriyle mücadele eden dinî/fikrî ekollerden birinin sonunda baskın çıkıp ümmetin kolektif şuurunda içselleştiği an imzalanmıştır. O noktada Sünnî teolojiye Hanbelî-Eş'arî doktrini egemen olmuştur. Tarihin bir cilvesi olarak da, bugün çoğunlukla kendisini Hanefî olarak tanımlayan Sünnîlerin inanç sistemi

1365 Uygar Aktan, "İslâmiyet ve yeniden inşa" *Radikal,* 13 Ocak. 2005. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159

1366 Uygar Aktan, "AKP'nin 'uzak düşmanı'yla anlaşması" *Radikal*, 29 Hazirân 2007 . http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=225413&tarih=29/06/2007

1367 Gündüz Aktan, "Asıl Sorun", *Radikal*, 20 Temmuz 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=193426

aslında Hanbelîlikten esinlenmiş Eş'arîliğe dayanır. Kula zerre kadar özgür irade alanı bırakmayan bir kaderciliğe inanan, Allah'ın kendi vazettiği kanunlara bağlı kalmadan hükmettiğini savunan, insanların imanını amelleriyle yargılama hakkını kendinde gören, bir kere başa geçince en zalim diktatöre bile itaat etmeyi neredeyse Allah'a itaat etmekle eşdeğer gören, bağımsız akıl yürütmeyi 'hevâ ve heves' olarak damgalayıp eskilerin sorgusuzca taklidini esas alan bir teolojidir bu.[1368]

Aktan'a göre, toplumsal mutabakatı oluşturmak ve yine yüksek bir medeniyet kurmak için Hanefî-Mâtürîdî etrafında oluşan büyük bir orta alan bulunmaktadır[1369]. Hanefî-Mâtürîdî teoloji tümüyle demokratik ve laik topluma uyar[1370]. Türk halkı sandığı kadar Hanefî olsaydı ya da büyük Hanefî kelâmcısı Mâtürîdî'yi izleseydi, çok daha sorumlu bireylerden oluşabilecekti.[1371]

Cumhuriyet laikliği, dini reddeden bir laiklik değil. Atatürk'ün kurduğu Diyanet İşleri Başkanlığı ve yine Atatürk'ün talimatı ile yapılan Kur'ân tercümesive tefsiri, Cumhuriyet'in din anlayışını Hanefî amele ve Mâtürîdî itikāda dayandırdı[1372]. Diyaneti kurarken Adalet Bakanı Seyyid Bey, Eş'arî'nin değişmez şeriat kavramı yerine, aklın üstünlüğünü savunan Hanefî-Mâtürîdî'yi benimsediklerini ilan etti. İslâm karşıtı bu saltanat doktrinini terk eden, meşveret-şûrâ ve biati geri getiren Cumhuriyet, İslâm'ın özüne dönmüş olarak, belki de dünyadaki tek Dâr-ül İslâm'ı oluşturuyor[1373].

Türk Devrimi topyekûn bir devrimdir ve onun temsil ettiği zihniyet dönüşümü dini de kapsar. 'Biz dini kamu hayatından bireysel alana aktaralım da, orada insanlar nasıl inanırlarsa inansınlar' gibi bir anlayışa dayanmaz. Devrim bizzat bireyin iç dünyasına kadar müdahale edip onun 'Din' ve 'Allah' tasavvurlarını yeniden şekillendirmeyi amaçlamıştır. Çünkü yıkıma yol açan dinin kendisi değil, dinî inancımıza belli bir teolojinin hâkim oluşudur. Bu teoloji yeniden inşa

1368 Gündüz Aktan " Kuruluş ideolojimiz ve İslâm (2)" *Radikal*, 12.10. 2004.

1369 Gündüz Aktan, "Geleceğe doğru (3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126

1370 Bkz. *Radikal*, "Atatürk laikliği İmâm Mâtürîdî'nin yoludur" Neşe Tüzel'in Gündüz Aktan'la Yaptığı Söyleşi, 09.07.2007. Pazartesi. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226376

1371 Gündüz Aktan, "İşin Özüne Bakmak (1)" *Radikal*, 21 Eylül 2004 Salı. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128654

1372 Gündüz Aktan, 'Derdimiz Ne? (2)' *Radikal*, 31 Ağustos 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361

1373 Gündüz Aktan, "Geleceğe doğru (3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126

edilmezse kurtuluş imkânsız olur. Teolojik yeniden inşâ süreci tamamlanmadan siz bireye özgürlük verebilirsiniz, ama onu aynı zamanda ahlâklı bir birey yapamazsınız. İktisaden mülksüz, siyâseten hükümsüz ve dinen iradesiz bırakılmış olmayı din zannetmeye devam eden bir topluma bunların hepsini verseniz, bu defa mülkü Karûn (rantçı/soyguncu), siyaseti Firavun (despot) ve dinî Bel'am (saltanat dincisi sınıfı) gibi kullanırlar. Bu yüzden Atatürk'ün, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurduktan sonra ona Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin esas alması talimatını vermesi bir rastlantı değildir. Bu teolojik çizgi kulun özgür iradeye sahip olduğunu, Allah'ın kendi vazettiği kaidelere bağlı kalarak hükmettiğini, ne kadar günahkâr olursa olsun başkalarının imanının yargılanması işinin Allah'a havale edilmesini, kişi değil kanun hâkimiyetini savunur. Taklîdî putperestlik, bağımsız aklı en büyük dinî kıstas sayar. Sünnî İslâm düşüncesinde son 1000 yıl Eş'arî'nin oldu. Sonuç ortada. Önümüzdeki 1000 yıl Mâtürîdî'nin olmalıdır. Bu bir hayat memat mes'elesidir."[1374]

Bunun için dindarların Cumhuriyet'in İslâm'a en uygun model olduğunu, dinin selefîlikte değil, Hanefî-Mâtürîdîlikte olduğunu anladıkları gün derdimiz bitecektir[1375].

4. Mâtürîdîlik Balkan İnsanın İtikat Farkını İfade Eder

Balkan Federasyonu'nun yöneticilerinden olan Rıfat Sait'e göre, Balkan göçmenler ağırlıklı olarak Hanefî mezhebindendir itikatta da daha çok Mâtürîdîdirler. Balkan insanını daha iyi tanımak için Mâtürîdîliği de bilmek gerekir. Meselâ bir Balkan insanı olarak Atatürk de Hanefî Mezhebine bağlı Mâtürîdî meşreptendir. Peki nedir Mâtürîdîlik? Mâtürîdî'de nakil, Kur'ân ve sünneti içermiş, akıl ise ilmi, ilmî ve insanî ölçüler temelinde özgür bireyin özgür sorgulama yeteneğini ifade etmiştir. Diyanetle siyasetin ayrılmasını ilk savunan da o olmuştur. Yani o, bazı itikatlardaki katı ve kapalı yönetimler, hattâ bazı anarşist hareketleri besleyen taklitçi ve gelenekçi ekollerden farklı olarak, laikliği İslâm içi kaynaklardan üretmeyi düşünür. Mâtürîdî ekol devlet yöneticilerinin, meşruiyetlerinin kaynağını ilâhî güçten almaya çalışmalarına da derin bir eleştiri getirmiştir. İmâm Mâtürîdî döneminde devlet yöneticileri tarafından kullanılan "şehinşâh, yeryüzünün sultanı" gibi sıfatların kullanılmasına karşı çıkılmıştır. Atatürk'ün hilafeti kaldırmasında bu inanışın etkili olduğu düşünülür.

1374 Gündüz Aktan " Kuruluş ideolojimiz ve İslâm (2)" *Radikal*, 12.10. 2004.

1375 Gündüz Aktan, 'Derdimiz Ne? (2)' *Radikal*, 31 Ağustos 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361

Fakat daha da önemlisi, Mâtürîdî, din istismârı ve bazı kişilerin putlaştırılmasını kesinlikle istemez. Bugün dahi bazı ekoller, büyük günah işleyenleri kâfir olarak kabul ederken Mâtürîdî ekol, onları sadece günahkâr Müslüman kabul etmiştir. İşte bu noktada Balkan insanının temelindeki serbestlik ve özgürlük hissi, Mâtürîdîlik'le özdeşleşir[1376]. Rumelililerin ağırlıklı sosyal , açık görüşlü, aydın, milliyetçi ve modern insanlar olarak görülmesinde[1377] bu durumun katkısı söz konusudur. Balkan insanının temelindeki serbestlik, Mâtürîdîlikten kaynaklanmaktadır. Anadolu ile oluşan inanç nüansı da bu noktada aranmalıdır.[1378] Özellikle İzmir'in yüzde 35'ini oluşturan Balkan kitlesi, ağırlıklı Mâtürîdî düşünce yapısı ile İzmir'in düşünce yapısını etkilediğinden yanlış anlaşılmalara neden olabilir ve ne yazık bazen talihsiz beyanlarda 'Gâvur İzmir' oluverir.[1379]

Değerlendirme

Bu ve benzeri görüşleri ve bunlarda yer alan zihniyet analizlerini dikkate almak gerektiğini söylemeliyiz. Bununla birlikte söz konusu tefrikalarda bir metedolojik yaklaşım sorunu olduğunu da ifade etmek durumundayız. Bu sorun gelenekle ilgili sağlam bir görüşe sahip olunmamasından kaynaklandığı gibi belli bir dinî söylemin tematik çözümlemesinden belli bir zihniyetin, dünya görüşünün ya da ideolojinin tanımlamasına varılmasından ve daha sonra toplumla ilgili tek boyutlu saptamalara gidilmesi yönteminden kaynaklanmaktadır.

Gelenekten hareket etme kayıtlı olmalıdır. Bir kere geçmiş bir kılavuz olarak değil, bir düşünce haritası olarak ele alınabilir. Harita ile yol daha kolay bulunur. Harita doğru bilgiyi yansıtmasına rağmen sınırlıdır. Bu sınırlılık göz önüne alınmazsa ve onlardan fazla bilgi almak suretiyle gerçeğe ulaşılabileceği varsayılırsa yanıltıcı da olabilir.

Yaratıcı düşünce için şahsiyet şarttır ve şahsiyetin oluşmasında tarihin rolü büyüktür. Fakat Nurettin Topçu'nun belirttiği gibi tarih bize üstat değil, samimiyetle danıştığımız bir dost olmalıdır. Eskilerin fikirleri, bizim düşüncemizin

1376 Rıfat Sait, "Balkan İnsanında İtikat Farkı: Mâtürîdîlik", *Afyon Kocetepe Haber*, 17 Eylül 2007. http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708

1377 Rifat Sait , "İzmir yerel seçimleri ve Rumeli oyları", *Balkan Günlüğü e-Gazete*, Tuesday, 06 January 2009. http://www.balkangunlugu.com/content/view/592/45/

1378 Rıfat Sait, "Balkan İnsanında İtikat Farkı: Mâtürîdîlik", *Afyon Kocetepe Haber*, 17 Eylül 2007. http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708

1379 Rifat Sait (Balkan Federasyonu Genel Sekreteri**),** "Balkan insanında itikad farkı: Mâtürîdîlik", *Dünya Online*, 25.10.2007. http://www.dunyagazetesi.com.tr/news_display.asp?upsale_id=327147&referrer=rss

arızasız işlemesi için, kendilerine müracaat edilebilen yardımcı fikirler mesabesindedir. Bizim vermemiz gereken hükümlere onlar ağırlıklarını koyarlarsa otoriteleri hakka karşı kullanılmış bir kalkan haline gelebilir[1380].

Bir dinî söylem, büyük oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından tayin edilir ve daima zaman ve mekân faktörlerine dayanır. Bir kişi veya grubun nerede ve ne zaman yaşadığı parametrelerinin, o kişinin dinî kimliğini büyük oranda belirlediği gerçeği, din sosyolojisinin başlangıçtaki temel ilkelerinden birisidir. Sosyolojik araştırmalar, dinî tercihlerin ve insanların devam ettikleri dinî rotanın, birlikte iştirak edilen sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel duygusal münasebetlerle alakalı olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmıştır. Dinî tecrübeler, sosyal kalıplar içinde şekillenir. Farklı kültürler, içlerinde kısmî ve özel 'dinî tecrübe senaryoları' barındırırlar ve kendi verili kültürleri tarafından belirlenen kesin dinî tecrübe kodları, kültür mensupları tarafından dinî tecrübe senaryoları olarak çok güzel bir şekilde takip edilirler[1381].

Bu yüzden dinî söylem ile onu taşıyan ve içinde yerleşik olduğu toplum, kültür, siyaset, coğrafya, zaman, mekân arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmadan zamanımızla bire bir ilişki, hem târihî bir söylemi tarih üstü hale getirmek, hem de geleneksel olanla modern olanı herhangi bir sisteme bağlı olmadan yan yana koyma çabası olarak değerlendirilebilecektir. Shayegan'ın modernite ve gelenek ilişkisini açıklama biçimi bu noktada önem kazanacaktır: Yeni olanla eski tasavvurlar, birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirirler. Modern, 'gelenek' tarafından doğasından uzaklaştırılır, 'gelenek' de modernin çelmelerine mârûz kalır[1382].

Birbirini tutmayan iki dünyayı, geçmiş bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirme çabası, yine Shayegan'ın özlü ifadesiyle, 'yamalama' ile yüz yüze gelecektir. Yamalama ise algılama hatalarına, yanlış yargılara ve kolay çözümlere sebebiyet verecektir. Fikirler daima olgular tarafından yalanlanacaktır. Böylece her alanda bir çarpıklık kendini gösterecektir[1383].

İncelemelerde 'zamanın ruhu' (zeitgeist) keşfedilmelidir. Zamanın ruhu, dönemin ortak 'gustosu' ile alışkanlıkları anlamaya yarayan kavramlar geliştirmekle sezinlenebilir. L. Febvre'nin ifade ettiği gibi her dinî düşünsel yönelişin kendi zihnî donanımı vardır. Bu donanım kendi çağına kıyasla anlaşılır olmak

1380 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s. 139-140.

1381 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 73, 91, 95-96.

1382 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997, s. 66.

1383 Shayegan, *a.g.e.*, s. 85-86.

durumundadır. Hiçbir düşünsel veya târihî zihnî donanım, sonraki dönemlere tamamıyla aktarılamaz[1384]. Burada yapılacak en fazla şey, dönemlerin dinî zihniyetlerini kıyaslamak, bugünü anlamak için geçmişi bilmeye, geçmişten istifade etmeye çalışmaktır. Kısaca geçmişi bilgi ve şuûra dönüştürmektir. Tarihin belli bir dönemindeki fikirler o zaman için ne kadar gelişmiş fikirler sadedinde görülse de zamanımız için bir çok yönden eksik yetersiz ve geri olabileceği göz önüne alınmalıdır.

Gelenekten hareket ederken, inşâcı bir metot da benimsenmemelidir. Ne düzeyde olursa olsun eldeki bilgileri, önceden verilmiş birtakım yargıları desteklemek veya sabitleşmiş görüşlerimize tarihî renkler katmak için 'kullanmak' ilmî usûle aykırıdır.

Düşünsel tarih, biçimlendirme gayreti veya herhangi bir ideoloji içinde eritilmemelidir. Çünkü târihî bir inanç biçimi önyargıya ve ideolojiye dönüştürüldüğünde, moral konumlarda bir katılaşma gerçekleşir ki, bu, gerçek tabuların yaratılmasına karşılık gelir[1385]. İdeolojik yaklaşım aslında kavram dokularından hareketle 'araştırmacının kendi hayatını yaşaması'dır.

Elbette araştırmacı 'gerçeği kopyalamadan' incelediği klasik metinlerden 'sessiz metinlerden' yaptığı seçimler ve içinde bulunduğu durumun bir sonucu olarak beliren yaklaşımlarla o güne kadar çıkarılmayan anlamlar çıkarabilir. Bildik sembollere yeni anlamlar yükleme yeteneği ile metinlerin indirgemeciliğinden kurtulmak ve böylece yaşayan bir metne, yaşayan bir geleneğe sahip olmak da mümkün hale gelebilir. Bu bir ölçüde târihî bir söyleme yeniden canlılık getirme kaygısına da denk düşebilir. Hele araştırıcının öznelliğinin sıkça vurgulandığı 'ego tarih' akımlarının güçlendiği bir dönemde, 'yeni okuyucular yeni metinler yaratırlar' anlayışının kabul gördüğü bir zaman kesitinde, yeniden bir anlam kurma maksadıyla metinlere müracaat kaçınılmaz bir süreç olarak gözükmektedir. Yine yapısalcı çözümlemelerden, mikro tarih anlayışına geçilmesi, târihî söylemlerde bireylerin rolünün yeniden keşfedilmesi, yapılardan şebekelere, ortak durumlardan yaşanılan anlara, ortak kurallardan öznel stratejilere doğru bir yönelişin olması da[1386] bu durumu temellendirecek gelişmeler olarak nitelendirilebilir. Buradan hareketle çağdaş durumlara bazı cevaplar hazırlamak da mümkündür. Ama bunlar bir takım kayıtlarla yapılmalıdır.

1384 Bkz. Roger Chartier, Yeniden Geçmiş, *Tarih Yazılı Kültür Toplum,* çev. Lale Arslan, Dost Kitabevi, Ankara 1998, s. 32. (L. Febvre, *Le Probleme de I'incroyance au XVI Siecle*, 1942, s. 141-142'den naklen.)

1385 Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*, çev. Mûsâ Ceylan, Bakış Yay., İstanbul 2003, s. 58.

1386 Bkz. Chartier, "*Yeniden Geçmiş*", s. 68, 83-85.

Öncelikle târihî aktörlerin kullandığı kategorilerle araştırmacının çözümlemesinde kullandığı kavramlar ilişki içerisinde olmalıdır[1387]. Târihî şahsiyetin veya dönemin algılama, tasavvur ve ussal özelliklerinin tanımlanabilmesi de önemlidir. Ancak bu şekilde bilinmeyen bağıntılar ortaya konabilir, çıkarılan yeni anlamın tarihî dayanağı oluşturulabilir. Fakat yeni anlamların, geçmişe şimdiki zamanın sokulması (anokronizm) tehlikesine geçit vermeden kendilerini açığa vurmasına, tarih anlatısının kurgusal anlatıdan çıkıp düşünsel tarih yorumu halini almasına ihtiyacı bulunmaktadır. Bu da düşüncelerin toplumsal tarihi çerçevesinde metin sosyolojisinin başvuru kaynağı haline gelmesini gerekli kılmaktadır. Metin sosyolojisi metni, okuyucusunun çağdaş bir ürünü olmaktan kurtaracak, tarihî söylemi özlerinden ayırıp parçalar halinde yeniden oluşturulmasını engelleyecektir.

Mannheim aydınları 'boşlukta yüzen entelijansiya', 'bir yere demirlemiş olmayan, görece sınıfsız bir tabaka' olarak nitelendirmiştir[1388]. Ama bu 'bir demet önyargı' ile hareket etme anlamına da gelmemelidir. Geçmişi aşağı yukarı kendimize benzeyen insanlar bulmak amacıyla taramak, aslında fazlasıyla 'şimdici' bir bakış açısı[1389], dolayısıyla önyargılı bir yaklaşım biçimidir. Üstelik Türkiye'nin siyasî kültürü, bilgi sorunlarını ağırlaştıracak bir serancam sergilemektedir. Bu yüzden Mâtürîdî örneğinde denilebilir ki, Mâtürîdîliğin, devlet-din-toplum ilişkilerinin yeniden tesisini sağlayıcı bir unsur olduğunu varsaymak geçmişe yönelik bir fotoğraf çekmekten çok geleceği şekillendirecek bir resim yapmaktır. Mezhep üzerinden çizilmeye çalışılan bu resmin sağlıklı olmayacağının en büyük tanığı, tarih boyunca siyasetin kurucu unsurları olarak kurgulanan ekollerin uğradığı akıbettir[1390].

Bugün yaşanan problemleri geleneğin zamanımızda hâkim olan bir dinî paradigmasına bağlamak, bir başka geçmiş dinî paradigma ile bu problemlerden kurtulabilmeyi varsaymak, yeniden geçmişin belirleyiciliğine saplanıp kalmaktan başka bir şey olamaz. Bu da başka bir yönden 'tarihsizlik' demektir. Çünkü değişik yönden de olsa dün sferinin mutlak belirleyiciliğine inanılmaktadır.

Metodolojik olarak, dinle ilgili toplumsal konular teolojik olmaktan çok sosyolojik niteliktedir. Toplumsal mes'elelere sadece 'doktrin' ya da 'teoloji' açısından bakılması bunların önemini abartmayı gerektirir. Bir şeyin önemini abartmak ise onu bozmakla eş değer olabilir.

1387 Chartier, *Yeniden Geçmiş,* s. 12.

1388 Bkz. Peter Burke*, Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2001, s. 18.

1389 Burke*, Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 19.

1390 Ramazan Yıldırım, "Mâtürîdî Teoloji ve Cumhuriyetin Özgür Bireyi", http://www.fikriyat.net/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=37.

Dinî yaşam, kendi içinde ve öncesinde esen her türlü sosyo kültürel rüzgârın tuzağına düşer ve bunlardan etkilenir. Bu yüzden din, kendi başına ayrı bir gerçeklik veya varlık olarak anlaşılmamalı ve araştırılmamalıdır. Bilakis onun daima belirli bir sosyo kültürel çevre içerisinde yerleşik olduğu unutulmamalıdır[1391].

Haddizâtında sebepleri veya sonuçları, tamamen teolojik yorum dünyasında aramak cebrî-kaderci ideolojinin bir başka versiyonudur ve böylesi bir bakış açısı da sebepleri veya sonuçları, siyasî ve ekonomik gibi rasyonel bir temelle anlamaya çalışmanın önündeki en önemli engeldir. Bugün gelişimi sağlayan dehâ insanlar, olağanüstü fikirler vs. değildir. 'Newton'un vizyonu' belirleyici olmaktan çıkmıştır. İleri hamleler için koşulların anonim gelişimi esas alınmalıdır.

Dogma ile onun sosyolojik uygulaması arasında bir dünya fark vardır. Sosyolojinin önde gelen bilgeliği, hiçbir şeyin göründüğü gibi olmadığı gerçeğidir[1392]. Bir dinî zihniyetin tüm sonuçlarını öngörmek imkânsızdır. Müspet bilimlerde bile bugün 'geleceğin koyu karanlığını delmek için yanıp tutuşmamıza' rağmen bunda pek başarı elde edilememiştir' denilmektedir. Çünkü bilimde en önemli buluşlar, en beklenmedik olanlardır. Bunlar halen bildiklerimizden yaptığımız çıkarımlar değil, farklı şeylerdir[1393]. 'Sosyal din' alanı ise oldukça karmaşıktır. Aslında bu alan Giedion'un belirttiği şu durumu ortaya koyar: Var olmanın ta köklerinde deney yapmak[1394].

Bugün yapılması uygun olan Mâtürîdî'nin sahip olduğu düşünce sistemini, belki 'Yeni Mâtürîdîlik' olarak geliştirmeye çalışmak olmalıdır. Burada bilişsel nedenlere bağlı bir 'benimseme' söz konusu olabilir. Fakat duygular veya kimlik korkularıyla ilgili bir 'özdeşleşme' dışlanmalıdır. Mâtürîdî bize 'bilgi' yönünden etki etmelidir, 'norm' yönünden değil. Çünkü norm üzerine yoğunlaşma, en azından geçmiş için 'dış yükleme' anlamı gelir. Bunun hem Mâtürîdî'nin düşüncesini hem de çağdaş sorunlarımızı rayından çıkarıp 'bozacağı' söylenebilir. Geleneğe bu tür bir yaklaşım hem geleneği hem de modern olanı 'biçimsizleştirecektir'.

Bunun için de öncelikle İmâm Mâtürîdî'nin merkezî fikirlerinin açıklığa kavuşturulmasını sağlamak gerekmektedir. Biz Mâtürîdî düşüncesine ondan bizi memnun eden ayrıntıya atıfta bulunmamalıyız. Doğrudan doğruya Mâtürîdî düşüncesine atıfta bulunmalıyız. Gerçekte olduğu gibi anlamanın önündeki en büyük engel, olmasını dilediğimiz bir durum hayal etmemizdir.

1391 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 130.

1392 Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş,* s. 49.

1393 Bkz. Carl Sagan, *Milenyumun Eşiğinde Yaşam ve Ölüm Üzerine Düşünceler Milyarlarca Milyarlarca*, çev. Füsun Baytok, TÜBİTAK Yay., Ankara 2006, s. 52-53.

1394 Bkz Ellul, *Teknoloji Toplumu*, s. 139.

9. OTURUM

Başkan : Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Tebliğciler :

• Doç. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
"MÂTÜRÎDÎLİĞİN TEOLOJİK ve SOSYOLOJİK BİLEŞENLERİ ÜZERİNE" –Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme–

• Doç. Dr. Şükrü Özen
TDV. İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
"MÂTÜRÎDÎ VE SİYASET :
HİLÂFETİN KUREYŞÎLİĞİ MES'ELESİ"

• Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
"MÂTÜRÎDÎ AKILCILIĞI VE BUNUN GÜNÜMÜZ SORUNLARINI ÇÖZMEYE KATKISI"

• Claude Gilliot
Professor Emeritus, Université de Provence and Iremam,
Aix-en-Provence / Fransa
"MÂTURÎDÎ'S TREATMENT OF EARLY EXEGETICAL TRADITIONS AND RELATED TOPICS"

29. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎLİĞİN TEOLOJİK ve SOSYOLOJİK BİLEŞENLERİ ÜZERİNE
–Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme–

Doç. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / ÇORUM

1. Yöntem Oluşturma Sorunu

Öncelikle bildirimin başlığında yer alan bir kavramsallaştırmaya açıklık getirmeliyim. Teo-sosyoloji ne demektir? Teoloji, dinin kendisi değil yorumudur. Buradan iki sonuç çıkar: İlki teoloji üzerine yaptığımız değerlendirmeler, dinî yorumlayanın yorumunun yorumlanmasıdır ve bu dine dair iç içe geçmiş iki yorum sarmalını oluşturur. İkinci sonuç, her yorum gibi teoloji de yorumlayan öznenin özelliklerine bağlıdır, onun tarihî tecrübesine atıflarla doludur. Buna bağlı olarak biz, bir yorumcunun herhangi bir konu hakkındaki yorumunu dinlediğimizde, konudan çok özneyi tanırız. Bu durum, din gibi çok katmanlı, çok boyutlu ve karmaşık bir alan üzerine düşünüldüğünde daha fazla geçerlidir. Yeryüzünde bulunan sistemlerden çok azı din gibi doğrudan doğruya insana hitap eder. Dinî söylem sınıf, imtiyaz, güç ve etnisite farkı gözetmeksizin insana yönelir. Durumu ve statüsü ne olursa olsun her insan, dinî söylemde kendine yöneltilmiş güçlü bir mesaj algılar. Dinî mesaj ile insanın duygusal ve düşünsel yetenekleri arasında kurulan güçlü bağ sayesinde din, görünür hale gelir. Dinin toplumsallaşması sürecinde de kurumlar ve gelenekler oluşur. İşte bu gerçek, teoloji ile fenomenolojiyi birlikte düşünmemizi gerekli kılar. Dinin bilinçli olarak göz ardı ettiği ve bir ölçüde bastırdığı farklılıklar teolojik yapı oluşumlarında gündeme gelir.

Bir düşüncenin topluluğun gündemine düşmesinin ardından görünürleşmesi, kurumsallaşması kısacası objektifleşmesi süreci din için de geçerlidir. İnsanların iç dünyalarında yer etmeye başlayan din, kaçınılmaz biçimde sosyalleşmeye yönelir. Bu, insanların bireysel ve toplumsal davranışları üzerinden gerçekleşen bir somutlaşma işlemidir. Din, kendi antropolojik nesnesini oluşturmaya başlar. Bu önemli bir aşamadır. Çünkü bundan sonra artık ortada duran şey, dinin kendisi değil onun farklı yorumlarından oluşan teolojilerdir. İki önemli noktanın altı çizilmelidir: İlk olarak; teoloji beşerî ve yorumsal bir yapı olmasına rağmen zamanla fiilen dinin yerini almaya başlar. İkinci olarak ise buna bağlı biçimde, farklı teolojik yapılardan söz etmenin mümkün olduğu anlaşılır.

Teolojik çeşitlenmeler başlangıçta dinin esaslarını izah ve ispat etmek amacıyla ortaya çıkmış yapılar olmasına rağmen zamanla dinin yerini almaya başlarlar. İnsanın toplumsal bir varlık olması, toplumsallaşma sürecinde toplumsal kurumları içselleştirmek durumunda olması dini kurumsallaşmış bir yapı olarak kabul etmesi sonucunu doğurmaktadır. Kurumsallaşmış ve târihî olarak kurulmuş olan din, ağırlıklı olarak toplumsal amaç ve ihtiyaçları giderecek tarzda biçim almaya zorlar. Bu, onun dünya-koruma işleviyle yakından bağlantılıdır. Böyle bir dinî yapıyı içselleştiren insanın, gerçekte neyi benimsediği her zaman tartışmaya açık bir husustur. Bunun teolojik literatürdeki karşılığı, iman-İslâm tartışması ve kısmen de imanda istisna konusudur. Elbette büyük dinlerin inananlarını bir kalemde teolojik bir sorgulamanın konusu yapmak doğru değildir. Ancak ortadaki durumu ya da sorunu doğru tanımlamak adına önemle belirtilmesi gerekir ki, din, yaşayan bir gerçeklik olmaktan çok bir idealdir. Dindar ya da din karşıtı bir insan, teolojik çeşitlemelere kulak verdiğinde, Tanrı ile olduğu kadar toplum ile de diyalog kurmuş bulunmaktadır. Bu husus teolojik açıdan heyecan verici bir duruma da yol açar. Şöyle ki; eğer dinin idealleri tümüyle ortaya çıkmış değilse ya da tarihî nedenlerden dolayı henüz amaçları gerçekleşmemiş ise bu farkındalık, dine yeniden ve tekrar tekrar dönmeyi meşrû ve hattâ zorunlu kılar. Ve bu bizce önemsenmesi gereken diyalektik bir süreçtir. Zirâ dinin hedeflediği üstün amaçlar, din ile insanî ufkun kaynaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. İşte her çağda farklı adlar ve kavramlar altında yeniden yapılanma girişimlerinin gerisinde bu öze dönüş arzusu yatar.

Bu kavramı (teo-sosyoloji) teolojik anlayışların sosyo-kültürel temellerle olan bağlantısına dikkat çekmek amacıyla kullanıyorum. Hasan Hanefî'nin vurguladığı gibi "din, gökten inen bir şey olduğu kadar, yerden biten bir şeydir." Bu sözü, vahiylerin, indikleri toplumun ve dönemin tikel gerçekliklerini dikkate aldığı fikrini doğrulamak üzere yorumlamak mümkündür. Bunun yanında daha bir çarpıcı olanı dinin, bir toplumun hayatına girdikten sonra kurumsallaşma sürecinin temel bir belirleyeni olduğu kadar belirleneni de olduğudur. Vahiylerin hangi dereceye kadar toplumsal gerçekleri gözettiği konusu tartışılabilir. Ancak din anlayışlarının toplumsal gerçeklik ekseninde oluşup geliştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ya da var olan gerçekliği aşma arzusunun da rol oynadığı düşünülebilir. Buna bağlı olarak farklı din anlayışlarının arkasında farklı toplumsallaşma modellerinin ve farklı kültürel kodların yattığını öne sürebiliriz. Bu durumda teolojinin niteliğine ilişkin metodolojik bir ilkeyi gün yüzüne çıkarmak gerekir: Teoloji, tek yönlü olarak mutlak dinin gerçekleşmesini ifade etmez. Bu, teolojilerin iddiasıdır ve böyle olması da anlaşılır bir durumdur. Gerçekte ise diyalektik bir

deneyim olarak ufukların kaynaşması olayı yaşanır. Hermenötik işleyiş nasıl ki, vahiylerin inişinde yaşanıyorsa (vahiyler indikleri toplumun dili ve kültürüne göreydi.) dinin dünyaya yayılmasında da yaşanır. Farklı kültürel yapılarla karşılaşan din, her defasında anlambilimsel açıdan zenginleşip farklılaşır. Böylece değişik teolojik anlayışlar ortaya çıkar. Bir taraftan dinî öğreti kendini tarihî alanda gerçekleştirirken, diğer yandan da kültürel kalıplar, dinin belirli yorumsal bağlamda somutlaşmasını sağlar.

Teo-sosyoloji açısından şu soru anlamlıdır: Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafya nasıl bir teolojiyi çağırıyordu ya da izin veriyordu? dinî öğreti bu coğrafyaya nüfuz ederken toplumsal ve târihî önceliklere ne ölçüde boyun eğmekte? Salt çatışma kuramları yeterince açıklayıcı olmamaktadır. Her çatışma olgusu geri planda yeni uzlaşı alanlarını da hazırlamaktadır. Fenomenolojik bakış, kültürel geçişleri ve kurumsal değişimleri eksen alarak bu sorunlara açıklama getirmeye çalışır. Bir coğrafyaya nüfuz ederken dinî düşüncede yaşanan teolojik kırılmaların ve aldığı yeni biçimlerin, sentezlerin de araştırılması gerekir. Teolojinin gelişim süreci ve içsel yapısı bilinmeden bu konuda bir anlayış geliştirmek mümkün değildir. Bu, kendi içinde kültürü ya da dini bilmekten daha fazla bir şeydir ve aynı çözümleme içinde kültür kadar ona yön vermek isteyen dinî öğretinin de yakından tanınmasını zorunlu kılar. Teolojinin sosyolojiyle olan sıkı bağının farkında olanlar açısından bu türden sorunların ele alınması anlamlıdır.

Bir teolojik yapının nasıl ele alınacağı sorunu öncelikle metodolojik bir problemdir. Bu metodoloji, din karşısında teolojik anlayışların durumunu tespit etmenin (dini temsil sorunun) yanında onların tarihî ve düşünsel gelişimlerini de açıklamak durumundadır.

Bizzat dinin kendisini araştıran kapsamlı bir metodolojinin yanında bağımsız olarak kelâm ekollerini (teolojik yapı ve süreçleri) konu alan metodolojiler geliştirmek gerekir. Bunun ne kadar gerekli bir iş olduğunu, mezheplerle ilgili sorunları ele aldığımızda daha iyi anlıyoruz. Bu metodolojinin, teolojik kavram ve görüşlere dayanması, hiç olmazsa bunlardan yararlanması kaçınılmazdır. Her ne kadar sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinin katkılarından yararlanmak önemli ise de, sadece sosyal bilimlerin kavram ve yöntemleriyle bu yapıları kavramak imkânsızdır.

İki alanın kesiştiği ortak alanı anlatan teo-sosyoloji kavramı, yöntemleri ve hedefleri temelde farklı olan sosyal bilimler ile teolojinin aynı nesneye duydukları ilgiye ve bir konu birlikteliğine işaret eder. Bu bakımdan ortada bir yöntem birlikteliğinden söz etmek gereksizdir, yanıltıcıdır. Her iki düşünce biçimi kendi

kavram ve yöntemleriyle aynı nesne üzerinde görüşler öne sürer. Biri dışarıdan betimlemeye diğeri de içeriden bir karara ve hükme bağlamaya çalışır. Teo-sosyoloji bu nedenle salt sosyolojik yaklaşımdan farklıdır. Sosyolojik düşünme ile teolojik düşünmenin hedefleri, öncelikleri, kaynakları arasında bir uyuşmazlık vardır ve bu normaldir. Normal olmayan bunları uzlaştırmaya çalışmak ve aralarında fark yokmuş gibi yapmaya devam etmektir. Bununla beraber incelenen konu bu farklı iki yaklaşım tarzını birbirine yaklaştırmış ve karşılıklı olarak birbirlerinden yararlanmayı gerekli kılmıştır.[1395]

Sosyolojik yaklaşım sosyal hayata etkisi açısından bir kurum olarak dini ve dinî yapıları inceler. Kendi kavram ve yöntemleriyle olgusal olarak bunları ele alır. Betimleyici bir yöntem izleyen sosyolojik yaklaşım, dinî yapı ve oluşumların din açısından geçerliliğini sorgulamaz. Buna karşılık teolojik yaklaşım, dinin ilk ortaya koyduğu özgün öğretiyi esas alarak sonradan ortaya çıkan inanç ve düşüncelerin buna uygunluğunu tespit eder. Farklılaşmaların teolojik anlamını ortaya koymayı amaçlar. Teolojik çözümleme, dinî anlayışların içsel işleyişlerini izler, dinî kavramların özgün dinî öğretiye uygun kullanılıp kullanılmadığını ölçer. Savunulan görüşlerin nasslar karşısındaki geçerliliğini tartışır. Dinî düşünce ile onun sosyal hayatla olan karşılıklı/diyalektik ilişkisini araştırır.

Teolojik çözümlemelerin geleneğin düşünsel otoritersine, geleneksel yöntem ve üsluba ne derecede bağlı kalacağı tartışılmaktadır. Ancak bir teolojik çözümleme modeline ve bunun dayandığı bir metodolojiye duyulan ihtiyaç ortadadır. Bu ihtiyacın tek başına sosyolojik çözümleme tarafından giderilemeyeceği de aşikârdır. Diğer yandan ilâhiyât bilimleri de sosyal bilimlerin katkılarına açık olacak biçimde kendilerini gözden geçirmelidirler.

2. Din ve Mezhep: Kimlik Oluşturma Sorunu

İslâm dininin coğrafî genişlemesi farklı kökenlerden kitlelerin Müslümanlaşması olgusunu doğurdu. İslâmlaşmak ya da Müslümanlaşmak adı verilen olgunun, teolojik ve sosyolojik anlamı nedir? Bir kitle ne yapmış olduğunda İslâmlaşmış sayılır? türünden soru ve sorunlar ışığında mezheplere bakıldığında konunun inanç, düşünce, siyaset ve kimlik gibi oldukça geniş bir alanı içerdiği anlaşılır.

1395 Önceleri birbirinin alternatifi olarak düşünülen teoloji ve sosyal bilimler- ki bu algının yerleşmesinde ilk toplumbilimci düşünürlerin kilisenin otoritesine karşı çıkmalarının etkisi büyüktür- zamanla çatışma alanında uzaklaştı. Dinsel olguları anlamayı görev edinen yeni alanlar ortaya çıktı. Bkz. Georges Gusdorf, *Tanrı ve İnsan*, çev. Zeki Özcan, s. 74.

Dinî kimlik oluşturma sürecinde, mezheplerin öne sürdüğü farklı fikirlerin arka planı incelendiğinde, tartışmanın sadece teolojik bir içeriğe sahip olmadığı görülür. Konuyu açmak adına şu soruları soralım: Müslüman olmak, önceden Müslüman olmuş bir toplumun siyasî, kültürel ve ekonomik iktidarı altına girmek midir? Allah'a teslim olmak demek olan Müslümanlık, önceden Allah'a teslim olanlara teslim olmakla değiş tokuş edilebilir mi? Bu dönüşümün anlamı nedir? İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını benimsemek yeterli değil midir? Sosyolojik açıdan bakıldığında İslâmlaşmak/Müslümanlaşmak, inanç ve kültür dünyasının birlikte harmanlandığı ve yeni sentezler kazandığı öngörülemez insanî bir gelişmedir. Mezhep adı verilen yapılar, bir yandan İslâmlaşmayı sağlarken diğer yandan da kültürel zenginliği korumaktadır. Bunun taşıdığı riskleri fark etmek ve temel'e yani saf haliyle ed-din'e (bazı Müslüman düşünürler bunu mutlak din olarak adlandırırlar.) dikkat çeken bir üst söyleme tutunmak gerekir. Teolojinin, sosyolojiye feda edilmesine de sosyal/insanî farklılaşmaların inkâr edilmesine de aynı derecede karşı çıkan eleştirel bir yaklaşım geliştirmelidir.

Mezheplerin teolojik işlevi ve sosyo-kültürel taşıyıcılığı sorunu hâlâ çözümlenmeyi bekleyen önemli bir dinî ve sosyal problemdir. Müslüman nüfusun çoğunluğunun teolojik kimliğini belirleyen Sünnîlik, iki ana damar tarafından temsil edilir. Eş'arîlik'in târihî ve dinî etkisi ortadadır. Ülkemizde bir süredir Mâtürîdîlik üzerine yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Mâtürîdî'nin eserlerinin yayımlanması ve Mâtürîdî kelâm anlayışı üzerinde çalışmalarının artması, Sünnîlik içinde yeniden yapılanmaya dair bir dikkat ve heyecan oluşturmaktadır. Din anlayışında yenilenme ihtiyacının hissedildiği dönemlerde, tarihten bir dayanak bulma çabaları da hızlanmaktadır. Bu çabalar, zaman zaman ilmî ve metodolojik ilkelerin göz ardı edilerek dönemsel ve zayıf anlayışlar doğrultusunda fikirler öne sürülmesine neden olabilmektedir. Dinî ve târihî açıdan dayanıksız olan bu türden girişimler, yenilenme heyecanını öldürmesinin yanında yönelinen tarihî yapıyı itibar kaybına uğratmaktadır. Mâtürîdîlik çalışmalarının bu tarz bir âkibete uğramaması için ciddi ilmî yöntemlere dayanmalıdır.

Mezhepler arasındaki ilişkilerin, başından bu yana aynı şekilde süregeldiğini düşünmek hatadır. Bu tarz düşünceler aslında İslâm Dünyası'nda yaygındır. Günümüzde bir Müslüman kendi mezhebinin sonradan teşekkül ettiğini, belirli uzlaşımlar ya da çatışmalar sonucunda belirginlik kazandığını düşünmek yerine henüz Hz. Peygamber dönemindeyken bile var olduğuna inanma eğilimindedir. Bunda mezheplerin kendi din anlayışlarını rakiplerinin tezlerine karşı savunurken başvurdukları teolojik kanıtlamanın etkisi büyüktür. Ekollerin kendilerinin dine uygunluğunu nasslara dayandırmaları hususu, bağlılarının

zihinlerinde daha ciddî sonuçlar doğurmuş görünüyor. Bir dönemde yapılan ilmî ve entelektüel tartışma zamanla mezhebî kimliklerin iyice sertleşmesiyle bir imân mes'elesi haline gelebilmektedir. Kelâmın inanç oluşturma işlevi bu tarzda işlemektedir. Bu nedenle teolojik tartışmaları, târihî sonuçlarına ve etkilerine bakarak değil de yapıldıkları dönemdeki işleyişi dikkate alarak çözümlemek gerekir. Çünkü bir fikrin sonuçları kimliklerin de etkisiyle tarih içinde abartılı biçimlere bürünebilmektedir.

İslâm'da teoloji ekolleri, en başından bu yana kendi vâdîsinde yetişen bağımsız birer bitki değildir. Bunların arasında sanıldığının ötesinde bir etkileşim vardır. Bu etkileşimin sadece çatışma olarak cereyan ettiğini düşünmek de hatadır. Dayanışma ve destek ilişkisi de ekoller arasında eksik olmamıştır. İşte Ehl-i Sünnet anlayışı da, oluşum sürecinde tabiî olarak diğer ekollerle karmaşık bir çatışma ve dayanışma ilişkisi içinde olmuştur. Bu, en çok ircâ' fikri ile ilgili bir durumdur. Mâtürîdî, Irak'ta Hanefî-Mu'tezilî sentezini gerçekleştirmeye çalışan bir girişimle ve bunun yanı sıra bölgedeki etkinliği gittikçe artan ehl-i hadis ile mücadele etmiştir. Onun Kabî ile olan mücadelesinin özünde Hanefîliğin Mu'tezile tarafından içselleştirilmesine karşı Sünnîliğe mal ettirilmesi çabası vardır.

Sünnîlik içinde yer alan fikir ve yapıları değerlendirirken iki ölçütün etkin biçimde kullanılacağını ve bunların açıklayıcı değer taşıdıklarını düşünüyorum. Bunlardan ilkini iktidar oluşturma yolunda öne sürülen görüşler oluşturur. Diğerini ise iktidarı elde etme (ya da iktidar tarafından sahiplenilme, iktidara kendini bırakma yolundaki görüşlerdir.)

Mâtürîdî kelâmının incelenmesi, onun bazı görüşlerinin (diyanet- siyaset ayrımı, imâmette Kureyşîlik anlayışına getirdiği yorum, haber anlayışı, büyük günah mes'elesi, iman-İslâm ayrımı, nassları yorumlama yöntemi vb.) kültürel açıdan olumlu bir potansiyel taşır. Ancak onun sosyolojisinin Eş'arîlik kadar yaygın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, temel argümanlarının daha da geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu görülür.

Bir teolojinin tarih karşısındaki kırılganlığı ya da sağlamlığı, onun dinin önceliklerine mi yoksa tarihî ve toplumsal kaygılara mı ağırlık verdiğiyle yakından ilgilidir. Mâtürîdîliğe dair güncel beklentilerimiz, ona dair düşüncelerimizi ve tespitlerimizi de belirler. Bu nedenle Mâtürîdî kelâmına ait klasik metinlerin yayımlanması ve bunlar üzerinde titiz çalışmaların yapılması, bu alanda ilmî birikimin oluşması önemlidir. Sadece neşir değil bunlar üzerinde yapılacak olan yüzlerce incelemenin de yapılması ve tahminlerin ötesine geçen sağlıklı bir anlayışın oluşturulması gerekir.

Mezhepleşme olgusunun ardında yatan gerçeklerin dile getirilmesinde nasıl bir söylem tutturulacağı konusunda bir sorun var gibi görünüyor. Mezhepleşme konusunda geleneksel fırka yazarlarının sergilediği tutum ortadadır. Fırka-ı Nâciye/kurtuluşa eren fırkanın açıklığa kavuşturulması ve sapık fırkaların görüşlerinin tanıtılması amacıyla yazılan bu eserlerin üslubu doğal olarak teolojik ve dışlayıcıdır. Bununla birlikte teolojik bir üslubun mutlaka dışlayıcı olması gerekmez. Mezhepleşme olgusuna daha rasyonel bakma şansının arttığı günümüzde konuya dair sosyolojik çözümlemeler de mümkün hale gelmiştir. Fırkalaşmanın ürünü olan ve fırkalaşmayı teolojik olarak destekleyen/onaylayan bu geleneksel söylemi bir kenara bırakma süreci sadece değişime bağlanamaz. Modernleşme ile birlikte eski dünyanın ve ona ait paradigmaların boşluğa düştüğü, yine bu eksende teolojilerinin ve metafiziğin sahipsiz kaldığı doğrudur. Ancak teolojiye duyulan ihtiyacın ortadan kalkmadığı, aksine daha yetkin bir teolojinin gerekli olduğu anlaşıldı. İşte bizce İslâm Dünyası'nda fırkaları ve mezhepleri konu edinen yaklaşımın fazlasıyla sosyolojikleşmesi yeni bir teolojiye duyulan ihtiyacın sonucudur.

3. Mâtürîdî Kelâmının Yapısı ve Bileşenleri

Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafya Semerkant, Buhara ve Seyhun-Ceyhun nehirlerinin oluşturduğu Mâverâünnehir bölgesidir. Bu bölge kültürel ve coğrafî açıdan kapalı değil açık bir özellik taşır. En önemli özelliği bir buluşma ve kaynaşma alanı olmasıdır.

Bölge İran'a yakınlığı nedeniyle İran'ın eski dinlerinden olan Mecûsilik ve Manihezim inançlarının etkisi altındadır. Bu noktada Mâtürîdî'nin İslâm inanç esaslarını ele aldığı ve savunduğu kelâm kitabı olan *Kitâbu't-Tevhîd*'de, Mani dinine ve Mecûsiliğe ait fikirlere değindiğini görürüz.[1396] Bu durum, sözü geçen inançların yaygınlığının göstergesidir. Bizans, Hint, Çin uygarlıklarının da buluşma noktası olan bölge bu kültürlerin inançlarına da aşinadır. Ticaret yollarının kesiştiği bir yer olması nedeniyle nüfus hareketliliği yoğundur. Ayrıca merkezî yönetimler tarafından desteklenen inanç ve düşüncelere muhalefet eden akımlar sığınacak bir aradıklarında bölge onlara kucak açmıştır. Merkez tarafından dışlanan ve baskı gören âlimler, düşünce ve inanç farklılığının özgürce yaşandığı bu bölgede kendilerini güvende hissetmiş ve çalışmalarını burada sürdürmüştür. Dolayısıyla bölge tarihî olarak da çok kültürlü ve çoğulcu özelliğini korumuştur.

1396 Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 48, 203 vd.

Mâtürîdî'nin döneminde Buhara ve Semerkant, Hanefîliğe bağlı Sâmânîlerin yönetimi altında bulunmaktaydı. Bu dönem siyasî açıdan istikrarlıydı ve bilim, kültür, sanat ve düşünce açısından da oldukça zengin ve hareketliydi.[1397]

Mâtürîdî'nin düşünce yapısı, büyük oranda Hanefî âlimler tarafından aldığı eğitimle şekillendi. O, Semerkant'taki Hanefî âlimlerin elinde yetişti. Bazı eserlerde onu yetiştiren Hanefî hocalarının Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan listelerine yer verilir.[1398]

3. a. Mâtürîdî'nin Teolojik Eğilimi

Mâtürîdî'nin teolojiye ve teolojik yapılara olan bakışını tespit etmede izlenmesi gereken yol, onun teolojik kavramsallaştırma yöntemini incelemektir. Bundan bin yıldan fazla bir süre önce yaşamış olan bir düşünürden, günümüzde tartışılan sorunları yine günümüz terminolojisiyle ele alması beklenemez. Ancak benzer teolojik sorunların varlığını hissettiğini ve bir problematik olarak ele almaya çalıştığını anlamak mümkündür. O nedenle Mâtürîdî'nin din ile dinin yorumu arasındaki farkı nasıl kavramsallaştırdığını araştırmak önem taşır.

Bu çerçevede Mâtürîdî'nin teolojik tutumunu tespit etmede ilk göze çarpan nokta, onun eserine verdiği isimdir. Bilindiği gibi Kur'ân tefsiri niteliği taşıyan hacimli eserine *Te`vîlâtu'l-Kur'ân* adını veren düşünürümüz, neden bu kavramı tercih ettiğini gerekçeleriyle açıklar. Tefsîr ve tevîl kavramları arasındaki farkı hatırlatan düşünürümüz, tefsîrin kesinlik ifade ettiğini ve farklı anlayışlara izin vermediğini buna karşılık te`vîlin ise farklı yorumları barındırdığını söyler. Bir âyetten neyin kasdedildiğinin tespiti, sadece onun lafzına sahip olmakla başarılamaz. Bunun yanında daha ileri düzeydeki bilgilere ihtiyaç vardır. Âyetin indiği ortamın, kişilerin ve olayların bilinmesi, âyetin inişine şahit olan kişilere özgüdür. Bu ise Hz. Peygamber'e ve bazı sahâbeye has bir durumdur. Onlar âyetlerden neyin kas edildiğini en iyi bilenlerdir. Bu nedenle tefsir, peygambere ve sahâbeye hasr edilir. Bunların dışındakilere tefsir ile kasdedilen bilgilerin atfedilmesi yanlıştır. Tefsirde bir kesinlik vardır. Tefsir yapan kişi Allah'ı şâhit tutmaktadır. Buna karşılık te`vîlde farklı yorumlar vardır. Bunu doğuran neden, zamanla nüzul çağından uzaklaşılmasıdır. Tefsir sonrakilerin Kur'ân bilgisinin kesinlikten çok görelilik ve çeşitlilik ifade etmesinden dolayı Mâtürîdî'ye göre, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda kullanılması gereken en uygun kelime, te`vîl olacaktır. Böylece aslında kendisi göreli olan bir yorumun, kesinlik elde ederek diğer yorumları dışlaması önlenmiş olacaktır.

1397 Buhara ve Semerkant bölgesindeki dinî ve sosyal hayat için bkz. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, s. 219 vd.

1398 Talip Özdeş, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 43, 44.

Bazı düşünürler Mâtürîdî'nin *te'vîlât* adını taşıyan eserinin tefsir tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiğini ve dirâyet tefsirinin bundan sonra sistematik biçimde geleneğe eklemlenmeye başladığını belirtirler.[1399] Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtı*, Kur'ân yorumlanmasında daha özgür ve akılcı bir geleneğe özgüven aşılamış olmalıdır.

İslâm düşünce geleneğinde etkileri günümüzde de devam eden ve batınî din anlayışı olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşıma dikkat çekmek istiyorum. Bu anlayış dinî gerçeklerin herkese açık olmadığını sadece seçilmiş bazı insanların dinî ilkelerin sırlarına ulaşabileceğini, bunun dışında kalan çoğunluğun ise dinin görüntüsel/zahirî yönüne takılıp kaldığını öne sürer. Dinin bilgiyi kendi içinde zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayıran bu anlayış yerleşik nass anlayışını da ortadan kaldırarak kendine özgü bir nass fikrini yerleştirmeye çalışmaktadır. Nassı olduğu gibi insanları da avam ve havas olarak ikiye ayıran bu anlayış, din içinde daha özel ve seçkinci bir hakikat kavramına dayanır.

3. b. Mâtürîdî'nin Teolojik Yöntemi

Bir düşünürün düşünsel ve entelektüel kimliği, onun karşı ve taraf olduğu fikirlere ve bunların sahiplerine yönelik tutumuna bakarak tespit edilebilir. Önemli soru şudur: Mâtürîdîlik, Sünnîliği temsil konusunda diğer ortağı olan Eş'arîliğe oranla nerede durmaktadır?

Eser kaleme almış diğer kelâmcılar gibi Mâtürîdî de İslâm inanç sistemini açıklarken kendi bölgesinde yaygın olan İslâm dışı inanç ve felsefî görüşleri esas almış, bunların itirazları doğrultusunda bir teolojik temellendirmeye girişmiştir. Bir kelâmcının dışarıya yani Müslüman olmayan muhataplarının görüşlerine karşı geliştirdiği söylemler ve yaptığı çözümlemeler, bir ölçüye kadar onun teolojik kimliği hakkında ipuçları verebilir. Ancak asıl ayırt edici olan kriter, kelâmcının İslâm geleneğindeki diğer kelâmî anlayışlar karşısında sergilediği tutumdur.

Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Maniheizm gibi İslâm dışındaki inançların görüşlerini çürütürken izlediği teolojik yöntem, Mâtürîdî'nin nass ve akıl konularındaki yaklaşımını bir ölçüde ortaya koymaktadır. Fakat bir kelâmcının yaratıcı gücünü ve entelektüel yeteneğini tüm özgüveniyle İslâm'ın iç sorunlarını oluşturan konuları tartışırken ortaya koyması beklenir. Zirâ başka inançları iptâl ederken sergilenen cesurca yaklaşımlar Müslüman kültürü tarafından teşvik edilirken, bunlar İslâm teolojisinin içsel problemlerini çözümlemek için

1399 Talip Özdeş, *age*, s. 93.

kullanıldığında ise aynı müsamaha ile karşılanmayabilmektedir. Bu nedenle çoğu kelâmcı ve filozof, dışarıya karşı olabildiğince rahat ve gözü pek bir akıl yürütme sergilerken, İslâm düşüncesinin içsel sorunlarına geldiğinde belirli oranda bir tutum değişikliğine gittiği görülür.

Mâtürîdî tevhîd, nübüvvet, âhiret gibi temel inanç konularında muhaliflerinin iddialarını rasyonel bir tutumla çürütmeye çalışmıştır. Uzun uzadıya yaptığı açıklamalar, onun, rasyonel özelliği belirgin bir teolojik sistemden yana olduğunu ve akla önem verdiğini ihsas ettirir. Ancak bildiğimiz gibi o, akla belirgin bir önem atfeden Mu'tezile kelâmına da karşı çıkar. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde sıkça görüşlerini eleştirdiği Ebû'l-Kāsım el-Ka'bî (ö. 319/931) Mu'tezile kelâmcısıdır. Akılcılığıyla bilinen bir teolojiden kendini ayrı tuttuğuna göre, Mâtürîdî'nin hangi sınıra kadar akla önem verdiği ve yetki tanıdığı buna karşılık nassın otoritesini ne şekilde uyguladığı da açıklığa kavuşturulması gereken önemli konulardandır. Ka'bî'yi kıyasıya eleştirirken yaptığı şey aslında alternatif bir kavramsallaştırma oluşturmaktır. O, Mu'tezile'ye saldırırken onların yöntemini yine onlara karşı kullanmış ve teolojik-felsefî bir akıl yürütmeye başvurarak, Mu'tezilî tezleri çürütmenin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin nassa yaklaşımı ve kelâmî konularda nassı nasıl uyguladığı mes'elesi, en çok hadis üzerinden anlaşılabilir. Zirâ kelâm konularında Kur'ân'a yer verilmesi hususunda tüm kelâmcılar ortaktır. Yorumlarda birbirlerinden ayrılırlar. Asıl hadislerin nasıl anlaşıldığı ve bir bütün olarak hadislerin otoritesinin nasıl algılandığı konusu ayırt edici bir nitelik gösterir. Mâtürîdî, eserlerinde hadislere ve bilgi kaynağı olarak haberlere elbette yer verir.[1400] Ancak bunları veriş biçimi onun şekilden çok anlama odaklandığını ortaya koyar. Hadislerin rivâyet zincirini çoğu zaman zikretmez. Bazı isimlere atıfta bulunurken belirsiz ifadeler kullanır. Öyle ki, okuyucu kimin kasdedildiği konusunda zaman zaman kuşku içine düşer. Yine hadisleri ve rivâyetleri değerlendirirken cerh ve ta'dîl bilgilerine değinmez. Diğer tefsir eserleriyle, meselâ Taberî'nin tefsiriyle karşılaştırıldığında *Te'vîlât*, rivâyetlerin kullanımı açısından geleneğin dışına çıkar ve şekil şartı bakımında hayli eleştiri alabilir. Özensizlik olarak nitelendirilen bu durum[1401] elbette salt ilmî yetersizlikle açıklanamaz. Bunun ardında metodolojik bir tercih ve nassa dair belirli bir bakış açısı yatar. Mâtürîdî'nin rivâyetlere bakışını Ehl-i Hadis'inkinden farklı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1400 Şükrü Özen, "Mâtüridî" md., *DİA*, XXVIII, 161.

1401 Nitekim aynı konuya değinen Özdeş, tefsir ilminin gelenekleri ve kriterleri açısından *Tevîlât*'ta bazı yetersizlikler tespit eder. Bkz. Talip Özdeş, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 69.

3. c. Mâtürîdîliğin Sünnîlik İçinde Konumlandırılması

Bu başlık altında iki metodolojik nokta öne çıkar. İlki Mâtürîdîliği ele alırken onu diğer bir mezhebe benzeştirmeksizin ya da karşı karşıya getirmeksizin yalnız başına incelemektir. Bu durumda Mâtürîdîliğin diğer teolojik sistemlerle kurulmaya çalışılan olumlu ya da olumsuz nitelikteki bağıntıları göz ardı edilir. İkincisi ise onu daha büyük teolojik bir sistemin parçası olarak incelemek yer alır. Bu durumda da bakışımınızı, üst çatı olan Ehl-i Sünnet'in teolojik, târihî ve coğrafî gelişimine odaklarız ve bu genel çerçeve çözümlememizin de bağlamını oluşturur. Mâtürîdîliğe bizâtihi özgün bir oluşum olarak bakmak ile onu Sünnîliğin bir parçası olarak algılamak arasındaki fark göz ardı edilecek türden değildir. Bu, İslâm'ın teolojik gelişimini daima belirli büyük kalıplar ve karakteristik yapılar ekseninde algılamaya alışmış olan zihinlerimizin ezberini bozan bir etki yapacak ve farklı teolojik damarları ve anlayış zenginliğini ortaya çıkaracak bir bakış açısı verebilecektir.

İslâm Dünyası târihî süreç boyunca sürekli olarak istikrâr ihtiyacı içinde olmuştur. Gerek içteki iktidar mücadeleleri gerek Moğol İstilâsı, Haçlı Seferleri gibi dışsal etkenler yüzünden bir türlü düzen, huzûr ve istikrâr sağlanamamıştır. Düşünce, bilim ve sanat gibi yüksek toplumsal yapılar, kurumsal gelenekleri güçlü, istikrarı sağlamış, çoğulculuğa imkân tanıyan yerleşik toplumlarda daha hızlı gelişir ve kökleşir. İslâm Dünyası ise kuruluşundan bu yana kurumsallaşma sorunlarını bir türlü çözememiştir. İstikrâr ve güven ihtiyacından dolayı da siyaset diğer kurumlardan daha belirleyici olmuştur. İslâm toplumunun aşırı politik gelişimi diğer gelişmeleri baskılamış ve kendine tabi kılmıştır. Bu çerçevede siyasî öncelikler ilmî ve hatta dinî önceliklerin de önüne geçmiştir. Bu durum, bağımsız bir ilmî kurumsallaşmayı da önlemiştir.

Tarihte kurulan güçlü devletler ve bunların yöneticilerinden ilim ve düşünceye önem verenler, ilim adamlarına destek vermişler ve onlara imkânlar hazırlamışlardır. Aslında bir açıdan övülen bu tutumlar diğer yandan ilim hayatının zayıf kalmasına da neden olmuştur. Zirâ yöneticilerin yanında yer alan ilim adamları onların politikalarıyla ters düşecek fikirler öne sürmekten uzak durmuşlardır. Siyasî ve toplumsal dengenin sanki bıçak sırtında durduğu bir ortamda farklı düşünceler daima kuşkuyla karşılanmış ve bu durum düşünce ve bilim özgürlüğünü kısıtlamıştır. Bu durum çevredeki düşünce zenginliğinin merkezlerdekinden neden daha parlak olduğunu açıklar.

Mâverâünnehir ve Semerkant bölgesi, bilim ve siyaset merkezlerinin kenarında yer almaktadır. Burada egemen olan yönetimler çok güçlü olmadıklarından düşünce hayatı üzerinde düzenleyici ayrıca bir güç kullanma durumunda

olmadıkları düşünülebilir. Bunun yerine bölgede egemen olan inanç akımları arasında bir denge politikası gütmüş ve saygın âlimlerin desteğini kazanmaya çalışmışlardır.

Ancak yine de bölgede bir ilmî rekabetin yaşandığı dikkatlerden kaçamaz. Mâtürîdî'nin eserinde sıkça görüşlerine atıfta bulunduğu ve görüşlerini tenkit ettiği Ebû'l-Kāsım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931) aslında Hanefî kökenlidir. Kelâmî görüşleri açısından ise Hanefîlik ile Mu'tezile'yi uzlaştırmaya çalışır. Ka'bî Irak ulemasındandır. Bağdat Mu'tezilesinin önde gelenlerindendir. Irak o tarihlerde Mu'tezilî fikirlerin yaygın olduğu bir bölgedir. Bu nedenle Irak'ta Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile Mu'tezile'yi birbirine yaklaştırmaya çalışan yaklaşımlar eksik olmamıştır. İşte Mâtürîdî bu yaklaşıma karşı Hanefîliğin Sünnî temellerine sahip çıkmış ve bu temellerden yola çıkarak teolojik bir sistem geliştirmeyi hedeflemiştir. Bazı ilim adamları Mâtürîdî'nin fıkıhta İmâm Şâfiî'yi kelâmda ise Mu'tezile'yi karşısına almasını, bölgede yaygın olan ve birbiriyle rekabet eden mezhepler arasındaki çekişme bağlamında ele alır.[1402]

Doğmakta olan bir anlayışın uyuma zorlanarak ya da eklemlenmeye tâbi olarak muhtemel aşırılıklarının törpülenmesidir yaşanan şey. Merkezîlik oluşmaya başladıktan sonra her şeyi kendine uyum göstermeye zorlar. Süreç kaba olmaktan çok el altından ve zihnî/düşünsel/mistik bir tarzda işler. Bu şekilde çalışan sistemleşme, sonuçta ortodoksiyi ortaya çıkarır. Sünnîliğin izlediği yol ve karakteristiği göz önünde bulundurulduğunda bir ikili sürecin birbirine paralel ilerlediği ve zamanla birleştiği anlaşılır. Bir yandan yükselen, giderek güçlenen ve güçlenen her yapıda olduğu gibi dönüştürücülük özelliği artan Sünnî bilinç, diğer yandan da bu büyük yapının bir parçası olma süreci içine giren bir ekol. Bütünün uyguladığı "içerme ve kabul etme" politikası ile parçanın izlediği "tanınma ve kabul edilme" politikası bir yakınlaşma ve uzlaşma sağlamıştır. Ancak bu yakınlaşma tam bir entegrasyonla mı sonuçlandı? Bu soruya evet cevabını vermek zordur.

İki nedenden dolayı: ilk olarak Sünnîlik diğer İslâm mezhepleri kadar kesin katı ve aşırı belirlenmiş değildir. Daha gevşek ve çok unsurlu bir dokuya sahiptir. Bu, Sünnîliğin karşıtları bir araya getiren, barıştıran uyuma ve uzlaşıya zorlayan işlevinin sonucudur. Bu nedenle böylesi bir teolojik yapının talep edeceği kabul şartları doğal olarak esnek olacaktır. Bir ekolün bu esnekliği göstermekle beraber farklı bir epistemolojik potansiyeli taşıyor olması pekâlâ mümkündür. İkincisi ve

1402 Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmâm Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde, s. 241.

daha önemlisi ise aradan geçen zaman rağmen Sünnîliğin tamamlanmış ve nihaî aşamasına ulaşmış bir ekol olmamasıdır. Değişken bir yapıya uyum sağlanması ise zor olmakla birlikte imkânsız değildir. Ancak bu konuda karar vermek sadece dışsal koşullara ve şeklî şartlara bakarak mümkün olabilir. Bu ise içerik ve derinlik hakkında yeterli bir yargıya ulaşmaya imkân tanımaz.

Mâtürîdîlik zamanla eklemlendiği ve güçlenmesine katkıda bulunduğu yapı olan Sünnîlik içinde entelektüel niteliği ağır basan bir teolojik modeli temsil eder. Konuya farklı perspektiflerden bakılabilir. Esasen tarihte ve toplumsal hayatta yegâne perspektif olmadığı ancak bir perspektifin diğerlerini saf dışı ettiği söylenebilir. Bu eksende Mâtürîdî kelâmının Sünnîlik içinde saygın bir konum edinme sürecini, Sünnîliğin genişlemesi perspektifinden irdelemek mümkündür. Ancak bunun yanında diğer bakış açıları da vardır ki, bunlar da dikkate alınmalıdır. Olaya Mürcie'nin ayrı mezhep olarak varlığını sürdürmesinin imkânsızlığı karşısında başka ekollerin teolojilerine sızarak entelektüel bir tarzda yaşamaya devam etmesi olarak da bakılabilir. Bu bakış hiç de temellerden yoksun değildir. Zirâ aradan uzun zaman geçmiş olmasına rağmen ircâ' fikrinin taşıdığı teolojik ve sosyal mesaj geçerliliğini sürdürmüştür. İrcâ' fikrine diğer ekollerin kayıtsız kalamayışının iki nedeni olabilir. İlki ircâ' doktrinin kendisine alternatif olarak çıktığı tekfîr ideolojisinin aşırılığı ve keskinliğidir. Tekfîr İslâm toplumunda salt bir anlayış ve görüş değil uygulamaya konulmuş etkin bir politikadır. Bu yüzden Müslümanların tekfîr ideolojisi karşısındaki duygusu oldukça köklü ve güçlüdür. Korku ve nefret ile karışık olan bu duygu ircâ' ile dengelendi. İşte ircâ' doktrininin gücü buradan kaynaklanmaktadır.

İkinci neden ise toplumsaldır. Dinin en temel toplumsal işlevlerinden biri olan "dünya kurma" ve "dünya koruma" görevi[1403] tekfîrden çok ircâ' görüşünün tutunmasına yol açmıştır. Tekfîr ideolojisi ile bir dünya kurmak ve onu geliştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla tekfîri bastırıp ircâ'ı öne çıkaran etken her şeyden önce toplumsaldır. Bu etken tarih boyunca da işlevselliğini korumuş görünmektedir. Bir toplum ve çoğulcu bir medeniyet kurmak isteyen her toplum ve her iktidar, sonuçta katılıktan çok gevşeklik ideolojisini benimsemek durumundadır. Semerkant ve Mâverâünnehir bölgesinin kültürel ve siyasî özellikleri göz önünde bulundurulduğunda ikinci nedenin daha geçerli olduğu anlaşılır. İrcâ' doktrini sonradan Müslüman olan toplumların, doğal olarak benimseyecekleri bir anlayıştır.

1403 Dinin iki temel sosyal işlevi olan dünya kurma ve dünya koruma görevleri hakkında bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal İşlevleri*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 29, 61.

3. d. Mâtürîdî'nin Referansları: Ebû Hanîfe ve İrcâ'

Sünnîlik içinde Mâtürîdîliğin karşılaştığı sıkıntılara bakıldığında bunların, en çok ircâ' ile olan bağlantısından kaynaklandığı fark edilir. Sözgelimi Ebû Hanîfe adı etrafında yapılan tartışmalar, ona yöneltilen suçlamalar ya da Hanefî âlimlerin onu savunması, ircâ' doktrinine karşı duyulan kuşkunun bir devamıdır. Bu gerilim tarihin bir döneminde yatışmış olsa da asla sonlanmış değildir. Nitekim Sünnîlik içinde bir yeniden yapılanma arayışı içinde olan günümüz düşünürlerinin, bu gerilimi unutmuş görünmek yerine muhtemel riskleri göze alarak bunun üzerine gittiği ve akılcı bir din anlayışının temellerinin daha çok Mâtürîdî teolojisinden elde edileceğine dair belirgin bir fikir içinde oldukları görülür.

Mâtürîdî'nin düşünsel ve teolojik referansları doğal olarak bölgede hâkim olan ilmî zihniyet çerçevesinde aranacaktır. Bazı yazarlar Mâtürîdî'yi koruma adına onun Mürciî kaynaklarını örtbas etmektedirler. Bizce bu gereksiz bir kollamadır. Öncelikle şu iyi bilinmelidir: Bir düşünürün beslendiği kaynakların neler olduğunu saymak, onun düşünsel kimliğinin tümüyle bunlara indirgenmesini gerektirmez. Düşünce tarihinde çoğu düşünür kendini besleyen kaynakları aşmış ve daha ileri düzeyde bir anlayış geliştirmeyi başarmıştır. Bu bakımdan köken araştırması önemli olmakla birlikte nihaî çıkarımları vermekten uzaktır.

Mâtürîdî'nin Mürcie ve diğer mezheplere dair görüşlerini eserlerinden yola çıkarak dikkatli biçimde ortaya koymak gerekir. Burada kısaca şu noktaya işaret edelim. Mâtürîdî *Tevhîd*'inde Mürcie'den söz eder. Mürcie'nin iman-amel ilişkisi, Allah'ın fiilleri ve insanın sorumluluğu hakkındaki görüşlerini tartışır, diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırır. Onun Mu'tezile, Bâtıniye, Kaderiye, Cebriye ve Şiâ'nın görüşlerini ele alırken sert ve hırçın bir dil kullanırken, Mürcie'den söz ederken daha çok tanımlayıcı ve betimleyici bir üsluba başvurması dikkat çekicidir. Hattâ bir yerde "Ümmetimden şu iki gruba şefaatim erişmez, Kaderiyye ve Mürcie'dir." ve "Mürcie'nin yetmiş dilde lânetlendiği" sözünü Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet olarak nakleder. Ancak bu rivâyetlerin farklı şekillerde yorumlanabileceğini söyleyerek, burada kasd edilenin gerçek Mürcie değil Cebriyye olduğunu söyler. Aslında Cebriyye ve Kaderiye karşıt iki gruptur. Ancak içine düştükleri sapkınlık dolayısıyla kınanmada birleştirilmişlerdir. Kaderiyye, fiillerdeki kudreti insana münhasır kılmıştır. Cebriyye ise tersine fillerdeki çirkinlikleri bile Allah'a nispet etmiştir. Böylece bu iki grup aşırılıkta örnek oluşturmuşlardır. Mâtürîdî'nin Mürcie'yi aklamaya ya da savunmaya yönelik bu tarz yorumlarına eserlerinde rastlamak mümkündür.[1404]

1404 Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 429, 442, 443, 499, 500, 501.

Aslında Mürciî görüşler, "mevâlî bölgesi" olarak nitelenebilecek olan Horasan ve Mâverâünneir bölgesinde öteden beri bilinmekteydi. Sadece bilinmekle kalmamış Şia ve Mu'tezile'nin yanında Ehl-i Sünnet'in bölgedeki temsilciliğini yapan Hanefîlikle paralel bir görüntü sergilemiştir. Ebû Hanîfe'nin yanında ondan yararlanan ve görüş alışverişinde bulunduğu Mürciî görüşleri savunan kimseler de bulunmaktaydı.[1405] Teolojide yöntem olarak Ebû Hanîfe'ye bağlı olan Mâtürîdî'nin de bu etkiye açık olduğu anlaşılır bir durumdur. Mâtürîdî'nin Mürcie ile olan ilişkisinin Ebû Hanîfe'den geldiği anlaşılıyor. Ayrıca bölgenin sosyo-kültürel yapısının bu görüşe ihtiyaç duyduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün Mürcie ile olan ilişkisinin klasik mezhepler tarihi ve makalât yazarlarınca görmezden gelinmeye ya da yatıştırılmaya çalışılmasının kendince nedenleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Modern çalışmalarda da Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile olan ilişkisini ele alan yaklaşımlara rastlanır. Eğer Eş'arî ve diğer makalât yazarları onun bir Mürciî olduğunu yazmamış olsalardı durum daha kolay kapatılabilirdi. Ancak Sünnîlik içindeki bu rekabet gizlenemeyecek boyutta alenîlik kazanmıştır. Eş'arî, Mürcie'nin dokuzuncu fırkasını sayarken bu grubun Ebû Hanîfe ve taraftarları olduğunu söyler. Kezâ Şehristânî de Ebû Hanîfe'nin hangi görüşlerinden dolayı Mürciî sayıldığını anlatır. Öyle görülüyor ki, bu durum Sünnî mezhepler tarihçilerini zora sokmuştur. Geleneksel te`vîl ve uzlaştırma yöntemine başvurarak ortadaki ayırım yatıştırılamaya ve genel Sünnî anlayışa zarar vermemeye çalışılmıştır. İzlenen yöntem şudur: Mürcie'den kast edilen anlam ikidir. Birincisi övülen Mürcie, diğeri ise lanetlenmiş olan Mürcie'dir. Ebû Hanîfe övülen Mürcie'nin görüşlerine tâbi olmuş ve diğerinin görüşlerinden uzak durmuştur. Bu açıklama iki tür Mürcie anlayışı ortaya koyar: Saf Mürcie (Hâlis Mürcie), Ehl-i Sünnet Mürciesi.[1406]

Mezheplere dâir söylemlerin iyice keskinleştiği ve aradaki teolojik sınırların daha rahat biçimde gösterilmeye başlandığı dönemlerde Mürcie'ye olan atıflar ve kurulan ilişki Sünnî ulema tarafından bir suçlama olarak algılandı. Ve bu durum önceden var olan ilişki ve iletişimin reddedilmeye başlanmasına yol açtı. Ancak günümüzde bu ilişkiyi daha soğukkanlı biçimde değerlendirebilecek durumundayız.

1405 Sönmez Kutlu, "Mâturidîliğin Arka Planı", *İmâm Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde, s. 130 vd.

1406 Sünnî yazarların Ebû Hanife'nin biyografisini ve teolojisini ele alırken iki konuda sıkıntı yaşadıkları görülmektedir. Bunların ilki teolojiktir ve ircâ hakkındaki görüşüdür. Diğeri ise siyasî konumuyla ilgilidir. İmâm Zeyd'in kalkışmasına verdiği destektir. İnâyetullah İblâğ, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanife el-Mütekellim*, Kahire 1987, s. 185-188.

Mezhepler arası ilişkilerin her zaman rekabet ve mücadele olmadığı bunun yanında ortak noktalarda paylaşma ve yardımlaşmanın da bulunduğu bir gerçektir. Hangi tarihî şartların Ehl-i Sünnet ile Mürcie'yi birbirine yaklaştırdığına baktığımızda İslâm'ın ilk dönemlerine kadar geri giden bir süreçle karşılaşırız. Hâricîlerin iman-amel konusunda başlattıkları tartışma kısa zamanda çok sert bir çatışma ortamının doğmasına neden oldu. İman-amel özdeşliğini savunan Hâricîler, İslâm dairesini oldukça dar biçimde çizdiler. Sadece dinî (mürtekib-i kebîrenin durumu) değil politik görüşleri de (Osmân ve Ali'nin durumu, kaade'nin tekfir edilmesi) iman konusuna dâhil ettiler. Ortaya çıkan sonuç tam anlamıyla bir kaos idi. Müslümanların çoğu Hâricîlerin gözünde İslâm dairesinin dışındaydı. Onlar inkârcı olarak gördükleri herkesi yok etmeye çalıştılar. Bu büyük fitne ve iç savaş toplumda korku ve dehşete yol açmasının yanında çözüm arayışlarına da hız verdi. İşte Mürcie'nin rolünü bu noktadan sonra aramak gerekir.

Mürcie'nin ircâ' görüşü, sosyolojik olarak toplumu mümkün kılan bir formüldü. İmanı amelden ayıran Mürcie günahlarında dolayı kimsenin İslâm dışına itilemeyeceğini, bu konuda hüküm verme yetkisinin Allah'a bırakılması gerektiğini savundu. Bu görüş dinî olmaktan çok toplumsal ve kültürel îmâları açısından çok önemlidir. Bir arada yaşama ve farklılıklara hoşgörü mesajı taşıyan ircâ' görüşü, zamanla Ehl-i Sünnet tarafından da dikkate alındı ve bazı revizyonlarla benimsedi. Bizce Mürcie tam teşekküllü bir mezhep değil siyasî dengeleyecilik ve orta yolculuk arayışının bir yansımasıdır. Nitekim üstlendiği bu târihî rolü yerine getirdikten sonra teolojik mirasını Ehl-i Sünnet'e devredip ortadan kalkmıştır.[1407]

Yeni Müslüman olmuş toplulukların ircâ' fikrine yakınlık duymalarının arka planında, başka olumsuz niyetler aramak yerine, bu kitlelerin ihtiyaç duyduğu kabul edilme ve tanınma ihtiyaçlarının etkilerini araştırmak gerekir.

Öncelikle merkezde tutunamayan bazı fikirlerin kenara itilmesi ve zamanla dışlanması sürecine bağlı olarak Mürcie'nin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yayıldığı düşünülebilir. Ancak neden olarak gösterilen bu durumu da açıklamak için daha dikkatli incelemeler yapmak gerekir. Mürcie neden dışlandı? Ehl-i Sünnet'in Mürcie'nin mirasından önemli ölçüde yararlandığı bir gerçektir. Ancak Mürcie neden "yetmiş dille telin edilen" sapık bir mezhep haline geldi? İlk bakışta Mürcie'nin Hâricîlere karşı bir kalkan olarak kullanıldığı görevini gördükten ve Haricilik iyice etkisini yitirdikten sonra Mürcie'ye de gerek kalmadığı yolunda bir açıklama yapılabilir. Bu açıklama İslâm'ın siyasî ve dinî merkezi sayılan bölgelerindeki gelişmeleri anlatırken, çevredeki olayları açıklamaktan uzaktır.

1407 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 76, 77.

Kaynaklar Mürciî âlimlerin görüşlerinin Horasan'da yaygınlık kazandığını söylerler ve Horasan halkının ircâ'ından söz ederler.[1408] Bir fikrin üstelik merkezden dışlanmış bir akımın sadece bu yüzden çevredekiler tarafından benimsenmiş olacağını düşünmek çok da doğru değildir. Başka etkenlerin varlığını tartışmak gerekir. Bizce bu etkenler, bölgenin sosyo-kültürel dokusuyla yakından ilgilidir. Bölge her açıdan çok kültürlü, çok dinli, çok etnisiteli bir karakter taşır. Tarih boyunca da farklı dünyaların birbirleriyle buluştuğu bir karşılaşma ve buluşma alanı olmuştur. Bölge doğası gereği tek tipçi ve monist ideolojilere kapalıdır. Aksine hareketli, dinamik, farklı inanç ve düşüncelere izin veren yaklaşımları çağıran bir özelliktedir. Bunun yanında İslâm'ı yeni tanıyan ve eski sistemleri ile İslâm'ın ilkelerini uzlaştırmaya çalışan bir coğrafyada iman-amel ilişkisini gevşek tutan Mürcie'nin görüşleri doğal olarak daha tanıdık gelmiş olmalıdır.

İnsanların davranışlarından dolayı onları dinî açıdan yargılamamak ve hükmü Allah' a bırakmak, bir arada yaşamanın teolojik gerekçesini ve garantisini sunuyordu. Dinin sadece Allah ile kul arasındaki mânevî bağ olduğunu ileri süren görüş, büyük ihtimalle ircâ' görüşünden gelmektedir.

Kimlikler netleştikçe bunların tanımlarındaki keskinlik de o oranda belirginleşmekte, dışlayıcılık öğesi de güçlenmektedir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet ile Mürcie arasındaki teolojik yakınlaşmayı anlamak için İslâm'ın erken dönemlerine geri dönmek gerekir. Hâricîliğe karşı oluşan tepki nedeniyle oluşan tepki henüz bir teolojik bilinç değil premature teolojik yapıdır. Hattâ bu bile değildir. "Amel imandan bir cüz değildir, büyük günah sahibi kâfir değildir, onun durumunu Allah'a bırakmak gerekir" demek bir sistemin değil bir yönelimin ifadesidir. Bu yönelimin ne gibi bir teolojik yapıya dönüşeceği bir sistemleşme sorunudur. Hangi akımın onu sahiplenip kendine mal edeceği sorunudur. Bu bakımdan amel imandan cüz değildir, mürtekib-i kebîre kâfir değildir, onun durumunun ne olacağını bilmeyiz, mü'min olduğunu düşünürüz, önermelerine dayanan ircâ' görüşü, kendinden daha sert ve kesin hükümler içeren teze karşı değillemelerle ilerleyen rahatlatıcı bir işlev üstlenmişti. Agresif bir görüşü dengelemeye çalıştığı için tam da bu nedenle, doğası gereği ılımlı olmak durumundadır ve agresif olamaz. Bu, negatif teolojik yöntemdir ve çoğunlukla görme ve düşünme fazlalığının, her şeyi ve herkesi yargılama aşırılığının yol açtığı teolojik ve politik tansiyonu düşürme, ortamı dengeleme ve yatıştırma ihtiyacına denk düşer. Bu görüşün sıkı temellendirilmiş dogmalara göre değil de daha çok hayatın gereklerine göre yaşamaya eğilimli kesimler tarafından benimseneceği kolaylıkla tahmin edilebilir.

1408 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 109.

3. e. Temsil Sorunu ve Sünnî Yakınlaşma

Mâtürîdîliğin belirli bir tarihten itibaren Eş'arîlik ile birlikte aynı anda ifade edilmeye başlaması, onun özgünlüğünün ve karakterinin tanınmasında bir engel oluşturmaktadır. Bu iki ekolün aynı bütünün birer parçası olarak zikredilmesi, aynı safta görülmek istenmesinin bir sonucudur. Mâtürîdîliğin de Eş'arîliğin de kendilerine özgü bir tarihleri, teolojileri ve coğrafyaları vardır. Yakınlaşma başında isteksiz biçimde başlamış ancak sonuçta Sünnîliğin sadece teolojisini değil coğrafyasını da çizmiştir. Bu saf oluşturma ve sınır belirleme sürecinin, teolojik zorlamalar sonunda gerçekleştiğini söylemek zordur. Zirâ metinlere ve karşılıklı suçlayıcı betimlemelere bakacak olursak, bu iki ekolün bir araya gelme ve aynı çatı altında bir ittifak oluşturma niyeti taşıdıklarını çıkarmak pek mümkün değildir. Bu te`lif ve yakınlaştırma işinin sonraki dönemlerde kotarıldığı anlaşılmaktadır.

Sünnîlik üzerinde çalışanların hemen fark edeceği temel gerçek şudur: Eş'arîlik, Sünnîliği ve dinî hakikati temsil konusunda daima Mâtürîdîliğin önünde olmuştur. Aslında bu konuda Mâtürîdîliğin Eş'arîlik karşısında çok da şansı yoktur. Sünnî kitlelerin din anlayışının oluşmasında Eş'arîliğin baskın bir etkisi vardır. Mâtürîdîlik ise kendi coğrafyasında merkezden uzak yerlerdeki sorunları Sünnî öğreti hesabına çözen bir yapı görünümündedir. Mâtürîdîlik Sünnî yapı içinde sanki tamamlayıcı ve destekleyici bir unsur, Ulrich Rudolf'un benzetmesiyle 'daha küçük bir müttefik ve düşük hisseli ortak' olarak algılanır.[1409]

Ortak düşmanlar karşısında bir araya gelen ve güçlü iktidarlar tarafından aynı safta yer alması arzu edilen bu iki yapı, eşit olmayan bir şekilde ittifak kurdu. Teolojik açıdan müzakerenin olgunlaşmadığı ve ittifakın ideolojik boyutunun tamamlanamadığı hususu açıktır. Sünnîlik içindeki bu hiyerarşi bilinse de açıktan pek dile getirilip itiraf edilmez. Zamanla kurulan önemli ve duyarlı ittifakın korunması ve zarar görmemesi adına diplomatik ve teolojik nezaket gereği bir uyum, denge ve birliktelik söylemine başvurulur. Bu durum, Sünnîliğin genel karakteristiğini yani birleştiricilik, uzlaştırma ve istikrar özellikleriyle de uyumludur. Ne ki, tüm yatıştırma stratejilerine rağmen ortada bir gerilim bulunduğu hissedilmektedir. Çünkü farklı yönlere sahip bu iki yapının, dikiş izlerini tamamen ortadan kaldıracak şekilde bir araya getirilmesi gerçekten de zordur. İyi niyetlere ve zekice uzlaştırma girişimlerine karşın bu iki ekolun tam bir mutabakatı sağlanamamıştır. Çünkü ortada ciddi ve görmezden gelinemeyecek bir teolojik

1409 Rudolf Ulrich, "Mâturidîliğin Ortaya Çıkışı", çev: Ali Dere, *İmâm Mâtüridî ve Mâtüridîlik* içinde, s. 295.

ayrım vardır. Nitekim bu iki Sünnî ekol arasındaki farkları sayarken sayıyı aza indirgeyenler bu farkların daha çok lafzî olduğunu ve önemli sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir.[1410]

Te`lif ve uzlaştırmadan yana olanların karşısında, bu iki anlayışın hiçbir şekilde bir araya gelemeyeceğini iddia edenler de vardır. Hâdimî ve son Osmanlı şeyhülİslâmlarından Mustafa Sabri bunların son örnekleri arasında yer alır. Onlara göre Mâtürîdîlik ile Eş'arîliği bir araya getirmeye çalışanların gayretleri sonuçsuzdur. Daha çok Eş'arî düşüncesi açısından bakan bu düşünürler, Mâtürîdîliği bazı konularda Mu'tezile'den bile daha tehlikeli ve aşırı bulurlar. Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik arasındaki ilişki konusunda her iki kesimin iddia ve görüşlerini incelediğimizde açık söylemek gerekirse farklılığı vurgulayanların daha ağır bastığı görülür. Bu farklılığın Eş'arîliği merkez sayarak Eş'arî lehine vurgulanması bir hatadır.

3. f. Mâtürîdîliğin Öne Çıkması ve Hatırlanan Mâtürîdîlik

Mâtürîdîliği öne çıkaran nedenlerin salt teolojik ve ilmî olmadığı siyasî bir nitelik taşıdığı fark edilmektedir. Bir ekolün ve anlayışın gelişip güçlenmesi için bazı şartların yerine gelmesi gerekir. İlk olarak kendisinden ekol olarak söz edilmeyi hak edecek bir düşünsel geleneğin oluşması gelir. Bir öncü düşünüre ve onun fikirlerine dayanan, dayanmakla kalmayıp bu fikrileri açıklama, yorum, öğretim ve yayın yoluyla çevreye yayan düşünürler topluluğun bulunması çok önemlidir. İslâm geleneğinde bu saydığımız durumu sağlayan geleneksel araçlar şerh, haşiye, medrese, fırak edebiyatı gibi unsurlardır. Bu ilmî ve düşünsel şarttır. Diğer yandan siyasî destek de bir düşüncenin gelişip kökleşmesini sağlar. İslâm tarihi incelendiğinde ilmî ve dinî düşüncenin siyasî iktidar mücadeleleriyle paralel ilerlediği anlaşılır. Mu'tezile'nin güçlenmesinde ve sonra tasfiye edilmesinde, Sünnîliğin öne çıkarak dinî düşüncenin en büyük temsilcisi olma sıfatını elde etmesinde siyasî iktidarların tutumlarının belirleyici rolü vardır.

Bir karşılaştırma yapıldığında Mâtürîdî-Hanefî âlimlerin Mâtürîdî'ye, Eş'arî âlimlerin Eş'arî'ye verdikleri kadar değer vermedikleri görülür. Eş'arî'nin eserleri geniş bir coğrafyada siyasî destekle okunmuş, okutulmuş, geliştirilmiş, şerh edilmiş, açıklanmış ve bizzat ders konusu olmuştur. Mâtürîdî ve onun eserleri için bunu söylemek pek mümkün değildir. Daha sınırlı ve dar bir çevrede kalan Mâtürîdîlik, Hanefîlik ile birlikte belki Hanefîlik sayesinde anılır olmuştur. Daha

1410 Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhul Akâid,* kitaba yazdığı girişte, s. 50.

çok bir fıkıh geleneği olarak belirginlik kazanan Hanefîlik doğrudan değil belki ancak dolaylı biçimde Mâtürîdîliğe destek ve ilham vermiş olabilir. Fıkıhta re`y taraftarı olmak, kelâmda akılcı bir yöntem izlemeyi doğurmuş olabilir. Burada Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ilişkiyi ele almaktan çok bu her iki yapıya hayat veren kültürel ve zihnî ortamın özelliklerini göz önünde bulundurmak daha doğru olur. Bir otorite oluşturma sorunuyla karşı karşıyayız. Hanefî âlimler Ebû Hanîfe'nin otoritesini koruma düşüncesiyle Mâtürîdî'nin öne çıkmasına razı olmamış olabilirler.

Mâtürîdî ya da bir başka önemli düşünürü, İslâm düşünce tarihinde doğru konumlandırmak için yaşadığı bölgenin özelliklerini bilmek elbette önemlidir. Ancak bu, çalışmanın bir ayağını oluşturur. Diğer yandan bir din ve dünya görüşü olarak İslâm'ın izlediği hareketliliğin de incelenmesi gerekir. Bizce Mâtürîdî kelâmını ortaya çıkarak etkenler, İslâm toplumunun tarihî, kültürel ve politik gelişimiyle birlikte anlaşılabilir. Bu, İslâm'ı yeni kabul etmiş olan toplulukların İslâmlaşma süreçlerini, kendilerini 'profesyonel Müslümanlar' olarak gören ilk Müslümanlar ve onlardan gelen kuşakların otorite ve merkezîlik alışkanlığı, İslâm geleneğinde gittikçe belirginleşen mezhepleşme olgusunu, politik ve kültürel etkenlerin din anlayışları üzerindeki etkilerini içeren karmaşık bir problemdir.

Dindarlık mı entelektüalizm mi? çekişmesi, her büyük dinin karşı karşıya kaldığı çetrefil bir konudur. Esas olarak bu rekabet, nassların nasıl anlaşılacağı ve açıklanacağı sorunuyla birlikte yavaş yavaş belirginlik kazanır. Ardından dinî hakikatin başkalarına aktarılmasını konu alan teolojik ve felsefî yöntemlerin araştırılmasına paralel olarak kurumsallaşma sürecine girer. Bu noktada, önceden aynı söylem içinde barışık bulunan iki farklı inanma biçiminin, iki değişik düşünce tarzının birbirilerinden ayrışmaya başladıkları ve karşıt bir hâl almaya başladıkları görülür.

Mâtürîdî üzerinde çalışmalar yapan bazı düşünürler, onu ortaya çıkaran nedenin İslâm entelektüalizmi karşısında kalan ve Selefîlik ve Ehl-i Hadis akımları tarafından temsil edilen dindarlık hareketinin yetersiz kalmasına bağlarlar. Bu değerlendirme Mâtürîdî'nin, geliştirdiği yöntemle ve yazdığı eserlerle dindarlıkla entelektüalizmi dengelemeye ve hizalamaya çalıştığını savunur. Düşünce tarihine bakıldığında ilk fark edilecek olanların kutuplar ve uç fikirler olduğu varsayılırsa kelâm ekolleri arasında Mâtürîdîliğin, Mu'tezile, Şiâ ve Eş'arîlik yanında biraz zor tefrik edileceği anlaşılır. Yine de bu açıklama, hem kelâm hem de literatür geleneğinde Mâtürîdîliğin neden bu denli görmezden gelindiği konusunda yeterli tatmini vermekten uzaktır.

Konuya dair açıklama modellerinden biri de doğal ve vahiy teolojisi kavramsallaştırmalarıdır. Doğal teoloji (Natural theology) ile vahiy teolojisi (Revelaed theology) arasındaki fark, ilki vahiyden bağımsız akıl yürütmeye meşruiyet tanırken diğerinin hareket ve varış noktası olarak vahyi kabul etmesidir. Doğal teoloji vahiyden çok akla dayanır ve teolojik gerçeklerin insan aklı tarafından çıkarsanabileceğine tam bir güven besler. Dolayısıyla izlediği yöntem de bu doğrultuda şekillenir. Vahiy teolojisi, tüm çıkarsamalarında vahyi esas alır. Vahiyden bağımsız bir teolojik düşünce yöntemini, sonuçta teolojik verileri doğrulasa bile kuşkuyla karşılar. Çünkü ona göre akıl, her zaman vahiy tarafından kontrol edilmesi gereken bir güçtür. Bu iki teolojik yapı arasındaki farkı ortaya koymak açısından verilecek pek çok örnekten en çarpıcı olanı, İslâm düşünce geleneğinden husn-kubh mes'elesi olarak bilinen tartışmalı konudur.

Eş'arî kelâmcıları, sadece dinî ilkelerin değil, eşya hakkındaki bilgilerimizi de dine borçlu olduğumuzu, aynı şekilde iyi ve kötü niteliklerin akıl tarafından tanınamayacağını, bunların din tarafından bildirilmekle anlaşılacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mu'tezile kelâmcıları, insan aklının iyi ve kötüyü kendi imkânlarıyla bilmesinin yanında dinî ilkelerin de bazılarını da kavrayabileceğini savunmuşlardır. Öyle görünüyor ki, Eş'arî kelâmcıları, doğal teolojiye karşı koyma adına vahiy teolojisinin talep ettiğinden bile aşırı bir tutum sergileyerek aklın alanını daraltmışlar ve araçsal bir nitelemeyle aklın işlevlerini sadece vahyi anlama göreviyle sınırlamışlardır.

Günümüzde ve özellikle modern dönemlerde Mâtürîdîlik üzerine dikkatlerin yoğunlaşmasının nedenleri ile tarihî olarak bu ekolün ortaya çıkmasını sağlayan nedenler arasında büyük benzerlikler vardır. Hatırlanacağı üzere Mâtürîdî'nin adı ve teolojisi, Sünnîlik bir yana Hanefîler arasında bile zamanla belirginlik kazanmıştır. Günümüzde de modern dönemin yenilikçi öncüleri (Muhammed Abduh, Afganî, Muhammed İkbâl, Mehmed Akif vb.) tarafından başlatılan dinde yeniden yapılanma, dinî düşünceyi yenileme girişimlerinin ilkelerinde akılcı din anlayışının temellendirilmeye çalışıldığı görülür. Geleneksel din anlayışının problemleri üzerinde dururken akılcı bir teolojiye duyulan ihtiyaç temelinde Mâtürîdîlik öne çıkmaya başlamıştır.

Bu durum genel anlamda kelâm ilminin ortaya çıkma nedeniyle ve bu ilmin amacıyla yakından ilgilidir. İstidlâl yönteminde akıl-nakil dengesinin nasıl kurulacağı epistemolojik olduğu kadar kültürel ve stratejik bir sorun olarak karşımıza çıkar. Başlangıçta İslâm dininin inanç esaslarını diğer din ve inançlardan gelen saldırı ve eleştirilere karşı savunma amacını güden kelâm geleneğinde akılcı yöntemlerin izlenmiş

olması doğaldır. Ve şurası ilginçtir ki, kelâmî yöntemde akılcılık muhafazakâr tutumu önceler. Kelâm geleneğinde sonradan oluşan literatür, daha çok iç teolojik sorunlar ve İslâm'ın teolojik temsilciliğini elde etme amacına yönelik bir anlayış ışığında hazırlandı. Bu nedenle fırkaların birbirleriyle olan tartışmalarına ağırlık verildi. Bu anlayış Eş'arî metinlerde daha belirgindir. Kendilerini Ehl-i Sünnet ile özdeşleştiren Eş'arî kelâmcılarda daha merkeziyetçi bir üslup göze çarpar. Diğer mezheplere karşı ve bu arada Mâtürîdîliğe karşı da belirgin bir dışlayıcılık sergiler.

Mu'tezile ve Şiâ'nın farklı kollarıyla olan rekabet Mâtürîdîliğin Sünnî temellerinin net biçimde tanımlanmasında ve böylece ayrı bir teolojik kimlik kazanmasında etkili oldu. Bunun yanında Eş'arîlik ile olan teolojik rekabeti de ona Sünnîlik içinde özgün bir yer kazandırdı. Mâverâünnehir bölgesinde farklı Hanefî hukukçuları her biri kendi ortamında dersler veriyor ve Ebû Hanîfe'nin yöntemi ve anlayışını kendince yaşatıyordu. Ebû Hanîfe'nin katılıma, istişâreye ve farklı yorumlara izin ve önem veren metodu, keskin ve sistematik bir yapılanmanın oluşmasını geciktiriyordu. Ayrıca ortada ciddi bir tehdit bulunmadığı için bir otorite etrafında bir araya gelmeye ihtiyaç duyulmuyordu.

Irak'ta Mu'tezile ekolünün etkinliğini kaybetmeye başlaması ile bu bölgede Eş'arîlik güç kazandı. Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk edip Sünnîliğe geçmesi sadece kişisel bir olay değil tarihî ve sosyal bir metafordur. Mu'tezile'nin etkin olduğu coğrafya hızla Eş'arîleşmeye başladı. Siyasî iktidarların desteğini arkasına alan Eş'arîlik tek başına Sünnîliğin temsilciliğini üstlenmeye ve bir otorite oluşturdu. Bu süreçte özellikle bazı Eş'arî âlimlerin sert biçimde Ebû Hanîfe'yi suçlamaları ve Mâtürîdî-Hanefî ekolünü hedef alan eserler kaleme alması, Mâtürîdî çevrelerde apolojik girişimlerin gelişmesine yol açtı. Geriye doğru bakarak tarih ve bilinç oluşturma çabasına bağlı olarak İmâm Mâtürîdî ve onun eserleri önem kazandı. Öyle ki, Eş'arîlerin kullandığı sert ve dışlayıcı söyleme bazı Mâtürîdî kelâmcıların da başvurduğu görülmektedir.

Kendilerini Ehl-i Sünnet'in savunucusu gören Mâtürîdî âlimler Eş'arîliği Haşevîlikle suçlayıp Ehl-i Sünnet dışı bir ekol saydılar. Karşılıklı olarak dışlayıcı suçlamaların ne zamandan itibaren terk edilmeye ve kabullenici bir söylem kullanılmaya başladığı konusu fırak geleneğinden izlenmelidir. Ancak buradaki talihsizlik şuradadır: Mâtürîdî bilginler, fırak geleneği oluşturma açısından Eş'arîler kadar istekli olmamışlardır. Öyle ki, elimizdeki fırak eserlerine bakıldığında neredeyse büyük çoğunluğunun Eş'arî âlimler tarafından yazıldığı görülür. Dolayısıyla bu durum karşılık olarak söylemlerin yumuşama sürecinin aydınlatılmasında önemli bir eksiklik oluşturmaktadır.

3. g. Mâtürîdîliğin İhmali Sorunu

Mâtürîdî'nin İslâm düşünce tarihinde ihmal edildiği görüşüne itiraz edenler de vardır. Bu görüşte olanlar en azından Hanefî çevrelerde onun eserlerinin ve görüşlerinin dikkate alındığını ileri sürerler. Gerçekten de yeni neşredilen bazı Hanefî kaynaklarda Mâtürîdî'den övgüyle söz edildiği ve onun görüşlerine sahip çıkıldığı görülmektedir. Ancak bizce bu, yine de Mâtürîdî'nin ihmal edildiği gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce Mâtürîdî'nin görüşlerini şerh eden ya da savunan eserlerin neden bu kadar uzun süreden sonra yayınlandığı sorusu hâlâ ortadadır. Tüm bu eserler bir yana Mâtürîdî'nin kendi eserlerinin bile daha yeni gündeme geldiği, onun görüşleri ve eserlerine dair ilmî çalışmaların tarihinin eskiye gitmediği bir gerçektir.

Buna karşılık ülkemizde ve Sünnî İslâm Dünyası'nda İmâm Eş'arî'nin görüşlerinin yaygın olduğu ve Eş'arî kelâmcılarının eserlerinin de oldukça bol olduğu bir gerçektir. Öyle ki, Eş'arîlik nerdeyse tek başına Ehl-i Sünnet'in temsilciliğini yürütmektedir. Her ne kadar Ehl-i Sünnet'in iki büyük imamı olduğu söyleniyorsa da fiilen Eş'arî'nin Sünnî toplulukların anlayışını belirlediği gözlemlenmektedir. Çağdaş dinî söylemin yapısı ve temel teolojik konulardaki görüşleri incelendiğinde bu gerçek anlaşılacaktır. Son zamanlarda bir arayış gündeme geldiyse bu, dinî düşüncede yenilenmeye duyulan ihtiyacın zorlamasının bir sonucudur. Nitekim ülkemizde bir süredir Eş'arî kelâm anlayışının eleştirel bir yaklaşımla ele alındığı ve Mâtürîdî'ye olan ilginin arttığını gözlemlediğimiz yaşadığımız sürecin de bununla eşzamanlı biçimde geliştiği görülür.

Mâtürîdîliğin teolojik yapısını inceleyen araştırmacılar, onun Eş'arîlik kadar etkin olamayışının nedenlerini araştırırken bazı noktalar üzerinde dururlar.[1411] Bunların başında Mâtürîdîliğin Eş'arîlik kadar siyasî iktidarlar tarafından desteklenmemiş olması gelir. Türklerin Müslüman olması İslâm Dünyası'ndaki dengeleri değiştirmiştir. Önce Emevî-Arap iktidarına karşı diğer mevâlî unsurlarla birlikte hareket eden Türkler kısa zamanda siyasî ve askerî açıdan üstünlüğü ele geçirdiler. Abbasîlerin son dönemlerine doğru ortaya çıkan İslâm devletçikleri döneminden sonra da büyük imparatorluklar kurdular. Özellikle Selçuklu dönemi Sünnîliğin güçlenmesi açısından önem taşır. Şiî-Bâtınî fırkalara karşı Ehl-i Sünnet inançlarını savunmak ve yaymak amacıyla kurulan Nizâmiye Medresesi, Eş'arîliğin de güçlenmesinin en büyük nedenlerindendir. Bu kurumda yetişen âlimler İslâm Dünyası'nın değişik bölgelerine giderek Sünnî-Eş'arî teolojinin yaygınlaşmasını ve kurumsallaşmasını sağlamışlardır. İktidar ile Eş'arîlik arasındaki bu büyük dayanışma Sünnîliğin temsilcisi olma yolunda ona çok büyük bir üstünlük kazandırmıştır.

1411 Şükrü Özen, "Mâtüridî" md., *DİA*, XXVIII, 147, 148.

Eş‘arîlik, etkinliğini yitirmiş eski mezheplerin yanında yaşayan mezheplerle de mücadele etmiştir. Asıl gücünü de Şîî-Bâtınî fırkalara karşı verdiği mücadeleyle elde etmiştir. Ancak burada Eş‘arîlik açısından büyük bir paradoks vardır. Çünkü Eş‘arîlik, karşı çıktığı Şîîlikle benzer teolojik ilkeleri paylaşır. Sufiliğe belirgin biçimde yer veren Eş‘arîlik, özellikle Gazzâlî’nin gerçekleştirdiği ilimlerin yeniden yapılandırması projesinde görüldüğü üzere, bâtınî din anlayışının nassları te`vîl etme yöntemine sahip çıkar. Bir taraftan nass karşısında edilgenlik ifade eden imsâk, teslim, keff gibi tutumları överken diğer yandan da nassların aşırı yorumlanmasının bir örneği olan mistik gizemciliğe sahip çıkar. İlhama bilgi edinme yöntemi olarak en üstün değeri verir. Oysa Mâtürîdî’nin yaklaşımında sûfilik kendine o kadar da rahat yer bulamaz. Bu durum, Mâtürîdîliğe, yöneticilerin de kuşkuyla baktığı eleştirel bir nitelik kazandırmış olmalıdır. Diğer yandan Mâtürîdî’nin eserlerinde Ehl-i Sünnet savunması, Eş‘arî metinlerdeki kadar açık ve arzulu biçimde yapılmaz. Bu da bir ölçüde onun kenarda bırakılmasına neden olmuştur.

Burada yine de son kertede siyasî ve toplumsal etkenlerin bir bileşimiyle karşı karşıya kalıyoruz. Eş‘arîlik, çelişki ve tutarsızlık içine düşme pahasına Şîîliğe karşı mücadele verirken mistik akımları Sünnîliğe kazandıracak kapıları da açık tutmayı başarmıştır. Mâtürîdî seçtiği teolojik yöntem gereği güncel teolojik akımlarla ve bölgesinde yaygın inançlarla ilgilenmiştir. Onun eserinde güncelin teolojisini kurmaya yönelik bir girişim gözlemlenebilir. Hattâ belki de bu yüzden eserinde imâmet-hilâfet konusuna değinmemiştir. Bazılarına göre bu bölümü yazmaya ömrü yetmemiştir. Ama diğer yandan diyanet-siyâset ayrımı yapan bir kelâmcının inanç konusu olarak görmediği bir mes’eleyi inanç bağlamında ele almamış olması onun açısından tutarlıdır.

Eş‘arî kelâm metinlerinde ise bir belgesel havası göze çarpar. Geçmişte yaşamış ancak etkinliğini yitirmiş mezheplere de yer verilir, onların görüşleri anlatılır. Bu yaklaşım tarihi kendine mal etmeye çalışan bir bakışın ürünüdür. İktidarlar tarafından da desteklenen Eş‘arî bakış açısı tarihte ortaya çıkmış tüm inançları sayarak aslında onlar tarafından çarpıtılan hakikati sahiplendiğini ilan etmiş olmaktadır. Bu yüzden mezhepler tarihi yazıcılığı konusunda Eş‘arî kelâmcıları diğerlerinden daha istekli ve yaratıcıdır. Üstelik bu tarih yazıcılığı geleneği bugün bile çoğumuzun geçmişi incelerken başvurduğu temel referansları oluşturur.

4. Kültürel Tahakküm Sorunu

İslâm dini yayıldığı coğrafyada kültürleri yok etmek ve bastırmak gibi bir amaç gütmedi. Müslümanlar da kültürel ve dinî farklılıktan rahatsız olmadılar. Bunu giderilmesi gereken bir sorun olarak algılamadılar. Elbette İslâm öğretisinde ve Hz. Peygamber'in uygulamasında Müslümanları yayılmacılığa teşvik eden bir mesaj vardır. Ancak bu mesaj, tektipleştirmeyi içermez. Müslümanlar hüküm sürdükleri yerlerdeki farklı inanç ve yaşam biçimlerinin varlığını, adaletlerinin bir gereği ve göstergesi olarak gördüler ve korudular.

İslâm yayıldığı coğrafyaya kendi rengini verdiği kadar çeşitli kültürlerin renklerinden de bünyesine kabul etmiştir. Şu halde İslâmlaşma adı verilen süreç, din ve metafizik olarak İslâm kabul etmenin yanında kültürel olarak da farklı bir sentez oluşturmayı ifade eder. Zirâ her şeyden önce İslâm dini, insanlara bu genişliği tanımaktadır. Müslümanlar İslâm dinine mensubiyetin ölçülerini ortaya koymuşlardır. İnanç esasları inanılması zorunlu olan ilkelerdir. Bunlara inandıktan sonra bir kimsenin hayatını tümüyle ters yüz etmesi gerekmez. İslâm'ın duyarlı olduğu konularda bir uzlaşı sağlandıktan sonra pekâlâ yeni Müslümanlık versiyonları mümkündür. Ancak bu farklılaşma teolojik değil sosyolojiktir. Bu nedenle de sosyolojik açıdan araştırılmalıdır.

İslâm dini belirli bir kültüre diğerlerinin önünde üstünlük sağlamak amacıyla gelmedi. Kültürler arası ilişkiler insanların serbest dünya işleri arasında yer alır. Dolayısıyla İslâm dinini belirli bir kültürü ebedîleştirecek tarzda yorumlamak kadar onun mesajına ters bir yaklaşım olamaz. Doğrusu asabiyete dayalı bir mücadele olarak niteleyebileceğimiz bir üstünlük takıntısı İslâm dininin yerleştirmeye çalıştığı değer odaklı erdeme ve adalete dayalı bir insan ve toplum anlayışına zarar vermiştir. Geçmişte klasik dönem eserlerine kadar sızabilmeyi başarmış olan bu tür asabiyet söylemleri Hz. Peygamber'e nispet edilebilmiştir. Arap kavminin diğerlerine üstünlüğünü teolojik olarak vurgulayan rivâyetler Müslüman milletler arasındaki ilişkileri sürekli baskı ve gerilim altında tutmuştur, bugün de tutmaya devam etmektedir.

İslâm öncesinde oldukça kaba ve alenî biçimde yapılan üstünlük mücadelesi, İslâm'dan sonra dinî kavram ve açıklamalar üzerinde yapılmakta, Müslümanlar arasında ortak bir aklın ve vicdanın oluşmasını önlemektedir. Geçmişte alenî ve kaba biçimde sürdürülen asabiyet mücadelesi, bu kez daha donanımlı farklı bir sürümüyle/versiyonuyla karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların peygambere olan düşkünlüğünü ve geleneğe olan saygısını arkasına alan bu anlayış, dinî görünümler altında asabiyet ve ırkçılık politikası yapmakta ve bizlerden ona boyun eğmemizi

istemektedir. Teolojik ve toplumsal açıdan sorunlarla dolu bu manevrayı ve kurnazlığı açığa çıkaracak, onun anlayışlarımız üzerindeki zararlarını tanımlayacak ve alternatif bir yaklaşımın temellerini atacak bir teolojiye ihtiyacımız vardır.

Kültürel asabiyet eğilimlerinin ilimlere ve ilim anlayışlarına da yansıdığı görülmektedir. Burada konumuzla sınırlı tutacak olursak şunu belirtmemiz gerekir: Dinî ilimlerdeki farklı metodolojik yönelimlerin ardındaki öğeler incelendiğinde, kültürel öğelerin de önemli ölçüde rol oynadığı görülecektir. Eş'arî-Şafiî geleneğinin nass anlayışında Arap-merkezli bir kültür anlayışının yansımalarını okumak mümkündür.[1412] Özellikle İmâm Şâfiî'nin ortaya koyduğu sünnet merkezli nass anlayışında bu husus etkindir. Sünneti yeniden tanımlayan Şâfiî, sonraki kuşakların uygulamalarını sünnetin kapsamından çıkarmış, sünnetin nass olarak etkinliğini artırmış ve ona dogmatik bir anlam vermiştir. Şâfiî'nin geleneksel sünnî din anlayışının oluşumundaki etkisi üzerinde çalışmalar yapılmış ve onun metodolojisi farklı açılardan ele alınmıştır.[1413]

Diğer yandan bu nass ve ilim anlayışına karşı alternatif arayışları da eksik olmadı. Müslümanlar tarih boyunca İslâm'ın mesajıyla ve toplumsal hedefleriyle asla uyuşmayan bu türden asabiyet eğilimlerinin ilim, düşünce ve siyaset alanlarındaki tezahürlerine karşı koydular ve buradaki aşırılıkları dengelemeye çalıştılar. Sünnîlik içinde de bu dengeleme çabalarına rastlamak mümkündür. İşte Ebû Hanîfe ile başlayan ve İmâm Mâtürîdî tarafından kelâm alanında daha da sistemleştirilmeye çalışılan anlayışın ardındaki kültürel niyet araştırıldığında, bizce İslâm'ın Arap-merkezli kültür anlayışı tarafından tüketilmesine itiraz eden, bunu yanlış bulan İslâm'ın getirdiği hakikatin diğer tüm milletler için de geçerli olduğuna yürekten inanan bir anlayış bulunacaktır. Bu bağlamda farklı din anlayışları arasındaki çekişmenin temelinde politik amaçların yattığını fark etmek önemli olmakla birlikte, bu rekabetin bazı spesifik alanlarda da yürüdüğünü tahmin etmek zor değildir. Buna göre her kesim kendi geliştirdiği nass anlayışı üzerinden dinî hakikati sahiplenme mücadelesi verdi ya da en azından karşıt söylemlerin etkisini hafifletme çabası içinde oldu.

Peygamberin sünnetinin diğer kültürleri baskı altında tutacak ve onları tümüyle içinde eritecek biçimde genişletildiği bir nass anlayışına karşı itiraz, önce

1412 Dil ile kültür arasında büyük bir bağ vardır. Îmâm Şâfiî'nin Arapça hakkındaki görüşleri için bkz. *er-Risâle*, s. 46; Türkçe çeviri ve karşılaştırma için şu esere bakılabilir. Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener - İbrahim Sarıçam, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s Ankara 1996, s. 27, 28.

1413 Mehmet Paçacı, "Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde, s. 179.

Ebû Hanîfe tarafından yöntemleştirilmeye çalışıldı. Elbette bu konu tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de oldukça hassas ve bir o kadar da yanlış anlamalara açık bir problem alanıdır. Ancak İslâm'ın mesajının çarpıtmalardan uzak biçimde yeniden anlaşılması ve yanlış tarihî anlayışların tasfiye edilmesi de elzemdir. Gelenek ve bu arada sünnet yorumları, İslâm'ın öğretisini doğru yansıttığı ölçüde görevini ifa etmiş olur. Aksi halde nassın yerine ikame edilmeye çalışılan çarpık bir gelenek ve sünnet anlayışı, büyük bir problem olmaya devam edecektir.[1414] Müslümanların zihninde yer alan peygamber anlayışını koruyan, korurken onu tashih de eden bir ilim anlayışına duyulan ihtiyaç, öyle görünüyor ki, sadece bizim değil tarih boyunca da yaşamış Müslüman kuşakların ana gündemi olmuştur.

Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir sorun daha vardır. O da asabiyetin farklı bir versiyonu olan Şuûbîlik tehlikesidir.[1415] Arap İslâm'ına karşı bir mevâlî İslâm'ının teolojik imkânlarını aramak çözüm bulmak değil, sorunu derinleştirmektir. Ülkemizde Mâtürîdîlik üzerine yazılan bazı çalışmalarda bir Türk İslâm'ının teolojik temellerini oluşturma ve bunu Mâtürîdîliğe dayandırma yönünde yaklaşımlar gözlemlenmektedir. Türkiye'de egemen olan din anlayışının sorunlarını özel bir bağlamda çözümlemeye başlamak pekâlâ mümkün ve meşrûdur. Ancak politik gerekçelerle özel bir İslâm yorumu ortaya koymak ve bunu başka Müslüman milletlerinin İslâm anlayışlarına karşı bir alternatif olarak yerleştirmeye çalışmak hiç de doğru değildir. Bu yaklaşım, teolojik açıdan kabul edilemez olmasının yanında sosyal, tarihî ve hatta politik açılardan da yanlışlıklarla doludur. Her şeyden önce pratik açıdan bakıldığında gittikçe küreselleşen ve küçük bir köye dönüşmüş bulunan günümüz dünyamızda, içe dönük politikaların geçerlilik şansı yoktur. Bir ülkenin, kendini, ait olduğu kültürel ve politik bütünden ayırarak bir kenara koyması sorunlarını tek başına üstelik ötekileştirme yöntemiyle çözmesi artık hiç mümkün değildir. İslâm anlayışı açısından onlarda doğru olup da bizde yanlış olan şeyler, ya da tersi onlarda yanlış olup da bizde doğru

1414 İslâm geleneğinde nass anlayışının hangi evrelerden geçtiği ve ne gibi anlam değişimlerine uğradığı henüz yeni ele alınmaktadır. İlk Müslüman kuşakların daha dengeli ve gerçekçi nass anlayışının ortadan kalkarak yaşanan ve yaşanacak olan her şeyin hükmünü içeren dogmatik bir nass anlayışının temellerinin sistematik tanımı için Şâfiî'nin metodolojisine bakılabilir. O ünlü eseri *Risâle*'sinde, Müslümanların karşılaşacakları her mes'elede Allah'ın kitabında mutlaka bir delil bulunduğu görüşünü hareket noktası saymıştır. Sünnetin otoritesini yükseltmesi ve kapsam alanını genişletmesi de bu yaklaşımın bir sonucudur. Bu konuda eleştirel bir yaklaşım için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhtevâ Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde, s. 217 vd.

1415 İslâm tarihinde Şuûbiyye hareketi ve Şuûbiyyenin siyasî, sosyal ve kültürel açılardan değerlendirmesi için bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 71 vd.

olan şeyler ekonomi, politika ve kültür gibi alanlarda söz konusu olabilir. Din alanında her Müslümanın topyekûn ve bütünlükçü bir anlayış içinde duymaya ve düşünmeye gayret etmesi gerekir. Ancak dinî düşünce alanında gittikçe bütünleştiren, tüm Müslüman milletlerin yararını gözeten kuşatıcı ve ılımlı yaklaşımların güçlendirilmesinden yanayız.

Bu bağlamda Mâtürîdîliği amacından uzaklaştırmaktan sakınmalıdır. Özel bir İslâm anlayışı kurma havası vererek onun bize sunacağı imkânları tüketmek yerine, genel olarak din anlayışımızı yeniden yapılandırmada ayakları yere basan ilmî çalışmalar yapmak gerekir. Öyle görülüyor ki, Mâtürîdîlik konusunda henüz işin başındayız ve yapılacak daha çok iş vardır. İmâm Mâtürîdî'nin iki meşhur eserinden *Kitâbü't-Tevhîd*'in yetkin bir çevirisinin yakın zaman önce, *Te'vîlât*'ın da henüz yayımlanmış olması düşündürücü olmasının yanında oldukça sevindiricidir. Mâtürîdîlik üzerine yapılacak neşirler ve modern incelemelerle konu hakkında sağlam bir anlayış oluşacaktır. O zaman Mâtürîdî kelâm anlayışının, ondan beklediklerimizi bizlere sunup sunamayacağı da açıklığa kavuşmuş olacaktır. Sonuç her ne olursa olsun bizce dinî düşünce önemli kazanımlar elde edecektir. Her şeyden önce İslâm düşünce geleneğinde tek bir anlayışın egemen olmadığını aksine Sünnîlik içinde bile farklı ve zengin teolojik okuma biçimlerinin bulunduğunu fark etmek, yeni açılımlar için bir birikim ve özgüven oluşturacaktır.

Kaynaklar

Atay, Hüseyin (haz.) *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.

Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000. Iblâğ,

İnâyetullah, *Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, 2. Baskı, Kahire, 1987.

İmamoğlu, M. Ragıp, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te`vîlâtu'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buharâ Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.

Kutlu, Sönmez (hazırlayan), *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik- Tarihî Arkaplan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi* – (Seçki), Kitabiyât Yayınları, Ankara 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, yayına haz.: Bekir Topaloğlu, I-XIII, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ter. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., İstanbul 2002.

Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî, Yay. Ahmet Hulusi Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1986.

Özen, Şükrü, "Mâtürîdî" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)* XXVIII, Ankara 2003.

Şerif, M. M. (Editör), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-IV, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

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

Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akāidi, Şerhu'l-Akāid*, 3. Baskı, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)* XXVIII, Ankara 2003.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1980.

30. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ ve SİYASET : HİLÂFETİN KUREYŞÎLİĞİ MES'ELESİ

Doç. Dr. Şükrü Özen
TDV. İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) iktidarın oluşumu, siyaset ve güç ilişkileri, devlet başkanlığında aranan nitelikler, bu niteliklerin dinî bakımdan ifade ettiği anlam, hükümdar-ulemâ ilişkileri gibi önemli konular üzerinde imâl-i fikir etmiş olan büyük bir âlimdir. Mâtürîdî, İslâm siyaset teorisinde geniş yankı bulan ve günümüze kadar da canlılığını muhafaza eden hilâfetin Kureyşîliği mes'elesini etraflıca tahlile tabi tutarak bu hususun dinî bir gereklilik olmayıp İslâm'ın ilk dönemlerindeki sosyo-kültürel ve politik şartlar açısından bir zorunluluk olduğu tezini ileri sürmüştür. Oysa Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) de belirttiği üzere gerek Mâverâünnehirli Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve gerekse Eş'arîler, halifelerin Kureyşli olmaları gerektiğini ifade eden hadisi Kureyş'in tayini konusunda salt bir dinî kural olarak görmüşlerdir. Öte yandan Mâtürîdî'nin devrinin siyaset ve devlet adamlarıyla ilişkilerinin iyi olmadığını gösteren bazı sözleri ve bu bağlamda hakkında anlatılan menkıbeler bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada Mâtürîdî'nin hilâfetin Kureyşîliği hakkındaki değerlendirmesini analiz ederek bu alanda açtığı çığırın sonraki dönemlerde hilâfetin Arap olmayan milletlerde de temsil edilmesi noktasında muhtemel etkileri üzerinde duracağız. Ancak Mâtürîdî'nin halifenin Kureyşli olma şartı ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce onun genel siyaset anlayışı üzerine kaynakların verdikleri sınırlı mâlumât çerçevesinde bazı tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

I. Mâtürîdî'nin Genel Siyaset Anlayışı

Mâtürîdî'nin *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserindeki açıklamalarına, klasik kaynaklarda kendisinin günümüzde mevcudiyeti bilinmeyen eserlerinden aktarılan metinlere, siyasî nitelikli bazı anekdotlara ve özellikle Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille*'de aktardığı uzun sayılabilecek bir pasaja dayanılarak onun hâlihazırda pek bilinmeyen siyasî anlayışı ve İslâm siyaset teorisi alanına katkısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Mâtürîdî'nin devlet başkanlığı ile ilgili sözleri şu üç sınıfta değerlendirilebilir.

A. Geçmiş Milletlerin Tarihî Tecrübeleri Hakkındaki Yorumları

Mâtürîdî geçmiş milletlerin ve özellikle Yahudilerin târihî tecrübeleriyle ilgili yorumlar yaparken onların siyaset anlayışları hakkında bir tarihçi gözüyle değerlendirmelerde bulanmaktadır. Bakara sûresinde[1416] anlatılan Tâlût kıssasının tefsirinde Mâtürîdî önce bize şu tarihî bilgileri aktarır: İsrâiloğulları'nın kâfirleri mü'minlerini baskı altına almış; kimilerini öldürmüş, kimilerini esir alıp diyarlarından ve oğullarından uzaklaştırmışlardı. Bu şekilde düşmanlarına karşı savaşacakları bir kralları (melik) bulunmaksızın bir zaman geçmişti. Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hârûn b. İmrân neslinden olan peygamberlerine "Bize bir kral gönder, Allah yolunda (düşmanımızla) savaşalım" dediler. Kıssada aktarılan bu son cümlenin delâletinden hareketle "Peygamberler (s.a.v.) cihad ve savaşı kendi başlarına üstlenmezlerdi; bu işi üstlenenler krallardı (*mülûk*). Krallar ise din ve âhiret işinde nebiler ve resûllerin tedbirine başvururlardı" diyen Mâtürîdî[1417] o dönemdeki din ve siyaset ayrımını şu sözleriyle daha da belirginleştirmektedir: "Siyaset işi kralların elinde, diyanet işleri peygamberlerin (a.s.) ellerinde idi. İşte bu şekilde diyanet işleri onu yürütenlerde, hükümrânlık ve siyaset işi halk içinde saygınlıkları kabul gören belli bir toplulukta idi."[1418]

Mâtürîdî, İsrâiloğullarının kral isteği üzerine Tâlût'un gönderilmesine onlardan bazılarının itirazlarına ise şu yorumu getirir: İsrâiloğullarından bir grup, bir kimsenin mülkü (krallığı) hak etmesi ve kendisine yetki (velâyet) verilmesinin ancak ya babalardan verâset yahut zenginlik yoluyla mümkün olduğunu düşünüyorlardı. Allah onlara tercih yetkisinin kendilerine ait bir hak olmadığını belirterek mülk sebebinin sadece zikrettikleri hususlardan ibaret olmadığını, aksine zikrettikleri sebepler dışında bilgi ve kuvvet üstünlüğü gibi sebeplerle Allah'ın dilediğini buna seçeceğini beyan etmiş ve onlara mülkün ilim ve kuvvet üstünlüğüne muhtaç olduğu (fikrini) yerleştirmiştir.[1419]

B. Mevcut Durumun (Statüko) Tasviri

1. İmâm-Melik Kavramları

İmâm Mâtürîdî, dünyevî otoriteyi ifade için mülk (hükümrânlık) ve bu otoriteye sahip olanı ifade için de melik (hükümdar, kral, padişah) tabirini

1416 el-Bakara 2/246.

1417 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu v.dğr.), İstanbul 2005-, II, 137.

1418 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk 1993, II, 829.

1419 *Te`vîlât*, II, 138.

kullanır. Mülkü "kendisi sayesinde işlerin uygulamaya geçirildiği güç"[1420] diye tanımlayan Mâtürîdî mülkün velâyet ve sultan (otorite) anlamına geldiğini; sultan velâyetine sahip olmanın ise tegallüb (istediği gibi tasarrufta bulunma) velâyetine sahip olmayı gerektirmediğini belirtir.[1421] Meliki ise "memleketinde emir ve sözü geçerli olan" diye tanımlayarak mülkün rağbet edilen bir şey olduğunu kaydeder.[1422] Ona göre mülk lezzet alınan ve nefsin hevâsına hitap eden bir şeydir.[1423] İnsanların kalplerinde sözlerinin geçerliliği ve halkın onlara boyun eğişi dolayısıyla Nemrûd, Firavun ve Âd gibi kimseler melikler ve yeryüzü sultanları olarak anılırlar.[1424]

Mâtürîdî referanslarında "mülûk" ile Müslümanların dinî ve siyâsî lideri anlamındaki "imâm" (halife) arasını ayırt etmeye özen gösterir. O genel manada hükümdar ve krallara referansta bulunurken çoğunlukla melik kelimesinin çoğulu olan "mülûk", "mülûku'l-arz" (yeryüzü kralları) ve bazen de "mülûkü'd-dünya" (dünya kralları) tabirlerini kullanır ve Allah'ın hiç kimseye bütün dünyanın hükümranlığını vermediğini belirterek aynı dönemde bir çok melik bulunduğuna dikkat çeker (*Yekûnü fî vaktin vâhidin mülûk'un*).[1425] Müslümanların siyâsî liderini ifade içinse eş anlamlı olarak "imâm"[1426] (imâmet) yahut halife[1427] (hilâfet) tabirini kullanır.

1420 *Te`vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 2004, V, 350 (Diğer yerlerde *Te`vîlât*'ın İstanbul baskısı kaynak gösterildiği halde İstanbul baskısında bu kısım henüz yayımlanmadığı için burada ve birkaç yerde Beyrut baskısı referans gösterilmiştir).

1421 *Te`vîlât*, II, 278.

1422 *Te`vîlât*, V, 309.

1423 *Te`vîlât*, XII, 251.

1424 *Te`vîlât*, V, 14.

1425 *Te`vîlât*, VII, 365.

1426 *Te`vîlât*, IV, 203, 209, 212, 214, 233, 254-255, 257; VI, 222, 266, 254337, 384, 385, 390, 392, 441, 447, 448; XIII, 386. Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanları için "el-Eimmetü'r-Râşidûn" (Doğru yoldaki İmâmlar) ve "eimmetü'l-hüdâ" tabirlerini kullanır. Bk. VI, 335, 447. "Ülü'l-emr" tabirini açıklarken örnek olarak sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali'yi zikreder. Bk. *a.g.e.*, III, 356; krş. I, 7, 373; III, 52, 118, 238, 405; IV, 165, 222. "Eimme" tabirini reisler, büyükler ve ileri gelenler gibi genel manada halkın önderleri anlamında kullandığı da görülmektedir. Bk. *a.g.e.*, V, 198; VII, 54-55. Öte yandan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) ilişki içinde bulunduğu İmâmları zalim olarak nitelemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu v.dğr.), Ankara 2003, s. 559. Kâ'bî'nin Sâmânîlerin Horasan valisi (Yâkût bu pozisyonu imâmet olarak zikretmektedir) Ahmed b. Sehl b. Hâşim el-Mervezî'ye vezirlik yaptığı bilinmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Beyrut 1991, I, 379-380; Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Sven Dedering), Wiesbaden 1982, VI, 253.

1427 Mâtürîdî, *Te`vîlât*, IV, 10, 257-259, 363; VI, 225, 226, 288, 384, 391, 441.

Mu‘tezile’nin bir kimse müstahak olmadan Allah ona mülk (krallık) vermez anlayışına karşı çıkan[1428] Mâtürîdî’nin Allah’ın mülkü kâfir de dahil olmak üzere dilediğine verebileceğini ifade etmesinden[1429] onun mülûk ile dünyada hüküm süren hükümdarları kastederken imamda aranan şartlar ve özelliklere dair aşağıda söylediklerinden de anlaşılmaktadır ki, imâm ile Müslümanlar için olması gereken dinî ve siyâsî lideri kast etmektedir. Halife dışındaki Müslüman hükümdarlar için “sultan” tabirini tercih etmekte, ancak sultan kelimesini melik ile aynı anlamda kullandığı da görülmektedir.[1430] Mâtürîdî’nin bu adlandırma titizliği Hz. Peygamber’den (s.a.v.) hilâfetin melikliğe dönüşeceğine dair nakledilen hadisle[1431] ilişkilendirilebileceği gibi merkezî Bağdat Abbâsî hilâfeti ile bu yönetime bir tür bağlı beyliklerin ortaya çıkışı ile de ilişkilendirilebilir. Nitekim Hicrî VI. asırda yaşamış olan hemşehrisi Nizâmî-i Arûzî-i Semerkandî, meliki (padişah) imâmın, imâmı peygamberin ve peygamberi de Allah’ın nâibi olarak görmektedir.[1432]

2. Meliklerin Hal ve Tavırları

Mâtürîdî, hükümdar istiâresi üzerinden Allah’ın bazı fiillerini açıklarken kimi zaman bunları zihne yaklaştırmak ve kimi zaman da statükoyu tenkit için meliklerin özelliklerine değinir. Meselâ yeryüzü melikleri taht (arş) edinirler[1433];

1428 *Te`vîlât*, VII, 365. Bu mes’ele Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında şer problemi çerçevesinde ele alınmıştır. Ehl-i Sünnet şer dahil her şeyin Allah’ın takdir ve iradesiyle gerçekleştiğini ifade ederken, Mu‘tezile şerrin Allah tarafından takdir ve irade edilmediğini savunur. Bu bakımdan Mu‘tezile’ye göre Allah mülkü ancak dostlarına verir ve düşmanlarından çekip alır; zorbalar elde ettikleri mülke ve kâfirler ulaştıkları geniş imkânlara Allah’ın takdiri ve tedbiri sayesinde ulaşmazlar. Mâtürîdî âyetlerden hareketle bu anlayışın temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır (*Te`vîlât*, II, 280-281; VII, 365; VIII, 381). Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 170, 288; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, VIII, 6. Cessâs emretme, yasaklama, siyaset ve insanların işlerini idare etme yetkisi olarak tanımladığı mülkü Allah’ın kâfirlere ve sapıklara vermesinin câiz olmadığını savunarak Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşır.

1429 *Te`vîlât*, II, 277.

1430 *Te`vîlât*, IX, 193. Sultan tabirini bazı menkıbelerde geçtiği üzere şehrin valisi anlamında kullandığı da görülmektedir. Ayrıca krş. *a.g.e.*, IV, 233, 265.

1431 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48.

1432 Nizâmî-i Arûzî-i Semerkandî, *Kitâbü Çehâr Makâle: Erbau Makâlât* (ter. Muhammed b. Tâvît), Rabat 1982, s. 40-41. Hilâfetin otuz yıl olduğu ve sonrasında melikliğe dönüşeceğini ifade eden bir hadis dolayısıyla halife-melik ayrımı birçok İslâm âlimi tarafından dile getirilen bir husustur. Meselâ İbn Hibbân (ö. 354/965) gerçekte halife olmayıp melik olanlara zorunluluktan halife denebileceğini ifade eder. Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1993, XV, 36-41.

1433 *Te`vîlât*, VI, 41; VII, 133.

üzerlerine altın bilezikler, taç vs. takarlar[1434]; hâcibler ve bekçiler tutarlar[1435]; kendilerine sadece yakın çevresi (*havâs* ve *mukarrebûn*) hizmet eder ve uzak çevresi ise kralların yakınlarına hizmet eder.[1436] Başkalarının ihtiyaç ve taleplerini kendilerine ancak özel adamları arz eder; onlarla üçüncü şahıslara arasında, kendileri katında şeref ve mevki sahibi olanlar aracılık ederler.[1437]

Krallar râiyelerine bir mesaj iletmek istediklerinde alt tabakaya hitap etmeye tenezzül etmedikleri için amaç sözün doğrudan muhatapları olmadığı halde âdet olarak kendilerinin akıl, fazilet ve mevkii bakımından takdir ettikleri soylu ve ileri gelenlere ve hitaplarına kulak verip sözlerine büyük saygı duyan yakın adamlarına hitap eder gözükürler ve bu yolla raiyenin ve memleketlerindeki bütün insanların buna iştirak etmelerini arzularlar.[1438] Bir şey yapılmasını istediklerinde bir tek kişiye hitap ediyor olsalar da "şöyle yapın" şeklinde çoğul kip kullanırlar.[1439] Yapılan işler görünüşte her ne kadar meliklere nispet edilerek onların bu işleri üstlendikleri ifade edilse de bu hakîkî anlamda olmayıp kinâyeli bir kullanımdır. Meselâ, "Fülân şehir fülânın elindedir, "Fülân iş fülânın elindedir" gibi ifadelerde onun güç ve kudreti kastedilir.[1440]

Mâtürîdî meliklerin birbirleriyle ilişkilerine dair de bazı tespitlerde bulunur. Meliklerin birbirlerinin işlerinden haberdar olma ve hallerini öğrenme âdetlerine dikkat çeken Mâtürîdî[1441] onların kabul ya da reddedeceklerini bilmeksizin birbirlerine hediyeler ve mektuplar gönderdiklerini,[1442] gönderilen elçilere hoş olmayan kötü bir karşılama yapmadıklarını, aksine aralarında düşmanlık bulunsa bile elçilere saygı gösterme ve ikramda bulunmanın bir âdet olduğunu ifade eder.[1443] Ona göre her ne kadar krallar elçileri ve hediyeleri ancak kendi menfaatleri ve ihtiyaçları için gönderirlerse de[1444] elçilere ve ileri gelen adamlara saygı göstermek halkın yaratılışından gelen bir şeydir; bu bakımdan aralarında düşmanlık zuhur eden melikler bile elçilere iyi davranırlar.[1445]

1434 *Te`vîlât*, XIII, 259.
1435 *Te`vîlât*, XII, 234.
1436 *Te`vîlât*, VI, 42.
1437 *Te`vîlât*, VI, 422.
1438 *Te`vîlât*, II, 321; III, 291, 296-297; IV, 247; VII, 230; VIII, 249, 264.
1439 *Te`vîlât*, X, 62.
1440 *Te`vîlât*, XII, 370.
1441 *Te`vîlât*, X, 373.
1442 *Te`vîlât*, IV, 114.
1443 *Te`vîlât*, VI, 13.
1444 *Te`vîlât*, XIII, 283.
1445 *Te`vîlât*, VI, 340.

3. Melik-Râiye İlişkisi

Hükümranlık için halkın ve maiyetin önemine vurgu yapan Mâtürîdî'ye göre meliklerin mülk ve saltanatı halkla mümkün olduğu için halkın yok oluşu meliklerin saltanatlarının eksilmesi yahut zayıflamasına sebep olur.[1446] Melikin yakın adamları (havâs) kendisine isyan edip yüz çevirdiklerinde melik bundan zarar görür ve zillete düşer.[1447] Kendilerinin ayakta kalmaları maiyetleri ve hizmetkârlarıyla mümkün olduğu ve onlardan bir çok yarar sağladıkları için maiyetlerinin ve hizmetkârlarının başlarına gelen musibetler kralların gücüne gider.[1448] Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre bir kavme reislik ve önderlik yapan her kral ya da emîrin kendi raiyesini ve maiyetindekileri tehlikelerden ve onları fesâda sürükleyecek şeylerden koruyup kollaması, onların hallerini ve ihtiyaçlarını soruşturması görevidir.[1449]

Mâtürîdî hükümdar-halk arasındaki bazı teşrifât kurallarından da söz eder. Onun anlatımına göre insanlar bir melikin huzuruna girdiğinde saygı, hürmet ve korkularından dolayı ellerini ve kollarını yanlarına bitiştirirler.[1450] Yine saygı ve hürmetlerinden dolayı herkes, kendileri sormadıkça meliklere her konuyu ve haberi iletmeye cesaret edemezler.[1451] Bir kimse bir yakınının hükümdar tarafından takdir edilmesini istediğinde şayet hükümdar onun üstün özelliklerini ve yaptığı iyi işleri bilmezse onun bu özelliklerini ve yaptıklarını anlatır; ancak hükümdar o kişinin durumunu bilirse onu övmeye kalkışamaz.[1452]

Mâtürîdî'nin tespitlerine göre halkla ilişkilerinde arada mâbeyinciler istihdâm (ihticâb) eden hükümdarlar, âdetleri üzere yakın çevrelerine aldıkları kişilerle aracısız görüşürler; aradan mabeyinciyi kaldırmaları bu kişilere yapılan ihsanların en tercihe şayan olanıdır.[1453] Dünyada iken râiye için meliki görmek ve onunla buluşmak, ne kadar büyük ve değerli olurlarsa olsunlar onlara göre diğer onurlandırma ve ihsanlardan daha mu'azzam ve daha faziletlidir.[1454] Büyüklere hizmet edenlerden her biri meliklere hizmet ümidi beslemez, kendisini onlara hizmete ehil görmez; bunun yerine kendisini melike yaklaştırır ümidiyle önce hükümdarın yakınında bulunan alt mevkiideki hizmetkârlara hizmetle meşgul olurlar.[1455]

1446 *Te`vîlât*, XIV, 268.
1447 *Te`vîlât*, XI, 337.
1448 *Te`vîlât*, XIV, 363.
1449 *Te`vîlât*, X, 369-370, 372.
1450 *Te`vîlât*, XI, 36.
1451 *Te`vîlât*, X, 374.
1452 *Te`vîlât*, Beyrut 2004, V, 327.
1453 *Te`vîlât*, Beyrut 2004, V, 340.
1454 *Te`vîlât*, X, 424.
1455 *Te`vîlât*, VII, 31; Beyrut 2004, V, 268.

Bir kimse meliklerden birine zulmetse o kral intikam almaya muktedir olduğu en kısa zamanda ondan intikamını alır.[1456] Bir kimse meliklerden birine emir ve yasağında muhalefet etse bundan dolayı melik onu cezalandırır. Çünkü buna kâdirdir. Eğer cezalandırmazsa bu melikin, o kimsenin emre muhalefetine rızâ gösterdiğine delâlet eder.[1457] Bununla birlikte hileler ve çeşitli yollarla onların cezalarından kaçınmak mümkündür.[1458]

4. Meliklere İtâat

Mâtürîdî, melik olsun imâm olsun hükümdarlara itâat ve bu itâatin şekil ve meşruiyet şartları hakkında da bir kısım açıklamalarda bulunur. Ona göre itâat emre uymak demektir ve bir başkasının emriyle amel eden kimse ona itâat etmiş demektir. Allah mü'min olan ülü'l-emr'e itaati emretmiştir. Bu da Allah'tan başkasına itâat etmenin câiz olduğunu göstermektedir.[1459] Dolayısıyla itâatin ibadet gibi algılanması yanlıştır. Başkasına itâat etme itâatte Allah'a şirk koşma anlamına gelmez. İtâat emir üzerine bir fiili yapmayı gerektirir, bunun dışında başka bir şey gerektirmez.[1460]

Ülü'l-emr kim olursa olsun ister müfreze komutanları ister başkaları bir emir yetkisini üstlenen kimse mutlaka o konuda bilgi ve tecrübeye (ilim ve basar) sahip olmalıdır. Çünkü Allah onlara itâati emretmiştir; bu konuda ilim ve tecrübesi olmayan birine itâati emretmez. Allah hâkimlere adaletle hüküm vermelerini; raiyeye ise onların verdikleri hüküm ve emirlere uymalarını emretmiştir. Hz. Peygamber bir hadisinde "Ey insanlar başınıza burnu kesik bir Habeşli komutan tayin edilse bile dinleyin ve itâat edin; aranızda Allah'ın kitabını yerine getirdiği sürece onu dinleyin ve itâat edin"[1461] ve bir başka hadiste de "Müslüman bir kimsenin, bir günah işlemesi emredilmesi hariç, sevsin sevmesin söz dinleyip itaat etmesi gerekir; bir günah işlemesi emredilen kimsenin söz dinlemesi ve itaat etmesi gerekmez"[1462] buyurmuştur. Halkın (âmme), verdikleri hükümler (ahkâm) konusunda umerâya itâat etmeleri ve verdikleri fetvâ konusunda da ulemâya uymaları vâciptir.[1463]

1456 *Te`vîlât*, VII, 515.
1457 *Te`vîlât*, V, 323-324.
1458 *Te`vîlât*, Beyrut 2004, V, 279.
1459 *Te`vîlât*, BIII, 292.
1460 *Te`vîlât*, Beyrut 2004, V, 261.
1461 Buhârî, Ahkâm 6; Tirmizî, Cihâd 28.
1462 Buhârî, Ahkâm 9; Müslim, İmâre 38.
1463 *Te`vîlât*, III, 293.

İnsanların, kendisine bey'at ettikleri meşrû bir devlet başkanına (*imâmu hüdâ*) karşı zâlim isyankâr bir grubun ayaklanması halinde onlara karşı imâmın yanında savaşmak vâciptir.[1464] Ancak insanların başkalarına kıyasla meliklerin emirlerine daha çabuk icâbet edip daha çok itâat gösterdiklerini ifade eden Mâtürîdî[1465] meliklerin Allah'ın haram kıldığını helâl ve helâl kıldığını haram kılma gibi şeyler ihdâs ettiklerini ve bu yolla kendilerine uyanları saptırdıklarını söyleyerek[1466] mutlak itâatin götürdüğü tehlikeye dikkat çekmiştir. Ayrıca her şeyi Allah'ın mülkü olarak bilmek gerektiği için ellerinde olan mülk, saltanat ve fazla mal dolayısıyla meliklere uyma, onlara tazim ve saygıda bulunma ve hizmet etmenin yasaklanmış olduğuna işaret etmektedir.[1467]

Mâtürîdî, imâmın uygulamalarında kamu yararını gözetme zorunluluğu bulunduğunu söyler. Ona göre gayri Müslimler bizimle anlaşma yapmak istediklerinde anlaşmada Müslümanların açık bir menfaati ve hayrı yoksa imâmın onlarla anlaşma yapma hakkı yoktur. Anlaşmada Müslümanlar için bir menfaat ve hayır umulduğu sürece bu anlaşmaya riâyet etmek ve korumak vâciptir.[1468] Yine insanlar arasında bir emir veya hüküm verme yetkisi üstlenen kimse bir emânet yüklenmiş olduğu için görev dağılımını ehliyete göre yapması vâciptir. Bu hususta hadisler bulunmaktadır. Bir hadiste "Az olsun, çok olsun şu işlerden herhangi birisini üstlenen bir kimse insanlar arasında âdil davranmazsa Allah Teâlâ mutlaka onu yüz üstü cehenneme atar"[1469], bir diğer hadiste "İnsanların işlerinden bir şey üstlenen herhangi bir kimse kendisini ve ailesini gözettiği gibi onları gözetmezse Kıyâmet Günü cennetin kokusunu koklayamaz"[1470] ve bir başka hadiste de "İnsanların bana en sevimlisi ve Kıyâmet Günü bana en yakın olanı âdil devlet başkanıdır (âdil imâm); Kıyâmet Günü insanların bana en sevimsizi ve azabı en şiddetli olanı ise zâlim devlet başkanıdır (câir imâm)" buyurmuştur.[1471]

5. Ulemâ-Hükümdar İlişkisi

Hz. Süleyman kıssasının meliklerin siyasetlerine dâir bilgilendirdiğini ve idare yöntemlerini öğrettiğini (*ma'rifetü siyâseti'l-mülûk ve ta'lîmü âdâbihim*) belirten Mâtürîdî, meliklerin bir şey yapmak istediklerinde veya bir durumla

1464 *Te`vîlât*, IV, 203.
1465 *Te`vîlât*, XII, 252.
1466 *Te`vîlât*, VI, 357-358.
1467 *Te`vîlât*, XIII, 338.
1468 *Te`vîlât*, IX, VI, 252; bk. VI, 257.
1469 Buhârî, Ahkâm 8; Müslim, Îmân 227.
1470 Buhârî, Ahkâm 8.
1471 *Te`vîlât*, III, 290-291.

karşılaştıklarında kavimlerinden idareden anlayan bilgi ve tecrübe sahibi akıllı insanlara danışıp görüş alarak bunların içinden kendilerinin idarî anlayışlarına uygun ve doğru bulduklarını uyguladıklarını kaydeder. Bu bakımdan ona göre melik, bir konuda kendilerine danıştığında vezirler ve râiyenin onun için en doğru ve iyi olana yönlerdirmeleri ve sonra işin tatbikini ona bırakmaları vâciptir.[1472] Hükümdarlar, sultanlar ve komutanların huzuruna çıkan ve onların meclislerine katılan ilim adamlarının onlara nasihat etmeleri, yapılması gereken her şeyi yapmalarını emretmeleri, bütün haramlardan onları sakındırmaları ve uyarmaları, hükümdarın ve kamunun menfaatine olan ve Allah'ın emirlerine uygun konularda onlara kılavuzluk etmeleri vâciptir. Şâyet hükümdarlar bunu olumlu karşılamazlarsa ilim adamları onlardan uzak dururlar ve meclislerinde hazır bulunmazlar. Eğer böyle davranmazlarsa yaptıkları bütün işlerde onların ortakları olurlar.[1473]

Meliklerle ilgili söylediği konuların çoğunda ihbârî/tavsîfî cümleler kuran Mâtürîdî'nin zaman zaman da inşâî cümlelerle olması gerekenleri ifade etmesi dikkat çekmektedir. Bu da onun melik kavramında Müslüman hükümdarları da dikkate aldığını göstermektedir. Buradan onun halifeler yanında meliklerin var olmalarının meşruiyetini kabullendiği anlamını çıkarmak da mümkündür.

C. Halifede Bulunması Gerekli Şartlar ve Halifenin Görevleri

Mâtürîdî'nin İslâmî açıdan siyâsî liderde bulunması gereken nitelikler ve liderin görevleri konusundaki görüşleri en derli toplu biçimde Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'sinde yer almaktadır. Mâtürîdî, halifede aranan şartları üstleneceği görevin getireceği sorumluluklar çerçevesinde ele alır. Bu bakımdan ona göre bir halifede aranan şartlar öncelikle yerine getirmekle yükümlü olduğu görevle doğru orantılıdır. Onun bu konudaki görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İlke olarak hilâfet hem dünya ve hem de âhiret işleriyle (mesâlih) ilgili bir husustur. Dolayısıyla halife İslâm toplumun dinî ve dünyevî bütün ihtiyaçlarıyla ilgilenmek ve toplumun değişik katmanlarıyla görev gereği bir arada bulunmak durumunda olan sosyal bir kişiliktir. Çok farklı karakterlerdeki insanlarla diyalog kurabilmek ancak onlardan gelecek sıkıntılara katlanmakla mümkün olur. Bunun içinse halifenin dinin koyduğu kurallar ve hukuk çerçevesinde davranabilecek bir gönül genişliğine sahip olması gerekir.

1472 *Te`vîlât*, X, 381.
1473 *Te`vîlât*, XI, 80, 85.

2. İnsanların malları ve namusları halifeye emanet edildiği için ve emanetin yerine getirilmesi takvaya bağlı olduğundan halife, Kur'ân-ı Kerîm'de "*Allah katında en üstününüz O'ndan en çok sakınanınızdır*"[1474] âyetinde tavsif edilen niteliğe sahip, yani Allah'tan korkan güzel ahlâk sahibi birisi olmalıdır.

3. Halife, dinin hükümlerini yerine getirmekle yükümlüdür. Bunu yerine getirebilmek ise iki şeye sahip olmakla mümkün olur: Birincisi hüküm yollarını çok iyi kavramak ve dinin hükümlerini bilmek; ikincisi Allah yolunda karşılaştığı sıkıntılara aldırış etmemek, Allah rızasını kazanmayı umduğu hususlarda hiç kimsenin kınamasından korkmamak.

4. Hilâfet işi halkın hukuk ve ceza (mezâlim) davalarıyla ilgilidir. Bunun gereğini yerine getirebilmek ise ancak Allah için işlerinde oldukça samimi, dünyaya hiç değer vermeyen ve dünyalıktan sakındığı âşikâr olan kişi için mümkün olabilir.

5. Hilâfet, müslümanlar ve gayri müslimler arasındaki işlerle ilgilidir. Kendi dininden olanlar ve olmayanlar arasındaki davalarda taraf tutarak kendi dindaşını tercih etmek, zulüm ve haksızlık yapmak söz konusu olabilir. Bundan dolayı Yüce Allah "*Bir kavme olan kininiz sizi adaletten ayırmasın! Âdil olun!*"[1475] buyurmuştur.

6. Hilâfet yakın ve uzak çevreye mensup kişilere dâir mes'elelerle ilgilidir. Bu durum da bir önceki maddede anılan hususa, yani taraf tutmaya neden olur. Dolayısıyla hilâfetin gereğini yerine getirebilmek için Allah'ın nimetlerine büyük değer veren ve kalbinde O'nun hakkına çok saygı gösteren doğru ve dürüst birine ihtiyaç duyulur.

7. Ayrıca hilâfet hususunda Allah'ın hükümlerini bilme ve O'nun dininin işlerini üstlenme yanında halife olacak kişi her türlü nefis terbiyesi, görgü kuralları, birada yaşama (sohbet, arkadaşlık), hükümranlık ve siyaset işinde derin kavrayış (basîret), insan ilişkilerinde iyi ahlâk gibi bir çok özelliği şahsında toplamış olmaya ihtiyaç duyar.

8. Halifenin görevleri arasında güzel dâvette bulunarak düşmanlarla cihâd etmek de yer almaktadır.

9. Yine sahiplerinin isteğiyle başkalarının ellerinde bulunan ve hak sahiplerine sarf edilmesi gereken (vakıf ve yetim malları gibi) muhtelif malların yerlerine sarf edilip edilmediğinin teftişi de halifenin görevleri arasındadır. Açıkçası

1474 el-Hucurât 49/13.
1475 el-Mâide 5/8.

insanların mallarını ellerinde bulundurmaları ve onları kendi mülklerine geçirmeye şiddetli hırsları sebebiyle bu mallar gözetilmez ve onlara iyi bakılmazsa telef olmalarından korkulur.[1476]

Nesefî yukarıdaki metinde sıralanan niteliklerin hepsinin devlet başkanında arzulanan ve aranan nitelikler olduğunu, öte yandan bunların hepsinin devlet başkanı seçilebilme ehliyeti ve seçimin hukukî varlık kazanmasında şart olduğuna dair İmâm Mâtürîdî'den bir görüşün sabit olmadığını vurgulamaktadır.[1477] Yine Nesefî, Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Makâlât* adlı eserinde "Devlet başkanının kendi devrindeki insanların en üstünü olması şart değildir." dediğini kaydetmektedir.[1478]

Mâtürîdî farklı itikādî mezhepler tarafından ileri sürülen hilâfet ile ilgili şartları, meselâ Bâtınîler (Karâmita) ve Şîa'nın (Revâfız) imâmet anlayışlarını tefsirinin bir çok yerinde eleştirmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin sıhhatine âyetlerin işaretleriyle istidlâl etmektedir.[1479] Öte yandan "'Hilâfet Abbâs'ın çocuklarınındır' denilerek bu konuda başkalarının hakkı yoktur anlamı kastedilir" demesi[1480] kendi çağında hilâfet müessesesini Abbâsîler'in temsil ettiği düşünüldüğünde bu devletin meşruiyetini tanıma açısından oldukça anlamlıdır.

Burada, yaptığımız bu üçlü tasnifin önemini göstermesi bakımından bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Mâtürîdî'nin siyâsî liderliğe ilişkin olarak yaptığı ayrımın farkına varılmaması bir kısım araştırmacıları onun siyâsî düşünceleri hakkında yanlış çıkarımlara sürüklemiştir.[1481] Meselâ Mâtürîdî'nin İsrailoğullarının

1476 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 829-831.

1477 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 832. Saîd b. İsmâil b. Ömer el-Aksarâyî, Mâtürîdî'nin sıraladığı bir devlet başkanında bulunması gereken özelliklerin müstahaplık şartları olduğunu kaydeder. Bk. Aksarâyî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2885, vr. 20b-21a; Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), *Gamzu uyûni'l-besâir*, Beyrut 1405, IV, 149-150.

1478 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 834; Hayrbeytî, Mahmûd b. İsmâil, *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ*, Mekke 1996, s. 126.

1479 Bâtınîlerin imâmet anlayışının eleştirisi için bk. *Te`vîlât*, I, 372-373; V, 126-127; VII, 392-393; X, 369; Şîa'nın imâmet anlayışlarının eleştirisi için bk. III, 294, 300; IV, 254-260 (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin hilâfeti mes'elesi); VI, 441 (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in haksız yere halife oldukları iddiası); VII, 217 (Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğu iddiası); IX, 387, 400 (Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin yanlış olduğu iddiası); XIII, 149 (İmâmların sayısı ve kıyametin belli bir İmâm zamanında kopacağı iddiası).

1480 *Te`vîlât*, VI, 384.

1481 Sönmez Kutlu, "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *İslâmiyât* [Ümmet Üzerine Özel Sayısı], VIII/2 [2005], 55-70. Çalışmamızın amacı siyaset, hukuk ve tarih disiplinleri açısından oldukça problemli olan söz konusu yazı-

dinî ve siyâsî liderliği hakkında söyledikleri İslâmî açıdan da olması gerekeni ifade eden bir anlayış olarak gösterilmek suretiyle onun din ve siyaset ayrımı yaptığı ve dolayısıyla adetâ modern anlamda bir laik anlayışı benimsediği ileri sürülmüştür. Oysa Mâtürîdî ilke olarak hilâfet ve imâmetin hem dünya ve hem de din işleriyle ilgili olduğunu hiçbir yoruma gerek bırakmayacak şekilde açıkça ifade eder.

Mâtürîdî tefsirinde "Mâlumdur ki, akıllar açısından bütün siyasetler ve ikamesi hükümranlıkla mümkün olan işlerde olduğu gibi din işi de ancak imamlar sayesinde ayakta kalır"[1482] der ve Nesefî de onun bir eserinden "İmâmet din işleri yanında hükümranlık (mülk) ve siyaset işlerini de içermektedir. Açıkçası peygamberlik bir kavme, hükümranlık bir başka kavme ait bir hak olarak bilinmedikçe (devlet başkanlığında) her iki tarafı (dindarlık ve soy) göz önüne almak gerekir" dediğini nakleder.[1483] Bu cümleler Mâtürîdî'nin düşünce sistemi açısından siyaset yanında din işlerinin de imamın görev alanına girdiğini açık biçimde ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşüncelerinden hareketle din-siyaset ayrımına gitmek ve bu bakış açısının din-devlet ayrımını temellendirmeye çalışan çağdaş araştırmacıların işini kolaylaştırmış olduğunu savunmak tamamen anakronik bir yaklaşımdır.

Öte yandan Yahudi tarihinde nübüvvet (yani din) ve siyaset ayrımı Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Tâlût kıssasında açık biçimde ortaya konduğu üzere zaten bilinen bir husustur ve bu bakımdan bu ayrımı Mâtürîdî'den önce kimse yapmadı demek anlamlı değildir. Ayrıca Kırbaşoğlu'nun belirttiği gibi bu ayrım bugünkü anlamda bir laiklikle ilişkilendirilemez; zirâ Allah yolunda cihâd amacıyla kralı gönderen de bir peygamberdir. Bize göre burada asıl mes'ele Mâtürîdî'nin bu ayrımı tarihi bir vâkıa ya da bunları dil açısından iki farklı kavram olarak görmesi değil, İslâmî açıdan olması gerekeni ifade eden ve bu iki kavramı siyasî anlamda birbirinden tamamen bağımsız hale getiren bir ayrım olarak kabul edip etmemesidir. Naklettiğimiz ifadelerinden anlaşılacağı üzere o böyle bir ayrıma aslâ taraftar değildir.

---

yı değerlendirmek değildir. Ancak bizim burada ortaya koymaya çalıştığımız Mâtürîdî'nin düşüncelerini kendi bütünlüğü içinde anladığımızda o yazının temel tezi de düşecektir. Söz konusu yazının başarılı bir eleştirisi için bk. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "İslâm'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine -İslâm'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi", *İslâmiyât* [Ehl-i Sünnet Özel Sayısı], VIII/3 [2005], 145-157.

1482 *Te`vîlât*, VI, 343.

1483 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 829.

II. Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi

A. Meselenin Önemi

Hilâfetin Kureyşîliği mes'elesi İslâm tarihi boyunca hep canlılığını korumuş, yakın tarihte ve günümüzde de değişik mahfillerde bu mes'ele tartışma konusu edile gelmiştir. Eş'arî-Şâfiî ulemasının önde gelenlerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) imâmın Kureyşli olmasının şart olduğunu, soy şartına Dırâr b. Amr'dan (ö. 200/815) başkasının muhalefet etmediğini[1484], onun muhâlefet ve muvafakatinin ise muteber olmadığını belirtir. İmâmların Kureyş'ten olacağının bildirildiği hadisin mütevâtir olmayıp âhâd haber olduğu için imâmet konusunda soy şartının aranacağı noktasında kesin bilgi vermediğini ifade eden Cüveynî söz konusu hadise dayanarak bu şartı ispatlama yoluna gitmeyi tercih etmediğini belirterek baştan beri geçmiş nesillerin imâmet (hilâfet) makamının Kureyş'e mahsus olduğunu açıklamaları ve uzun zaman geçmesine rağmen Kureyş'ten başka hiç kimsenin bu makamı aslâ iddiaya kalkışmamış olduğu vâkıasından hareketle izaha çalışır.[1485]

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin verdiği bilgilere göre ise Şîa (Ravâfiz) imâmete ancak Kureyş'in Hâşimoğulları kabilesinden olanların, onlar içinden de Hz. Ali ve evlâdının yetkin (elverişli) oldukları; Râvendiyye imâmetin Hz. Abbâs'ın soyundan veraset yoluyla devam edeceği; Mu'tezile'den Dırâr b. Amr ve taraftarları Kureyş'ten imâmete yetkin olanlar bulunsa bile Kureyşli olmayan birinin de devlet başkanı olabileceği ve yine Mu'tezile'den Ebü'l-Kāsım el-Kâbî Kureyşli olanların olmayanlara göre daha yetkin oldukları, ancak fitneden korkulması halinde Kureyşli olmayana da bey'at edilebileceği anlayışını benimsemiştir.[1486] Ehl-i Sünnet'e göre ise imâmet Kureyş'e münhasırdır. Nâşî el-Ekber (ö. 293/906)[1487],

1484 Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) mürcie'den Ebû Mervân Gaylân eş-Şâmî [ed-Dımaşkî] (ö. 120/738 civarı) taraftarlarının ve bütün Hâricîlerin imâmın Kureyşli olsun veya olmasın Arap ya da Acem [Arap olmayan] diğer kabile ve milletlerden de olabileceğini savunduklarını kaydetmektedir. Bk. *Mesâilü'l-imâme* [*Kitâbü Usûli'n-nihal*] (nşr. Josef van Ess), Beyrut 1971, s. 63-64, 68.

1485 Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem* (nşr. Abdülazîm el-Dîb), Katar 1980, s. 92-93. Dırâr b. Amr'ın imâmet anlayışı hakkında bk. Osmân Aydınlı, "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXIX [1999], 670-674.

1486 Pezdevî, Mu'tezile'nin genelinin imâmın takva sahibi ve Kur'ân'ı bilen biri olmasının vacip, ancak Kureyş'ten olmasının vâcip olmadığını savunduklarını belirtir. Bk. Sadrulislâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Kitâbü Usûli'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 187.

1487 Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, s. 62, 64.

Zürkân[1488], Yahya b. Kâmil el-Basrî el-Cahderî[1489] (ö. 240/854 civarı) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi makâlât yazarları İmâm Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu nakletmişlerdir.[1490]

İbn Haldûn (ö. 808/1406), cumhûr-ı ulemânın halifede Kureyşlilik şartını aramayı ve halife, Müslümanların işlerini yerine getirmekten âciz olsa bile Kureyşlinin imâmetinin sahih olacağını savunmayı sürdürdüğünü belirtmektedir.[1491] Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde yer alan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Alâeddin Ebû Bekir el-Kâsânî (ö. 587/1191), Rükneddin es-Semerkandî (ö. 701/1301) Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1453) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) (ile onun eserini şerh eden Kemâleddin İbn Ebî Şerîf ve Zeynüddin Kāsım İbn Kutluboğa) gibi pek çok âlim de Kureyşîliği hilâfetin şartları arasında zikrederler.[1492]

Mâtürîdî-Hanefî ekolden Mâverâünnehirli ünlü fakih Kâsânî, Kureyşlilerin diğer Araplar'a karşı bir üstünlüğü bulunduğu için imâmetin onlara mahsus olduğunu belirterek "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisini kaydeder[1493] ve Arapların pek çok dünya ahkâmı konusunda Arap olmayanlara karşı imtiyazlarını kabul eder.[1494]

1488 Zürkân diye bilinen bu zâtın tam adı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd b. Îsâ el-Mismaî'dir. 278 (891) veya 279'da (892) vefat etmiş bir Mu'tezile kelâmcısıdır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., V, 353.

1489 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 258.

1490 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 828-829. Emevî Devleti'nin son yıllarında yaşandığı anlaşılan bir anekdota göre Horasanlı muhaddis ve fakih İbrâhim es-Sâig (ö. 131/748) İmâm Ebû Hanîfe'ye bey'at etmek isteyince İmâm bunu kabul etmemiş ve daha sonra bu durumu Abdullah b. Mübârek'e şu ifadelerle anlatmıştır: "Uzat elini sana bey'at edeyim deyince dünyam karardı. Çünkü beni Allah'ın haklarından birine davet etti, ben ise kabul etmedim ve ona: 'Bu işe bir kişi tek başına kalkışırsa öldürülür ve insanlar için de iyi olmaz. Fakat bu işte kendisine sâlih destekçiler ve onlara reislik edecek Allah'ın dini konusunda güvenilir bir adam bulursa engel olunmaz' dedim. O ise gidip gelip talebinde ısrarcı oldu…" bk. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, II, 319-320. Yukarıda zikredilen *Mâkâlât* eserleri ve diğer pek çok kaynağın aksine bu ifadelerden Ebû Hanîfe'nin Arap olmadığı halde kendisini hilâfete ehil gördüğü, ancak konjonktürün elverişli olmamasından dolayı kabul etmediği anlaşılmaktadır.

1491 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1982, s. 195.

1492 Pezdevî *Kitâbü Usûli'd-dîn*, s. 187; Alâeddîn Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Saîd Özervarlı), İstanbul 2005, s. 186-187; Rükneddîn Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 2008, s. 111 (ayrıca bk. Kevserî, *İhkâku'l-hak*, s. 20-21); *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, s. 275-276.

1493 Alâeddîn Ebû Bekir b. Muhammed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Kahire 1910, II, 319.

1494 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, II, 317.

Bedreddîn el-Aynî her bir Kureyşlinin hilâfete salâhiyetli olduğunu belirtip Kureyşli olmayan Arapların dahi Kureyşlilere denk olmadıkları için hilâfete salâhiyetli olmadıklarını ifade eder.[1495] İbnü'l-Hümâm "Kureyşliyim" diyerek Kureyşli olmayan bir Arap kadınıyla evlenen kimsenin Kureyşli olmayan bir Arap olduğunun anlaşılması üzerine kadının nikâhı bozma hakkı bulunduğunun gerekçesini "Çünkü nikâhta kendisi için ilâve bir menfaat, yani oğlunun hilâfete salâhiyetli olmasını şart koşmuştur. Buna ulaşamadığı için muhayyerlik hakkı vardır" şeklinde açıklamaktadır.[1496]

Kureyşîlik mes'elesi sadece İslâm siyaset düşüncesi tarihi açısından değil, aynı zamanda siyâsî tarih açısından da daima gündemdeki yerini almıştır. Hilâfetin Osmanlılara geçişi sonrasında da bu mes'ele tartışılmaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında bilhassa İngilizler Osmanlı Devleti'ni parçalamak için diğer Müslüman milletlerin halifeye bağlılıklarını ortadan kaldırma gayesiyle bu mes'eleyi tekrar gündeme taşımışlardır. Bunun için Mısır'da elçilik aracılığıyla hilâfetin Kureyşlilere özgü bir hak olduğunu iddia eden yayınlar yaptırıp Araplar ve Hindistanlılar arasında bu düşünceye sahip çıkanları desteklemişlerdir.

Öte yandan Mısır sancak beyi Çerkez Rıdvan Bey'in (ö. 1066/1656) talebiyle Şihâbeddin Ahmed es-Safedî'nin bir eserinden özetle kaleme alındığı belirtilen ve Çerkezlerin Kureyş soyundan geldiği iddiasını ispata çalışan *Kahru'l-vücûhi'l-âbise bi-zikri nesebi'l-Çerâkise min Kureyş* adlı anonim bir kitapçık 1287 (1870) yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Bu eserin 1316 (1898) yılında basılan bir nüshası Beşinci Ordu-yı Hümâyûn Erkân-ı Harbiye kaymakamlarından es-Seyyid Mehmed Ali Rıza b. Mahmud mührünü taşıyan 22 Zilkade 1318 (3 Mart 1901) tarihli bir bilgi notunun ekinde Şam'dan saraya gönderilmiştir. Belgeye göre görünüşte Çerkezlerin Kureyş kabilesine mensup Araplardan olduklarını, gerçekte ise Kölemenlerin ve dolayısıyla bütün Çerkezlerin hilâfet hakları bulunduğunu gösteren bu kitapçık bazı gizli toplantılarda okunup açıklanmaktaydı. Notu gönderen görevli Çerkezlerin ve özellikle Rıdvan Bey'in Kureyşli olduğunu gösterir bir şecerenin yer aldığı 18 ve 19. sayfalara dikkat çekerek bu yayının safdil Çerkezleri kandırmaya müsait olduğunu belirtmektedir.[1497] Ayrıca 18 Muharrem 1318

1495 Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dârü'l-Fikr 1980, IV, 621.

1496 Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Kahire 1315, II, 419.

1497 BA, Y.PRK.ASK 167/112. İngiltere Manchester'daki John Rylands Kütüphanesi'nde kayıtlı yazmasının ferâğ kaydına göre 1 Receb 1041'de (23 Ocak 1632) tamamlanmış olan bu eserin Ebû Halî İsmail Sabri tarafından yapılan Türkçe tercümesi ise 1290 (1873) yılında yayımlanmıştır. Rıdvân Bey'in kimliği ve *Kahru'l-vücûhi'l-âbise*'deki şecerenin uydurma oluşu hakkında bir değerlendirme için bk. Peter Malcolm Holt, *Studies in the History of the Near East*, London 1973, s. 210-213, 220-230.

(18 Mayıs 1900) tarihli bir belgede 1295 (1878) yılında Mısır'da teşekkül eden iki cemiyetin Mısır, Hicâz, Şam vs. bölgelerden müteşekkil bir Arap Devleti kurmak, din işleri için Kureyşli bir halife ve dünya işleri için de bir sultan tayin etme emeli taşıdıkları kaydedilmektedir.[1498]

B. Mâtürîdî'ye Göre Hz. Peygamber'in Hilâfete Kureyşlileri Lâyık Görmesinin Sebepleri

İmâm Mâtürîdî'ye göre devlet başkanlığına (imâmet) getirilecek kişinin Allah'tan en çok korkan, günahlardan en çok sakınan, işleri en iyi kavrayan ve kamu yararını (mesâlih) en iyi bilen biri olması dinî açıdan daha uygundur.[1499] Ancak o, yukarıda verdiğimiz halifede aranan özellikleri sıraladıktan sonra anılan özelliklere sahip olma yanında soyun da şart sayıldığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu sayılan şeylerin çoğunluğunun gerçekleşebilmesi ancak halifenin kavmine uyulması, onu eğitenlerin eğitiminden geçilmesi ve liderlik vasıflarına sahip oldukları bilinen bu kavmin takdiri sayesinde mümkün olur.[1500] İşte Hz. Peygamber (s.a.v.), devlet başkanlarının (*eimme*) Kureyş'ten olacağını ifade ederek aralarında bu özelliklerin hepsine sahip olanların bulunduğu kavmi açıklamış, sahâbe de halifeyi Kureyş içinden aramış ve Kureyşli olanları devlet başkanlığına getirmiştir. Mâtürîdî devlet başkanlığı görevinin Kureyşlilere özgü sayılmasının muhtemel gerekçelerini şu şekilde açıklamaya çalışır:

1. İmâmet din işleri yanında hükümranlık (mülk) ve siyaset işlerini de içermektedir. Bu sebeple bu göreve atanacak kişinin takvâ (özelliği) yanında kendisinden uzaklaşılmayacak ve kökeninden burun kıvrılmayacak bir soydan (cins) geliyor olmasına ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla bu görev bilindikleri zamandan beri kendilerinde haşmet ve saygınlık buluna gelen bir soya verilmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirilmiş olması da âlimler tarafından destekleyici bir gerekçe olarak gösterilmiştir. Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre açıkça peygamberlik bir kavme, hükümrânlık bir başka kavme ait bir hak olarak bilinmedikçe dindarlık ve soyu birlikte dikkate almak gerekir. Bunu doğrulayan bir gerçek de şudur ki, soy ve nesep güzel huylara ve iyi işlere çağıran, kötülüklerden ve çirkin işlerden vazgeçiren şeylerden biridir. Mâlumdur ki, birçok yönden engelleyici ve emredici niteliklere sahip olan kişi en iyi şekilde sözünü tutar ve emaneti korur.

1498 BA, Y.EE. 127/71.
1499 Nesefî, *a.g.e.*, II, 829.
1500 Nesefî, *a.g.e.*, II, 831.

2. Âlimler evlilik, savaşlarda mübâreze (düello) konularında Kureyş'i diğer kabile ve halklardan üstün saymışlar, başkalarına denk görmemişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kureyş'e karşı tavrının bu şekilde olduğu ifade edilmiş ve dolayısıyla hilâfet mes'elesinde de bu hususun dikkate alınması vurgulanmıştır. Mâtürîdî Araplarla mevâlînin (Arap olmayan Müslümanların) ilişkisini hoca-talebe ilişkisine benzeterek Arapları mevâlîden üstün sayar. Çünkü ona göre mevâlî lisanlarını ve ihtiyaç duydukları bir takım şeyleri bilme konusunda Araplara muhtaçtır. Kendilerine ihtiyaç duyulduğu için Araplar mevâliye üstün olmayı (fazileti) hak etmişlerdir. Yine aynı sebeple Kureyş diğer Araplardan üstün sayılmıştır. Zirâ diğer Araplar bazı bilgilere ancak Kureyş sayesinde ulaşabilecekleri için onlara muhtaçtırlar.[1501]

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, Arapları ve Kureyşlileri diğer milletlerden mutlak manada değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yakın çevresinde bulundukları için İslâmî bilgiye sahip olmaları sebebiyle üstün saymaktadır. Nitekim o, "Acem (Arap olmayanlar) size dininizde ve soylarınızda ortak olacaktır. İman, Süreyyâ yıldızında asılı olsa Acem'den adamlar onu elde eder. Bu konuda en bahtiyar olanlarsa Farslılardır"[1502] şeklindeki bir hadisin, sâbit olması halinde, Acem'in Arab'a denkliğine delil gösterilebileceğini, zirâ soylardaki ortaklığın denklik anlamına geleceğini belirtir.[1503]

3. Devlet başkanlığı için aranan niteliklerin bütün kabilelerde ve uzak bölgelerde araştırılması zor bir iştir. Bu sebeple kolaylaştırma yoluna gidilerek bu iş bir tek kabileye indirgenmiştir. Böylece Müslümanların en büyük sıkıntısı giderilmiştir. Ayrıca mâlumdur ki, Kureyş kabilesi bütün insanların, sâkinlerinin hepsini araştırabilmeleri ve bu işe uygun olanı bulmaları kolay olan bir mevkide konuşlanmıştır. Oysa görev bütün ümmete bırakılmış olsaydı bunu bütün bölgelerde ve kabilelerde araştırmak gerekirdi ve belki amaca ulaşmak için çabalama devlet başkanlarına ihtiyaç duyulmasının sebebi olan hususların ve işlerin ihmal edilmesini gerektirirdi. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyşliler arasından seçim yapılmasını tercih etmiştir.

1501 *Te`vîlât*, XII, 305. Mâtürîdî Arapların aklî bakımdan üstünlüklerini de savunur. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 298; krş. *Te`vîlât*, XIII, 288.

1502 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, IV, 437. Hâkim bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtir.

1503 *Te`vîlât*, XIII, 420. Mâtürîdî bir başka yerde ise hükümdar-tebaa, hür-köle, erkek-kadın bütün insanların kardeş olduklarını ve kardeşlerin ise atalar ve kabilelerle birbirine karşı övünme ve üstünlük taslamaya haklarının bulunmadığını; kişinin fiiline göre üstünlük ve saygınlığa ulaşacağını, kişinin saygın atalardan gelmesinde kendi katkısının bulunmaması sebebiyle bundan dolayı üstünlüğe müstahak olamayacağını belirtir. Bk. *a.g.e.*, XIV, 76-77.

4. Belki Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyşliler içinde Müslümanların işlerini yürütmeye ehil kimselerin daima bulunacağını bilmekteydi. Bu sebeple bildiğiyle hareket ederek onlara, insaflı davranıp iyice araştırdıklarında içlerinde aranan niteliklere sahip birinin bulunacağını öğütledi.[1504] Ayrıca Mâtürîdî Hz. İbrâhim'in neslinde bâki kılınan kelimeyle (ez-Zuhruf 43/28) ilgili yorumunda bunun nübüvvet ve hilâfetin Kıyâmet Günü'ne kadar Hz. İbrâhim'in zürriyetinde bırakıldığı anlamında olabileceğini söylemiştir.[1505] Hz. Peygamber'in de mensup olduğu Kureyş'in soyunun Hz. İbrahim'e dayandığı bilinmektedir.

C. Halifenin Kureyşli Olmasını Şart Olarak Görmeyen Bazı Sünnî Âlimler

Birçok kaynakta halifenin Kureyşli olma şartının Ehl-i Sünnet arasında ittifak edilen bir mes'ele olduğu zikredilmekle birlikte, bazı kaynaklarda farklı kanaat taşıyan Sünnî âlimlerin de bulunduğu belirtilmektedir. Meselâ Mâtürîdî ile aynı yılda vefat eden Belh ulemâsının ileri gelenlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf'ın (ö. 333/944) da halifenin Kureyş'ten olmasını şart görmediği anlaşılmaktadır. Kendisine "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisinin ne anlama geldiği sorulunca "Yani Kureyş'ten seçilip üzerinde ittifak edildiğinde demektir. İmâmlar Acem'den bir adam üzerinde ittifak edip onu emîrülmü'minîn yapsalar 'onun ahkâmının hepsi batıl olur' demeyiz. Aksine 'bu câizdir' deriz" diye cevap vermiştir.[1506]

İbn Haldûn'un belirttiğine göre Eş'arîlerden Kādî Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) de kendi dönemindeki halifelerin durumunu dikkate alarak Kureyş'in asabiyetinin yok olup dağılmaya yüz tutması ve Arap olmayan hükümdarların (mülûkü'l-Acem) halifelere istibdâdı (baskı altında bulundurmaları) nedeniyle, Hâricîlerin görüşüne muvâfık olmak pahasına Kureyşli olma şartını düşürmüştür.[1507]

Mâtürîdî-Hanefî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî (ö. 747/1346) hilâfet ve imâmeti "dinin (nübüvvet) getirdiği maslahatları gerçekleştirecek belli bir şahsın dinî ve dünyevî riyâseti" olarak tanımlar ve bu göreve gelecek kişinin diğer şartları taşıması yanında Kureyşli olmasının da şart olduğunu, ancak hilâfetin Hz. Peygamber'den 30 sene sonra sona

1504 Nesefî, *a.g.e.*, II, 829-830.
1505 *Te`vîlât*, XIII, 241.
1506 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, İstanbul Üniversitesi Ktp. Nadir Eserler, nr. A-3459, vr. 374a.
1507 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 195.

erdiğini ve bir şahsın iktidarı zorla ele geçirmesiyle (tegallüb) elde edilen dünyevî riyâset demek olan mülk (krallık) haline dönüştüğünü, ama yine de zarurete bağlı olarak dinî ahkâmın sabit olacağını ve aslında Kureyşlilik şartının düşmeyecek bir şart olduğunu belirttikten sonra[1508] şu değerlendirmede bulunur:

"Zamanımızda Kureyşlilik şartı da zaruretten dolayı düşmüştür; devlet başkanının Kureyşli olma şartı aranmaksızın da Cuma ve bayram namazları kılınabilir ve kıyılan nikâhlar sahîh olur. Zirâ zamanımızda Kureyş'ten imam tayini olmadığı için Kureyşli imam bulunmaksızın da ahkâmın yerine getirilmesini bu zaruret gerekli kılmıştır. Eğer Kureyşli imam bulunmaksızın ahkâmın uygulanması sahîh olmasaydı din yıkılır giderdi. Ama yine de zaruretle sabit olan zaruret ölçüsünce takdir olunur."[1509]

Memlûk ulemasından Necmüddîn et-Tarsûsî (ö. 758/1357) 14 Zilkade 753'te (22.12.1352) tamamladığı *Tuhfetü't-Türk* (Türk'e Armağan) adlı siyâsetnâme türündeki eserinin ilk bölümünde Türk'ün saltanatının geçerliliğini (*Beyânü sıhhati saltanati't-Türk*) ve sultanın Kureyşli olma şartı bulunmadığını, âdil olsun olmasın sultandan görev almanın câizliğini savunur ve bu anlayışı Ebû Hanîfe ve taraftarlarına nispet eder. Şâfiî mezhebinin ise bu konuda aksini düşündüğünü izah etmek üzere bu mezhebin önde gelen âlimlerinden Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî'den (ö. 676/1277) nakillerde bulunarak bütün Şâfiîlerin sultanın Kureyşli olması şartını aradıklarını belirtir. Tarsûsî sözlerini "Bu (şart) ne Türk'te, ne Acem'de bulunur. Dolayısıyla onlara göre Türk'ün saltanatı sahih olmaz ve onların mezheplerine göre bir Türk'ten kadılık görevi almak da sahih olmaz. Çünkü sultan olmaya yetkin olmayandan nasıl görev kabul edilebilir ki? Bu anlayışın içerdiği fesad âşikârdır. Ayrıca bu anlayış râiyenin kendisinden yüz çevirtilmesi, ordunun kendisine bey'at etmesinin engellenmesi vs. gibi sultana sayısız sıkıntı verir."[1510]

1508 Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1350, vr. 145b-146a. Sadrüşşerîa "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisini kaydettikten sonra bunun hikmetini şöyle açıklar: "Çünkü onlar [Kureyş] soy ve saygınlık (neseb ve haseb) bakımından en şerefli insanlardır. Cömertlik, yiğitlik ve Arapların kalplerinde heybet gibi başkalarında bulunmayan riyâset şartlarına sahiptirler."

1509 Sadrüşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1350, vr. 146b.

1510 Necmüddîn İbrâhîm [Ahmed] b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk* (nşr. Muhammed Minasrî), Dımaşk 1997, s. 10-11. Yukarıda mâkâlât müelliflerinin Ebû Hanîfe'nin halifede Kureyşlilik şartını aradığını naklettiklerini kaydetmiştik. Tarsûsî ise onun böyle bir şartı aramadığını söylerken muhtemelen tagallüp yoluyla iktidarı elde edenlerin iktidarlarının meşruluğuna dair yaygın kanaati dile getirmektedir. Bununla birlikte Cessâs'tan aktardığımız menkıbe de bu noktada dikkate alınabilir.

Halifenin Kureyşli olması şartı hakkında ihtilâf edildiğini belirten İbn Haldûn hükümranlığın kaynağını ve kuruluşunu asabiyet kavramından hareketle izaha çalışır ve Kureyş'in de güçlü asabiyetleri dolayısıyla ümmetin bütünlüğünü sağlayamaya ve hukuku işletmeye yeterlilikleri sebebiyle hilâfete ehil gösterildiklerini söyler. Ancak ona göre artık hilâfet işi sönmüş ve Arapların asabiyeti yok olmuş ve bu sebeple o dönemden itibaren hilâfet her bölgede baskın asabiyete sahip olanlara özgü hale gelmiştir ve asıl olan hukuk kurallarını uygulayacak bir devlet gücünün bulunmasıdır.[1511]

Mâtürîdî'nin hilâfetin Kureyş'e ait bir hak olarak belirleyen hadisle ilgili yaptığı yukarıda zikredilen yorumları dikkate alındığında onunla aynı kelâmî ve fıkhî mezhebe mensup Sadrüşşerîa'nın zaruret sebebiyle Kureyşlilik şartının düşebileceğini savunmasında ve Necmüddin et-Tarsûsî'nin halifenin Türk olabileceğini dile getirmesinde Mâtürîdî'nin yorumlarının etkisinden söz edilebilir. Ama Kureyşlilik şartını asabiyet kavramıyla izaha çalışan İbn Haldûn'a doğrudan etkisi net olarak söylenemese bile Mâtürîdî âdeta onun bir öncüsü gibi durmaktadır.

D. Mâtürîdî: "Zamanımızın Sultanına Âdil Diyen Kâfir Olur"

İmâm Mâtürîdî'nin biyografisi ile ilgili olarak kaynaklarda verilen sınırlı bilgiler arasında resmî bir görev alıp almadığı hususu zikredilmemektedir. Bir kaynakta onun güç gösterisinde bulunmayan mütevâzi kişiliğine dikkat çekilmektedir. Rivâyete göre hocası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî gaziler, şeyhler ve ilim adamlarının her cuma atlarına binip çarşılarda tur atmalarını isterdi. Kendisine sebebi sorulduğunda "Onları toplu halde görsünler ki, sultan zulmetme, hevâ sahipleri (sünnet çizgisinden saparak inanç ve davranışları beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturan akımlar) hevâlarını açıklama ve ayak takımı da ehl-i salâha karşı çıkma ümidine kapılmasınlar!" demiştir.[1512] Oysa Fakîh Ebû Bekir b. İsmail, Ebû'l-Hasan el-Ferrâ, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû Nasr b. İbrahim gibi Semerkand'ın ileri gelen âlimleri yürüyemeyecek derecede zâfiyet içinde bulunmadıkça Cuma'ya ata binmeden, (ulemâya mahsus olan) *ridâ* ve *taylesan* giymeden herhangi sıradan esnaf gibi halk içinde yürüyerek giderlerdi.[1513]

Aşağıda zikredeceğimiz bazı anekdotlar ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de ünlü Hanefî-Mu'tezilî kelâmcısı Ebû'l-Kāsım el-Kâ'bî'yi zâlim devlet adamlarıyla ilişki içinde olduğu için kınaması[1514] Mâtürîdî'nin devrin siyaset ve devlet adamlarıyla ilişki-

1511 İbn Haldûn'un hilâfetin Kureyşîliği ile ilgili yorumlari için bk. *Mukaddime*, s. 193-196.
1512 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 276a.
1513 Hasîrî, *el-Hâvî*, vr. 277a-b.
1514 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 559.

lerinin iyi olmadığını göstermektedir. Fakat bu anekdotların ilkinden de anlaşılacağı üzere idareciler kendisine büyük saygı göstermekteydiler. Nitekim dönemin kaynakları Mâverâünnehir bölgesinde ulemaya gösterilen saygıdan sitâyişle bahsederler. Meselâ Mâtürîdî'nin yaşadığı IV./X. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesini gezen ünlü coğrafyacı Makdisî (ö. 380/990) "Orada fukahâ sultanlar derecesinde saygı görür" der[1515] ve "Sâmânoğullarına karşı inatlaşanlara yuh olsun! İlim adamlarını yer öpmekle sorumlu tutmamak onların âdetlerindendir" diyerek bölgenin sultanlarını ilim adamlarına verdikleri değerle metheder.

Rivâyete göre İmâm Mâtürîdî hocasının oğlu ve kendi öğrencisi Ebû Ahmed el-İyâzî ile birlikte sultanlardan birinin kapısına uğradı. Ebû Ahmed'in bu sultanla tanışıklığı ve arkadaşlığı vardı. Mâtürîdî'nin sultanın yanına girmesiyle kendisine bir iyilik yapılmasını (sultanın gözüne girmek) istedi. Mâtürîdî'nin huzûra girmesi için ricada bulundu. O da (öğrencisinin hatırını kırmayarak) huzûra girdi. Sultan ayağa kalkarak imamla kucaklaşıp alnını ve eteğini öptü. Sonra Mâtürîdî'nin sakalına en değerli miskten sürülmesini emretti. İmâm bu teklifi geri çevirdi. Bunun üzerine sultan miskin imamın atının kuyruğuna sürülmesini emretti. Söyleneni yaptılar. Mâtürîdî dışarı çıkınca atında misk kokusunu aldı ve görevliye (rikâbî) "Bu koku nedir?" diye sordu. Olayı kendisine anlattılar. Mâtürîdî durup; "Ey hayvan! Üzerindeki misk yıkanıncaya kadar yerinde kal" dedi. Bunun üzerine hayvan sâkinleşip yerinde kaldı; üzerindeki misk yıkanıncaya kadar da adım atmadı. Üzerindeki yıkanınca hiç kimse sürmeden hayvan süratle gelip Mâtürîdî'nin yanında durdu ve İmâmda hayvana binip uzaklaştı.[1516]

İmâm Mâtürîdî ile ilgili şöyle bir hikâye anlatılır: Sultanın adamlarından biri Mâtürîdî'nin öğrencilerinden birinin evine yerleşti. Üstad emîre bir elçi göndererek adama o evden çıkmasını emretmesini istedi. Emîr evden çıkarma imkânı olmadığı cevabını verdi. Elçi dönüp durumu Mâtürîdî'ye haber verince üstad gözünü göğe dikip bir bedduada bulundu. Bunun üzerine çok geçmeden zâlim adam kulunç hastalığına yakalandı ve o evden taşındı.[1517]

Ebû'l-Kāsım es-Semerkandî (ö. 556/1161), Mâtürîdî'nin "Zâlim sultana âdil diyen kâfir olur" dediğini kaydeder ve böyle diyen bir kimsenin herhangi bir hususta âdil olması ihtimali bulunduğu için kâfir olmaması gerektiğini belirterek

1515 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 260.

1516 Ali b. Yahya el-Buhârî ez-Zendevistî, *Ravzatü'l-ulemâ*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2635, vr. 6a.

1517 Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 547, vr. 316b.

imamı tenkit eder.[1518] Ancak bu söz bir çok klasik fetvâ kitabında "Zamanımızın sultanına âdil diyen kâfir olur; çünkü o kesinlikle zâlimdir, zulme adalet diyen ise kâfir olur" şeklinde kaydedilmiştir.[1519] *Fetâvâ-yı Tatârhâniyye* müellifi Âlim b. Alâ el-Ensârî'nin (ö. 786/1384) belirttiğine göre bazı âlimler devrin sultanına adil denmesinin yorumlanabilecek bir ifade olduğunu, çünkü bu sözü söyleyen kişinin "başkasından daha âdil" veya "hak yoldan udûl etmiş (= ayrılmış)" anlamını kastettim diyebileceğini belirtirler.[1520] Ne var ki, bu söz, ikinci metinde açıkça ifade edildiği üzere genel bir hüküm olmayıp konjonktüreldir, yani Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemdeki belli bir sultanla ilgilidir. Târihî kaynaklardan öğrendiğimize göre Mâtürîdî'nin hayatı boyunca 250-333 yılları arasında beş Sâmânî hükümdarı (I. Nasr, I. İsmail, II. Ahmed, II. Nasr ve I. Nûh) görev başındaydı. Şu halde Mâtürîdî bunlardan hangisi hakkında böyle bir ağır hüküm vermiş olabilir? Sâmânoğulları hükümdarları genelde Ehl-i Sünnet ve Hanefî mezhebinden kişiler idiyseler[1521] de günümüz araştırmalarında çoğunlukla gözden kaçan husus,

1518 Ebü'l-Kâsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Mültekāt fi'l-fetâve'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmûd Nassâr, Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 2000, s. 244. Ayrıca bk. Mahmûd b. İsmail b. İbrâhim el-Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ*, Mekke 1996/1417, s. 249.

1519 Burhâneddin İbn Mâze Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (nşr. Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkî), Beyrut 2003, V, 577; Âlim b. el-Alâ el-Ensârî, *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye* (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, V, 523. Mâtürîdî'nin bu sözü sonraki birçok kaynakta anonim olarak kaydedilmiştir. Meselâ Ali el-Kârî (ö. 1014/1606) "Zamanımız sultanlarından çoğunluğu müşriklerle savaşı bırakıp ülkeler almak ve zarar vermek için Müslümanlarla savaşa yöneldiler. Bu yüzden âlimlerimizden bazıları 'Zamanımız sultanına âdil diyen kâfirdir' demiştir" diye kaydetmektedir. Bk. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, Kahire 1309/1892, V, 130. Ayrıca bk. *a.g.e.*, IV, 135, 480, 691.

1520 Âlim b. el-Alâ el-Ensârî, *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*, V, 523.

1521 Makdisî (ö. 380/990) İslâm Dünyası'nın farklı bölgelerinin baskın mezhep kimliğinden (*es-Sevâdü'l-a'zam*) söz ederken Doğu'da Hanefî mezhebinin baskın kimlik oluşturduğunu söyler (*Ahsenü't-tekâsîm*, s. 39), Buhara'da Ebû Hanife taraftarlarının emir ve sultan katında sözü dinlenir (mukaddem) ve görüşüne imtisal edilir olduklarını (*Ahsenü't-tekâsîm*, s. 282) ve Sâmânoğulları hükümdarlarının Hanefî mezhebine eğilimli olup Buhâra'nın en iyi âlimini kendilerine danışman atayarak onun tavsiyelerine göre davrandıklarını belirtir (*Ahsenü't-tekâsîm*, s. 339). Orta Asya ve İran tarihçisi Richard N. Frye, İsmâilî dâîleri destekleyen II. Nasr b. Ahmed dışında, bütün Sâmânî emîrlerinin Hanefî ve Sünnî Müslümanlar olduklarını ifade eder. Bk. Richard N. Frye, "The Sâmânids", *The Cambridge History of Iran* (R. N. Frye), Cambridge: Cambridge University, 1975, IV, 153; a.mfl., "Sâmânids", *Dictionary of the Middle Ages* (ed. Joseph R. Strayer), New York: Charles Scribner's Sons, 1989, X, 639. Nasr'ın İsmailî daveti benimsemesini bir istisna olarak değerlendiren Bosworth da normalde emîrlerin kesinlikle Sünnîliği benimsediklerini söyler. bk. C. E. Bosworth, "Sâmânids", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1995, VIII, 1027.

Mâtürîdî'nin hayatının sonlarına doğru otuz yıla yakın bir süre sultanlık yapan II. Nasr b. Ahmed'in (301-331/914-943) Horasan ve Mâverâünnehir'de Karâmita diye anılan Bâtınîlerin inancını benimsemiş olduğudur.

II. Nasr babasının öldürülmesi üzerine Cemâziyelâhir 301'de (Ocak 914) sekiz yaşında Sâmânî devletinin başına geçmiştir. Bu sultan Bâtınî dâîlerin etkisi altına girmiş; ayrıca aralarında vezirler ve bazı büyük merkezlerin valileri de dahil pek çok etkili ve yetkili kimse bu mezhebi benimsemişti. II. Nasr Bâtınîlerin imamına gönderilmek üzere her biri yüz miskâl ağırlığında yetmiş dinar bastırmış ve bunları imama ulaştırmaları için dâîlere teslim etmişti. Bâtınîlîler, sultanın vefatından sonra yerine geçen oğlu I. Nûh'u (331-343/943-954) da kendi mezheplerine çekmek istemişlerse de başarılı olamamışlar ve bu arada altınların bir kısmını göndermediği anlaşılan bir dâî fukâhanın verdiği fetvâ ile idam edilmiştir. Bu olayda sultanın hocası ve veziri ünlü Hanefî fakihi Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) yönlendirmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.[1522]

Bütün bunlar göstermektedir ki, Mâtürîdî'nin söylediği söz, her ne kadar içinde adaletsizlikle bir bağ kurulsa da, muhtemelen kendisinin iki ayrı eserle görüşlerini eleştirdiği ve İslâm dışında saydığı Karâmita mezhebini benimsemiş olan sultan II. Nasr hakkında olmalıdır. Üstelik bu sultanı bu şekilde tenkit etmede Mâtürîdî yalnız değildi. Nizâmülmülk'ün verdiği bilgiye göre sultanın Karâmita mezhebini benimsemesi Türkler, kumandanlar ve ordunun zoruna gitmiş, bütün âlimler ve kadılar da "Bize kâfir padişah lâzım değil, bu işte biz onunla birlikte değiliz" diyerek ordu kumandanıyla, sultanın öldürülmesi konusunda anlaşmışlardı.[1523]

Burada Osmanlı'da Mâtürîdî'nin düşüncelerinin ne kadar tanındığını göstermesi bakımından ilginç bir târihî anekdotu arz etmek istiyoruz. Mâtürîdî'nin yukarıda anlatılan tarihî bağlamda söylediği söz Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde İbn Âbidîn'nin *Reddü'l-muhtâr* adlı meşhur eserinin yasaklanmasına sebep olmuştur. Şöyle ki; Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde tütün içmenin Sultan IV. Murad tarafından yasaklandığı için haram olduğu ifade edilmiş ve bu esere hâşiye yazan İbn

1522 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 266; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Âdâbü'l-mülûk* (nşr. Celîl Atıyye), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990, s. 168-172; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme* (çev. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 290-299; Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Tahran 1999; s. 202-203, 438-439.

1523 Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 293-294.

Âbidîn de (ö. 1252/1836) konuyu geniş biçimde ele alarak "Veliyyülemrin helâl ve haram kılma yetkisi bulunmadığı; fukahâmızın "Kim zamanımız sultanına âdil derse kâfir olur; zirâ zulme adalet diye itikad etmiş olur" şeklinde eleştiri yöneltmiştir.[1524]

1320 (1902) yılı civarında İstanbul'da Maarif Nezareti mensuplarının ileri gelenlerinden biri İbn Âbidîn'in bu naklini kışkırtıcı bularak kitap hakkında padişaha bir takrir sundu. Bunun üzerine kitabın kütüphanelerden müsâdere edilmesi için emir çıkarıldı ve insanların gözleri önünde bilfiil de müsâdere gerçekleştirildi. İlim çevreleri bundan çok büyük rahatsızlık duydu. O dönemde İstanbul'un ileri gelen ulemâsından Reîsülulemâ Ribalzâde Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi (ö. 1339/1920) kendisi gibi yaşlı âlimlerden olan Rizeli Mehmed Ferhad Efendi (ö. 1343/1924) ile birlikte Saraya gidip padişah II. Abdülhamîd ile görüştüler. Sultanın huzûruna çıktıklarında dediler ki:

" Efendimiz hazretleri, dini muhafaza vazifesini yerine getiren saltanatına bağlılığımızdan herhalde şüphe duymazlar. Bu bağlılık bizi her bir âlimin evinde bulunan *Reddü'l-muhtâr*'ın en kötü biçimde müsâdere edilmiş olduğunu sizlere arz etmeye sevk etti. Bu durum ihlâslı kimselerin kalplerini kanatan bir şeydir. Bu kitaba nispet edilen mes'ele, hemen her fıkıh kitabında mevcuttur. Bunu görevimizi yerine getirmek adına efendimize arz ediyoruz."

Böyle bir arz o devirde büyük bir cüret sayılırdı. Bu iki âlimin çabaları meyvesini verdi ve padişah kitapların sahiplerine iadesini emrederek takriri arz eden o önemli görevdeki bürokratı çavuş yani belediyede basit bir hizmetçi olarak Doğu'da uzak vilâyetlerden birine sürgün etti.[1525] Burada bu anekdot vesilesiyle ifade etmek gerekir ki, modernleşme ve özellikle Meşrutiyet döneminde İngilizlerin de kışkırtmalarıyla gündeme getirilen hilâfetin Kureyşîliği tartışmalarında Osmanlılar, İslâm siyaset düşüncesinin en erken dönemlerinde kendilerinin de büyük saygı duydukları bir âlim tarafından ileri sürülen ve kendilerinin oldukça işine yarayacak bir düşünceden habersiz gözükmektedirler.[1526]

1524 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut 2000, VI, 460 (Mâtürîdî'nin sözü burada Abdülganî en-Nâblûsî'den naklen anonim şekilde nakledilmekteyse de, müellif bir başka yerde bu sözü Mâtürîdî'ye nisbet etmektedir bk. *a.g.e.*, II, 149-150).

1525 Mehmed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire Matbaatü'l-Envâr, 1372, I, 106-107; a.mlf., *et-Tahrîrü'l-vecîz fîmâ yebtegîh'l-müstecîz* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1993, s. 74-75.

1526 Bu tartışmalarla ilgili olarak bk. *Hilâfet Risâleleri* (haz. İsmail Kara), I-V, İstanbul 2002-2005.

Sonuç

İmâm Mâtürîdî, eserlerinde siyâsete ilişkin mes'eleleri incelerken titizlikle melik-imâm ayrımı yapmakta, geçmiş ümmetlerle ve özellikle Yahudilerle ilgili olarak ve kendi zamanında dünyanın çeşitli bölgelerinde iktidarı ellerinde bulunduran siyâsîler için "melik" tabirini, Müslümanların devlet başkanını ve İslâmî hükümlerin uygulanmasında yürütmenin başını ifade için "imâm" ve "halîfe" terimlerini kullanmaktadır. Öte yandan Mâtürîdî, İslâm siyâset teorisinin en önemli problemi olarak çağlar boyu Müslüman ilim adamlarının gündemini işgal etmiş olan hilâfetin Kureyşîliği mes'elesine yeni bir bakış açısı getirmiş, bu mes'elenin genellikle Sünnî çevrelerce savunulduğu gibi salt bir dinî hüküm değil, zaman ve zemine göre değişebilecek siyasî bir mes'ele olduğunu izaha çalışmıştır. Böylece Abbâsî hilâfetinin merkezî gücünün zayıfladığı bir dönemde, Arap olmayan milletlerin hilâfet iddialarının meşrûiyetine dinî ve hukukî bir zemin hazırlamıştır. Ne var ki, bu düşüncesinin ilgili literatürde çok yaygın olarak yankı bulduğunu söylemek oldukça güçtür. Fakat buna rağmen belki dolaylı tesirinden söz etmek mümkündür.

Günümüzde ilmî çevrelerde İslâm siyaset teorisi ve anayasa hukukunun yeterince işlenmediği söyleminin sıklıkla dile getirildiği göz önüne alındığında, bu çalışmanın ifade edilen söz konusu eksikliğin giderilmesine ve ilk dönemlere ait siyaset düşüncesinin anlaşılmasına bir katkı sağlayacağını umarız.

31. TEBLİĞ

MÂTÜRÎDÎ AKILCILIĞI ve BUNUN GÜNÜMÜZ SORUNLARINI ÇÖZMEYE KATKISI

Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslâm düşünce tarihinde, İslâm'ı anlama, açıklama ve yaşamaya yönelik birbirinden farklı yorum gelenekleri ortaya çıkmıştır. Kimisi, dini anlama ve anlamlandırmada olgunun tahliline büyük önem vererek aklın ve akıl yürütmenin nüfuz alanını genişletmekte; kimisi aklı âyet, hadis ve dinî metinlerin lafzî anlamına hapsederek metnin hâkimiyetini kurmaya çalışmaktadır. Kimisi de, sorunların çözümünü belli şahıslara, yani siyasî-karizmatik lidere veya gizemli güçlerle donatılmış sufî önderlere (şeyh ve kutub) havale etmektedir. Kimisi ise, geçmişten günümüze kadar gelen dinî tecrübeye (sünnet ve âsâr), yani ilk nesillerin dini anlama ve yaşama biçimlerini ideal bir dönem (Asr-ı Saâdet) olarak sunmaktadır. Kendilerine özgü bilgi kuramları ve sistemli fikri yapıları olan fikrî kurumsallaşmalar, mezhep, tarikat veya günümüzde dinî cemaatler şeklinde tezâhür etmektedir. Adı ne olursa olsun bu dini-politik veya dinî-toplumsal hareketlerin arkasında, "örtülü referans çerçevesi" dediğimiz bir zihniyet bulunmaktadır. İslâm'ın inanç, ibadet-muamelât ve ahlâkî boyutuyla ilgili bilgi üretmeye yönelik bu çabalar, geçmişte olduğu gibi bugün de bütünüyle olmasa bile, büyük ölçüde bu yöntem ve zihniyetlerden şu ya da bu şekilde etkilenmeye devam etmektedir. Hattâ bazen istikrarlı bir şekilde gelişerek, bazen özünü kaybederek, bazen da başka bir zihniyete eklemlenerek veya ona benzeşerek varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

İslâm toplumlarında etkili olan ve dinî düşünceye damgasını vuran belli başlı zihniyetlerden birisi de, akla, akıl yürütmeye, içtihada, nazar ve istidlâle önem veren ve farklılıkların bir arada yaşamasına imkan tanıyan "Akılcı-hadarî zihniyet" gelmektedir. Bu zihniyet, Akıl Taraftarları olarak tanınmıştır. Şahıs düzeyinde ilk temsilcileri arasında İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleymân ile Ebû Hanîfe ve onun öğrencileri gelmektedir. Mezhep düzeyinde akılcı tezâhürler Mürcie, Mu'tezile ve Mâtürîdîlik üzerinde görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin din anlayışını teolojik, epistemolojik ve felsefî açıdan temellendiren en önemli şahsiyetlerden biri İmâm Mâtürîdî idi. Buna rağmen İmâm Mâtürîdî'nin akılla temellendirilebilir İslâm anlayışı ve bunun fıkıh, kelâm ve tefsir alanlarına yansımaları, maalesef yeterince analiz edilememiştir. Onun kelâm klasiği *Kitâbü't-Tevhîd* ve tefsir klasiği

Te`vîlâtu'l-Kur'ân adlı eserlerinin yayımlanmasıyla birlikte, akılcı zihniyetin onun fikri sistemine nasıl yansıdığını anlama konusundaki yeni bir dönem başlamıştır. Böylece toplumsal yapının ve kurumların değiştiği, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin çeşitlendiği günümüz İslâm toplumlarında ortaya çıkan yeni dinî-hukûkî sorunların çözümü için önemli bir fırsat doğmuştur. Diğer ekoller arasında bu zihniyeti benimseyenler ve onların görüşleri üzerinde burada durmamamız, onları yok saymak veya İmâm Mâtürîdî dışındakilerin önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekte Mu'tezilî ve Mürciî bilginlerin din söyleminde bu zihniyetin yansımaları çok güçlü olup bağımsız çalışmalar yapmayı gerektirir.

III/IX.asrın ikinci yarısı ile IV./X. asrın başlarında yaşamış olan Mâtürîdî, temelleri Kûfe'de atılmış Rey Taraftarlığının Orta Asya'daki en önemli temsilcilerinden birisidir. Mâtürîdî, hem bilginin konusu olan varlık, siyaset, din, şeriat, toplum ve sosyal hayata ait olguları çözümleyebilmek ve hem de hangi dinden ve mezhepten olursa olsun herkesle tartışabilecek ortak bir zemin ve tutarlı bir bilgi kuramı oluşturmakla işe başlamıştır. İmâm Mâtürîdî'nin dinî bilgi üretme ve dini-toplumsal sorunları çözümlemedeki akılcı yöntem ve yaklaşımının oluşmasında birinci derecede akla, istidlâle, nazara, tefekküre, tedebbüre, teakkule vurgu yapan Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in uygulamaları; ikinci olarak târihî-toplumsal yapıyı ve değişim sürecinde toplumun maslahatını göz önünde bulundurarak hukûkî-siyasî sorunları çözümleyen Hz. Ömer'in yaklaşımı, üçüncü olarak daha sonraki dönemde şeri hükümleri illetten ziyade maslaha dayandıran ve dinî sorunların çözümlenmesinde akla büyük bir nüfuz alanı tanıyan Ebû Hanîfe'nin akılcı yöntemi etkili olmuştur. Bu etkenlere, ilk üç neslin geleneğine (sünnet-âsâr) geniş yetkiler veren ve aklı mahkûm eden Hadis Taraftarları'nın, doğru bir inanca ve bilgiye ulaşmakta imamın gizli bilgisi ve aklına bağlanmayı şart koşan Şiî-Bâtınî (İsmâiliye ve İmâmîye) akımların yaklaşımları ile felsefî kültürün tahakkümü altına girmiş bir aklın önderliğinde dinî bilgi üreten Mu'tezile'nin akılcılığını da eklemek gerekir. Tabiî ki, kültür ve dinlerin kavşak noktası olan Semerkand gibi bir şehirde yaşamış olması, bölgede hâkim olan dinlere ve felsefî akımlara karşı kendi dinini, genel kabul gören akıl gibi bir esasa bağlı kalarak savunmaya çalışması da bir başka sebep olarak sayılmalıdır.

"Mâtürîdî akılcılığı" ile İmâm Mâtürîdî'nin dini temellendirme ve dinî bilgi üretmede kullandığı kendine özgü yöntem ve yaklaşımı kastedilmektedir. Adına nisbet edilen Mâtürîdî mezhebi mensuplarının akılcılığı, bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Çünkü İmâm Mâtürîdî ve onun takipçileri olduğu söylenen kimselerin akılcılığı arasında, önemli farklar bulunmaktadır. Bu tartışmaya burada girmeyi gerekli görmüyoruz, bir noktaya değinmekle yetiniyoruz. Mâtürîdî'nin eserlerine

yansıyan akılcı anlayış, kendi takipçilerinden olduğu söylenen Pezdevî tarafından anlaşılması zor bir fikir sistemi olarak gösterilmiştir. Muhtemelen bu durum onun özellikle kelâmî eserlerine olan ilgiyi azaltmıştır. Daha sonra Eş'arî bir âlim olan Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin *Akāid*'ine yazdığı şerhinde, Mâtürîdî'nin görüşlerini insicamlı bir kelâm ekolü olarak sunmak yerine, bir kısmını Mu'tezile'ye benzeterek, bir kısmını ise İmâm Eş'arî'nin görüşlerine yakınlaştırmak veya uzlaştırmak yoluyla gözden düşürmeye çalışmıştır. Bu bakış açısı Mâtürîdî'ye özgü diğerlerinden bağımsız bir kelâmî anlıyışın varlığı konusunda tereddütler oluşturmaktadır. Mâtürîdî'nin akılcı yaklaşımının özgünlüğü, birinci derecede akla bakışı ve ona yüklediği işlevlerden kaynaklanmaktadır. Tebliğimizde, önce Mâtürîdî akılcılığını teorik yönünü ortaya koyacak, daha sonra günümüz sorunlarını çözmede sağlayabileceği katkı/katkıları "hırsızlık suçunu önlemeye yönelik el kesme cezası" vakası üzerinden analiz yapmaya çalışacağız.

İmâm Mâtürîdî, diğer bilgi kaynaklarını kontrol etme niteliği dolayısıyla, aklı bilgi nazariyesinin merkezine yerleştirir. Ama mâhiyetinin bilinmesi mümkün görmediğinden aklın tanımını yapmaktan kaçınır. Ona göre, akıllar, kendi keyfiyetini ve mâhiyetini anlamaktan âciz ve câhildir. Başka bir ifadeyle akıllar, kendi keyfiyet ve mâhiyetlerini bilemezler.[1527] Akıl, âlemin bir cüzüdür, dolayısıyla idrak gücü sınırlıdır, her şeyi bilemez.[1528] Alper'in de tespit ettiği gibi, Mâtürîdî'nin anlayışında akıl sadece zihnî değil, aynı zamanda zihnin dışında (haricî) bir varlıktır.[1529] Üstelik akıl, Allah'ın insanoğluna verdiği en yüce bir emanetidir.[1530] Ayrıca Allah, aklı, yararlı ile zararlıyı belirlemede, iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gerekli bir vasıta olarak yaratmıştır.[1531] Mâtürîdî, aklın tanımı veya mahiyetinden ziyâde ona yüklenen işlev üzerinde durur. Onun yegâne işlevi, analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tabi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşabilmesi için de tefekkür ve istidlâlin devreye sokulması gerekir.[1532] Akıl, bu yolla evrende birleşebilenleri bir araya getirebilen, ayrılması gerekenleri ise ayırabilen bir özelliğe sahiptir.[1533] Mâtürîdî'nin akla yüklediği işlevi kısaca şöyle formüle

1527 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, VIII, 251.

1528 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002, s. 4; *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, V, 368; Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 55.

1529 Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 55.

1530 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 23.

1531 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd, s.*172.

1532 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 341.

1533 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4.

edebiliriz: Olay ve olguları inceleyen, onların iyi ve kötülüğünü belirleyebilen, tikel olaylar arasında ilişki kuran ve onları karşılaştırıp sınıflandıran, bunun sonucunda genel hükümler elde edebilen hem zihnî hem zihin dışı bir varlıktır.

Mâtürîdî, dinî bilginin üretilmesinde ve öğrenilmesinde aklın yanı sıra nakle de başvurulması gereken, birbiriyle çatışan değil uyum içerisinde çalışan iki ayrı kaynak olarak görür. Bu sebeple akıl nakil ilişkisini karşılamak üzere, bilginin kaynakları için "akıl" ve "sem'" kavramlarını kullanır. Diğer kelâmcı ve felsefecilerin tartışmalarında görülen akıl-vahiy çatışmasının izlerine hiç rastlanmaz. Semî', Resûl'ün Allah'ın kelâmını, yani vahyini, doğrudan Allah'tan veya elçisinden işitmesiyle ve insanın da aynı kelâmı Allah'ın elçisinden işitmesiyle ortaya çıkan vahiy bilgisini karşılamak üzere yapılmış bir kavramlaştırmadır. Bazen buna karşılık haber kullanılsa da, haber sem' kavramına göre daha kapsamlı olup hem Resûlün haberi olan vahyi, hem de Resûlden gelen mütevâtir ve âhad haberleri içine alır.

Mâtürîdî, bütün bilgi alanlarını karşılamak üzere daha kapsamlı bir bakış açısı geliştirmiştir. Dinî bilgi ve diğer bilgi alanları arasında her hangi bir ayrıma gitmeksizin güvenilir bilgiye ulaştıran yolları, " … şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."[1534] âyetinden hareketle duyular, haber ve akıl olarak sınırlandırır. Şöyle ki, burada bilgi kaynağı olarak gösterilen 'göz', gören, şekil ve renkleri birbirinden ayıran; 'kulak' sesleri işitip ne olduğunu belirleyen; 'kalpler' ise, gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin leh ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye ve anlamaya yarayan şeydir.[1535]

Daha sonra oluşturulan sistematik kelâmın bilgi kuramında bu bilgi kaynakları, aynen tekrarlanır. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin bilgi yolları ve onların nesneleriyle ilgili açıklamaları diğerlerinden farklıdır. Çünkü onun eserlerinde nesnelerin bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, haber'e; kalp de akla karşılık kullanılmıştır. Bundan hareketle ilâhî hitâb yoluyla açıklananlara "Sem'iyyât"; akıl yoluyla bilinenlere "Akliyyât", duyular yoluyla kavrananlara "Hissiyât" denir. Onun bu alan ayrıştırması, bilinenler (mâlûmât) ve varolanların (mevcûdât) bilgisini elde etmek için geliştirilen bir yöntem olarak görülebilir. Bu tasnifte birincide akıl, ikincide dil, üçüncüde ise duyular öne çıkmaktadır.

Başka bir ifadeyle sem' nitelemesi işitmeyle elde edilen bilgileri; aklî nitelemesi akıl yürütme ve derinlemesine analizlere dayalı bilgileri; hissî nitelemesi ise, beş duyu yoluyla idrâk edilen eşyânın ve cüzi/tikel varlıkların bilgisini karşılamak

1534 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 161.
1535 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr.,, IX, 123.

için kullanılır. Genel olarak sem‘, şeriatın; akıl, dinin[1536]; duyular ise, fizikî âlemin bilgisine ulaştıran kaynaktır. Bu ayrım, şâhid (görünen fizikî âlem) ve ğaib (metafizik âlem) şeklinde bir ontolojik ayrımla da desteklenmektedir. Akıl, her iki âlemle, semi‘ ğaib âlemle, hisler ise, şehâdet âlemiyle ilgili bilgi üretir. Bunlardan her birinin kendine ait bilgi nesneleri vardır. Fakat bu, bir kaynağın diğer bilgi alanları ile ilgil hiçbir şey bilemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, aynı nesne grubu, bazen bir, bazen iki, bazen da üç bilgi kaynağının konusu olabilmektedir.[1537]. Hissî mûcizeler/kanıtlar, şüpheleri defetmek ve vesveseleri ortadan kaldırmak konusunda akli mûcizelerden daha etkilidir. Bu sebeple, Resûller, aklî mûcizelerle yetinmeyip hissî mûcizelerin iknâ ediciliğinden de yararlanmışlardır. Bir şeyi bilmenin yolunun his ve âyân olduğu hususlarda hiç kimse şüpheye düşmez. Ama hiç kimsenin öyle olduğuna dâir içinde bir şüphe hissetmemesine rağmen, akli konularda şüphe ve vesveseler oluşabilir.[1538] Ayrıca her birisi kendine ait bilgi nesnelerini bilmede daha yetkili ve güvenilir olmakla beraber, onların verilerinin doğruluğunu belirlemede ölçüt akıldır.

Mâtürîdî, bu üç yolla elde edilen verileri, dinî bir değer atfederek Allah'ın âyetleri ve kanıtları (mûcizeleri) kapsamında değerlendirir. Ona göre, "Allah'ın âyetlerini inkâr eden kimseler"[1539] ifadesinde maksat, işaret ve delillerden oluşan Allah'ın kanıtlarını inkâr edenlerdir. Allah'ın işaret ve delillerine gelince, birincisi Hissiyât'tır. Hissî deliller, Allah'ın vahdâniyetine delâlet eden yaratıklar, beşer gücünü aşan yaratılış örnekleri ve Resûllerin peygamberlik iddialarını doğrulamak ve risâletini açıklasın diye Allah'ın kendilerine verdiği mûcizeler ile buna tanıklık eden diğer kanıtları içerir.

İkincisi Sem'iyyât'tır. Sem‘ deliller, Resûllerin getirdiği ve daha önceden öğretilmeksizin, ancak tâlim yolu ile öğrenilebilen türden veya hakikatleri sadece Allah tarafından bilinebilen haberleri içerir. İnsanlar, Resûlleri bu konuda bilgilendirenin Allah olduğunu bu haberlerle öğrenirler ve kendileri için bunu bir delil olarak kabul ederler.

Üçüncüsü ise Akliyyât'tır. Aklî deliller, tevhîdi, risâleti ve benzerlerini bilmeye götürecek türden uzun tecrübe (mihne) ve araştırmalarla bilinen kanıtları içerir. Sonuç olarak Allah bunların tamamını resûlüne kanıtlar (mûcizeler/âyetler) olarak verdi. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisi veya üçü ile birden elde edilen bilgi kesin olup inkârı imkansızdır. Onları inkâr eden, hem

1536 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112.
1537 Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* İstanbu 1993, s. 46 vd.
1538 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Hıyemî, III, 133.
1539 3. Âl-i İmrân, 21.

mûcizelerin hakikatlerini hem de bunların kendisine verildiği kimseyi inkâr etmiş olur.[1540] Ancak bunlar, insanları imana mecbur eden delil ve hüccetler değildir, sadece insanların kendi ihtiyârlarıyla inanmaları için onları iknaya yönelik delillerdir. Buna rağmen, iradesini kullanarak inkâra kalkışanlar da olacaktır. İmana mecbur eden delillerle iman etmek, kişinin irâde ve ihtiyârını ortadan kaldırdığı için geçersizdir. Nitekim Mekke müşrikleri, Resûlullah'ın onlara sem', aklî ve hissî hüccetler getirmesine rağmen, Allah'a iman etmediler ve peygamberini tasdik etmediler. Kendilerini imana mecbur edecek delilleri gördüklerinde, iman edeceklerini söylediler. Halbuki azâbın gelmesiyle, iman etseler dahi, kendilerine faydası olmayacaktır.[1541] O, inanma ve inkâr eylemini, akılla elde edilen kesin bir bilginin tasdiki şeklinde anlar. Bu bakımdan her inananın, inancını akıl yoluyla elde ettiği sağlam bilgi ve delillerle desteklemesi şarttır. Bunu başaramayan kimsenin taklit yoluyla inanması, mâzûr görülmez. Çünkü taklit dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun ölçüsü olamaz.[1542]

Mâtürîdî, aklı, haber ve duyuların sağladığı bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliğini belirlemede yanılmaz ölçüt olarak görür. Çünkü gerek duyu yoluyla, gerekse haber oluyla bilgi edinirken akıl yürütmek gereklidir. Duyulardan uzak olan şeylerin, yahut çok küçük hacimli olup gözle görülemeyen nesnelerin belirlenmesinde duyular yetersiz kaldığı için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Diğer taraftan, haberin, yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunu belirlemek, peygamberlerin mûcizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağcılığını ayırt edebilmek, başka bir ifadeyle mûcizeleri mûcize olmayan davranışlardan ayırt edebilmek için, akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Allah, Kur'ân'ın kendi katından olduğunu akıl yürütme yöntemiyle ortaya koymuş ve pek çok âyette[1543] gerçeğe ulaştıran ve doğru yolu gösteren aklı kullanmayı ve aklî temellendirmeye başvurmayı emretmiştir.[1544]

Ayrıca hangi haber olursa olsun doğru ve yanlışlığı, ancak akıl yoluyla tespit edilebilir.[1545] Zâten haber kaynakları arasında 'Resûlün haberi' olarak bilinen vahiy de akıl tarafından doğrulanmıştır. Bu anlamda Kur'ân, aklî bir mûcize[1546] olup, mutlak ve doğru bilgiyi içermektedir. Bundan dolayı, ona göre, Kur'ân'ın dışındaki "aklî delillere ve Kur'ân'a aykırı olan her haber, reddedilmelidir."[1547] Bu haberlere,

1540 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 272-73.
1541 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 104.
1542 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3.
1543 2. el-Bakara, 164; 41. Fussilet, 53-54; 88. el-Ğâşiye, 17-20; 51. ez-Zâriyât, 20-21.
1544 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-14
1545 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.
1546 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 307.
1547 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Hıyemî, IV, 566.

"Resûlden gelen haberler" de girer. Yani çok sayıda kişiden gelmesi (mütevatir), veya bir kişiden gelmesi haberin doğruluğunun bir ölçütü değildir. Bir topluluk yalan üzerinde birleşebileceği gibi, tek bir kişi doğru bir haber verebilir. Her iki durumda da akıl ve Kur'ân'a arz edilmelidir. Bu iki asla ters düşmeyen haberler, tek bir kişiden gelse dahi doğrudur. Peygamberden gelen âhâd haberle, amel edilebilir, ancak itikādî konularda bilgi değeri taşımaz. İtikadî konularda bilgi değeri taşıyan, Kur'ân veya mütevâtir sünnettir.[1548] Diğer yandan, eşyânın güzellik ve çirkinlikleri, insanların fiillerinin iyi veya kötü oluşu konusunda- duyuların algılayışı ve haberlerin bildirmesi söz konusu olsa dahi- gerçeğin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir. Bu konularda nihaî bilgiye sadece akılla ulaşılabilir.[1549]

Mâtürîdî, akla önemli bir fonksiyon yüklemekle birlikte, haber ve duyular gibi, onun da bilgi elde edebilme güçü ve alanının sınırlılığını kabul eder. Ona göre, varlık âleminin bir parçası olan aklın bilme gücü sınırlıdır. Bir takım ârızalar isabet etmesi veya incelediği konunun çok karmaşık olmasından dolayı eşyâyı bütün yönleri ve ayrıntılarıyla bilemez.[1550] Bu durumlarda "akılların tek başına kavrayamadıkları iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak "algılayanların" konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olur."[1551] Ama bu, aklı bütünüyle, güvenilir ve doğru bilgiye ulaştıran bir kaynak olmaktan çıkarmaz.

Mâtürîdî akılcılığının yansımaları, din-şeriat ayrımı tartışmalarında[1552] açık ve net olarak görülmektedir. O, din kavramını, "insanların -ister hak ister batıl olsun- inandığı şey"[1553] olarak tanımlar. Ancak bu tanım, insanların inandıkları ve kutsalla ilişkileri anlamında kullanılan genel bir tanımdır. Mâtürîdî'nin iman veya inanca (itikāda) karşılık kullanılan din tanımına, "ed-dîn" kelimesinin geçtiği âyetlerden birisinin[1554]

1548 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XII, 268, V, 109, V, 312 (Hıyemî). Mâtürîdî'nin ahad haberlerle ilgili görüşlerinin analizi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 66-70.

1549 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

1550 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 229.

1551 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11.

1552 Mâtürîdî'den önce din-şeriat ayrımı ile ilgili farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz.:.: et-Taberî, *Tefsîr,* XXV/147; VI/269; Hatiboğlu, Mehmed Said, " Din-Şeriat Farkı Üzerine", *İslâmiyât*, 1/4 (1998), s. 9-13

1553 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler,* Çev.: Bekir Topaloğlu. İmâm Ebû Hanife ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı yayınları, İstanbul 2003, 81. Din tanımı, Bekir Topaloğlu tarafından şöyle çevrilmiştir: " Din- hak olsun bâtıl olsun ", " insanın benimsediği mânevî yol" demektir.

1554 42. eş-Şûrâ, 13.

yorumunda rastlamaktayız. O, bu kelimenin "belirlilik takısı"yla kullanılmasından hareketle dini şöyle tanımlar: "Din, Allah'ın Nûh ve diğer bütün peygamberlere tavsiye ettiği, Allah'ı birlemek (tevhîd) ve O'na ibadet etmek demektir." Bu din peygamberlerin hepsi için, tek ve aynı dindir. Bütün Peygamberlerin dini, tevhîd inancı ve bir olan Allah'a ibadetten oluşur. Fakat onların şerîatleri ve ahkâmı birbirinden farklıdır.[1555]

Mâtürîdî, inanç ve itikat olarak tanımladığı dini, şeriatten ayırır. Ona göre şeriat, ibadetler, emir ve nehiyler ile diğer dinî hükümleri içerir. Böylece tartışmayı akılla (kalb) din arasında, şeriatla vahiy arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı üzerine kaydırır. Dinle akıl arasındaki ilişkiyi[1556] şu şekilde temellendirir: " İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. … Tasdikin baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfûz edemez."[1557]

Mâtürîdî'nin fikri sisteminde, din, hiçbir dış etkinin baskısı ve zorlaması altında kalmaksızın özgür iradeyle ve kalbî tasdikle gerçekleşen bir inanç olarak takdim edilir. Risâlet görevini üstlenen bütün peygamberler ve nebiler, tevhîd, Allah'a kulluk ve ahlâkî ilkeleri ortak olan tek bir dini bildirmek üzere gönderilmişlerdir. Bu din, Allah katında mutlak olan, neshedilmeyen ve değişmeyen İslâm dinidir.[1558] Başka bir ifadeyle hak din İslâm'dır, çünkü İslâm, bütün akılların gerekli kıldığı ve bütün yaratıkların yaratılışının şehadette bulunduğu bir dindir.[1559] Bu itibarla mutlak yol Allah'ın yolu; mutlak din, Allah'ın dini; mutlak kitâb Allah'ın kitâbıdır.[1560] O, bu dini tevhîd dini, hak din, hanîf dini, fıtrat dini, gerçek ve burhânla kâim, kesin delil ve hüccetlerle ayakta duran akıl dini olarak tanımladı.[1561] Mutlak dinin içerisine, dinin tevhid, inanç esasları[1562], ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükrün zorunluluğu ve ahlâkî ilkeler girmektedir. Dinin unsurları, akılla bilinebilenlerle (*Akliyyât*) birebir örtüşmektedir. Çünkü bu unsurlara, taklit, müşahede veya zorunlu bilgi yoluyla ulaşılmaz. Onları bilmenin ve onlara inanmanın yolu, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidlali

1555 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XIII, 175. Ayrıca bkz.: el-Mâtürîdî, *Te`vîlatu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 48, V, 138, VII, 183, XI, 186

1556 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 15-17.

1557 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 492. " … bilindiği üzere bu konumda din sadece itikaddan ibarettir ve burada sözü edilen itikad İslâm'dan ibaret olan dindir." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 519)

1558 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 48; IV, 150; I, 255-256; VII, 216; XIII, 175 Krş., Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı,* İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 205.

1559 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 332.

1560 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII, 52-53.

1561 Bkz.:el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.:Bekir Topaloğlu ve dğr., X, 41-42; IV, 276-278; VII, 309; II, 349-350.

1562 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 519.

yoluyla elde ettiği kesbî ve kesin bilgiden geçer. Peygamberden peygambere değişen şerîat ise, ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şeri hükümlerle ilgili bilgileri içerir.[1563] Farîzalar, hadler, emir ve nehiylerden oluşan şeriat, dinin Peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.[1564] Ancak kıyâmete kadar bir başka Peygamber gelmeyeceğinden Hz. Muhammed'in şerîatı, başka bir şerîat tarafından asla neshedilmeyecektir.[1565]

Mâtürîdî, zaman zaman din-şerîat ayrımı ile ilgili tartışmayı iman-amel/taatler ayrımı tartışmasına dönüştürür. Şöyle ki: iman ve İslâm ile küfür ve şirki din statüsünde, ameller/taatleri de din statüsünde değil şeriat çerçevesinde değerlendirir.[1566] İman ve amel ayrımını çağrıştıran bazı âyetleri[1567] delil getirerek, mü`minlerin hoş karşılanmayan davranışlarının onlardan iman (din) ismini kaldırmadığını ve onlara "Ey inananlar!" şeklinde hitap etmeye devam ettiğini söyler. Şayet iman (din), bütün taatlerin ismi olsaydı, bir kısım farzları terk eden kimselere Allah'ın "Ey imanın bir kısmına inananlar!, ya da "Ey İmanın bir kısmını istisnâ ederek inananlar!" diye hitap etmesi gerekirdi. Şu halde imanı (din) bütün farzların (tatların) ismi olarak kabul edenlerin bu anlayışı geçersiz ve tutarsızdır."[1568] Başka bir yerde, taatlerin dinden bir cüz olduğunu benimseyenleri bu fikirlerinden dolayı eleştirir ve taatlere din ismi verilmeyeceğini söyler.[1569]

1563 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 506, IV, 245, XII, 247, XIII, 175, V, 119 (Hıyemî).

1564 Krş., Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, 55; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı,* 205.

1565 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Hıyemi, I/46, I/78-79.

1566 "Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp (zihinde ve kalpte yer tutan) inançlardan ibarettir. Şu sebeple ki inançlar, baskı ve hâkimiyetin kurulamayacağı değerlerdir; hiçbir yaratık başkasının inancına buyruk olma veya ona engel teşkil etme gücüne sahip değildir. İnançlar düşünce ve duygu alanına özgü davranışlardır. Bazı yönleriyle dilin inançlarla ilişkisi bulunmaktadır. Başkasının dilini kullanmak imkân dahilinde olmadığı gibi kalbi üzerinde hakimiyet kurmak da mümkün değildir. Buna mukabil diğer organların kullanılması insanî güç çerçevesindedir. Dini inançların konumu söz konusu ettiğimiz tarzda olduğuna, küfür de iman da din statüsünde bulunduğuna göre, yukarıda zikrettiğimiz husus itaat olsa bile din statüsünde değildir. Tekrar edelim ki küfür de bir dindir, fakat küfür anlattığım açıdan taat durumunda değildir." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 480.)

1567 61. es-Saf, 2-3; 9. et-Tevbe, 38; 57. el-Hadîd, 16.

1568 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 494. Krş.: Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din,* s. 44-45. Mâtürîdî, Eğer inanç esasları dışında fiiller de din olsaydı, her bir Müslüman hemen bütün davranışlarında dinini değiştiren konumuna düşerdi, çünkü her zaman için onun fiillerinin dışında Allah'a yaklaştıran davranışlar bulunacaktır." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 519)

1569 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 445-447; *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 349-350.

O, iman-amel/taat ayrımını, din-amel/taatler ayrımı ile aynı zeminde tartışır. İman-din-İslâm kavramlarını eşanlamlı kullanarak bunların amel ve taatin varlık ve geçerlilik sebebi olduğunu vurgular. Bundan hareketle imanı (din) kalbin, yani aklın fiili, Şerîat'ı (ameller ve taatı) bedenin veya diğer azaların fiili kabul eder. Şeriat, daha çok duygu ve duyulara hitabeden haram-helal gibi hususlarla ilgilenir. Duyu ve duygularca güzel görülenler, bazen aklın güzel bulduğu şeylerden daha aşağıdır. İlkinde değişkenlik, sonrakinde değişmezlik ve süreklilik söz konusudur.[1570]

İman ve İslâm'ın eş anlamlı olmasını kabul ettiğinden din kavramını, kimi yerde bütün peygamberlere gelen İslâm'la aynı anlamda kullanır. Ona göre, İslâm, sözlükte boyun eğmek (hudû') demektir. İslâm, bir terim olarak, nefsi bütün samimiyet ve içtenlikle Allah'a teslim etmek ve ona başka birisini ortak koşmamaktır.[1571] Allah'ın dini ise, İslâm'dır. Nebilerin insanları çağırdığı Allah'ın dini de bu dindir.[1572] Mâtürîdî, dini akıl dini olarak tanımladığı gibi, sağlam aklî temellendirmelere dayanan imanı da, irade ve akılla ilişkilendirerek aklî iman olarak nitelemektedir. İman'da taklidi ise eleştirmektedir. Ona göre, akılla iman eden kimse, bu imanından asla ve ebediyen uzaklaştırılamaz ve döndürülemez, saptırılamaz. Çünkü imanın güzeli ve hakikati, akılla olduğu bilinmektedir. Böyle bir iman asla terk edilmez. Ancak taklid imanına sahip kimsenin imanı hakikat imanı değildir (imanu hakikatin: hakiki iman). Böyle bir imandan dönülür. Mukallid, imanında mâzûr değildir.[1573] Onun bu değerlendirmesi, akıl-din ilişkisi ile ilgili yaptığı değerlendirmenin aynısıdır. Din yerine imanı koymaktadır.

Mâtürîdî, akıl-sem' din-şerîat, iman-amel ayrımını felsefî ve mantıkî bir yaklaşımı devreye sokarak aklî hükümlerden ve modal önermelerden hareketle şu şekilde temellendirmeye çalışır: "Aklî hükümler (el-Usûl), mümteni', vâcib ve bu ikisinin ortası olan mümkin. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcib, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni' de aynı durumdadır. Mümkin farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden şeydir. Mümkinde herhangi bir alternatifin vâcib kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkinin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler."[1574] Buradan da anlaşıldığı gibi,

1570 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 298-299. Krş.: Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, s. 44-45.

1571 el-Mâtürîdî, *Te`vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemi., I, 287.

1572 el-Mâtürîdî, *Te`vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemi., I, 286.

1573 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 373.

1574 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 229-230. Ebû Seleme, vâcib, mümteni' ve mümkinin alanları ile ilgili kapalılığı gidermek amacıyla şöyle bir açıklamayı uygun görmüştür:" Genellikle,

vâcib ve mümteni‘ konusunda akıl mutlak olarak yetkilidir. Bu alanla ilgili aklın ortaya koyduğu bilgiler yukarıda açıklana dinin unsurları arasında yer alan bilgilerdir. Akıl, mümkinler kısmında da yetkilidir, pek çok seçenek sunabilir, ancak sürekli değişebilen bir alan olduğu için sunduğu seçeneği vacip ve mümteni kılamaz. Burada insanların farklı seçenekleri arasında mümkinin tercihe şayan olanı göstermesi açısından Peygamber'in sem‘ine, yani vahye ihtiyaç vardır. Buna göre Peygamberler aklen mümkün olanı açıklamakla görevlendirilmiştir ve her peygambere ait şerîat, bu mümkin alanla ilgilidir.

Mâtürîdî, din konusunda resûlü değil aklı yetkili olarak görmektedir. Ona göre Resûllerin gönderilmesi şeriatle ilgilidir. Şöyle ki, Allah'ı bilmek aklen vâciptir. Eğer Allah hiç bir resûl göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, onun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resûl gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın vahdâniyetini ve ulûhiyetini, benzer ve ortaklardan berî olduğunu (teâlî) bilmek; nimetlerini ve onların şükrünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek onlar üzerine vâciptir. Ancak Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara sadûk ve âdil bir resûl gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay (ehaff) yerine getirsinler."[1575]

Aslında insan, bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yoluyla bilir. Hattâ akıl, "Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine de kesinlikle hükmeder."[1576] Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülmez ve bundan sorumludur. Hattâ Resûlün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil onu tekit etmek içindir; din için resûl değil akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (mukadderât ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için Şerîat konusunda gereklidir.[1577] Allah'ın

inanç (itikad) üç kısma ayrılır. Aklen vâcib, mümkin (câiz) ve mümteni'. Vâcib, nimet veren Allah'ı tanıma ve O'na şükretme; mümteni de, nimet veren Allah'ı tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkin ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümkini, vâcib ve mümteni olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkin olan hususları açıklamak, mümkini vâcib ve mümteni'e yöneltmek için, eşyânın hakikatlarını insanlara öğretecek bir Peygamber'in varlığına ihtiyaç duyulması zaruridir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kid), aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahtan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mûcizelerle gelmişlerdir. Çünkü Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez." Bkz:: Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Tercümesi*, Çev.:Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, 34 ; (Arapça metin, s. 9).

1575 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX, 417.

1576 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 58.

1577 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112; VI, 336

varlığı ve birliğini bilme, sadece Allah'a ibadet edilmesinin gerekliliği konusunda hiç bir insanın Allah'a karşı bir mâzeret uydurması mümkün değildir, mazeret sadece şerî hükümler ve ibadetlerin nasıl olacağı konusunda olabilir. İşte bu konudaki mazereti ortadan kaldırmak için de Peygamberler göndermiştir. Bu anlamda din bireysel, şeriat ise dinin toplumsal ilişkilerle ilgili boyutunu ifade eder. Mâtürîdî, bu görüşünü "Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir. "[1578] âyeti ile ilgili yaptığı yorumda oldukça ilginç bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki mâzeret ve hüccet getirmek, ibadetler ve dinî hükümler *(şerâi'')* için söz konusudur, çünkü onların bilgisine ulaşabilmenin tek aracı akıl değil vahiy' *(sem')* dir. İnsanlar bu konuda Peygamberlerin gönderilmesinden sonra Allah'a her hangi bir hüccet göndermedi diye itiraz edemezler. Çünkü bunlar akılla tespit edilemezler. Akla bırakıldığı zaman, bu mümkin alanla ilgili bir çok alternatif ortaya çıkar. Ancak dine bağlanmanın ve onun bilgisine ulaşmanın yolu böyle değildir, burada kaynak akıldır. Kendilerine akıl verilmiş olması dolayısıyla bu konuda Allah'a karşı hiç bir şekilde itiraz etme hakları yoktur[1579]. Peygamberler, dinin değişmeyen unsurlarını aynen aktarmak, ceza ve mükâfatı (âhireti) hatırlatmak, aşağı arzulardan ve gayri meşrû zevklerden uzak kalmayı salık vermek ve insan aklının şeriatı/mümkinâtı belirlemesinin önündeki engelleri kaldırmak, insanı arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir.[1580]

Mâtürîdî'nin akıl-şeriat ilişkisi tartışmalarında üzerinde durulması gereken en önemli husus, onun insan aklına şeriatte tasarruf hakkı vermesidir. Allah'ın fiillerinin hikmete, şer'î hükümlerin ise aklî maslahatlara dayandırılması gerektiği fikrini benimsemekle, şeriatte aklın tasarrufuna imkân tanımış görünmektedir. Bu durum dinin şeriat kısmında âyetin âyetle, âyetin sünnetle veya içtihatla neshini kabule götürmüştür. Şöyle ki:

Kur'ân'la Hz. Muhammed'e gönderilen şerîat, daha önceki peygamberlerin dinini değil şerîatlarını neshetmiştir. Çünkü Nebîler ve Resûller, aynı dine mensuptur ve insanları tevhid'e inanmaya ve Allah'a ibadet etmeye çağırmışlardır. Bütün Peygamberlere aynı din indirildiğinden dinde nesih ve değişiklik olmaz. Şeriatlar'a gelince, birbirinden farklı şerîatlar vardır. Peygamberler arasında din

1578 4. en-Nisâ', 165.

1579 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 112-113..

1580 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 231.

konusunda bir farklılık olmamakla birlikte şeriatlar peygamberden peygambere farklıdır. Dolayısıyla dinlerde nesih ve değişiklik veya bir önceki peygamberin şeriatine bütünüyle uyması söz konusu değildir.[1581]

Belli dönemin şartları içerisinde şekillenen şerîata gelince, ilâhî ve kültürel/beşerî olmak üzere iki yönü vardır. Bu sebeple bir şerîatın kendi içinde de nesih olabilir. Fakat ona göre, nesih " bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Bu bir bedâ' olmayıp daha önceki hükümle de çelişmez. Aksine belirli bir süre için konulmuş olan önceki hükmün süresinin bitmesi üzerine yine belirli bir süre için hükmün yenilenmesidir. .... Allah her hangi bir hükmün süresi bittiğinde geçiçi süresi belirli yeni hükümler ve şerîatlar koyar. Bunu da bazen bizzat kendisi kitabıyla, bazen de Resûlü'nün diliyle açıklar."[1582] Burada şeriata dahil edilen ibadetlerin miktarı ve ölçüsü ile vahiy metninde kesin olarak belirtilen değişmez illetlere dayalı haram ve helallerin böyle bir neshin kapsamına alınması, önemli bir sorun oluşturmaktadır.

Öyle sanıyoruz ki, Mâtürîdî, geçmiş peygamberlere emredilen namaz, oruç ve benzeri ibadetlerin şekli ve miktarıyla ilgili Peygamberin alternatifini ve zikredilen türden haram ve helallerin mâhiyetini nesih kapsamına sokmamaktadır. Onun yerine ibadetlerin dışında nitelik ve niceliği kültürel/beşerî verili durumdan faydalanarak belirlenmiş şer'î hükümlerin nitelik ve niceliğini nesih alanının içerisinde değerlendirir. Bunun anlamı bir hükmün konulmasına esas oluşturan maslahatın/maslahatların ortadan kalkması durumunda hükmün geçerlilik süresinin de sona ermesi, ortaya çıkan yeni durumlara/sorunlara maslahat merkezli yeni bir hüküm konulması demektir. Ancak bir hükmün yürürlükte kalma süresini açıklayan nesih, âyetin hükmünün ebediyen ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmamalıdır. Daha önceki gibi şerî hükmün devamıyla, maslahatın korunduğu ortam ve toplumlarda veya ihtiyaç doğduğunda, o hüküm tekrar uygulamaya konulabilir. Kısaca İmâm Mâtürîdî, âyetin geçerlilik süresinin neshin belirlenmesinde veya geçici bir süreyle uygulamadan kaldırılmasında ve maslahatın belirlenmesinde ölçüt olarak aklı kabul eder.

Mâtürîdî, Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatıyla insana, yani insan aklına şeraitin mahiyeti üzerinde değil de nitelik ve niceliği (keyfiyyet ve kemmiyyet) boyutunda tasarrufta bulunma yetkisini, içtihadla nesih olarak kavramsallaştırmıştır. Aslında o, şerîatlerin nitel ve nicel yönlerinin oluşmasında verili toplumsal ve kültürel durumun; bu yönlerinin değişmesinde ise toplumsal ve kültürel yapının değişiminin etkisini kabul etmiştir. Bu sebeple şerîattaki bir hükmün sebebi olan

1581 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 506, V, 138, IV, 245, XII, 247, XIII, 175, V, 119 (Hıyemî).

1582 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I, 259.

illetin veya maslahatın kalkması veya hükmün süresinin sona ermesi durumunda beşer aklıyla, yani içtihatla bu hükmün sona erdirilebileceği (*içtihatla nesih*) tezini ilk ortaya atan kişinin İmâm Mâtürîdî olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Ömer'in kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara (*Müellefe-i Kulûb*) zekâttan pay verilmesini iptal etmesi, bu fikri desteklemek için seçilmiş iyi bir örnektir. Mâtürîdî, bu örneğin çözümlemesini yaparken, şeriatte insan tasarrufunu güçlendirmeye yönelik şöyle bir kaide koymaktadır: "Hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mananın/maslahatın yok olması sebebiyle (şeriatte) içtihatla nesih olabilir."[1583] Mâtürîdî, yukarıda bahsedilen anlamda şerî' hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını da aklın yetkisine ve hakemliğine bırakmıştır. Onun için de ikinci bir kaide koymaktadır:

"Nesihten kaçınmanın aklen imkânsız hale geldiği durumlarda nesh câizdir; nesihten kaçınmanın aklen mümkün olduğu durumlarda ise câiz değildir."[1584] Muhtemelen Mâtürîdî, sünnetle ve akılla âyetlerin neshini, yukarıdaki gerekçelerden dolayı, takyit ve tahsis anlamında kullanmış görünmektedir. Burada müçtehitten müçtehide veya akıldan akıla değişebilen bir izâfilik varmış gibi görünse de, şeriatin mahiyetini oluşturan ve dinle ilişkisini sağlayan mâhiyetinin ortadan kaldırılması söz konusu olmadığından, bu şeriatin kaldırılması olarak değil şeriatin nicelik ve niteliksel boyutunda insanın tasarrufta bulunma yetkisi olarak anlaşılabilir. Mâtürîdî, hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu bildiren âyetlerde[1585] "hükmün ancak Allah'a ait olması"nı, "ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ibadette hükmün sadece Allah'a ait olması" şeklinde veya " yaratma hususunda hükmün Allah'a ait olması" şeklinde yorumlayarak akla hakim vasfını vermekten kaçınıp, aklı sadece idrak edici ve keşfedici olarak nitelendirmeyi tercih etmiştir.[1586] Cârullah'ın da dediği gibi, "aklın hâkimiyeti, âhiretteki cezayı gerektirecek sonuçlara kadar varmazsa, kabul edilmesinde bir zarar yoktur. Ve " Hüküm ancak Allah'a aittir."[1587] âyetine de aykırı olmaz. İnsan, halifelik şerefiyle kâinâtta tasarruf edebilirse, aklı da halifelik şerefiyle, Şeriat'ta tasarruf edebilir. Çünkü, insanın tabiattaki hilâfeti, akıl sayesinde olmaktadır. Bu yüzden akıl, kendi faziletiyle Şeriat'a halife olabilir." [1588]

1583 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 392.

1584 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175.

1585 Örneğin bkz.: 6. el-En'âm, 57, 63, 12. Yûsuf, 40, 67.

1586 Bardakoğlu, Ali, " Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", *Ebû Mansûr Semerkandî*, Kayseri 1986, s. 45-46.

1587 Örneğin bkz.: 6.el-En'âm, 57, 63, 12. Yûsuf, 40, 67.

1588 Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Mûsâ Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.32.

Mâtürîdî, din-şeriat ayrımında dinin muhtevâsına koyduğu hususlarla ilgili olarak insanın vacip hükmü veya haram hükmü verme yetkisini açıkça kabul eder. Şeriat kısmında ise haram ve helal koyma yetkisi bulunmamakla birlikte, insanın işlerin hakikatini, başlangıcını (mebde‘), sonucunu (âkibet) ve şeriatteki haram ve helalleri idrâk edebilme[1589] yetkisinin varlığından söz eder. Aslında değişik âyetlerle ilgili yaptığı yorumlardan, şeriatte haram ve helal kılmanın Allah'a[1590], onları bilmenin ve nehiy sigasında yasak (menhi) koymanın ise, insana ait bir yetki olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Hattâ Hz. Peygamber'den menhi ve mekruh olarak gelen şeylerin de bu manada anlaşılması gerektiği, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımadığını, haber-i âhâdla aslâ bir şeyin haram olamayacağını ve âyetlerde haram sigasında geçen bir hükmü neshetmeyeceğini belirtir. Mutlak tahrîm lafzı, hürmetin bütününü kapsayacak şekilde olmalıdır. Meselâ âyette geçen tahrîm[1591], sadece haramlılığı zikredilen hayvanlar için mutlaktır. Zikredilmeyenler, haram değil, uzun süre ve her durumla ilgili haram niteliği taşımayan mekruhtur veya menhidir. Hz. Peygamber'den nehiy sığasıyla gelenler de böyle anlaşılabilir. [1592]

Nehiy, uzak durmayı gerektirir, nehyinde haramlılığını gösteren bir delil bulunmadıkça haram olmasını gerektirmez. Çünkü haramlılığı gerektirmeyen bir çok menhiyât vardır. Her nehiy haram olsaydı, bütün menhiyâtın böyle olması gerekirdi. Bir şeyin haramlılığı, sadece delille olabilir.[1593] Mâtürîdî'nin aklen haram (harâmun fi'l-akl) veya münker şeklinde bir haram türünden ve aklen vacib (vâcib bi'l-akl) veya ma‘rûf şeklinde bir vâcib türünden bahsetmesi, dinin inanç, ibadetin zorunluluğu ve ahlâkî boyutuyla ilişkilidir. Çünkü o, inanç konusu olan Allah'a şirk koşmaya "haram ve münker" [1594]; Tevhid'e inanmaya "vâcib ve ma‘rûf" hükmünü akla nisbetle vermektedir.[1595] Âyette geçen " ona hiçbir şeyi şirk koşmamanız"[1596] ifadesini tamamen bu mantığa uygun bir şekilde yorumlar:

"Şirk aklen haramdır (haramun fi'l-akl). Akleden herkese Allah'ın birliğini (tevhid) ve ubudiyetin sahibi Rabbini tanıması gereklidir. Çünkü suretlerin terkibi ve en güzel şekilde düzenlenmesi (takvîmuhâ) akılda oluşur. Akıl sahipleri görür

1589 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, V, 203 (Hıyemî).
1590 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 293.
1591 6. el-En'âm, 145.
1592 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 240-241.
1593 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II, 30.
1594 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 251-252.
1595 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 410.
1596 6. el-En'âm, 151.

ve bilirler ki, bu suretleri Allah'tan başkası tasavvur etmedi, onları düzenlemedi ve bu konuda Allah'a bir başkası ortak olmadı. Size verilen her çeşit ihsân ve nimet, ondandır. O halde nasıl olur da, onun ulûhiyetine ve rubûbiyetine başkasını ortak koşarsınız? Halbuki bu hem aklen hem de sem'an haramdır (haramun fi'l-akl ve fi's-sem'). "[1597] Bu yorum, dinin inanç ve ahlâk alanında aklın haram veya vacip dediğine şeriatın aynı hükmü verdiğini ortaya koymaktadır. Yalnız burada önemli bir fark bulunmaktadır.

Akıl din konusunda haram ve helal hükmünü vermesine rağmen, âhirette elde edilecek ceza ve mükafatı takdir edemez. Çünkü din kısmında yer alan unsurların mükafatını ve cezasını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Bu yüzden küfrün ve şirkin, yalan söylemenin, ibadetleri terk etmenin cezası bu dünyaya ait değildir, onların cezasını âhirette Allah verecektir. Meselâ kâfir, küfrü dolayısıyla öldürülmez, küfrün dünyada cezası yoktur, çünkü küfrün cezası dinin sahibi olan Allah'a aittir.[1598] Akıl dinin bu kısmında hakemlik yapmak yetkisine sahip değildir. Burada temel ilkeyi şöyle belirlemiştir: Bütün hayrat, âkibeti itibariyle, aklen müstahsendir. Küfür ve bütün meâsî ise, âkibeti itibariyle aklen müstakbehtir. Çünkü onlardan birisi övülür ve fiiline karşı sevap kazanır. Diğeri ise zemmedilir ve kötü ihtiyârı dolayısıyla cezalandırılır."[1599]

Mâtürîdî'ye göre ahlâk alanıyla ilgili ma'rûf, tayyib ve helallerin güzelliğini veya münker, habîs ve haramların kötülüğü, hem aklın teemmül ve tefekkürü hem de insan fıtratı/tabiatı (tab') ile bilinebilir. Ona göre, ma'rûf, akıl ve insan tabiatı (tab') açısından iyi, hayır ve güzel olana; münker ise akıl ve insan tabiatı açısından şer, kötü ve çirkin olana denir.[1600] Meselâ akıl insanların anne babaya ihsanın vacip olduğunu, onlara kötülüğün haram olduğunun bilir.[1601] Hattâ akıl, şeriatte helal ve ma'rûf görüleni çirkin; haram ve münker kılınanı da güzel görmez. Bununla birlikte Mâtürîdî, şeriatteki haram, habîs ve münker arasında; helal, ma'rûf ve tayyib arasında bir ayrıma gider. Ona göre şeriat aklın ve insan tabiatının temiz gördüklerini helal kılar. Aklın ve tabı'n her ikisinin kötü (habîs) gördüklerini ise haram kılar. Özellikle şeriat, beşer için helal gıdaları, tab'ın (duyum ve duyguların) güzel gördükleri arasından seçmiştir. Çünkü insan tabiatı bakımından kötü (habîs) olan bazı şeyler, beşer için gıda kılınmadı.

1597 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 252-253.

1598 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 330-331.

1599 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., X, 356.

1600 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, IV, 69 (Hıyemî). Krş.: V, 69 ; Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 84.

1601 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., V, 252-253.

Ma‘rûf ve tayyibâta gelince, akıllar ve insanların tabiatı (tıba’), kendi başlarına serbest bırakılsaydı, bu ma’rûf, bu tayyib, veya şu habîs ya da münker diye haber verecek bir resûle ihtiyaç kalmazdı. O zaman akıl ve insan tabiatı bunların tamamını bilirdi. Ancak insan fıtratı ve aklı bir takım şüphelere mârûz kalabilir ve bu şüpheler aklın onu bilmesini engelleyebilir, bu durumda bunu haber verecek Allah’ın resûlüne ihtiyaç vardır.[1602] Muhtemelen insan tabiatının ve aklın, bazı arızalar veya şüpheler dolayısıyla haram ve helalde yanılma ihtimali olduğundan, haram ve helal kılmayı şeriate; tayyib ve habîsi ise insan tabiatına hasretmiştir.[1603] Haram ile tayyib arasındaki farkı, “ Allah’ın helal ve temiz kıldığı rızıklardan yiyiniz.”[1604] âyetinin yorumunda şöyle açıklar:

“Helalin tayyib, tayyibin helal olması muhtemeldir. İkisi aynı şeydir, ama başka adlarla isimlendirilmişlerdir. “Allah’ın helal rızıklarından yiyiniz” emrinden maksat, şeriat ve dinle helal kılınanlardır. Allah’ın temiz olarak (tayyiben) verdiği rızık” dan maksat, insan tabiatinin temiz gördükleridir. Çünkü helal ve haram hükmünü, şeriat verir. Tayyib ve habîs ise, tabiatlerin hoş görmedikleridir.”[1605] Mâtürîdî, ister şeriatin haram ve helal kıldıkları, ister insan tabiatının tayyib ve habîs gördükleri olsun, bunların tamamını iyilik ve kötülüğünü araştırma ve akıl yürütme yoluyla bilme konusunda aklı yetkili kılmıştır.

Mâtürîdî’ye göre, herhangi bir şeyin haram ve helalliği, bu hükme konu olan eşyanın kendi zatından değil, kulların fiilleri üzerindeki faydası ve zararından dolayı verilmiştir. Aynı şekilde hüsün ve kubha ilişkin nitelikler de, fiilerin mahiyetine ilişkin niteliklerdir. Şerî hükümler, buna uygun olarak, “şâriin kulların fiilleriyle ilgili hitâbı ile sâbit olan şey”[1606] şeklinde tanımlanmıştır. Bu nitelikler, harama konu edilen şeylerin kulların fiilleri üzerinde meydana getirdiği fayda ve zarar dolayısıyla verilir. Ona göre eşyanın hüsün veya kubuh özelliği eşyanın bizatihi bir özelliği değildir. Kâinâtta öz yapısı itibariyle, hiçbir şey bütünüyle ne hayır ne de şerdir. Her hayır olan şeyde bir yönüyle mutlaka şer, her şer olanda da bir yönüyle mutlaka bir hayır vardır.[1607]

Bir başka ifadeyle hiçbir yiyecek ve rızıkta kendiliğinden helallik ve haramlık bulunmaz. Haram ve helallik, temizlik ve necislik, insanın istifadesi, yiyip içmesi ve onlarla ilişkisiyle ilgilidir. Aynı şekilde Allah’ın vâcip veya haram kılma gibi

1602 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu’l-Kur’ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 81.
1603 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu’l-Kur’ân*, thk.: Hıyemî., II, 373.
1604 5. el-Mâide, 88.
1605 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/292-293; II, 373.
1606 Muhammed Ebü’l-Feth, el-Beyâyûnî, “Hüküm”, *DİA*., XVIII, 466. (XVIII, 466-468)
1607 el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd,* s. 49.

hitapları da, şeylerin kendilerine göre değil, mükelleflerin davranışına göredir. Şeyhulislâm Mûsâ Cârullah'ın da ifade ettiği gibi, "Tabiatta bulunan şeylerin hiçbiri kendi başına necis veya temiz değildir. Temizlik veya necislik, yalnız insanın münasebetine bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tabiatla uğraşanların nazarında, kimyagerlerin zevkinde necis bulunmaz."[1608]

Allah akıllara durgunluk veren hikmeti gereği, yapılarının çelişkili olmasına rağmen zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü birliğine ve rubûbiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.[1609] İnsan aklı, eşyadaki bu yönlerin bir kısmını bilmekten aciz; vahye ve resûlün bilgine muhtaç ise de, fiillerin mâhiyetiyle ilgili olan bu hüsün ve kubhu, fiillerin sonuçlarını düşünerek yine akıl tespit edebilir. İnsan tabiatı, duygusal olarak bazı fiilerden hoşlandığı veya bazı fillerden nefret ettiği için onun hüsün ve kubhuna karar veremez. Ancak akıl, tabiatın kötü gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak, iyi; iyi gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak kötü nitelemesi yapabilir. Meselâ mü`min, kendi tabiati ölmeyi istemediğinden savaşı kerih görür, yoksa aklı ve ihtiyariyle kerih görmez.[1610]

Akıl, savaşı sonuçları itibariyle insanların temel hak ve özgürlüklerini emniyet altına alacağına, barışı sağlayacağına ve Allah'ın yüce dinini insanlara tanıtma imkanı sağlayacağına hükmettiği için onaylar. Burada tabiatın iyi ve kötü dediğinin değişmesi, aklın iyi ve kötü dediğinin değişmemesi söz konusudur. Şeriat, şerî hükümleri daha ziyade duygulara yönelik, yani onları kontrol altına almaya yönelik koyar. Aklın hüsün ve kubuh konusundaki hükümlerinin değişmeyeceğini, insan tabiatının iyi ve kötü gördüklerinin eğitim yoluyla değişebileceğini ise şöyle açıklar:

"Aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik yahut da halden hale geçiş söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve halden hale intikal statüsünde bulunur; bu sonuncu durum eğitim,

1608 Cârullah, Mûsâ, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Yay. Haz.: Mûsâ Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s.34.

1609 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 138. Bu durum *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle açıklanır: " Şunu da belirtmek gerekir ki gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanlar içyüzünü anlamaktan âciz kalacağı yararları bulunmasın! Bunlardan birisi ateştir; ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanılır hale getirmek de ona bağlıdır. Her canlının hayatiyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Bunun gibi acı ve zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilacı bulunmasın! Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü ve mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır, aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır." (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 138-139)

1610 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 174-175, 179.

alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fıtratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleşebilir; tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi."[1611]

Mâtürîdî, insan tabiatının cimrilik, cömertlik ve benzeri niteliklerinin eğitim yoluyla değişebileceğini ve daha önce cimri iken, savaştan hoşlanmayan birisi iken eğitim sonucunda cömert olabileceğini ve savaşmayı tabiat haline getireceğini ileri sürer.[1612] Eşyâdaki iyi ve kötü yönleri tespit konusunda, Allah duyguları/ fıtrî temayülleri değil akılları hüccet kabul etmiştir. Çünkü tabiaten olan, iradeye dayalı değil cebre dayalıdır. [1613] Onu esas alsaydı insan özgürlüğü ve sorumluluğu ortadan kalkardı. Bütün bu sebeplerle Allah, aklı her türlü işin düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olarak almıştır.[1614] Fakat insan aklının iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli bir yeri vardır. İnsan, varlık ve olaylar üzerinde derinlikli çözümlemeler yaptıkça, onlara dair bilgisini artırdıkça onların hüsün ve kubhu ile ilgili bu bilinmeyen noktaları daha iyi aydınlatacaktır. Nitekim insan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde anlamaktadır. Yine yaratıkların yönetilmesindeki insiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir. İnsanın mahvoluşu, ona verilen bu aklı kullanmamakla başlar.[1615]

Mâtürîdî'ye göre, insan aklı eşyanın güzel ve çirkinliğini, yararlı ve zararlı oluşunu, ilk bakışta bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez, ancak derinlemesine araştırdıktan ve akıl yürüttüksen sonra bilebilir. Onu bilmenin bir başka yolu da peygamberin haberi yoluyladır.[1616] Bu konuda şeriatın bildirmesi teyid ve tekiddir. Şeriat, bir şeyi iyi ve faydalı olduğu için emretmiş, kötü ve zararlı olduğu için de yasaklamıştır. Din, bu konuda akılla birleşmektedir. Ayrıca ahlâkî duygu insanın özünde vardır. Güzelin güzelliği, çirkinin çirkinliği kendisinde bedihî olarak bilindiği için, akıl bunları idrak eder, emreder ve yasaklar. Meselâ; nimete şükretmenin doğruluğu ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir.[1617]

1611 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 284.

1612 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX, 271. Krş.: XIII, 366-367

1613 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 59.

1614 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 285.

1615 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 171.

1616 Geniş bilgi için bkz.: el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Hıyemî, V, 464-465.

1617 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274, 278, 355-356. el-Mâtürîdî 'nin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz. Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâturidî", Ebû *Mansûr Semerkandî- Mâturidî Kongresi* (Kayseri 1990) adlı kitap içerisinde, s. 33-49.

Allah, vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, aklın anlayış derecesine ve yollarına göre onu açıklamıştır.[1618] Bunu anlayamayacak düzeyde olan insan, ilâhî emrin muhatabı olamaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklı farklıdır. Ancak onun bilmenin bütün yolları akıl ve istidlalden geçer.[1619] Diğer taraftan Mâtürîdî, insanın olgu ve hadiselerdeki iyiliği ve kötülüğü, "iyilik ve kötülüklerin ilham edilildiği bilgiyle"[1620] zorunlu olarak bilmesini, bir tür cebrîlik görerek bu fikri şu şekilde eleştirir: "Eşyânın hüsün ve kubhu akılların bedâhetiyle küllî olarak bilinir. Ancak akıllar, her şeyin hüsnünü ve kubhunü, onları tek tek göstererek bilemez. Nitekim insan tabiatı da böyledir. Buna göre Allah aklın tabiatına (fi tabı'l-akl) çirkinliklerin kubhunu, güzelin hüsnünü tümel olarak (cümleten) koymuştur. Ancak akıl, zikredilen yollara başvurmadan kendi nefsindeki her birini tek tek göstererek bu ikisini birbirinden (işâreten) ayırt edemez. Allah onun nefsine, güzeli çirkinden çirkini güzelden ayırt edecek ve fucurun çirkinliğini, takvanın güzelliğini belirleyebilecek bir ölçüt koydu. O halde bunun bilgisine ya Resûlün haberiyle veya akıl yürütmekle (bi-isti'mali'l-fikri) ulaşır.[1621] Ancak akıl, şeriatte uhrevî mükâfat ve cezası olan haram ve helal koyamaz, bu yetki Allah'a aittir. Dolayısıyla aklın bilgisi, âhirete ait ceza ve sevap miktarını tâyin edemez. Din ise, emredilenleri yapana mükâfat vadetmiş, yasaklananları yapanları ise ceza ile tehdit etmiştir.

Mâtürîdî'nin din-şeriat ve akil-nakil ayrımında dinle ilgili aklın verilerine dayalı kesin bilgiyi, şeraitteki hükümlerde ise zann-ı gālibe dayalı sem'î bilgiyi şart koşar. Din konusunda yakîn ve kesin bilginin önemi üzerinde daha önce durulduğu için tekrar bu konuya girmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak zann-ı gālib konusuna gelince, amelî konularda, yani şeriatte bir hüccettir. Onunla hüküm vermek caizdir. Din konusunda ise doğruluğu kesin olan bir delil gerekir.[1622] Bu sebeple şeriatte, zann-ı gālib pek çok hususta bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu durum, Allah'ın eşyayla ilgili bilgisinin eksikliğinden kaynaklanmamakta olup bütünüyle eşyanın nitelikleriyle ilgilidir. Şeriatte hükümler zann-ı gālib üzere olmasının anlamı, yani faydası çoksa fayda esas alınarak hüküm vermektir.

1618 Mâtürîdî, bunu şöyle ilkeleştirmiştir: "sem'in açıklaması, aklın anlayacağı ölçüdedir (yekûnu'l-beyânu's-sem'î 'alâ kadri'l-beyân el-aklî)" (el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 293-294)

1619 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 174.

1620 91. eş-Şems, 8.

1621 el-Mâtürîdî, *Te`vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, V, 464-465.

1622 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te`vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, V, 312; V/439 (Topaloğlu); IV, 496 (Hıyemî); III, 133 (Hıyemî)

Meselâ içkinin haramlılığı, onun bizâtihi necis olmasından kaynaklanmaz. Kullar üzerinde meydana getirdiği sarhoşluktan ve zararlarının daha çok olmasından dolayıdır. İçkinin necisliği, başkası üzerindeki etkisi dolayısıyladır (biğayrihi). Âyette de belirtildiği gibi onun faydası da vardır, ancak faydası zararından çoktur. Haram kılınması zararının faydasından çok olmasındandır. Ayrıca Allah zann-ı gālibi esas alarak zarûret halinde leş yemeyi mubâh kılmıştır. Zirâ her kişinin açlıktan ölümü, kaçınılmaz bir sonuçtur, ancak her bir kişinin bu olaya dayanıklılığı birbirinden farklıdır. Bir kısmı, kısa sürede ölebilir, bir kısmı ise daha uzun dayanabilir. Açlıktan sonuçta bütün insanların ölebileceği dikkate alınarak, hayatta kalmalarını sağlamak için domuz eti ve leş yemesine izin verilmiştir. Aynı şekilde ölümle tehdit edilen kişinin, baskı ve cebr altında küfür sözünü diliyle söylemesi zann-ı gālibten dolayı mubâh kılınmıştır; yoksa tehdit edilen, tehdit eden kişinin kendisini mutlaka öldüreceğini kesin olarak (bi'l-ihâtati) bilemez.[1623] Bundan dolayı Mâtürîdî, zan kavramını yok olma (zevâl) veya değişme (intikāl) korkusu çağrıştıran zâhirî sebeplere (zâhiru'l-esbâb) bağlı oluşan bir bilgi/durum olarak tanımlar. Yakin için kesinlik vardır.

Zann-ı gālibe gelince, onunla yakînî bilgiyle bilinmiş gibi amel edilir. Zâten insanlar arasındaki ahkâm ve haberlerin kabulü, yani şer'î hükümlerin geneli gerçek durumuna (ale't-tahkîk, hakikat) göre değil dış görünüşleri esas alınarak zann-ı gālibe göre konulmuştur.[1624] Meselâ şâhitliklerin kabulü ve onunla hüküm vermek de böyledir. İnsanlar arasına konulmuş bütün şer'î hükümler (cemî'u'ş-şerâi'î) ahvâl ve umûr, dış görünüşüne (zevâhirine) göre konulmuştur. Çünkü bir hâkim, âdil görüntüsü veren yalancı şâhitlerin şâhitliğine dayanarak, gerçek yüzlerini bilemediği bir insanın idamına veya elinin kesilmesine hükümedebilir.[1625] İmâm Mâtürîdî, istihsânı da zann-ı gālib çerçevesinde değerlendirmiştir.[1626] Bu anlayışa göre, insan aklı, ortaya koyacağı seçeneklerden en iyisini seçmek (istihsân) yoluyla şer'î hükümlerin nitelik ve niceliği üzerinde tasarrufta bulunabilir.

Tebliğimizin buraya kadar ki kısmında Mâtürîdî akılcılığının teorik yönü ve bunun dinî bilginin üretilmesinde, aklın din ve şeriatin içeriğinin belirlenmesinde oynadığı rolü ve ne dereceye kadar tasarruf yetkisi bulunduğu ortaya konulmaya çalışmıştır. Şimdi de onun akılcı yaklaşımının günümüz sorunlarını çözmede

1623 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, II, 473-474.

1624 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, IV, 548.

1625 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, IV, 542.

1626 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Hıyemî, III, 156, V, 303. Zann-ı gâlib ve İstihsân konusunda geniş bilgi için bkz.: Özen, Şükrü, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı kitabın (haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyat yayınları, Ankara 2003) içerisinde, s. 223-224, 230.

sağlayabileceği katkıyı, "hırsızlık suçunu önlemeye yönelik el kesme cezası" vakası üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Önce hırsızlık yapan erkek ve kadının elinin kesilmesiyle ilgili âyetin meâlini vermek istiyorum. Allah, Mâide sûresi, 38. âyette şöyle buyurmaktadır: " Erkek ve kadın hırsızın, yaptıklarına ceza ve Allah'tan bir azab olmak üzere, ellerini kesiniz! Allah güçlüdür, hikmet sahibidir."

Mâtürîdî, kendi döneminde bu âyetin yorumunda şu temel hususlara dikkat çekmektedir. Bu âyet hırsızlar hakkında genel, hırsızlık hakkında özeldir. Hırsızlığın cezasını kaldıracak bir şüphe veya te`vîl yoksa, el kesilir. Hırsızlıkta hususidir. Çünkü küçük bir şeyi çalmaya, hiç kimsenin kalbi elin kesilmesine ihtimal vermez. Ayrıca hırsızlıklar çeşit çeşittir. Bu hitap, hırsızlık ismi kullanılan bütün hırsızlıklar için değil, belli türleri içindir. Aynı şekilde elin kesilmesiyle ilgili hitap da elin bir kısmıyla ilgilidir, yani avucudur. El, parmaklardan bileğe kadarki kısım için kullanılır. Çünkü insanlar el üzerinde ihtilâf etse de el kesmenin bileğinden veya dirsekten kesilmesi olmadığı üzerinde ittifak vardır. Ona göre avuca kadar parmaklar kesilir. Çünkü bir şeyi parmaklarıyla tutup alıyor. Kesmekle ilgili hitabın mahreci, umumidir. Maksat, elin tamamı değil bir kısmıdır. " Ellerini kesiniz" ifadesinde kesme hitâbı umûmîdir, çünkü kesmeyi kimin üstleneceği açıklanmamıştır. Bundan murâd vâlilerdir. Lafzın umûmî mahreçli olmasında murâdın umûmîliğine delil yoktur. Lafzın husûsi mahrecinde husûsi olmasına da delil yoktur. Bilakis Bütün bunlar delille bilinir. Umûm umûm deliliyle, husûs husûs deliliyle kāim olur.[1627]

Hırsızlıkta elin kesilmesindeki hikmet, eliyle çalması sebebiyle değil hürmeti çiğnediği içindir. Diğer cezaların hiç birisinde, suçun işlendiği organa ceza uygulanmaz. Zina ve adam öldürme de böyledir. Diğer suçlarda bu cezanın uygulanmamasının nedeni, ceza ile elde edilmesi hedeflenen hakkın eksik veya fazla olacağı korkusudur. Adam öldürenin eliyle öldürdü diye elini kesseniz, cezayla sağlanmak istenen hakta eksiklik, zina edenin ilgili organını kesmekte ise hayatını kaybetmekle sonuçlanabileceğinden verilen cezada fazla bir hak elde edilmiş olur.[1628]

Mâtürîdî, on dirhem değerindeki bir şeyi çalmaya karşılık binlerce dinar değerindeki bir elin kesilmesindeki sorunun farkındadır ve hikmetini izah etmeye çalışır. Bunun sebeplerinden birisi, Allah, el kesme şeklinde dünyalık bir ceza, kulun bir sıkıntıyla imtihan edilmesidir. Allah, bazen hiç bir suça karşılık olmaksızın kişiyi bazı sıkıntılarla imtihan eder. Buna hakkı olan birisi olarak Allah'ın kullarını

1627 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 217.

1628 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 218-219. Zina ile el kesmenin hadler açısından kıyaslanamıyacağını savunur. Krş.: X/80.

bir fülüs veya habbeye karşılık binlere denk düşecek bir şeyle imtihan etme yetkisi de vardır. Ayrıca sirkatte elin kesilmesi, alınan malın cezası karşılığında değil, hürmeti/haramı çiğnemeye karşılıktır. Bu konuda yorumunda zorlandığı görülmektedir. Cezaların ölçüsünün suça uygunluğunu kabul etmekle beraber, suçla ceza arasındaki bu kadar büyük farklılığı yaratıklardan hiç kimsenin ilminin, suçların miktarlarının meblağını (derecesini) bilmesinin muhtemel olmadığı şeklinde bir gerekçeyle izah etmeye çalışır. Yani insanların ilmi, suçların miktarlarının derecesini bilemediğine göre, bu suçlara verilecek cezanın miktarını da bilemez, der. Böyle olunca, bu konuda en doğrusu, Allah'ın kötülüğü ancak misliyle cezalandırdığına tabi olmayı bilip onun emrine ittiba etmek ve teslim olmaktır.[1629]

Görüldüğü gibi, Mâtürîdî, kendi döneminde bu cezanın neshedilip edilmemesinden hiç bahsetmemektedir. Muhtemelen o günün şartlarında akıl, bu konuda " nesihten kaçınmanın imkansız hale geldiğine" hükmetmemiştir.[1630] Bununla birlikte, onun diğer tefsirlerde konuyla ilgili yapılan tartışmalardan daha farklı sorunları tartıştığı görülür. [1631] Çünkü az bir şey çalana böyle bir ceza vermeye kimsenin vicdanının râzı olmadığını söylemekten kendini alamaz. O halde ondan yaklaşık dört-beş asır sonra yaşayan İzzeddin Abdisselâm'ın, çalınan malın miktarını zikretmeksizin "günümüzde çok sayıda insan, acıdığından dolayı hırsızı affetme eğilimindedir" demesi, bu konuda bir değer değişimine mi yola açmıştır. Değerlerdeki bu gerçek değişme cezadaki bir değişmeyi gerektirir mi?[1632] Hattâ gözlerinin görmemesi sebebiyle bir organın yokluğunun ne anlama geldiğini gâyet iyi bilen "ünlü şâir Ebû'l-Â'lâ el-Mearrî'nin Bağdad'a geldiğinde; hırsızlığın nisabını, bir dinârın dörtte biri şeklinde değerlendiren fukâhâyı müşkül durumda bıraktığı meşhûrdur. Bu konudaki hislerini şu dizelere dökmekten kendisini alamamıştır:

"İkiyüz elli altın değerinde olan bir el, ne oluyor ki, bir dînarın dörtte biri için kesiliyor?

Bu çelişki karşısında susmaktan ve cehennem korkusundan Mevlâmıza sığınmaktan başka bir şey yapılamıyor." [1633]

1629 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV, 219-220.

1630 el-Mâtürîdî, *Te`vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175.

1631 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 464-465. Ayrıca bkz.: Özdeş, s. 174-175; Karşılaştırmak için bkz., el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI, 392.

1632 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu yayınları 1. baskı, Ankara 2002, s. 77-78.

1633 İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Çev.: Bedrettin Çetiner-Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, V/2275.

Günümüzde sadece Müslümanlar değil bütün insanlık hırsıza böyle ağır bir cezanın verilmesinden dolayı "hırsıza acımaktan ve ona vicdânen arka çıkmaktan başka bir yol yok mu?" diye sormaktadır. El kesme cezası uygulanmayan toplumlarda bunun başka cezalarla önlenmesinin mümkün olduğu da görülmektedir. O halde bugün hırsızlığa verilen bu cezada bir değişiklik mümkün müdür? Daha önce ele aldığımız Mâtürîdî'nin "aklın kaçınılmasını mümkün görmediği durumlarda şeriatte içtihadla nesih câizdir" ilkesinden hareketle el kesmeyi analiz etmeye geçebiliriz.

Âyette hırsızlığın önlenmesine yönelik konulan el kesme cezasının hem dinle hem de şeriatle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Öncelikle el kesme cezası, bilindiği gibi, Câhiliyye Arapları arasında uygulanan bir cezadır. Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatta, bu ceza verili durum olan kültürden alınıp şer'î bir hüküm olarak kabul edilmiştir. Bu hüküm, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, aklın neshini zorunlu gördüğü durumlarda neshedebilecek bir çerçevenin, yani şeriatin içerisindedir. Tabiî Mâtürîdî, din ile şeriat arasındaki ilişkiyi birbirinden tamamen bağımsız veya birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan iki ayrı yapı olarak görmemektedir.

Şeriatın getirdiği hükümlerin, yani şeriatın bir diyânî değişmeyen bir de değişen boyutu bulunmaktadır. Asıl amaç, adaleti sağlamak, zulmü ortadan kaldırmak, fert ve toplumun yararına olanı gerçekleştirmek, zararına olacak şeyleri ortadan kaldırmaktır. Bu temel ilkeyi hayata geçirmek, dinin ve aklın ortak amacıdır. İlgili hükmün değişmeyen boyutu, dinin hem inanç kısmını hem de ahlâk kısmını ilgilendirir. Vahye konu edinilen hırsızlık âyetinde din boyutu, bu hükmün Allah tarafından emredilmesi ve bunun İslâm'ın genel amaçlarına, yani bir hikmet ve maslahata uygun olarak emredilmesidir. Buna inanmak değişme ve nesih kabul etmeyen dinin inanç çerçevesindedir. Aklın vâcib hükmünü verebileceği ve dinin asıl unsurlarından biri olan ahlâkla bu hükmün ilişkisine gelince, "hırsızlığın bir suç olduğu ve mutlaka cezalandırılması gerektiği" şeklinde ahlâkî bir ilkeye zorunlu olarak varılması dolayısıyladır. Hırsızlıkla ilgili hükmün inanç ve ahlâkla ilgili boyutunu hiçbir kimsenin ortadan kaldırma veya neshetme yetkisi yoktur. Zâten Müslüman olsun ya da olmasın, hiçbir insan, aklî gerekçelere dayanarak böyle bir şeyin ortadan kaldırılmasını, yani hırsızlığın cezasız kalmasını istemez. Çünkü bu hem mümkün değildir, hem de akıl tarafından doğru bulunmaz.

O halde el kesme şeklindeki şerî bir hükmün mâhiyetini oluşturan ve dolayısıyla din olarak korunmasını gerektiren kısım burasıdır. Bu hükmün şeriat boyutu ise hırsızlığa verilecek cezanın niteliği ve niceliği (keyfiyet ve kemiyet) ile ilgilidir. Ancak bu cezayı insan tabiatı ve akıl açısından düşündüğümüzde,

cezaya bakışları birbirinden farklı olabilir. İnsan fıtratı, her ne suça karşılık olursa olsun insanın uzuvlarından birisini kaybetmeyi hoş karşılamaz, bu acı verici bir şeydir. Ancak akıl, bu cezanın sonucu caydırıcı olduğu ve hırsızlığı önlemeye yönelik âdil ve ahlâkî bir çözüm olmaya devam ettiği sürece bunu doğru bulur. Bu durum değiştiği anda başka âdil ve ahlâkî bir çözüm bulunmasını gerekli görür. İslâm şeriati, ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini belli bir düzene koyar, kurallara ve sonuçlara sağlar. Kur'ân ve Sünnet'te bu amaca yönelik muâmelâta ilişkin sınırlı sayıdaki hükümler, çoğu kere genel olarak verilmiş, bazı konularda ayrıntıya ve cezalandırma örneklerine girilmiştir.[1634] Cezaların biçimleriyle ilgili seçtiği örnekler veya ayrıntısına girdiği hususlar, o günün toplumsal, hukukî ve kültürel hayatında olan cezalarla yakından ilişkilidir. Fazlur Rahman bu ilişkiyi şu şekilde tanımlar:

"Kur'ân'daki yasama rûhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'ân'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır."[1635] Bu izah tarzı, Mâtürîdî'nin peygamberin gönderilişini mümkinat alanında insanların birleşmesini sağlayacak bir örnek oluşturmak için gönderildiği şeklindeki temellendirmesiyle uyuşmaktadır. Çünkü ona göre, "mümkinde her hangi bir alternatifin vâcip kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkinin tercihe şâyân olan alternatifinin açıklamasını getirirler."[1636]

Şer'î hükümlerin mâhiyetleri, din-şeriat ilişkisi esas alınarak belirlenir. Yani şer'î bir hükmün değişmeyen mahiyeti, dinin değişmez unsurlarıyla ilişkisi ile belirlenir. Şeriatın mâhiyeti ve şer'î hükümlerin mâhiyeti dinîdir. Keyfiyet ve kemiyeti ise, dinî değildir. Bir hüküm belli bir süreye, bir illete veya bir örfe bağlı olabilir. Bu bakımdan hüküm/hükümler koyan bütün âyetlerin, hem mâhiyeti, hem keyfiyeti, hem de kemiyeti vardır. Şerî hüküm koyan her âyetin yürürlükten kalkmasından dolayı, hüküm keyfiyet ve kemiyetini kaybetse de, mahiyetini ve amacını kaybetmez. Kaybolmayan mâhiyet ve maksatlar, değişmeyen dinle ilişkili kısmı oluşturur. Şer'î hükümlerin keyfiyet ve kemiyetleri mâhiyet ve amacından bağımsız olamazken, mâhiyet ve amaçları keyfiyet ve kemiyetten, başka bir ifade ile zaman ve mekândan bağımsız olabilir. İlgili mahiyet ve amacın, zaman

1634 İlyas Üzüm, "Hüküm", *DİA*., XVIII, 465. (XVIII, 464-466)

1635 Fazlur Rahman, *İslâm,* Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., 7. baskı Ankara 2004, s. 89.

1636 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 229-230.

ve mekânla ilişkili olarak güncellenmesi her zaman devam edecek ve farklı nitelik ve niceliklerde olabilecektir. Sadece ibadetlerde, bu durum farklı olabilecektir. Çünkü ibadetlerin nitelik ve niceliklerini genel hatlarıyla belirlemek, Şeriat ve Hz. Peygamber'in tasarrufundadır. Ancak aklın değişmesi veya neshedilmesi yönünde kesin bir kanaate vardığı durumda, şerî hükümlerin niteliği ve niceliği üzerinde tasarruf edebilme yetkisinin işletilmesi kaçınılmazdır. El kesme örneğinde bu noktaya gelinmiştir. Çünkü geçmişte işlenen ve el kesme cezasını gerektiren suçlarla bugünkü suçlar birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklıdır.

Bugün milyarlar çalan bir insanın geçmişte bir gram altın veya bir dirhemin dörtte birini çalanla aynı değerlendirilmesi ve ikisine de aynı şekilde ceza verilerek her ikisinin elinin kesilmesi, âdil bir cezalandırma olup olamayacağı cevaplanması zor bir sorudur. Diğer taraftan kesilen el, günümüzde ulaşılan ilmî ve teknolojik imkânlar, kopan veya kesilen bir eli belli bir süre dahilinde donanımlı bir hastaneye yetiştirildiği takdirde dikilebilmektedir. Belki önümüzdeki çeyrek asırda, el nakli veya sunî el mümkün olacaktır. O zaman bu cezanın yaptırım gücü daha da tartışmalı hale gelecektir. Dolayısıyla burada şeriatın öngördüğü cezanın, günümüz için olan niteliği ve niceliği kısmının değişmesi ve insan aklının şeriatte tasarruf yetkisiyle İslâm'ın maslahatını gerçekleştirecek başka bir ceza koyma durumuyla karşı karşıya kalması söz konusudur. Mâturidî'nin Kur'ân'da öngörülen cezalandırma örneği, insanoğlunun bunun dışında vereceği başka cezalar için engel değildir. Önemli olan İslâm'ın maksadına, yani dinin beş temel amacı olan, canı, malı, nesli, dini ve aklı korumanın ahlâk ve adalete uygun olarak gerçekleşmesidir.

Günümüzde hırsızlığa verilen cezanın geçici nitelik ve niceliklerinin değişmesini zorunlu kılan bir husus da, hırsızlığın kendi nitelik ve niceliklerinin bütünüyle değişmesinden kaynaklanmaktadır. Hırsızlık türleri o kadar çeşitlenmiştir ki, bütün bu hırsızlık çeşitlerine el kesme cezası vererek bu suçu önlemek hem yeterli bir ceza değildir, hem de bu eylem eskiden olduğu gibi malın çalınmasıyla ilgili bir suç olmaktan çıkmıştır. Bu durumda verilen cezanın haramı/hürmeti çiğnemek için verilen bir ceza olup olamayacağı da tartışılabilir. Meselâ bugünkü hırsızlık çeşitleri, hırsızlığı meslek haline getirenlerden tutun, malı zimmetine geçiren, dolandırıcılık yapan, fikir hırsızlığı ve intihal yapanlar, ölçü ve tartıda eksik veya fazla tutmakla hırsızlık yapanlar, yumurta hırsızlarından baklava hırsızlarına kadar uzanmaktadır. Bütün bunların cezası bugün el kesmek mi olmalıdır, yoksa bunlara farklı cezaların verilmesi imkanı var mıdır? Ceza, suçun mâhiyetine göre mi, suçun işleniş biçimine veya suçun miktarına göre mi verilir? Aslında suçun mâhiyetiyle ilgili verilecek ceza ve onun miktarı, yeri ve zamanı Allah'la ilgilidir. Ancak suçun şekli ve miktarıyla ilgili kısmı değiştiğinden buna verilecek ceza türü de değişmek durumundadır.

Meselâ eliyle bir deveyi çalanla, parmaklarıyla bilgisayar üzerinden bir bankayı veya bir insanın banka hesabını boşaltan aynı değildir. Devletin hazinesini hortumlayan ile gözüyle bilgisayar kullanıp trilyonlar çalan bir değildir. Bunların maddi değeri esas alınacaksa, verilecek ceza farklı olmalıdır. Hırsızlıklar artık tek bir kişiyle de yapılmamaktadır. Bugün hırsızlık şebekeleri ve örgütleri söz konusudur. Klasik İslâm hukukunda toplu hırsızlıklara toplu el kesme cezası verilmemektedir. Bugün o kadar büyük servetler hırsızlanmaktadır ki, bunların karşılığında elinin kesilmesine razı olanlar bile çıkacaktır. Ayrıca kesilen elini çaldığı servetin çok az bir miktarıyla diktirebilecektir. Bu durumda el kesme cezası hâlâ uygulanabilmeye devam edilmeli midir? Şeriati uyguladığını iddia eden bazı ülkelerde hırsızın eli sembolik olarak kesilmekte, daha sonra hastaneye götürülüp diktirilmektedir. Toplumsal adaletin ve iyiliğin hâkim olması gereken bir toplumun oluşmasında üzerine düşen ekonomik sorumluluğun gereğini yerine getirmeyen toplum/toplumlar ve zenginler, mallarından fakirin verilmesi gereken hakları (zekâtı ve sadakayı) vermediği için asıl hırsızlar olarak onların mı eli kesilmelidir? Ya da çalışmayı bir ibadet haline getirip, toplumdaki işsizlik ve yoksulluk sorununu, gelir dağılımındaki adaletsizliği ortadan kaldırmakla, hırsızların hırsızlıktan eli (hırsızılığın yolu) mi kesilmelidir?

Prof. Dr. Fahrettin Atar
Oturum Başkanı

Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya sunduğu tebliğden dolayı teşekkür ediyorum. Tebliğcimizin asıl ihtisas alanı, İslâm Mezhepleri Tarihi olmakla birlikte, görüldüğü üzere kendisinin ele alıp incelediği konu daha çok Kelâm ve İslâm Hukuku Anabilim Dallarını ilgilendirmektedir. Hiç şüphesiz İslâmî ilimleri alan itibariyle kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Sayın Sönmez Kutlu, tebliğinin baş kısımlarını Kelâm ilminin kaynaklarına dayalı olarak ele alıp incelemiştir. Ancak İslâm Hukuku alanına giren konularda, özellikle de hırsızlık konusunda kendisinin temel kaynaklara dayalı bir araştırma yaptığını söylemek kanaatimce zordur. Sayın tebliğ sahibi bu konuda öncelikle İslâm Hukuku'nun temel kaynaklarına müracaat etmiş olsaydı, bizlere daha farklı bilgi ve yaklaşımları sunmuş ve böylece İmâm Mâtürîdî'nin hırsızlık suçu ile ilgili görüşünü daha objektif bir şekilde yansıtmış olacaktı. Bu açıklamayı sayın dinleyicilerimizi ve özellikle yayımı sonrasında bu tebliği okuyacak olanları bilgilendirmek ve uyarmak üzere yaptığımı belirtmek isterim.

32. TEBLİĞ

ÖZET

MÂTÜRÎDÎ'NİN ERKEN DÖNEM TEFSİR GELENEKLERİNE ve İLGİLİ KONULARA BAKIŞI

Claude Gilliout
Emekli Öğretim Üyesi / Fransa

Mâtürîdî'nin Kur'ân tefsirini okuyanlar, onun erken dönem müfessir ve tefsirlerine âşinâ olduğunu görürler. Ancak o bazı durumlarda bu müfessirlerin rivâyetlerine mesafeli durur, özellikle aynı âyet veya kelimeye çok farklı anlamlar verdiklerinde (Kevser Sûresi'nde olduğu gibi). İmâm Mâtürîdî'nin tefsirinin önemli özelliklerinden biri de budur.

Bu tebliğimizde onun tefsirine özgü bir başka özelliği daha ele alacağız. Bu özellik ise *Te`vîlât*'ta daha önceki tefsirlerde pek rastlanmayan kelâmî/teolojik konuların (Hz. İbrâhim ve gökcisimlerine bakışı örneğinde olduğu gibi) ele alınmış olmasıdır.

MÂTURÎDÎ'S TREATMENT OF EARLY EXEGETICAL TRADITIONS AND RELATED TOPICS

(Surah al-Kawthar and Abraham and the star)

Claude Gilliout
Professor Emeritus, Université de Provence and Iremam, Aix-en-Provence/France

A. Introduction

Who reads the Koranic Commentary of Abū Manṣūr al-Māturīdī al-Ḥanafī Imām al-Hudā (d. 333/944)[1637] remarks that he knows very well the early exegetes and their interpretations[1638]. But in some cases he distances himself from their

1637 W. Madelung, « al-Maturīdī », *EI*^{2} (French edition), VI, p. 836-838 ; Kutlu, Sönmez (ed./haz.), *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara, 2003 ; al-Nasafī, Ṣayf al-Dīn Abū al-Mu'īn Maymūn b. Muḥammad al-Makḥūlī, *K. Tabṣirat al-adilla*, I-II, ed. Claude Salamé I-II, Damascus, IFEAD, 1990-93, I, p. 358-359 ; al-Zabīdī, al-Sayyid Murtaḍā, *Itḥāf al-sādat al-muttaqīn bi-sharḥ Iḥyā 'ulūm al-dīn*, I-XIV, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1409/1989, II, p. 6-7.

1638 Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, E. J. Brill,

reports, above all when he sees that they have given many interpretations of the same Koranic word, verse or passage. This is one of the pecularities of his commentary. It will be dealt here through the example of Maturīdī's exegesis of the word *al-kawthar* (surah 108).

We shall also examine another distinctive token of his exegesis concerning " sectarian " exegesis. We find sometimes in his commentary theological material (here " heresiographic material) that we hardly encounter in edited commentaries previous to his *Ta'wilāt al-Qur'ān* or *Ta'wilāt ahl al-sunna*. This issue will be presented here through the example of the exegesis of Q 37 (*al-Ṣaffāt*), 88: " And he [*i.e*. Abraham] glanced a glance at the stars " (*fa-naẓara naẓratan fī al-nuǧūm*), or better say of Q 6, 76-79: " (76) When the night grew dark upon him he beheld a star… ". Here on some doctrines of the Ismailis.

B. Māturīdī distancing himself from early exegetical reports. The case of *al-kawthar* (surah 108)

We shall not repeat here all the data collected by Harris Birkeland (1904-1961) in his seminal study on Surah 108[1639] and by myself in my French contribution, whose title is given here in English: " The embarrassment of a Muslim exegete facing a palimpsest. Māturīdī and the the surah of the Abundance "[1640].

The date of the surah *al-Kawthar* is uncertain, but traditionally Meccan, of the first Meccan period[1641]. A minority consider it Medinan: Mujāhid b. Jabr, 'Ikrima, Ḥasan al-Baṣrī and Qatāda[1642]. Some of those who say that the surah is

1997, p. 206 ; Māturīdī, *Ta›wīlāt al-Qur›ān*, I, ed. Ahmet Vanlioğlu, under the direction of Bekir Topaloğlu, Istanbul, Mizan Yayinevi (« Emam Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Araştirma Vakfi »), 2005, p. 33, 37-42 (*Muqaddima*).

1639 Birkeland, Harris, *The Lord guideth. Studies on primitive Islam*, *in Avhandlinger Utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, II. Hist.-Filos. Klasse, 1956/2, « Surah 108 », p. 56-99.

1640 Gilliot, Claude, « L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (*al-Kawthar*, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298) », in Arnzen, R., and Thielmann, J. (ed.), *Words, texts and concepts crusing the Mediterranean area*. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, Leuven, Paris, Peeters, 2004, p. 33-69.

1641 Muir, Sir William, *The Coran*. Its composition and teaching and the testimony it bears to the Holy Scriptures, London, Society for promoting Christian knowledge, 1878, p. 43, and Nöldeke.

1642 Al-Qurṭubī, Shams al-Dīn Abū *'Abd* Allāh M. (d. 671/1273), *Tafsīr = al-Jāmi'li-aḥkām al-Qur'ān*, I-XX, ed. A. 'Abd al-'Alīm al-Bardūnī *et al*., Cairo, 1952-67[2], reprint Beirut, Dār *Iḥyā* at-turāth al-'arabī, 1965-7, XX, p. 216 ; cf. Gilliot, « L'embarras », *art. cit*., p. 36, for other refrences.

Medinan[1643] think that it refers to the death of Muḥammad's son Ibrāhīm, which is rejected by Nöldeke[1644]. It is supposed to give Muḥammad encouragement when insulted (for instance by al-'Āṣ b. Wāʾil)[1645]. All the surah poses a great problem of meaning. Nöldeke-Schwally suggest that like the other surahs which beginn with *innā* " Indeed we ", or " Lo ! We ", or " Surely we " (surahs 48, 71, 97, 108), the beginning of the surah could had been lost[1646]. Or it " may possibly be a fragment of somewhere else, but it is difficult to suggest the context "[1647].

I. Al-Kawtahr *crux philologorum et interpretum* (the cross/burden of philologists and exegetes)

Linguistically the word *kawthar* seems to offer no special problems. However it is an hapax legomenon in the Koran and it is not frequent in the linguistic use of the ancient Arabs[1648]. It is built on the form *faw'al* which is not very frequent*:* gift, very generous man (*al-rağul al-miʾṭāʾ, yušabbah bi-l-baḥr*), the sea, beautiful young man, etc.[1649].

1643 Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [*Soyuti's Itqan*], ed. under the direction of Aloys Sprenger, Calcutta (Bibliotheca Indica), 1852-1854, 959 p., reprint Osnabrück, Biblio Verlag, 1980, p. 30, l. 4-5/I-IV in 2, ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, Maktabat al-Mashhad al-Ḥusaynī, 1967, revised ed., Cairo, al-Hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-al-kitāb, 1974-75, I, p. 55. For *Sa'īd* b. Jubayr, verse 2 of this surah : « was revealed the day of al-Ḥudaybiyya », quoted by Ṭabarī, Abū *Ja'far* M. b. Jarīr b. Yazīd (d. 310/923), *Tafsīr* = , éd. A. Sa'īd 'Alī, Muṣṭ. al-Saqqā *et al*., I-XXX, Cairo, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1373-77/1954-57, XXX, p. 327-8 ; Makkī b. a. Ṭālib al-Qaysī (d. 437/1045), *al-Hidāya ilā bulūġ al-nihāya*, I-XIII, ed. under the direction of al-Shāhid al-Būshīkhī, Sharjah (al-Shāriqa), Kulliyyat al-dirāsāt al-'ulyā wa al-baḥth al-'ilmī, 1429/2008, 9112 p., XII, p. 8470, considers that this declaration of *Sa'īd* is the proof that the sūrah is Medinan. For Suyūṭī, this poses a problem ; *Itqān*, p. 35, l. 4-5/I, p. 80 (end of chapter II).

1644 Nöldeke,Th., *Geschichte des Qorâns*, Göttingen, Verlag der Dieterischen Buchhandlung, 1860 p. 73-74.

1645 Watt, W. Montgomery, *Companion to the Qur'ān*, London, George Allen eandUnwin, 1967, p. 329

1646 Nöldeke, Th. [*GdQ*, I-III] *Geschichte des Qorāns* : I. *Über den Ursprung des Qorāns*, bearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1909^2, XII+262 p.; II. *Die Sammlung des des Qorāns*, völlig umgearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1919^2, VII+224 p.; III. *Die Geschichte des Korantexts*, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig, 1938^2, XII+351 p. ; here *GdQ*, I, p. 92-3. For surah 71 (*innā arsalnā*), *v*. I, p. 124 ; for surah 97 (*innā anzalnāhu*), *v*. I, p. 95.

1647 Bell, Richard, *A Commentary of the Qur'an*, prepared by R. Bell, edited by Clifford Edmund Bosworth and M.E.J. Richardson, University of Manchester, 1991, XXII+608+603 p., p. 591.

1648 Sprenger, Aloys, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I-III, Berlin, 1869^2, II, p. 3-4.

1649 Zabīdī, al-Sayyid Murtaḍā, *Tāj al-'arūs min jawāhir al-Qāmūs*, I-XL, ed. *'Abd* al-Sattār Aḥmad Farāj *et al*., Kuwayt, al-Majlis al-waṭanī li-al-thaqāfa wa al-funūn wa al-ādāb (al-

The Arabic paradigms *fay'al* and *faw'al*[1650] does exist. The Arabian philologists consider that they are built by the affixation (*ilḥāq*)[1651] of *yā'* or *wāw* after the first radical consonant[1652]. But many of them declare that this form is not very usual. It is possible according to them to say, *ḍayrab* or *ḍawrab*, even if we say *ṣayraf* and *kawthar*[1653]. For *faw'al* they say *ḥawṣal* (place where water remains, or gizzard, French: *gésier*), *jawzal* (young pigeon)[1654], *nawfal*[1655]. Suyūṭī gives a list of eighty words of this form[1656], hoping so to refute the opinion of the ancient philologists for whom the use of this form is rare. In fact his enumeration is given in

Turāth al-'arabī, 16), 1385-1422/1965-2001, XXXI, 19-20 ; Brockelmann, Carl, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I-II, Berlin, 1908-13, XL+1374 p., I, p. 344, for other words.

1650 According to Nöldeke-Schwally, *GdQ*, I, p. 92, n. 4 *: «* Actually *kawthar is* and adjectiv an means much, full abundant *»* (*viel*, *reichlich in Fülle*). Zabīdī, *Tāj*, *op. cit*., XIV, p. 18-19, on *kawthar* ; Ibn Manẓūr Ibn al-Mukarram, Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl M.uḥammad al-Khazrajī al-Anṣārī al-Ifrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, I-VI+I-III (index), Cairo, 1400-01/1979-80, V, p. 3828-9, *s.r. kthr*.

1651 For the two kinds of derivation by *ilḥāq*, acoording to Ibn Ya'īsh, *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, p. 64-5 ; *v*. Bohas, Georges «Morphologie», in Bohas, Georges and Jean-Patrick Guillaume, *Étude des théories des grammairiens arabes*, I, *Morphologie et phonologie*, Damascus, IFEAD, 1984, p. 13-166, p. 106-14, above all the second kind with which we are conczerned here, withe infixation of : *', l, y, w, m, t, n, s,"* (*i.e. alif* of the Arabian grammarians)*, h*., p. 111-4.

1652 Ibn 'Uṣfūr, *al-Mumti' fī l-taṣrīf*, I-II, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwa, Beirut, Dār al-Āfāq al-jadīda, 1398/1978[3] (1390/1970[1]), I, p. 204 (for *kawthar*) ; II, 696 (*kawthar*, *ṣayqal*) ; here in relation with the nasal resonance (*ghunna*), because the grammarians deals with the total assimilation of *nūn* (*idghām)* to the five initial consonants : *r, l, m, w, y* ; v. Fleisch, Henri, *Traité de philologie arabe*, I, *Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, Beyrouth, Imprimerie Catholique (Recherches, XVI), 1961, p. 85, § 12f.

1653 Ibn 'Uṣfūr, *op. cit.*, II, p. 737.

1654 Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, *op. cit.*, p. 353, § 77h ; p. 391, 85c 1° (forme pour les augmentatifs et les diminutifs) : *ṣawqar* (grand marteau pour casser des pierres), *hawbar* (singe très velu), *jawzal* (pigeonneau), *dawbal* (ânon). Other examples in the Semitic languages in Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, *op. cit*., I, p. 344 : *tau'am*, *jauzal*/*gôzal*/*gauzalpâ* (syriaque : flamme), *naufal*, *'aulak* (mâcher), *awbaṭat* (malheur).

1655 Al-Baghawī, *Tafsīr = Tafsīr al-Baghawī al-musammā bi-Ma'ālim at-tanzīl*, I-IV, ed. Khālid *'Abd* al-Raḥmān. al-'Ak and Marwān Sawār [uncritical ed.], Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1992[3] (1983[1]), p. 532, basing himself on *ahl al-lugha* ; al-Rāzī (Zayn al-Dīn Muḥammad b. a. Bakr, *adhuc viv*. 666/1268), *Masā'il al-Rāzī wa ajwibatuhā min gharā'ib āy al-tanzīl*, ed. Ibrāhīm 'Aṭwa 'Awaḍ, Cairo, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1381/1961, p. 385 : *nawfal, ay kathīru al-nawāfili* (very generous man).

1656 Al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-lugha wa anwā'ihā*, I-II, éd. M. A. Jād al-Mawlā, *et al*., Cairo, Dār *Iḥyā* al- kutub al-'arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1958, II, p. 142-4.

disorder, also whith words whose origin is not Arabic[1657]. He does the same with *fay'al* (116 words)[1658], of which some examples are false, *v. g. ḍayfan* (*ḍayf+an* suffix)[1659].

That *kawthar* and its meaning have posed a problem both to philologists and exegetes is evident in their declarations. So *al-kawthar*, has become a *crux grammaticorum aut philologorum*. (a cross/burden for the grammarians and philologists), so in this declaration of al-Zajjāj (d. 311/923 or other dates)[1660]. He begins giving the exegesis which has prevailed, that is not acting as a philologist, but as a theologian and an exegete: " According to the exegesis (*jāʾa fī al-tafsīr*)[1661] *al-kawthar* is a river of Paradise [whose water is] whiter than milk, sweeter than honey, whose banks are domes of hollow pearls (*ḥāffatāhu qibāb al-durr mujawwaf*) According to the exegesis also *al-kawthar* is İslâm and prophecy "[1662]. Then (only !) according to the philologists: " The philologists (*ahl al-lugha*) say that *al-kawthar* has the form *faw'al*, for the quantity, and the meaning is an abundant good/wealth (*al-khayr al-kathīr*). And all that has been said in the interpretation of this has been given to the Prophet. He has been given Islam, prophety, the triumph of the religion which he has proclaimed over other all religions, victory on his enemies, intercession and all the innumerable things which were granted to him. He has been granted Paradise in a measure superior to that of the (other) inhabitants of Paradise "[1663].

1657 Which is of Persian origin ; also *ǧawrab*, etc.

1658 *Op.cit*., II, p. 139-141.

1659 Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, p. 353, n. 1.

1660 Al-Zajjāj Abū Isḥāq Ibrāhīm b. al-Sarī ; Sezgin, *GAS*, VIII, p. 99-101 ; IX, p. 81-82.

1661 *V. infra* our *excursus* on the *Kitāb al-Tafsīr* of Ibn Ḥanbal .

1662 *Cf.* the traditions attributed to 'Ā'isha, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 65, *Tafsīr* (108), n° 4965/ el-Bokhâri, *Les Traditions İslâmiques*, I-IV, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, Paris, Adrien Maisonneuve, 1977 (1903-14[1]), III, p. 514 ; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I-XIII+*Muqaddima*, ed. *'Abd* al-'Azīz b. 'Al. Bāz, numeration of the chapters and *ḥadīth*-s by M. Fu'ād *'Abd* al-Bāqī, under the direction of Muḥibb al-Dīn Khaṭīb, Cairo, 1390/1970, reprint Beirut, Dār al-Ma'rifa, n.d., VIII, p. 731 ; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 320-321, in different versions. Or according to Anas, al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 323-324. Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), *Tafsīr*, I-V, ed. *'Abd* Allāh Maḥmūd Shiḥāta, Cairo, al-Hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-al-kitāb, 1980-89, IV, p. 879-880 : has a long description, without chain of authority or warrant, as usual for him.

1663 Al-Zajjāj, *Ma'ānī l-Qur'ān wa i'rābuhu*, I-V, ed. *'Abd* al-Jalīl *'Abd*uh Shalabī, Beirut, 'Ālam al-kutub, 1408/1988, V, p. 369.

Excursus on the *Kitāb al-Tafsīr* of Ibn Ḥanbal:

It should be noticed that al-Zajjāj writes that he had got a licence of transmsission of the *K. al-Tafsīr* (or of a part ot this *Tafsīr*) of Ibn Ḥanbal, from his son ʻAbd Allāh (d. a little after 290/903 ; *GAS*, I, p. 511)[1664]. Al-Zajjāj declares also that most of the exegesis (exegesis in tradition, and not the grammatical or stilistic explanations) that he gives in his *Maʻānī al-Qur'ān wa i'rābuh* is taken over from *K. al-Tafsīr* of Ibn Ḥanbal, according to the transmission of (ʻ*an*) Ibn Ḥanbal's son ʻAbd Allāh (*wa ka-dhālika aktharu mā rawaytu fī hādhā al-kitābi min al-tafsīri, fa-huwa min kitābi al-tafsīri ʻani bni Ḥanbalin*)[1665].

According to Ibn al-Jawzī: This *Tafsīr* counted 120 000 exegetical traditions (*ḥadīth*-s)[1666]. According to Abū al-Ḥusayn Ibn al-Munādī Aḥmad b. *Jaʻfar* b. Muḥammad al-Baghdādī (d. 336/947)[1667], ʻAbd Allāh received 80 000 of them by the way of audition (*sami'a minhā*) from his father, and the rest from a book (*wijādatan*, i. e.without audition)[1668]. As for al-Dhahabī, this *K. al-Tafsīr* (ʻ*an* Ibn Ḥanbal) has never existed. If it had existed the scholars should have tried to get it. In this case it should have counted at most 10 000 traditions (*āthār*) and five volumes. By way of comparison, al-Dhahabī says, he *Tafsīr* of Ibn Jarīr (al-Ṭabarī) has 20 000 traditions and 15 000 chains of authorities. He adds that if it had ever existed, Ibn al-Jarīr should have transmitted traditions from it[1669].

Ibn Isḥāq quotes the following verse of Labīd b. Rabī'a al-Kilābī al-'Āmirī (born *ca*. 560 AD.)[1670]: "The owner of Malḥūb, we were distressed of his day (or death), and at al-Ridā' is the house of another great man" *(ṣāḥibu Malḥūbin fuji'nā bi-yawmihi* (or *bi-mawtihi*)[1671]*/wa ʻinda l-Ridā'i baytu ākhara kawthari)*[1672].

1664 Al-Zajjāj, *Maʻānī al-Qur'ān*, *op. cit*., , IV, p. 8.

1665 *Op. cit*., IV, p. 166

1666 Ibn al-Jawzī, *Manāqib al-Imām Ibn Ḥanbal*, Cairo, 1349/1941, reprint Beirut, al-Khānjī and Ḥamdān, n.d., p. 190.

1667 Al-Dhahabī, *Siyar*, XV, p. 361-362.

1668 Ibn Abī Ya'lā Ibn al-Farrā' Abū al-Ḥusayn M. b. M. b. al-Ḥusayn al-Baghdādī al-Ḥanbalī (d. 10 muḥarram 526/2 December 1131), *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, I-II, ed. M. Ḥāmid al-Fiqī, Cairo, Maṭbaʻat al-Sunna al-muḥammadiyya, 1371/1952, reprint Beirut, Dār al-Maʻrifa, n.d., I, p. 183.

1669 Al-Dhahabī, *Siyar*, XIII, p. 521-522 ; *cf*. Gilliot, Claude, « Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en İslâm », *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), p. 65-66.

1670 Sezgin, *GAS*, II, p. 126-127.

1671 *Bi-mawtihi*, *in Lisān*, III, 1624c

1672 Ibn Isḥāq, *Sīra = Kitab sirat Rasul Allah Das Leben Mohammed's*, I-III en 2, nach Mohammed ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik ibn Hischâm. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig,

Now some translations of the surah:

Marmaduke Pickthall: "Lo ! We have given thee the *Abundance* ;/So pray unto thy Lord, and *sacrifice*./Lo ! it is thy *insulter* (and not thou) who is *without posterity*".

Richard Bell: "Verily, We have given thee *the Abundance* ;/So pray to thy Lord, and *sacrifice*./Verily, it is he who *hatheth* thee who is the *docked one*.".

Arthur J. Arberry: " Surely We have given thee *abundance* ;/so pray onto thy Lord, and *sacrifice*./Surely he that *hates* thee, he is *the one cut off*".

II. The interpretations of *al-kawthar*

Two interpretations of *al-kawthar* are in competition. The first is a general one: " the abundant good " (*al-khayr al-kathīr*) or " all good ". The second one is something which was granted to Muḥammad: a river of paradise or the basin/cistern (*al-hawḍ*).

Among the protagonists of the first interpretation we find Ibn ʻAbbās and early exegetes some of which are considered as his pupils, *Saʻīd* b. Jubayr (d. 95/714), Mujāhid b. Jabr (d. 104/722), etc. The second interpretation which with time has taken the first place has been considered the interpretation of the majority (*al-jumhūr*), probably under the influence of the legend of Muḥammad developed after his death, especially the narratives on the Ascension of Muḥammad transmitted by Anas b. Mālik and others[1673].

In some traditions there is an essay to combine both interpretations: […] ʻAṭāʾ b. al-Sāʾib al-Kūfī (d. 136/753): Muḥārib b. Dithār (al-Sadūsī al-Kūfī, d. 116/734) said to me: Has you not hear what *Saʻīd* b. Jubayr has told from Ibn ʻAbbās about *al-kawthar* ? I said: I heard him saying that Ibn ʻAbbās said: That is the abundant good. Muḥārib said: Praise God ! It is very rare that Ibn ʻAbbās omits a speech (tradition) (*mā aqalla mā yasquṭu li-bni ʻAbbās qawlun*) ! I heard (ʻAbd Allāh) Ibn ʻUmar saying: When ʻWe have given thee the kawthar' was

Gotha und Leyden hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen, Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1858-60, reprint. Frankfurt am Main, Minerva, 1961, p. 261/I-II, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī and ʻAbd al-Ḥafīẓ Shalabī, Cairo, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955[2] (1355/1936[1]), I, 394/trans. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Lahore, Pakistan Branch of the Oxford University Press, 1955[1] ; reprint Karachi, 1978[3], p. 180 ; al-Zabīdī, *Tāj*, *op. cit*., IV, p. 204a, *s.r. lḥb*.

1673 Birkeland, *op. cit*., p. 59.

revealed, the Messenger of God said: It is a river of Paradise whose two banks are of gold, it streams on stones of pearls and sapphire, its drunk is sweeter than honey, it is whiter than milk[1674], cooler than snow, its smell is better than musk. He said (i.e. Muḥārib b. Dithār): Ibn ʻAbbās told the truth, by God, it is the abundant good ! ”[1675].

Another essay of “ harmonization ” of both interpretations is present in a tradition attributed to *Saʻīd* b. Jubayr (d. 95/174): According to Abū Bishr[1676]: “ I said to *Saʻīd* b. Jubayr: People are claiming that it is a river of Paradise. He said: The river which is in Paradise belongs to the Good which God has given to him (*i.e*. Muḥammad) ”[1677].

We know that the exegetes cannot content with the generality of the first interpretation (the abundant good), according to their principle of *ta’yīn al-mubham* (identification of vagueness)[1678]. With the time the list of interpretations has be-

1674 From « It is a river » to « milk », with variants, in al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 320, first tradition, according to ʻAṭā’ b. al-Sā’ib/ Muḥārib b. Dithār.

1675 Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, I-VI, ed. M. al-Zuhrī al-Ghamrāwī, Cairo, al-Maymaniyya, 1313/1895, reprint Beirut, al-Maktab al-islāmī, 1978, II, p. 112/I-XX, ed. Shākir *et al*., Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1416/1995, V, p. 300-301, n°5913.

1676 Jaʻfar b. a. Waḥshiyya, *i.e*. Jaʻfar b. Iyās al-Yashkurī al-Baṣrī al-Wāsiṭī, d. 123/741, our124, 125, 126 (according to Azdī, Ibn Zukra, *Ta’rīkh al-Mawṣil*, ed. ʻA. Habība, Cairo, al-Majlis al-A’lā li-al-Shu’ūn al-islāmiyya, 1387/1967, p. 53, has Jaʻfar b. Waḥshiyya, which is a misprint : in 124 or 125, in Wāsiṭ) ; al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl*, I-XXIII, ed. A. ʻAlī ʻAbīd and Ḥ. Aḥmad Āghā, revised by Suhayl Zakkār, Beirut, Dār al-Kutub al-’lmiyya, 1414/1994, III, p. 378-81, n° 915. Shu’ba b. al-Ḥajjāj used to criticize his way of transmitting the exegesis of Mujāhid. He came from Baṣra and there he was often. He went to Wāsiṭ where many attended his lessons for which he used « books » (*wa kāna ʻindahu kutub*).

1677 Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 321, tradition A 1 bis ; Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 65, *Tafsīr*, 108, *Kawthar*, tradition 3, *al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ* [*Recueil des traditions mahométanes*], I-IV, ed. L. Krehl, Th. W. Juynboll, et *al*., Leyde, E.J. Brill, 1862-1908, III, p. 389/Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī bi*, *op. cit*., VIII, p. 731, n° 4966 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 81, *Riqāq*, 53, *Ḥawḍ*, tradition 3, ed. Krehl, IV, p. 247 *ult*.-248, l. 1-4/Ibn Ḥajar, *Fatḥ*, XI, p. 463, n° 6578/el-Bokhâri, *Les Traditions Islâmiques*, *op. cit*., IV, p. 315-6. *Cf.* Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, *Tafsīr al-Baḥr al- muḥīṭ*, I-VIII, Cairo, 1328-29/1911, reprint Beirut, Dār al-Fikr, 1983, VIII, p. 519, l. 26-27, without mention of Abū Bishr : *qīla li-Sā’īdi bni Jubayrin inna unāsan*… ; al-Zamakhsharī, *al-Kashshsāf*, I-IV, Beirut, Dār al-Fikr, 1977, IV, p. 291 ; Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 128.

1678 Al-Suhaylī (d. 581/1185), *al-Ta’rīf wa l-i’lām fīmā ubhima fī l-Qur’ān min al-asmā’ al-a’lām*, éd. ʻAl. M. ʻA. al-Naqrāṭ, Tripoli of Libya, 1401/1992, 462 p. ; Ibn ʻAskar (M. b. ʻA. b. al-Khiḍr al-Ghassānī, d. 636/1239), *al-Takmīl wa al-itmām* [*li-Kitāb al-Ta’rīf wa al-i’lām*], ed. Ḥ. Ismā’īl Marwa, Beirut/Damascus, Dār al-Fikr, 1418/1997, 542 p. ; Ibn Jamā’a (Badr al-Dīn, d. 733/1333), *Ghurar al-tibyān fīman lam yusammā fī al-Qur’ān*, ed. *ʻAbd* al-Jawwād

come impressive The exegete Maḥmūd al-Ālūsī (d. 1270/1854) declares in his Koranic commentary that the author of *al-Taḥrīr* has listed 26 different opinion on the interpretation of *al-kawthar*. Birkeland thought that it could be in the *Taḥrīr al-khayr al-kathīr* of Muḥammad ʻĀshiq[1679] (end of XVIIIth and beginning of XIXth century)[1680].

But we have shown[1681] that it was in the Koranic commentary of the Ḥanafī Ibn al-Naqīb (d. 689/1298, in Jerusalem)[1682], called *al-Taḥrīr wa al-taḥbīr li-aqwāl ʻulamāʾ al-tafsīr fī maʾānī kalām al-samīʾ al-baṣīr*, which counted *ca*. 100 volumes (or 80, 60, 50), whose introduction has been edited several times erronously attributed to Ibn Qayyim al-Jawziyya, *s.t. al-Fawāʾid al-mushawwiq ilā* ʻulūm *al-Qurʾān wa ʻilm al-bayān*[1683], and more recently attributed to its real author, *s.t. Muqaddimat al-Tafsīr* [*fī* ʻulūm *al-bayān wa l-maʾānī wa l-badīʾ wa iʾjāz al-Qurʾān*][1684]. Parts of Ibn al-Naqīb's Tafsīr are extants in some libraries: Tunis, Marrakech, Rabat, Istanbul Fatih and Carrulah Veliyeddin[1685].

Khalaf, Damascus/Beirut, 1410/1990, 620 p. ; al-Suyūṭī, *Itqān*, chap. 70 (*Fī al-mubhamāt*), IV, p. 93-118 ; Id., *Mufḥamāt al-aqrān fī mubhamāt al-Qurʾān*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Damascus/Beirut, Muʾassasat ʻUlūm al-Q*urʾān*, 1403/1982, 128 p., (p. 121, for *al-kawthar*) ; *cf.* Wansbrough, John E., *Quranic Studies*. Sources and methods of Scriptural interpretation, Oxford University Press, 1977, p. 135-7

1679 Birkeland, p. 73.

1680 *GAL S* II, p. 616.

1681 Gilliot, « L'embarras », p. 44-46.

1682 Jamāl al-Dīn Abū *ʻAbd* Allāh M. b. Sulaymān b. al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Balkhī al-Maqdisī al-Ḥanafī, d. Muḥarram 698/*inc*. 9 Oct. 1298 ; al-Dhahabī, *Muʻjam al-shuyūkh. Al-Muʻjam al-kabīr*, I-II, ed. M. al-Ḥabīb al-Hīla, Ṭāʾif, Maktabat al-Ṣiddīq, 1408/1988, II, 193-4, n° 734 ; al-Ṣafadī, *Wāfī*, III, p. 136-7, n° 1076 ; Id., *Aʻyān al-ʾasr wa aʾwān al-naṣr*, I-VI, ed. ʻA. Abū Zayd *et al*., Beirut, Dār al-Fikr al-muʾāṣir/Damascus, Dār al-Fikr, 1418/1998, IV, p. 453-4, n° 1579 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*, XIV, p. 4-5 ; Ibn Abī al-Wafāʾ al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, I-V, ed. *ʻAbd* al-Fattāḥ M. al-Ḥulū, Cairo/Riyad, Dār *Iḥyā* al-kutub al-ʾarabiyya/Dār al-ʾUlūm, 1978-88, Cairo, Hajar, 1993^2, III, p. 165-6, n° 1320. This Ibn al-Naqīb should not be confused with others Ibn al-Naqīb, especially : Shams al-Dīn Muḥammad b. a. Bakr b. Ibrāhīm b. *ʻAbd* al-Raḥmān al-Dimashqī al-Shāfiʾī who died 12 Dhū al-Qaʾda 745/1345. He was *qāḍī* of Ḥimṣ, Tripoli and Aleppo, and he wrote also a *Muqaddimat al-tafsīr* ; *v*. Kaḥḥāla, *Muʻjam al-muʾallifīn*, IX, p. 104.

1683 *GAL S* II, p. 127, *op*. 37 ; *v*. Gilliot, « Textes arabes anciens édités en Égypte », *MIDEO*, 20 (1991), n° 72-73 ; 23 (1997), n° 50.

1684 Ed. Zakariyyāʾ *Saʻīd* ʻAlī, Cairo, al-Khānjī, 1415/1995, 687 p. ; *v*. Gilliot, « Textes arabes anciens édités en Égypte », *MIDEO*, 23 (1997), p. 321-323, n° 49.

1685 See the introduction of Zakariyyāʾ *Saʻīd* ʻAlī, to his edition of the *Muqaddima*, p. 38, n. 5, according to Muḥammad Aḥmad Ḥasan Maḥmūd.

Long before al-Ālūsī, Abū Ḥayyān al-Andalusī al-Gharnāṭī (d. 745/1344), who, like Shams al-Dīn al-Dhahabī had been a pupil of Ibn al-Naqīb, and had a license of transmission of his commentary[1686], had mentionned that his master had listed 26 opinions on the meaning of *al-kawthar*.

Shams al-Dīn al-Qurṭubī (d. 671/1273) has established a list of 16 interpretations[1687], even if he prefers to see in *al-kawthar* a river of Paradise (1) or/and the basin (2). He has taken them over from the commentary of Tha'labī who has not numbered them:

(3) " The prophecy and the Book " ('Ikrima, d. 105/723)[1688], (4) the Koran (Ḥasan al-Baṣrī, d. 110/728)[1689], (5) *al-islām* (Mughīra)[1690] (or Ibn al-Mughīra: 'Uthmān b. al-Mughīra al-Thaqafī ?, who transmitted from Mujāhid)[1691], (6) " the facilitation of the Koran and the alleviation of the canonical laws " (*taysīr al-*

1686 Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, *Tafsīr al-Baḥr al- muḥīṭ*, *op. cit*., , I, p. 11, l. 7-15.

1687 Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, *op. cit*., XX, p. 216-218. Many of these interpretations are also found in other commentaries, *e.g*. the Shī'ī Mu'tazilī exegete al-Ṭabarsī (or Ṭibrisī), Amīn al-Dīn Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan (d. 548/1153), *Tafsīr* [*Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*], I-XXX in 6, Introduction of Muḥsin al-Amīn al-Ḥusaynī al-'Āmilī, Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāt, n. d. (reprint of he edition of Beirut, 1380/1961), XXX, p. 251-252. Lesse interpretations are found in al-Ṭūsī, Shayḫ al-Ṭā'ifa Abū *Ja'far* Muḥammad b. al-Ḥasan (the Shī'ī Mu'tazilī exegete, d. 460/1067), *Tafsīr* [*al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*], I-X, Introduction of Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, Beirut, Dār *Iḥyā* al-turāth al-'arabī, n. d. (reprint of the edition of Najaf, 1367-83/1957-63), X, p. 417-418.

1688 *Cf*. al-Tha'labī. *Apud* al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 323, tradition A 17, of 'Ikrima : *Mā a'ṭā l-nabiyya* […] *mina l-khayri wa l-nubuwwati wa l-qur'āni* ; p. 322 : prophecy (tradition A 6) ; Koran and wisdom (tradition A 7) ; abundant good (tradition A 8) ; p. 323, tradition A 18 : *al-khayru lladhī a'ṭāhu Llāhu min al-nubuwwat wa al-islām* ; al-Baghawī, *Tafsīr*, p. 532 : *al-nubuwwa wa al-kitāb*, according to 'Ikrima.

1689 In al-Tha'labī. : *al-qur'ān al-'aẓīm* ; Hūd b. Mūḥakkam (or Muḥkim, al-Huwwārī, *viv. sec. med*. IIIe/Xe s.), *Tafsīr*, I-IV, ed. Belḥājj *Sa'īd* Sharīfī, Beirut, Dār al-Gharb al-islāmī, 1990, IV, p. 538.

1690 It is the seventh interpretation given by al-Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 126, l. 20-5, but without the name of Mughīra. It could be the Companion al-Mughīra b. Shu'ba (d. 50/670) ; al-Dhahabī, *Siyar*, III, p. 21-32. However as al-Qurṭubī seems to give the beginning of this list according to a chronological order, he could be for example the Follower of the second generation (*min ṣighār al-tābi'īn*) Abū Hishām Mughīra b. Miqsam al-Ḍabbī al-Kūfī al-A'mā (d. 133/750) ; *v*. al-Dhahabī, *Siyar*, VI, p. 10-3. He transmitted traditions from 'Ikrima, al-Sha'bī, Ibrāhīm al-Nakha'ī, etc. He appears in exegetical chains of transmission of al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākir, I, p. 22, n° 10 ; p. 53, n° 54 ; IV, p. 65, n° 3349-50 (of Mujāhid) ; VIII, p. 282-3, n° 9291-2 ; X, p. 26, n° 11340 ; XI, p. 564, n° 13623 ; XIV, p. 103, n° 16368, etc.

1691 Ibn 'Ādil, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar b. 'Alī b. 'Ādil al-Dimashqī al-Ḥanbalī (*scrib*. 880/1475), *al-Lubāb fī 'ulūm al-Kitāb*, I-XX, éd. 'Ādil A. *'Abd* al-Mawjūd and 'Alī M. Mu'awwaḍ, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1419/1998, XX, p. 520. This Koranic commentary, written by a Ḥanbalī, is a kind of « abridgment » of the commentary of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Ibn al-Kahtīb).

qur'ān wa takhfīf al-sharā'i' ; according al-Ḥusayn b. al-Faḍl, d. 282/895)[1692], (7) " the great number of the Companions, partisans[1693], and people of the Community " (Abū Bakr b. 'Ayyāš, d. 193/808[1694], and Yamān b. Ri'āb, IInd/VIIIth century)[1695], (8) " the preference " (or election/choice) (*al-ītthār* ; Ibn Kaysān)[1696], (9) " the high rank of renown or in naming him " (*rif'at al-dhikr* ; Māwardī, d. 450/1058)[1697], (10) " a light in your heart which guides you to Me and separa-

1692 In al-Ṯa'labī, *Tafsīr* : *al-kawthar shay'ān* : *taysīr al-qur'ān wa takhfīf al-sharā'i'* " The ms. of Tha'labī has : al-Ḥasan b. al-Faḍl, *leg.* : al-Ḥusayn b. al-Faḍl (b. 'Umayr al-Bajalī al-Kūfī al-Nīsābūrī). He died at the age of 104, in Sha'bān 282. He was a well-known traditionist and exegete ; al-Dhahabī, *Siyar*, XIV, p. 414-6.

1693 In al-Qurṭubī : *al-ashyā'* ; Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 126, l. 25 : *kathrat al-atbā' wa al-ashyā'* ; Ibn 'Aṭiyya, al-Qāḍī Abū M. *'Abd* al-Ḥaqq (d. 541/1147 or 542), *al-Muḥarrir al-wajīz*, I-V, ed. *'Abd* al-Salām *'Abd* al-Shāfī Muḥammad, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1413/1993, V, p. 529 ; Abū Ḥayyān, *Baḥr*, VIII, p. 519 : *al-atbā'*.

1694 Correct the ed. of Abū Ḥayyān, *Baḥr*, p. 519, l. 28, which has : « Abū Bakr b. 'Abbās », *leg.* Abū Bakr b. 'Ayyāsh, *i.e.* Shu'ba b. 'Ayyāsh (d. 193/308), the celebrated reader of the Koran ; *v.* Gilliot, *Exégèse langue et théologie en Islâm*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin, 1990, p. 20-1.

1695 Al-Yamān b. Ri'āb (or Rabāb, less sure), a Khorasanian theologian and Khārijī heresiograph, who was first tha'labite (*min al-tha'āliba*), then bayhasite (*bayhasiyya*) ; Ibn al-Nadīm, *Fihris*, ed. Flügel, p. 182, l. 8-12 ; van Ess, Josef, [*TG*] *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra.* Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, Walter de Gruyter, I-VI, 1991-97, II, p. 599-600 ; Shahrastani, *Lrs* = Shahrastani (Shahrastānī Tāǧ al-Dīn Abū al-Fatḥ M. b. *'Abd* al-Karīm, m. 548/1153), *Livre des religions et des sectes*, I, traduction, introduction and notes par D. Gimaret et G. Monnot, Paris/Louvain, UNESCO/Peeters, 1986 I, p. 392, n. 44, 415. He was also an exegete, author of a *Tafsīr* and of *Ma'ānī l-Qur'ān*, not mentionned in the list of Ibn al-Nadīm, but according to Abū Bakr al-Naqqāsh (M. b. Ḥusayn b. M. b. Ziyād al-Mawṣilī al-Baghdādī, the author of a Koranic commentary entitled *Shifā' al-ṣudūr*, d. 3rd Shawwāl 351/4th November 962 ; Dhahabī, *Siyar*, XV, p. 573-6), in al-Dāraquṭnī, *al-Mu'talif wa l-mukhtalif*, I-V, éd. Muwaffaq b. *'Abd* Allāh b. *'Abd* al-Qādir, Beirut, Dār al-Gharb al-islāmī, 1986, II, p. 1052. His brother was the Shī'ī theologian 'Alī b. Ri'āb al-Ṭaḥḥān al-Sa'dī (van Ess, *TG*, I, 382-3), so he lived in the IInd/VIIIth century.

1696 *Cf.* al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, ms. Istanbul, Ahmet III 76 (from surah 5 to the end of the Koran) : *huwa kalimatun mina al-nubuwwati al-ūlā wa ma'nāhā al-ītthār*. We shall examine this interpretation and the identificion of his author *infra*.

1697 Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan (d. 450/1058), *al-Nukat wa al-'uyūn* (*fī l-tafsīr*) [*corr.* : *al-Nukat wa l-'uyūn fī tafsīr al-Māwardī*, *leg.* : (...) *fī al-tafsīr li-al-Māwardī*], I-VI, ed. al-Sayyid b. *'Abd* al-Maqṣūd b. *'Abd* al-Raḥīm, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya/Mu'assasat al-Kutub al-thaqāfiyya, 1412/1992, VI, p. 355 : among the nine interpretation given by him, only this one is not attributed to an ancient exegete ; cf. Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 127, l. 10-11. Allusion to Koran 94, *Sharḥ*, 4 : *Wa rafa'nā laka dhikraka*. It is interpreted by Qatāda : *Rafa'a Llāhu dhikrahu fī al-dunyā wa al-ākhira* (al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 235) ; hence one of the interpretations : *al-khayr al-kathīr fī al-dunyā wa al-ākhira*.

tes you from all but M " (*annahu nūrun fī qalbika dallaka ʻalayya wa qaṭaʼaka ʻammā siwāyā*)[1698], (11) " the intercession " (*al-shafāʼa*)[1699] [It should be noticed that the Andalusī exegete Ibn al-Zubayr (d. 708/1308)[1700] associates in his interpretation of *al-kawthar* the intercession with *al-maqām al-maḥmūd* of Muḥammad, followed in this by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)[1701], then by Burhān al-Dīn al-Biqāʼī (d. 885/1480)[1702], who quotes Ibn al-Zubayr directly] (12) " mirac-

1698 Al-Qurṭubī does not give the author of this interpretation. It is found in al-Thaʼlabī, *Tafsīr*, X, p. 310, l. 10, attributed to à *Jaʻfar* al-Ṣādiq ; *v*. Nwyia, Paul, «Le Tafsīr mystique attribué à Ǧaʻfar al-Ṣādiq. Édition critique», *MUSJ*, XLIII (1968), p. 181-230 (according to the *Tafsīr* of Sulamī), p. 230 ; al-Sulamī, Abū *ʻAbd* al-Raḥmān (d. 412/1021), *Tafsīr = Haqāʼiq al-tafsīr*, I-II, ed. Sayyid ʻImrān, Beirut, Dār al-Kutub al-ʼilmiyya, 2001, 456+438 p., II, p. 422 ; Id., *Ziyādāt Ḥaqāʼiq al-tafsīr*, *in* Böwering, Gerhard (ed. with introduction by), *The Minor Qurʼān Commentary of Abū ʻAbd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1995, 23+255 p. p. 230 : *Qāla Jaʻfar* : *aʼṭaynāka nūran fī qalbika fa-staghanayta bihi ʻan jamīʼi man siwāya*.

1699 This interpretation is also attributed to à Jaʻfar al-Ṣādiq by al-Thaʻlabī and al-Ṭabarsī, *Majmaʼ al-bayān*, XXX, p. 252 ;*v*. Nwyia, «Le Tafsīr mystique» (from the commentary Sulamī), p. 230 (*al-dhafāʼa li-ummatika*) ; Sulamī, *Tafsīr*, II, p. 422 ; Id., *Ziyādāt*, p. 230 : *Qāla Ibn ʻAṭāʼ* (Abū al-ʼAbbās A. b. M. b. Sahl b. ʻAṭāʼ al-Adamī al-Baghdādī, d. 309/922 ; al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, ed. Nūr al-Dīn Shurayba, Aleppo, Dār al-Kitāb al-Nafīs, 1406/1986[2] (1372/1953[1]), 67+571 p., p. 265-72 ; al-Dhahabī, *Siyar*, XIV, p. 255-6) : *aʼṭaynāka l-shafāʼata li-ummatika*, but without mention of *Jaʻfar* al-Ṣādiq. In Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Šaqīq al-Balḫī, Ibn ʻAṭāʼ, Niffarī, édition critique avec introductions, Beirut, Dar El-Machreq, 1973, 12+343 p., p. 180, we find the three following interpretations from Ibn ʻAṭāʼ : 1. « Mission and prophecy (*al-risāla wa l-nubuwwa* ; *cf*. al-Sulamī, *Tafsīr*, II, p. 422, mentions this interpretation from Ibn ʻAṭāʼ. 2. « The knowledge of my Godship, especially of my Unicity, of my Power, and my Will ». It is evident that the Ibāḍī Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam, *Tafsīr*, IV, p. 538, does not mention the intercession for theological reasons pertaining to the Ibāḍī doctrine. On his opinions concerning intercession, *v*. Gilliot, « Le Commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim », *Arabica*, XLIV (1997), p. 193-9. However he quotes a part of the narrative concerning the night journey of Muḥammad and the tradition transmitted by Thawbān b. Bujdad, *mawlā* of Muḥammad on the benefits who resûlt of drinking this water ; *cf*. Ibn Kathīr, ʻImād al-Dīn, *Jāmiʼ al-masānīd wa al-sunan al-hādī li-aqwam sunan*, I+XXXVII, éd. *ʻAbd* al-Muʼṭī Amīn Qalʼajī, Beirut, Dār al-Kutub al-ʼilmiyya, 1415/1994, II, p. 449-50, n° 1092.

1700 Abū *Jaʻfar* A. b. Ibrāhīm b. al-Zubayr al-Thaqafī al-ʼĀṣimī al-Andalusī al-Gharnāṭī an-Naḥwī, in his *al-Burhān fī tartīb suwar al-Qurʻān*, ed. M. Shaʼbān (Master dissertation) Rabat, Wizārat al-Awqāf, 1410/1990, 415 p., to which we could not have access.

1701 Al-Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 127, l. 13, his la 13th interpretation : *al-kawthar huwa al-maqāmu l-maḥmūdu lladhī huwa al-shafāʼatu*, withour mentioning al-Ṣādiq or Ibn al-Zubayr.

1702 Al-Biqāʼī, Burhān al-Dīn, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa al-suwar*, I-VIII, ed. *ʻAbd* al-Razzāq Ghālib al-Mahdī, Beirut, Dār al-Kutub al-ʼilmiyya, 1415/1995, VIII, p. 548.

les of the Lord of the guidance which are abundant upon people whose claim is answered because of your prayer " (*mu'jizāt Rabbi al-hudā* [*aktharat*][1703] *bihā ahlu al-ijābati li-da'watika*) (Tha'labī)[1704], (13) " There is no god but God and Muḥammad is the Messenger of God " (or: the confession of the unity of God, *al-tawḥīd*, in Ibn 'Aṭiyya al-Andalusī, *al-Muḥarrir*, V, p. 529) (Hilāl b. Yasāf)[1705], (14) " understanding in religion " (*al-fiqh fī al-dīn*), (15) " the five prayers "[1706], (16) " the great man in the situation " (*al-'aẓīm fī al-amr*, selon Ibn Isḥāq)[1707].

Qurṭubī like most the exegetes chooses the interpretations number 1 (a river of Paradise) and 2 (the basin/cistern of the Prophet) because " they are the most sound, they are well established coming from the Prophet in his declaration on *al-kawthar* " For him all the other interpretations given are " a surplus to the cistern "[1708].

1703 *Aktharat* is missing in the edition of Qurṭubī, but not in Tha'labī's.

1704 In the manuscript of al-Tha'labī : « It has been said : the numerous miracles resûlting from answering to your appeal » (*mu'jizāt kathurat bihā al-ijāba li-da'watika*) ; al-Sulamī, *Tafsīr*, II, p. 422 : *Wa qāla ba'ḍuhum* : *mu'jizatun* (*sic* !) *aktharat bihā ahl al-iǧābati li-da'watika*.

1705 *Cf.* al-Tha'labī, *Tafsīr*. In Ibn 'Aṭiyya, *Muḥarrir*, V, p. 529, de Hilāl b. Yasāf : *al-tawḥīd* ; also in Abū Ḥayyān, *Baḥr*, p. 519, l. 28. Abū l-Ḥasan Hilāl b. Yasāf (ou Isāf) al-Ashja'ī al-Kūfī, a traditionist who lived in the secon half of the Ist/VIIth century ; al-Mizzī, *Tahdhīb*, XIX, p. 328-9, n° 7228.

1706 *Cf.* al-Tha'labī, *Tafsīr*. The second verse of the surah was probably the reason of this interpretation. Already Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767), *Tafsīr*, IV, p. 880, le glosed it : « That is the five prayers » ; taken over by Ibn al-Jawzī (d. 597/1201), *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*, I-VIII, texte éstablished (!) by A. Shams al-Dīn, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1414/1994, VIII, p. 332 ; he gives also two other interpretations : « Pray your Lord » : the prayer of the *'īd* (*ṣalāt al-aḍḥā*, Qatāda), and the morning prayer (*ṣalāt al-ṣubḥ* at al-Mudhdalifa, Mujāhid) ; *cf.* al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 325-7.

1707 Actually, Ibn Isḥāq, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 261, a : *al-'azīm*. Here al-Qurṭubī takes over the expression of Tha'labī before his quotation of the verse of Labīd quoted by Ibn Isḥāq.

1708 Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, XX, p. 218 ; *cf.* Id., *al-Tadhkira fī aḥwāl al-mawtā wa umūr al-ākhira*, I-II, ed. al-Sayyid al-Jumaylī, Beirut/Cairo, Dār Ibn Zaydūn/Madbūlī, 1406/1986, 925 p., I, p. 413-4 ; Ibn Abī l-Dunyā (d. 281/894), *K. Ṣifat al-janna*, ed. Ṭāriq Ṭanṭāwī, Cairo, Maktabat al-Qur'ān, n.d. (1994), 128 p., p. 36, n° 66 (Ibn 'Umar) ; p. 37-8, n° 74 (according to Anas b. Mālik) ; al-Baghawī, Muḥyī al-Sunna (d. 516/1122), *Maṣābīḥ al-sunna*, I-IV, ed. Yūsuf *'Abd* al-Raḥmān al-Mar'ashlī *et al.*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1407/1987, p. 26, *Ahwāl al-qiyāma wa bad' al-khalq*, 4, *al-Ḥawḍ wa al-shafā'a*, III, p. 536-7, n° 4312-4 ; al-Tibrīzī, Walī al-Dīn (*ob. post* 737/1336), *Mishcàt-ul-Masàbih*, or a Collection of the "most authentic traditions", regarding the actions and sayings of Muhammed, exhibiting the origin of the manners and customs; the civil, religious and military policy of the Muslemans, I-II, trans. from the original Arabic, Captain A.N. Matthews, Bengal artillery, Calcutta, 1823, p. 603-4 (or, p. 605-19, on basin and intercession) ; Wolff, Maurice, *Muhammedanische Eschatologie* [i.e. *'Abd* al-Raḥīm b. Aḥmad

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), seems to accept the " traditional " interpretation, within 15 interpretations, but he turns above all to a theological apologetic discourse on the alleged " inimitability " (*i'jāz*) of the Koran which is familiar to him: " What is intended by *al-kawthar* is this surah itself. Indeed in spite of its brevity it contains fully and sufficently all the benefits of this world and the hereafter " " (*al-murādu bi-al-kawthari huwa hādhihi al-sūratu, wa dhālika li-annahā ma'a qaṣrihā wāfiyatun bi-jamī'i manāfi'i al-dunyā wa al-ākhira*)[1709]. " If nobody was able to imitate it in spite of its brevity (*annahum 'ajazū 'an mu'āradatihā ma'a ṣughrihā*), that means that the whole Koran is inimitable "[1710].

As for Ibn Kathīr (d. 774/1373)[1711], he swamps or shrouded the reader in a stream of Prophetic traditions, *ca*. 30, on the river of Paradise, taken over from the books of *hadīth*, so that the interpretation " the abundant good " should be forgotten by him !

III. Al-Māturīdī and *al-kawthar*

One of the exegetes who was at most put in a predicament by the interpretation of *al-kawthar* and who expressed clearly his puzzlement is al-Māturīdī. He distinguishes four categories of interpretation:

a) The abundant good: " The abundant good, that is prophecy and mission which were granted (to the Prophet) ; something without which nobody can be saved from God's anger/wrath(*sukhṭ*), that is faith in him and assent to him (*wa huwa al-īmān bihi wa al-taṣdīq lahu*), what made him known and mentionned among the angels (*ma'rūfan madhkūran fī al-malā'ika*), what in which his mention is joined with His mention (*i.e*. the mention of God) (*mā qarana dhikrahu bi-dhikrihi*)[1712], what in which his grade and rank has been exalted above all the

al-Qāḍī, *Kitāb aḥwāl al-qiyāma*] [called : *Daqā'iq al-akhbār fī dhikr al-janna wa l-nār*], nach der Leipziger und der Dresdener Handschrift zum ersten Male arabisch und deutsch und mit Anmerkungen, hrsg. von M. Wolff, Leipzig, Brockhaus, 1872, p. 106-7 (Arabic), p. 191-6 (trans.) ; El-Ṣaleḥ, *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin (Etudes Musulmanes, XIII), 1971, p. 36.

1709 Al-Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 127 *ult*.-8, l. 1.

1710 Rāzī, *Tafsīr*, XXXII, p. 128, l. 6.

1711 Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn, *Tafsīr*, I-VIII, ed. *'Abd* al-'Azīz Ghunaym, M. A. 'Āshūr, M. Ibrāhīm al-Bannā, Cairo, Dār al-Sha'b, 1390/1971VIII, p. 519-23.

1712 *Cf.* Q, 94 : 4 : *Wa rafa'nā laka dhikraka* ([Have we not…]… and exaltated thy fame ?) According to Abū *Sa'īd* al-Khudrī : The Messenger of God said : Gabriel came to me and

creatures, and other innumerable [qualities]. It is what God says: [Have we not] exalted thy fame ? "[1713].

b) " Some [exegetes] have said that *al-kawthar* is a river of Paradise, and there are traditions (*akhbār*) in this way in which the Messenger of God, being asked about it said: It is a river of Paradise, or he declared it without being asked about it. If these traditions are well established, it is sufficent to mention it [because in this case they are strong traditions]. But if these traditions are not well established, the first interpretation (*i.e*. the abundant good) is more relevant (*aqrab*) to us. Indeed granting a river is not a specific way of honouring and giving, because God has promised more than that to His community, according to the traditions transmitted from the Messenger of God who has said: 'The inhabitants of Paradise have in the Paradise what neither eye has seen, nor ear has heard, nor has come into the heart (or mind) of any man (*wa lā khaṭara 'alā qalbi basharin*)'[1714].

said : My Lord and your Lord says : How did I exalt your fame ? He answered : Only God knows it. Gabriel said : [God said] : If I am mentionned, you are mentionned with me » ; Tabarī, *Tafsīr*, XXX, p. 235 ; Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*, *Tartīb* of 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Balbān al-Fārisī, I-XVIII, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1404-12/1984-91, 1418/1997[3], VIII, p. 175, n° 3382. According to al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim/Ibn 'Abbās : He (God) says to him : Whenever I am mentionned, you are mentionned with me : *fī al-adhān wa al-iqāma wa al-tashahhud, wa yawm al-jumu'a 'alā al-manābir, wa yawm al-fiṭr, wa yawm al-aḍḥā, wa ayyām al-tashrīq, wa yawm 'arafa, wa 'inda al-jimār, wa 'alā al-Ṣafā wa Marwa, wa fī khiṭbat al-nikāḥ, wa fī mashāriq al-arḍ wa maghāribihā*… ; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, XXX, p.106-7

1713 Al-Māturīdī, *Āyāt wa suwar min Ta'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Ahmet Vanlioğlu and Bekir Topaloğlu, Istanbul, Acar Matbaacılık (İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı), 2003, p. 73 (Arabic text, surah 108).

1714 Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I-V, ed. M. Fu'ād *'Abd* al-Bāqī, Cairo, 1955-57, reprint Beirut, Dār al-Fikr, 1398/1978, 51, *K. al-Janna*, 5, IV, p. 51, n° 2825, according to […] Abū Ḥāzim/Sahl b. Sa'd al-Sā'idī : *Fīhā* (*i.e. al-janna*) *mā lā 'aynun ra'at*…, during a session in which the Prophet describes Paradise ; same wording and transmission in Ibn Ḥanbal, *Musnad*, V, p. 334/XVI, p. 439-40, n° 22724. But mostly it appears as a Divine saying (*ḥadīth qudsī*), which has bieen integrated in the ṣaḥīfa of Hammām b. Munabbih : Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, p. 313/VIII, p. 206, n° 8128, where the text begins as follows : « God said : I have prepared for my upright servants what neither… » ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 65, *Tafsīr*, ad Koran 32 : 17/el-Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, III, p. 415-6 ; al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 97, *Tawḥīd*, 35, éd. Krehl, IV, p. 479, l. 12-5/Ibn Ḥağar, *Fatḥ*, XIII, p. 465, n° 8498/el-Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, IV, p. 622 ; Graham, W. A., *Divine word and prophetic word in early Islam*, Paris: Mouton & Co., 1977, p. 117-119, Saying 2. This particular saying is very ancient in the religious traditions of the Near East, *e.g*. Isaiah 64, 4 ; I Cor 2, 9, where Paul writes : « Things beyond our seeing… ». It came to Islam possibly through one of the channel of the (Apocryphal) « Gnostic » *Gospel of Thomas* (mid-second-century) as seen in its Coptic version, 17 : « Jesus said : I shall give you what no eye

c. “ Some [exegetes] have said that *al-kawthar* is something that God has given to his Messenger and which is not known (*lā yu’rafu*). It is at the origin something which He has told to him and which he (the Messenger) knew. It is not obligatory to burden oneself to know it and to interpret it, because in doing so one could do a mistake, and the resûlt should be a damage (*laḥiqahu al-ḍarar*). On the contrary, if one says the right interpretation (*aṣāba*) , he would not acquire a great benefitit ”[1715].

d. “ It has been said that *al-kawthar* is a word[1716] borrowed from the ancient books (*huwa ḥarfun ukhidha mina l-kutubi al-mutaqadimmati*”.

e. Commenting the second verse of the surah Māturīdī repeats that God addresses the Messenger of God concerning prayer, “ sacrifice ” (?) (*al-naḥr*) and *al-kawthar*, and that: “ we have not to to burden ourselves in interpreting that, for fearing of lying about what God has said, unless we repeat the opinions of the exegetes (*aqāwīl ahl al-ta`wīl*)”[1717].

f) Commenting the third verse he declares: “ Fundamentally what we say is that God addressed the Messenger with these words, and the Messenger knew it (i.e. what it means) ; but we do not know what was the object of this narrative (*lā na’lamu fī ayyi shay’in kānat al-qiṣṣatu*), and also not the circumstance of the revelation of this verse (*fīma nazalati l-āyatu*). Only God knows ”[1718].

Some remarks on this exegis of Māturīdī:

1) The exegesis (b) (river of paradise) does not find great credence with Māturīdī, like with some exegetes before him and after him, and particularly with Mu‘tazilites, even if he cannot reject traditions attributed to the Prophet. It could seem that the interpretation (a) has his favour. But he must confess that he does not know (c): God know it and the Prophet knew it, and there is no disadvantage in not knowing it.

has seen and what no ear has heard and no hand has touched, and what has no come into the heart of man » ; Elliott, James Keith, *The Apocryphal New Testament*. A collection of apocryphal Christian literature in an English transl. (based on M.R. James), Oxford, 1993, paperback ed. 2007, p. 138.

1715 Al-Māturīdī, *op. cit*., p. 74.

1716 On *ḥarf*, *v. infra*.

1717 Al-Māturīdī, *op. cit*., p. 77.

1718 *Ibid*.

2) But what is particularly interesting for us is (d):

" It has been said that *al-kawthar* is a word borrowed (or: taken over) from the ancient books (*huwa ḥarfun ukhidha min al-kutubi al-mutaqadimmati*) "[1719]. First of all, this opinion is an old one, but in another form, found in the commentary of Tha'labī[1720]: According to Ibn Kaysān (*i.e*. the Baṣrī Mu'tazilī exegete, theologian and jurist, Abū Bakr 'Abd al-Raḥmān b. Kaysān al-Aṣamm, d. 200/816 or 201/817)[1721]: " It is a word coming from the first books (in some versions: from the first prophecy) which means the preference (probably better say: election or to honour somebody[1722] " (*huwa kalimatun min al-nubuwwati al-ūlā wa ma'nāḥa al-īthār*).

It should be noticed that the name of Ibn Kaysān is associated with the interpretation *al-īthār* in the commentaries of Qurṭubī (d. 671/1273)[1723], of Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī (d. 745/1344) and of the Ḥanbalī Ibn 'Ādil al-Dimashqī (*scrib*. 880/1475)[1724], in the commentary of Shawkānī (d. 1250/1834), here without the name of Ibn Kaysān [1725]. But only Tha'labī (d. 427/1035) gives the " complete " utterance of al-Aṣamm: " It is a word coming from the first books which means the election ". It seems to us that it refers to the Old Testament in which the prophets are elected (choosen) by God, to be put in relation with the interpretation (3) (Qatāda) given by Qurṭubī. No wonder if Qurṭubī, or his source, but we have seen that is source is Tha'labī, has suppressed " coming from the first books ", because this suggests that this word was borrowed from the Old Testament (or from the New Testament).

1719 *Harf* means in many contexts : « written representation of a consonant, word, phrase, text » ; Versteegh, Kees, *Arabic grammar and Qur'anic exegesis*, Leiden, Brill, 1993, XI+230 p., p. 157. Or it came to be use in the sense of « something represented in writing, e.g., a consonant, a word, a phrase, a passage, specifically a texte from the *Qur'ān », op.cit., p. 103.*

1720 Al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-bayān*, X, p. 310, l. 8-9.

1721 *Van Ess,* TG, II, 396-418

1722 Freytag, G.W., *Lexicon Arabico-Latinum*, praesertim ex Djeuharii Firuzabadiique et aliorum Arabum operibus , adhibitis Golii quoque et aliorum libris confectum, Halle, 1830-37; réimpr. I-IV en 2, Beirut, Librairie du Liban, 1975, I, p. 12b : *elegit* (to elect, to choose), *praehabuit* (to prefer), *maluit* (to prefer) ; Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Book I, I-II, Cambridge, Islamic Texts Society Trust, 1984 (1860[1]), I, p. 18b, *s.r. athr*.

1723 This interpretation of Abū Bakr al-Aṣamm was possiblily also in the commentary of Ibn al-Naqīb (d. 689/1298), one of the masters of Abū Ḥayyān who had got a licence of transmission of this work.

1724 Ibn 'Ādil, *Lubāb*, *op. cit*., XX, p. 520.

1725 Al-Shawkānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī, *Tafsīr Fatḥ al-qadīr al-jāmi' bayna fannay r-riwāya wa al-dirāya fī 'ilm at-tafsīr*, I-V, Cairo, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1349/1930, reprint Beirut, Dār al-Fikr, 1973[3], V, p. 502.

As for Māturīdī, he says: " It has been said that *al-kawthar* is a word borrowed (or: taken over) from the ancient books ", not mentioning Abū Bakr al-Aṣamm, but perhaps he had another source, and without giving the meaning. It is clear that he distances from the " traditional " interpretation (a river of Paradise), or better say from the interpretation which has become the traditional one, and he prefers to say that he does not know what it means.

Finally it should be noticed, in relation with the interpretation d attributed to Ibn Kaysān (a word borrowed from the ancient scriptures), that Christoph Luxenberg[1726] thinks that this surah is based on the Christian Syriac liturgy. " From it arises a clear reminiscence of the well-known passage, also used in the compline [evening's prayer) of the Roman Catholic canonical hours of prayer, from the first Epistel of Peter (1, Pe. 5, 8-9): " (8)Wake up and be vigilant, because your *adversary*, the *devil*, as a roaring lion, walketh about, seeking whom hem ay devour. (9) Whom *resist steadfast* in the faith ". To him, *al-kawthar* is the translitteration of the Syro-Aramaic *kuttāra*, which is the nominal form of the second stem *kattar* (to persevere). So the whole surah's meaning should be: " We have given you [the virtue of] *constancy*/So pray to your Lord and *persevere*[1727] [in prayer]/Your *adversary* [the devil] is [then] the *loser*[1728] ".

C. Māturīdī and heresiographical material. An Ismāʾīlī interpretation of the look of Abraham to the star

We have dealt elsewhere with the look of Abraham at the star, the mond and the sun, particularly in the Koranic commentary of Māturīdī (Q 6, *al-An'ām*, 76-79)[1729]:

" (76) When the night grew dark upon him he beheld a star. He said: This is my Lord (*fa-lammā janna 'alayhi l-laylu, raʾā kawkaban. Qāla: hādhā rabbī*). But when it set, he said: I love not things that set (*Fa-lammā afala qāla*: *lā uḥibbu al-āfilīna*). (77) And when he saw the moon uprising, he exclaimed: This is my

1726 Luxenberg, Christoph, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, p. 271-276/second revised ed., 2004, p. 304-311/ *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, p. 292-301.

1727 Syriac : *nḡar* : to wait, to hold out, to persit.

1728 *Batara* (to break off, to ampute), should be a metathesis of Syro-Aramaic *tḇar* : to be broken, defeated, destroyed

1729 Gilliot, Claude, « Abraham eut-il un regard peccamineux ? » [Had Abraham a peccamino-us/sinful/guilty look ?], in *Mélanges Gimaret*. Autour du regard, ed. by E. Chaumont *et al*., Leuven, Peeters, 2003, p. 33-51

Lord. But when it set, he said: Unless my Lord guide me, I surely shall become one of the folk who are astray. (78) And when he saw the sun uprising, he cried: This is my Lord! This is greater! And when it set he exclaimed: O my people! Lo! I am free from all that ye associate (with Him). (79) Lo! I have turned my face toward Him Who created the heavens and the earth, as one by nature upright, and I am not of the idolaters ".

According to one of the interpretations listed by Māturīdī: Thanks a favour of God one can attain different degrees, and also thanks His will different stations (*manāzil*) of the favour and honour can be reached (cf. Q 6,83: " That is Our argument. We gave it unto Abraham against his folk. We raise unto degrees (*narfaʾu darajātin*) whom We will. Lo ! thy Lord is wise, aware ")[1730].

This interpretation is illustrated by the following Imāmī (Ismāʾīlī)[1731] exegesis:

" Some adherents of the Imama[1732] have given an interpretation of this verse[1733] maintaining that they have taken it over from the commentary of ʻAlī (*wa qad qāla baʾḍu aṣḥābi al-imāmati fī taʾwīli l-āya, zaʾama annahum akhadhūhu min sharḥi ʻAlīyyin anna*):

[In the " edition " (?) of Beirut we read the following nonsense: *wa qad qāla baʾḍu aṣḥābinā: al-imāmatu fī taʾwīli l-āyati, raghma annahum akhadhūhu min sharhīn, ʻalā anna taʾwīla l-najmi*… It means that a *madhhab*-fellow of Māturīdī should have given this Imāmī/Ismāʾīlī interpretation ! Moreover *raghma* has to be read: *zaʾama* ; *min sharhīn, ʻalā anna* has to be read: *min sharḥi ʻAliyyin anna*].

Māturīdī continues quoting: " [For him] The interpretation of the star ist the Licenciate/Licensee (*al-maʾdhūn*, French: *Mandataire*)[1734] ; the mond is the Ad-

1730 Al-Māturīdī, *Taʾwīlāt* (Berlin Ms. Or fol. 4156, 565 folios), f. 142v, l. 36-7. The edition of Fāṭima Yūsuf al-Khaymī, I-V, Beirut Muʾassasat al-Risāla, 1425/2004, is a very bad one. It has been established on the basis of two mss. : Ẓāhiriyya 495, 661 folios ; DK 6 tafsīr, 656 folios, copied by Muṣṭafā 2. b. Muḥammad b. Aḥmad, in 1165 H.

1731 For a good introduction to the allegoric interpretation (*taʾwīl*) among the Ismāʾīlīs, *v*. Poonawala, Ismail K., « Ismāʾīlī *taʾwīl* of the Q*urʾān* », in Rippin, Andrew (ed. by), *Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 199-222

1732 The Ismāʾīlīs consider themselves İmâmīs. Only with the predominancy of Twelver Shīʾa the expressions *ithnāʾashariyya* and imāmiyya have become progressively synonyms ; *v*. Daftary, Farhad, *The Ismāʾīlīs*. Their history and doctrines, Cambridge, CUP, 1990, p. 596 (n. 19 of p. 95).

1733 Al-Māturīdī, *Taʾwīlāt*, f. 142v, l. 36-143r, l. 3.

1734 *Al-maʾdhūn al-muṭlaq* (the Chief Licenciate) is sometimes simply called al-maʾdhūn. He was authorized to administer the oath of initiation (*ʻahd* or *mithāq*) ; Daftary, *The Ismāʾīlīs*, *op.*

junct (*lāḥiq*) ; the sun is the Imam (*al-imām*)[1735]. Iti is in that sense that Abraham said to the Licenciate: "This is my Lord/Master (*rabbī*)", meaning with that the master in instruction (*rabb al-tarbiyya*), the one who instructed him in science. "When it set": This means: When came to nought what he had (*fanā mā ʻindahu*) [to instruct him in it], Abraham disliked him (*raghiba ʻanhu*) and said: "I do not like this" (*lā uḥibbu hādhā*) ".

" Then he got what he wished [or what belongs to the science of] from the Adjunct (*thumma ẓafira bi-al-lāhīqi*) [in the manuscript, and probably in all the manuscripts of *Ta`wīlāt*: *ẓahara bi-al-lāḥiqi*], then in the same way from the Imam ".

Ẓahara bi- could be understood in several ways: 1. To seek help, assistance, support, with the meaning of *istaẓhara* ou de *ẓāhara* (on could read here: *ẓāhara*) ; v. *Tāg*, XII, p. 485b-86a ; Lane, p. 1927c, *sub* 10th form. In this sense we could read in the text *ẓahara*. 2. *Tāg*, XII, p. 480b: *iftakhara bihi ʻalā ghayrihi* ; Lane, p. 1926c. In this sense Abraham prefers successively the Adjunct, then the Imam. 3. To appear: in this sense Abraham appears successively as Adjunct, then Imām, *i.e*. attains these ranks. 4. The meaning of *ghalaba ʻalā* does not seem to be the right one in this context.

" Then he turned his face to the Follower (*al-tālī*][1736] to receive [science] from the Messenger (*thumma tawajjaha naḥwa al-tālī bi-al-qabūli min al-rasūli*) (*al-rasūl*, *i.e*. the Speaking-prophet/Speaker-prophet or Enunciator, *al-nāṭiq*)[1737], because the Follower for them comprehends what has been told (*faṭina*[1738] *mā dhukira*) ".

---

cit., p. 229. Or according to the *dā'ī* Abū Tammām (IV/Xth century) : « The least rank (*aṣghar al-ḥudūd*) is that of the novices (*al-mustajībūn*) above which the Ma'dhūn passes (*yamurru fawqahu al-ma'dhūn*) » ; Madelung, Wilferd, and Walker, Paul E., *An Ismaili heresiography*. The Bāb al-Shayṭān from Abū Tammām's *Kitāb al-shajara*, Leiden, Brill (IHC, 23), 1998, p. 120 (Arabic part, p. 132).

1735 According to Abū Tammām, in Madelung and Walker, *An Ismaili heresiography*, *op. cit*., p. 120 : Above the *ma'dhūn* are : « Next are the Wings (*al-ajniḥa*), the the Adjuncts (*al-lawāḥiq*), the the Imâms (*al-a'imma*), then the Founders (*al-usus*), and then the Speaking-prophets (*al-nuṭaqā'*) ».

1736 Our manuscript has : *al-thānī*, *leg*. : *al-tālī*. In the Ismā'īlī hierarchy however, comes after the *ʻaql* (Intellect) which is called *al-awwal*, *al-qalam*, *al-sābiq*, *al-shams*, etc., *al-nafs* (Soul), which is called *al-lawḥ*, *al-malik*, *al-thānī*, *al-tālī*, etc. ; *v*. Abū Yaʻqūb al-Sijzī (al-Sijistānī, d. soon after 361/971, *scribens* his *Iftikhār* in 361), *Tuḥfat al-mustajībīn*, in *Thalāth Rasā'il ismā'īliyya*, ed. ʻĀrif Tāmir, Beirut, Dār al-Āfāq al-jadīda, 1983, p. 13-14.

1737 Speaker-prophet or Enunciator, according to Daftary, *Ismā'īlīs*, p. 139.

1738 F.Y. Khaymī reads erroneously : *bi-ẓanni mā*.

Al-Sābiq (the Preceder) appears regularly in Abū Ya'qūb al-Sijistanī's works. It refers to the Intellect (*al-'aql*) in its position vis-a-vis the Soul (*al-nafs*) which is called the Follower (*al-tālī*)[1739].

The next hypostasis is sometimes called the Follower (*al-tālī*) or the Second (*al-thānī*). It seeks to grasp the whole of Intellect but cannot, and it must therefore " study " this higher thing which it cannot know all at once. For this reason Soul is called " the One seeking Instruction " (*al-mustafīd*) and the the Intellect is called the Instructor (*al-mufīd*)[1740].

" When passed to the degree of the Completer/Fulfiller (*fa-lammā jāwaza darajat al-mutimm*[1741]), which is the Imam, he attained the degree of the Message (*ṣāra ilā darajati al-risālati*), and to them he is the one who receives from the Second (*al-thānī* or *al-tālī*, the Follower) by the Vision/Imagination, and the one who et celui qui donne forme aux lois (*wa huwa al-qābilu*[1742] *mina al-tālī bi-al-ḫayāli wa muṣawwiru*[1743] *al-sharā'i'i*)[1744].

The Imams, the Fufillers of the work for the Speaking-prophet (*al-a`imma al-mutimmūn li-amrihi*)[1745]. Between two Speaking-prophets (*nāṭiq*-s) there are six Imams. Every Speaking-prophet has a *waṣī*, the one of Abraham was Ismael. The waṣī is also the first Imam of a Zyklus. Every Imam is a Fulfiller (*mutimm*), because he " completes " the revelation that the Speaking-prophet brings by the way of the interpretation (*ta`wīl*)[1746].

1739 Walker, Paul Ernest, « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought : the View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī », *MW*, LXVI (1976), p. 14-28, p., p. 18, n. 21.

1740 Wallker, *art. cit*., p. 20.

1741 F.Y. Khaymī reads erroneously : *al-ma'ūm*, *leg*. : *al-mutimm*.

1742 After correction of the manuscript which has : al-qā'ilu.

1743 *I.e*. : *dator formarum*.

1744 Most of this Ismā'īlī terminology is in Stern, S.M., *Studies in early Ismā'īlism*, Jerusalem/Leiden, 1983 and in Heinz Halm, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya*, Wiesbaden, Franz Steiner (in Kommission), 1978, p. 225-7, according to Abū *'Abd* Allāh M. b. A. al-Nasafī (d. 331/942). For this terminology, *v*. also Abū Ya'qūb al-Sijzī, *Tuḥfat al-mustajībīn*, in *Thalāṯ rasā'il ismā'īliyya*, *op. cit*., p. 10-20 (or in *Khams rasā'il ismā'īliyya*, ed. 'Ārif Tāmir, 1956, p. 145-56). Concerning the Law, Abraham is supposed to have abrogated the Law of Noah ; *v*. *Ja'far* b. Manṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaq''*, *op. cit*., p. 70 : *inqaṭa'a 'an sharī'ati Nūḥa wa aqāma li-nafsihi sharī'atan nasakha bihā sharī'ata Nūḥa*.

1745 Halm, *Kosmologie*, p. 25, according to the *K. al-Kashf* which has often been attributed to *Ja'far* b. Manṣūr al-Yaman (viv. sec. dim. IV/Xth century). But W. Madelung has shown that the six treatises of this book are not from the same author ; Halm, p. 169.

1746 Halm, p. 31.

“ To them (*i.e*. the Ismā’īlīs), the adoration of the Lords/Masters us necessary and the ascent from degree to degree is fufilled by these[1747].

For Māturīdī this Imāmī interpretation is a contradictory one. There is no use to go from degree to degree, because every owner of a degree has received what has the owner of the superior degree. How could Abraham have said “ I do not like ”, when he had reached the degree of the Fulfiller ? How could one of these entities have been his Lord/Master before having instructed him ? Then having been instructed, how could Abraham reject the Lordship/Matsership[1748]?

A question arises now, that of the source of Māturīdī for this Ismāʾīlī exegesis of Q 6: 76-79. Our hypothesis is that it could be Abū ‘Abd Allāh M. b. A. al-Nasafī (al-Nakhshabī), from Bazda (al-Bazdawī), a locality in the neighbourhood of Nasaf (Nakhshab)[1749] (the reading al-Barda’ī is false) (d. 331/942). He wrote *K. al-Maḥṣūl* which is no longer extant, but we have parts of it in the work of another Ismā’īlī, Abū Ḥātim al-Rāzī Aḥmad b. Ḥamdān (d. 322/933), in his *K. al-Iṣlāḥ*, in which he criticizes him, and in the work of the Zaydī Muʿtazilī, Abū al-Qāsim al-Bustī, *Min kashf asrār al-bāṭiniyya*. In the second part of his Book, Nasafī has an interpretation of Q 6: 76-79, not wholy similar to the text of Māturīdī, but with several points which are identical[1750].

The *Kitāb al-Iftikhār*, written after 360/971 by the Ismā’īlī Abū Ya’qūb al-Sijistānī (al-Sijzī) Isḥāq b. Aḥmad[1751], being to late cannot of course be taken into account here. It remains also the possibility that Māturīdī’s source could be an non-Ismā’īlī one, refuting these doctrines.

Selected Bibliography

Calderini, Simonetta, “ ʿĀlam al-dīn in Ismāʿīlism. World of obedience or world of immoblility ”, *BSOAS*, LVI (1993), p. 459-69

Gilliot, Claude, “ Abraham eut-il un regard peccamineux ? ”, in *Mélanges Gimaret*. Autour du regard, éd. par E. Chaumont *et al*., Leuven, Peeters, 2003, p. 33-51

1747 Al-Māturīdī, Ta’wīlāt, f. 142v, l. 37-42.

1748 Māturīdī, *Ta’wīlāt*, f. 142v, l. 42-143r, l. 5.

1749 He is often aso called al-Barda’ī, from Barda’a in the Caucasus, which has to be rejected, Stern, *op. cit*., p. 219

1750 Halm, p. 225-227 (Arabic), partly translated p. 70.

1751 Stern, S.M., « Abū Ya’qūb al-Sidjzī », *EI*^{2} (French ed.), I, p. 164-5 ; *GAS*, I, p. 574-575 (*op*. nr. 4 of Sezgin).

Id., « Le Commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim », *Arabica,* XLIV (1997), p. 179-233

Id., « L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (*al-Kawthar,* sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298) », in Arnzen, R., and Thielmann, J. (ed.), *Words, texts and concepts crusing the Mediterranean area.* Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, Leuven, Paris, Peeters, 2004, p. 33-69

Id., *Exégèse langue et théologie en Islâm.* L'exégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin, 1990, 320 p.

Id., « L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan », *Stud. Isl.,* 89 (1999), p. 129-64

Id., « Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval », *Encyclopaedia of the Qur'ān,* II, Leiden, Brill, 2002, p. 99-124

Id., « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *JA*, CCLXXIX (1991), p. 39-92

« Traditional disciplines of Qur'anic studies », *EQ (Encyclopaedia of the Qur'an),* V (2006), p. 318-339

Id., « Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en İslâm », *Israel Oriental Studies,* 17 (1997), p. 37-87

Gilliot, Claude, and Pierre Larcher, «Language and style of the *Qur'ān», in Encycloaedia of the Qur'ān [EQ],* III, Leyde, Brill, 2003, p. 109-35

Götz, Manfred, " Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān ", *Der Islam*, 41 (1965), p. 27-70/" Māturīdī and his Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān ", in Rippin (Andrew) (ed.), *The Qur'ān. Formative interpretation*, Aldershot, Ashgate, Variorum, 1999, p. 191-214

Halm, Heinz, *Kosmologie une Heilslehre der früheren Ismā'īlīya*. Eine Studie zur İslâmischen Gnosis, DMG (*Abh. K. M*., XLIV/1), Wiesbaden, in Kommission bei Franz Steiner, 1978, 5+240 p.

Hamdānī, 'Abbās, " Evolution of the organisational structure of the Fāṭimī Da'wah ", *Arabian Studies*, III (1976), 85-114

Horovitz, Josef, *Das koranische Paradies*, Jerusalem, *Scripta Universitatis atque bibliothecae Hierosolymitanarum* (Orientalia et Judaica), 1 (1923), p. 1-16

Kutlu, Sönmez (ed./haz.), *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* Ankara, 2003

Madelung, Wilferd, and Walker, Paul E., *An Ismaili heresiography*. The Bāb al-Shayṭān from Abū Tammām's *Kitāb al-shajara*, Leiden, Brill (IHC, 23), 1998, XI+134+143 p.

– Māturīdī, *Āyāt wa suwar min Ta`wīlāt al-Qur'ān,* ed. Ahmet Vanlioğlu and Bekir Topaloğlu, Istanbul, Acar Matbaacılık (Imam Ebû Hanîfe ve Imam Mâtürîdî Araştırma Vakfı), 2003, 165+128 p.

Id., *Ta`wīlāt* (Berlin Ms. Or fol. 4156, 565 folios ; now in Tübingen)

Nasafī, Ṣayf al-Dīn Abū l-Mu'īn Maymūn b. Muḥammad al-Makḥūlī (d. 25 Dhū al-Ḥiğğa 508/22 May 1115), *K. Tabṣirat al-adilla*, ed. Claude Salamé I-II, Damascus, IFEAD, 1990-93, 15+1011+15 p.

Poonawala, Ismail K., " Ismā'īlī *ta`wīl* of the Q*ur'ān* ", in Rippin, Andrew (ed. by), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 199-222

Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, E. J. Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science", XXX), 1997, XII+396 p.

Stern, Samuel Miklos, *Studies in early Ismā'īlism*, Jerusalem/Leiden, 1983

Walker, Paul Ernest, « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: the View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī », *MW,* LXVI (1976), p. 14-28

Walker, Paul Ernest, *Abu Yaq'ub al-Sijistani*. Intellectual missionary, London, I.B. Tauris (Ismaili heritage series), 1996, 132 p., ISBN/ISSN: 1850439214 [NBG]

Zabīdī, al-Sayyid Murtaḍā M. b. M. al-Ḥusaynī (d. 1205/*inc.* 10 Septembre 1790), *Itḥāf al-sādat al-muttaqīn bi-šarḥ Iḥyā 'ulūm al-dīn*, I-XIV, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1409/1989, II, p. 6-7 (notice on Māturīdī).

SEMPOZYUMUN KAPANIŞ KONUŞMALARI

SEMPOZYUMUN KAPANIŞ KONUŞMALARI

• **Prof. Dr. Fahrettin Atar**
Sempozyum Tertip Heyeti Başkanı ve,
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Üç gündür devam eden toplantımızın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Üniversiteler ürettikleri bilgileri başkalarına iletmek ve böylece ürettikleri bilginin sıhhatini kontrol etmek isterler. Üniversitelerde çalışan bilim adamları bu imkânı genellikle sempozyumlarda bulabilir. Bizim fakültemiz yakın tarihte üç sempozyum düzenledi. Bunların birincisi İbn-i Sinâ, ikincisi İslâm Medeniyetinde Bağdat, üçüncüsü ise İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. Bu üç uluslararası sempozyum da gördüğü ilgi ve alâkadan da anlaşıldığına göre başarılı olmuştur.

Bu sempozyumu düzenlerken iki amacımız vardı. Birincisi İmâm Mâtürîdî'yi tanımak ve tanıtmak, ikincisi de Mâtürîdîliği tanımak ve tanıtmaktır. Zannedersem maksadımıza ulaştık. Katılımın geniş tabanlı olmasını arzu ettiğimiz için bünyesinde İlahiyat Fakültesi olan bütün üniversitelerimizden iştirakini sağladık, hiçbir İlahiyat Fakültesi bu sempozyumun dışında kalmamıştır.

Arkadaşlarımızın tebliğleri ister bizim görüşlerimize uygun olsun, ister olmasın bu konuda hiçbir ayrım yapmadık. Bilim adamına serbestlik tanınması, ona ilmini ve görüşlerini rahat bir şekilde sunma fırsatı verilmesi gerektiğine inanıyoruz. Biz de katılımcılarımıza bu fırsatı sağlamaya çalıştık ve kendilerine hiç bir müdahalede bulunmadık. Dikkat ettiğimiz hususlardan biri de sempozyumumuza bu konuda uzman olan kişilerin dâvet edilmesidir. Biz Dekanlık olarak sempozyumumuzun duyurusunu yaptık ve internet kanalıyla ilgili yerlere bu duyurumuzu ulaştırmış olduk. Yalnız eksik kalan bir husus, bu toplantıyı Diyanet İşleri Başkanlığımıza bir yazıyla duyurmayı ihmal etmiş olmamızdır. Bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan iki bilim adamı bu toplantıyı izlediler. Bu arada eski Devlet Bakanımız Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu ve Prof. Dr. M. Saim Yeprem hocalarımızın İmâm Mâtürîdî konusundaki çalışmalarını bilmemize rağmen, kendilerinden konuyla ilgili katkılarını istemeyi ihmal etmiş olduğumuzu çok geç fark ettik. Her iki hocamızdan da özür dileriz.

Yurt dışından bu toplantımıza katılan misafirlerimize ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Ülkemizden katılan arkadaşlarımıza da ayrı ayrı teşekkür ediyorum ve hepsini tebrik ve takdir ediyorum. Sahalarında çok iyi yetişmiş olduklarını görmek bizi cidden memnun etmiştir. Tebliğ sahiplerinin tamamı birbirinden mükemmel bildiriler sundular. Ayrıca sempozyumda görev alan sayın arkadaşlarıma ve simültane tercüme heyetine de teşekkür ediyorum.

Bu arada İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın muhterem Başkanına, Mütevelli Heyetine ve Vakfın Sempozyum çalışmalarını yürüten Sayın Sabri Özpala, Ahmet Yıldız, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz beylere de ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Gerçekten onlar gecelerini gündüzlerine katarak bu hizmeti sürdürüyorlar. Ayrıca Sayın Dekanımız Prof. Dr. Raşit Küçük Beye ve Dekan yardımcılarına, Fakültemiz yönetim kurulu üyelerine ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bize itimat ettiler ve Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı'na bu sempozyumu düzenleme görevini verdiler. Biz de bunu îfâya çalıştık. Son olarak bu toplantımızı izleyen herkese teşekkür ediyor, hepinize saygılar sunuyorum...

- **Prof. Dr. Raşit Küçük**
  Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı

Kıymetli misafirlerimiz, sizinle üç günden beri baş başa olduk. Uluslar arası bu sempozyumumuz, bu toplantıda görev alan arkadaşlarımızın ısrarlı gayretleri sonucu başarıyla gerçekleşmiş oldu. Hepsine teşekkür ediyorum. Hakikaten biz Fakülte olarak aşağı yukarı bir yıla üç uluslararası sempozyum sığdırdık ve bunları başarıyla tamamlamış olduk. Böylece dünyanın çeşitli ülkelerinden dâvet ettiğimiz değerli ilim adamlarıyla ülkemizin yetişmiş insanlarını yüz yüze tanıştırmış ve kaynaştırmış olduk. Onların değerli bildirilerini en kısa zamanda kitap haline getirerek bilim âlemine de sunmuş olacağız.

Doğrusu ben İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ini daha önce okumuş idim. Tabiî benim alâkam kadar bir okuma serüvenim vardır. Fakat sunulan bu tebliğlerin bir çoğuna -özetleri bize daha önce verildiği için- bakma fırsatı buldum. Gerçekten toplantıya katılan arkadaşlarımız çok değişik alanlar açısından bize İmâm Mâtürîdî'yi tanıttılar. Tabiî burada birçok tebliğcinin de ifade ettiği gibi, bilginin üretimine katkı sağlamak buradan hareketle günümüzün problemlerine çözüm üretmek gibi bir sorumluluk taşıyoruz. Bizim burada yaptığımız bu toplantı tamamen buna yönelik bir toplantıdır. Aslında dünü, bugünü ve

yarını konuşmuş oluyoruz. Şüphesiz burada farklı fikirler ve farklı bakış açıları olacaktır. Bu, zâten ilmî bir gerekliliktir. İlim ancak böyle gelişir. Netice olarak her görüş önemli bir düşünce olarak neşvünemâ bulacak ve onun da toplumda bir yansıması olacaktır. Bunlardan korkmamak ve çekinmemek gerekir. Bunları hepimiz biliyoruz zâten.

Umarım biz hep böyle seçkin ortamlarda bir araya geliriz. Fakültelerin aslında önemli görevlerinden biri de budur. Bir taraftan ilim üretirken, üretilen bilgiyi toplumla paylaşmak, dünya ile paylaşmak çok önemlidir.

Çeşitli ülkelerden gelerek Sempozyumumuzu katılan değerli ilim adamlarına ben de çok teşekkür ediyorum. Ülkemizin çeşitli fakültelerinden toplantımıza teşrif eden arkadaşlarıma da şükranlarımı sunuyorum. Bizi her yönüyle destekleyen İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın değerli başkanı ve yöneticilerine, bizim bu çalışmamıza destek veren İstanbulumuzun çeşitli belediyelerine -ki bize her zaman önemli katkılar sağlıyorlar- şükranlarımı sunuyorum.

Bizi üç gündür yalnız bırakmayan, bu ilmî ziyâfete iştirak eden siz kıymetli dinleyicilerimize de şükrânlarımı sunuyor, bir başka bilimsel toplantıda buluşmak üzere hepinize hayırlar ve iyilikler diliyorum.

Teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum...

- **Prof. Dr. Ali Özek**
  İSAV Mütevelli Heyet Başkanı

Çok değerli hâzirûn!

Gerek Fakültemiz Dekanı ve gerek Sempozyum Tertip Heyeti Başkanı arkadaşlarımız konuyla ilgili bilgiler verdiler, söylenmesi gerekenleri söylediler. Ben de bu vesile ile gerek Fakültemiz Dekanına, gerek Fakültemizin ilgili kurullarının tayin ettiği sempozyum heyetine ve Vakfımızın çalışanlarına ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca yurt içinden ve yurt dışından bu toplantıya katılan ve tebliğ sunan ilim adamlarına da huzurunuzda şükranlarımı arz ediyorum.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı olarak Fakültemizle müştereken yaptığımız bu toplantıyla birlikte biz, on beşinci uluslararası ilmî toplantımızı yaptık. Allah'ın izniyle başarılı bir şekilde bunu da gerçekleştirmiş olduk. Bu toplantılara iştirak eden dinleyicilere de teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bendeniz bu tür toplantılara katıldığımda şunu anlıyorum: Bizim bir alışkanlığımız var, o da daha çok nazariyât üzerinde duruyoruz. Belki de böyle bir toplantının konularını işlerken başka bir yolu yoktur ama şurası bir gerçektir ki, İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî dünya çapında tanınan bir âlimdir. Ondan sonra gelenler Meselâ, *Akāid-i Nesefî* dediğimiz meşhur risâlede sayılan ve Ehl-i sünnet akidesini teşkil eden prensiplerin hemen hepsi Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l Hasan el-Eş'arî ve Mısırlı Tahâvî'den sonra İmâm Mâtürîdî'ye dayanır. Binaenaleyh Ehl-i sünnet akidesi, onun görüşleri etrafında gelişmiş, prensipleşmiş, kitaplaşmıştır. Fakat bu toplantıda o kitaplardaki görüşlerden bazıları dile getirilmemiştir. İnsanlarda korumacı zihniyet olduğu için İmâm Mâtürîdî'nin bazı yenilikçi görüşleri dikkate alınmamış veya üzerinde fazla durulmamıştır.

Kısaca şunu söylemek istiyorum: Cenâb-ı Hak, kâinâtta ne varsa insanın emrine musahhar kılmıştır. O halde bu dünya insan için yaratılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok âyet insandan bahseder. Dolayısıyla Müslümanların eski devirlerde âyetlerden anlayıp anlattıkları fikirler ve düşünceler, son zamanlarda âdetâ değiştirildiği hususunu da burada dile getirmek istiyorum. İşte bu husus: Önce dünya, sonra âhiret anlayışıdır. Yani insanın birinci görevi önce dünyayı imâr etmek, sonra da âhireti imar etmektir. Mükellefiyette de önce akıl zikredilir. Çünkü akıl olacak ki, insan mükellef tutulsun. Çünkü akıl olmasa din olmaz. İnsanda akıl olmasa insanın -hâşâ huzûrdan- hayvandan farkı kalmaz. Eğer insan eğitim-öğretimden, ilimden-irfândan uzaklaştırılırsa onun diğer hayvanlardan hiçbir farkı kalmaz. Nitekim son zamanlarda keşfedilen bazı kabilelerdeki yaşayış tarzları tıpkı hayvanların yaşayışlarına benzemektedir. O halde insanlara her türlü ilmi, irfânı, ahlâkı öğreten peygamberlerdir. Peygamberler vasıtasıyla medeniyetler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bunların hepsinin temelinde Allah'ın insanlara verdiği akıl nimeti vardır. Bunun değerini bilmeliyiz ve buna göre çalışmalıyız. Önce dünyayı imâr etmeliyiz. Zirâ "Dünya, âhiretin tarlasıdır". Ondan sonra da âhiretimizi imâr ederiz.

Bu bakımdan bu tür toplantıların yapılması ve tartışılması bizim ufkumuzu mutlaka açacaktır. Ben şahsen bu tür toplantılardan çok şeyler öğreniyorum ve herkesin de öğrendiği kanaatindeyim. Bu toplantımız bana göre hedefine ulaşmıştır. Eksiklerimiz mutlaka olmuştur, ancak hedeflenen husus ana hatlarıyla gerçekleşmiştir.

Hepinize öncelikle sıhhat ve âfiyet, işlerinizde hayırlı başarılar dilerim. Şunu bilmek lâzım ki, insan için akıl nimetinden sonra en önemli nimet Efendimizin de buyurduğu gibi sıhhattir, yani sağlığı korumaktır.

Hepinize hayırlı akşamlar diler, sıhhat ve âfiyet dileğiyle selâm ve saygılar sunarım.

ÖZETLER

ÖZETLER

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDÎLİK
(Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) işbirliğiyle düzenlenen "Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" konulu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı, 22-24 Mayıs 2009'da İstanbul Üsküdar'daki Bağlarbaşı Kültür Merkezi ve İlâhiyat Fakültesi Camialtı Konferans Salonu'nda gerçekleştirilmiştir.

Bu toplantının yapılması planlanırken şu hususlar hedeflenmiştir: İslâm medeniyetinin inkişâfı ve özellikle Türklerin iman ve ibadet hayatının oluşumunda oldukça önemli bir yeri bulunmasına rağmen, klasik ve modern dönem kelâmcıları tarafından yeterince araştırılmamış olan İmâm Mâtürîdî'yi, onun düşünce sistemini, bu düşünce sistemi üzerinde yükselen Mâtürîdîliği, bu ekolün oluşum ve gelişim seyrini, etkilerini ve günümüze yansımalarını ilmî usûllerle ortaya koyarak başta Kelâm ilmi olmak üzere İslâmî ilimler tarihinin inşâsına katkıda bulunmak ve günümüz dinî problemlerinin çözümünde bu birikimden yararlanma imkânlarını araştırmak.

Bu toplantıda İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı ilmî ve sosyal çevre, bir kelâmcı, müfessir ve fıkıh âlimi olarak İmâm Mâtürîdî, onun hadis ilmindeki yeri, tasavvufa bakışı (Zühd ve Takvâ Anlayışı, Diğer Dinlere ve İslâm Mezheplerine Bakışı; Mâtürîdî'nin Siyasî Düşünceleri ile Mâtürîdîliğin Kaynakları, Mâtürîdîlik-Hanefîlik İlişkisi, Mâtürîdîliğin Târihî Gelişimi ile Osmanlılar'da ve Günümüzde Mâtürîdîlik, Mâtürîdîliğin Temel Görüşleri ve Değerlendirilmesi, Mâtürîdî'nin Bilgi, Varlık, Ulûhiyet, Nübüvvet, Âhiret, İman, Günah ve Tekfir Konularındaki görüşleri; İmâm Mâtürîdî'nin diğer Mezheplerle İlişkisi gibi konular aşağıdaki tebliğ başlıklarıyla ortaya konulmuştur:

1. İmâm Mâtürîdî'nin Temel İslâm Bilimlerindeki Yeri (Açılış Tebliği)
2. İmâm Mâtürîdî 'ye Göre Tanrı'nın Hikmeti
3. İmâm Mâtürîdî 'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı
4. Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomizm ve Tabiat Anlayışı

5. İmâm Mâtürîdî'nin Akıl ve Nakil Arasındaki Kelâm Yöntemi

6. Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü

7. Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı

8. Mâtürîdî'ye Göre Din - Şeriat Ayırımının Felsefî Temelleri

9. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?

10. Mürcie ve Kerrâmiyye'nin Mâtürîdiyye Kelâmına Etkisi Meselesi

11. Mâtürîdî ve Eş'arî Kelâmında Kader

12. Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İman ve Küfür Kavramı

13. Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?

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

15. *Te`vîlâtü Ehli's-Sünne*'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği

16. İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler

17. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Hıristiyanlık ve Teslis Eleştirisi

18. İmâm Mâtürîdî 'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı

19. İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu

20. Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâtürîdî 'nin Hadis Yorumu

21. Mâtürîdî 'nin Bilgi Teorisinde Tevâtür

22. Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı

23. Mâtürîdî Kelâmı ve Hanefî Fıkhı: Mâtürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi

24. Mâtürîdî Fıkıh usûlü: Gerçek mi Kurgu mu?

25. İmâm Mâtürîdî'nin İslâm İnancını Temellendirmedeki Metodu

26. Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı

27. Mâtürîdîlik Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak Semerkant Cakerdize Mezarlığındaki Mezartaşı Kitâbeleri

28. Mâtürîdiyye Doktrininin Özbekistan'da Araştırılması: Problemler ve Çözümler

29. Türk Basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik

30. Mâtürîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme

31. Mâtürîdî ve Siyâset: Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi

32. Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı

33. Mâtürîdî'nin Erken Dönem Tefsir Geleneklerine ve İlgili Konulara Bakışı

Bu arada, çekimleri Özbekistan'a yaptıkları ziyaret sırasında bizzat Sayın **Ali AK** tarafından yapılan fotoğraflar **"ÖZBEKİSTAN'dan GÖRÜNTÜLER"** adıyla Fakülte Camialtı Salonlarında Sempozyum süresince sergilenmiştir.

The International Symposium on "İmâm Mâturidi and Maturidism"

The International Symposium on "Imām Māturidi and Māturidism" which was organized jointly by Marmara University, Faculty of Theology, and The Foundation for Research in Islamic Sciences (İSAV) took place at Baglarbaşı Cultural Centre and Theology Faculty Conference Hall on 22 24 May 2009.

Imam Maturidi played a great role in the formation of Islamic Theology and thought, however, there are not enough scholarly studies about him and his theology. Hence The Theology Faculty of Marmara University, and The Foundation for Research in Islamic Sciences (İSAV) jointly organized this international symposium on Imam Maturudi and maturidism in order to illuminate his life and system of thought, the formation and development of maturidism, its influences and the modern reflections of maturidi thought. The symposium aimed to benefit from the rich culture of maturidi thought in solving the modern problems of theology. The following main subjects were discussed throughout the symposium:

1. Imam Maturidi (his life, works and teachings).

2. History of Maturidism.

3. The basic teachings of Maturidism.

4. Maturidism in the modern world.

Symposium began with the opening speeches of Prof. Dr. Raşit Küçük (The Dean of Theology Faculty) and Prof. Dr. Ali Özek (The ISAV Chairman). The head of the Prisedency of Religious Affairs Prof. Dr. Ali Bardakoğlu and The Rector of Marmara University Prof. Dr. Necla Pur gave protocol speeces. They stressed the importance of Imam Maturidi in the creation of Islamic culture which is based on tolarance, peace and rationalism.

The doyen of Maturidism Prof. Dr. Bekir Topaloğlu in his keynote address entitled "The place of Imam Maturidi in the Basic Islamic Sciences" talked about Imam Maturidi's contribution to Islamic culture and Islamic sciences.

After these opening and protocol speeches the symposium continued with the following 32 papers in nine sessions:

1. Prof. Dr. Ulrich Rudolph, "Al-Maturidi's concept of God's wisdom/Imam Mâtürîdî'ye göre Tanrı'nın Hikmeti)".

2. Prof. Dr. Y. Şevki Yavuz, "Imam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'e Bakışı/ Imam Maturidi's views on nature and Causality".

3. Dr. Alnoor Dhanani, "Al-Maturidi and al-Nasafi on atomism and the Tabâ'î", (Mâtürîdî ve Nesefi'nin Atomizm ve Tabiatçılara bakışı).

4. Dr. Merve Mahmud, "Menhecü'l- Imâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî el-akdî beyne'n-nakl ve'l-akl" (Imam Maturidi).

5. Prof. Dr. Saffet Sarıkaya, "Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü/ Religious tolerance according to Imam Maturidi".

6. Prof. Dr. Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı/ Maturidi's Concept of religion and shari'a".

7. Prof. Dr. Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Din Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri/ Philosophical basis of religion-shari'a differences according to Maturidi".

8. Doç. Dr. H. Sabri Erdem, "Ebu Hanife ve Mâtürîdî Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?/ Can Abu Hanifa and Maturidi be seen as the continuation of Murji'a?".

9 Doç. Dr. Cağfer Karadaş, "Mürcie ve Kerrâmiye'nin Mâtürîdîye Kelâmına Etkisi Meselesi/ The problem of Murjia and Kerramiyya's effects on Maturidite Kalam".

10 Yasir Kazi, "Qadr Between Al-Māturīdī And Al-Ash'arî/Matüridi ve Eş'ari Kelamında Kader".

11. Prof. Dr. Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İman ve Küfür Kavramı/ Imam Maturidi on the terms of İman/belief and Kufr/blasphemy".

12. Doç. Dr. Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?/ Maturidi's Criticism of Mu'tazila on whether God must create the best?".

13. Doç. Dr. Metin Özdemir, "Matürîdî'nin Mutezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temellleri/ The Epistemological basis of Maturidi's Criticism of Mutazila".

14. Doç. Dr. A. Fethi Ahmet Polat, "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği/ Criticism of Mutazila in Ta'wilât ahl al-Sunna" .

15. Dr. Sıddık Korkmaz, "Imam Mâturîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler/ Imam Maturidi's Criticism of Shi'a".

16. Dr. Salime Leyla Gürkan, "Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Hristiyanlık Ve Teslis Eleştirisi/ Criticism of Christianity and Trinity in Maturidi's Kitab al-Tawhîd".

17. Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, "Imam Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı/ Imam Maturidi's Approach to Dualist religious Groups ".

18. Prof. Dr. Abdurrahim el-Alemi, "Menhecu'l-Imam el-Mâturidi fi't-Tefsîr/ Imam Matüridi'nin Tefsir Metodu".

19. Doç. Dr. Hüseyin Kahraman, "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu/ Hadith in Maturidite Culture and Imam Maturidi's Approach to Hadith".

20. Dale Correa, "The Vehicle Of Tawātur In Māturīdī Epistemology: Constructing A Theory Of Knowledge From Ta'wīlāt Al-Qur'an/Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde Tevatür).

21. Prof. Dr. Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı/ Logic According to Maturidi Theologians".

22. Doç. Dr. Hasan Hacak, "Mâtürîdî Kelamı Ve Hanefi Fıkhı: Mâtürîdîliğin Alem Anlayışı'nın Hanefi Fıkhıyla İlişkisi/ Maturidite Kalam and Hanafi Fiqh: Maturidite Understanding of the Universe and its Relation to Hanafi Fiqh".

23. Doç. Dr. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi Kurgu mu?/ Maturidite Usul al-Fiqh: Myth or Reality?

24. Yard. Doç. Dr. Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı/ The Emergence of Maturidism".

25. Prof. Dr. Ashirbek K. Muminov, "Epitaphical Inscriptions from the Cemetery Chakardiza in Samarkand as sources for the study of Maturidiya (X-XIV Centiries/ Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak olarak Semerkant Cakerdize Mezarlığı'ndaki Mezartaşı Kitâbeleri).

26. Dr. Shovosil Ziyodov, 'Mâtürîdîye doktrininin Özbekistan'da Araştırılması: problemler ve çözümler/ Researches on Maturidism in Uzbekistan: Problems and Solutions'.

27. Doç. Dr. Mehmet Zeki İşcan, "Türk Basınında Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik/ Maturidi and Maturidism in Turkish Press".

28. Doç. Dr. Mehmet Evkuran, "Mâtürîdî Kelamının Teo-sosyolojisi/ Theosociology of Maturidi Kalam".

29. Doç. Dr. Şükrü Özen, "Mâtürîdî Ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi/ Maturidi and Politics: Khilafa/Imama and its Relation to the Tribe of Qurayş".

30. Prof. Dr. Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı Ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı/ Maturidite Rationalism and its Contribution to the Solutions of Today's Problems".

31. Prof. Emeritus Claude Gilliot, "Maturidi's treatment of early exegetical traditions and related topics/Mâtürîdî'nin Erken Dönem Tefsir Geleneklerine ve İlgili Konulara Bakışı".

These papers presented by distinguished Turkish and foreign scholars show us that this is one of the most comprehensive international meeting on Imam Maturidi and Maturidism. But it is not possible to discuss all aspects of Maturidism within a single symposium. Hence the participants stressed the need for similar conferences in the future.

This symposium, which was attended and followed by academicians, researchers, undergraduate and graduate students, has contributed to Maturidite studies which were neglected in the past.

And lastly we should also remember **Ali Ak** who brought a visual richness to the symposium with his "Exibition of Uzbekistan's Photos".

الحلاصة

الندوة العالمية
حول الامام الماتريدي و الماتريدية

الندوة العالمية حول ''الامام الماتريدي و الماتريدية'' التي نظمها كلية الالهيات بجامعة مرمره بالمشاركة مع وقف الدراسات الاسلامية vasi) (قد تم عقدها فى اسطنبول في 24-22 مايو 2009 في صالة مركز الثقافة بباغلارباشي و صالة المؤتمر بكلية الالهيات .

في هذه الندوة التي نظمت لالقاء الضوء علي فكرة الامام الماتريدي -الذي اهمل في درسات و بحوث العلمية و الكلامية حديثا و قديما علي الرغم من دوره في انشاء حضارة الاسلام عامة و في تشكل الحياة الثقافية في تركيا خصوصا- و علي المذهب الماتريدية، و تطوره و تأثيراته و انعكاساته علي الحاضر . اشترك هذه الندوة العالمية اكثر من ثلاثين باحثا من عشر دول مثل الولايات المتحدة و انجلترا و فرنسا و سويسرا و اردن و المغرب و الامارات العربية المتحدة و أوزبكستان و كازاخستان الي جانب الباحثين من مختلف جامعات تركيا.

ان الندوة بدأت بخطبتي الافتتاحية التي القاهما الأستاذ الدكتور راشد كجك، عميد كلية الهيات، و الأستاذ الدكتور على أوزك، رئيس وقف الدراسات الاسلامية. و في خُطبتي البروتوكول التي القاهما علي بارداق اوغلو، رئيس الشئون الدينية، و نجلي بور، مديرة جامعة مرمره، شددت علي اهمية افكار امام الماتريدي في تشكل فهم متسامح و معتدل و عقلاني للاسلام في العالم الاسلامي وبين الاتراك في الماضي و في الحاضر.

بعد الخطبة الافتتاحية التي القاها أ.د. بكر طوبال اوغلو حول ''مكانة الامام الماتريدي في العلوم الاسلامية'' بدات الجلسات الاساسية للندوة، و قدم الباحثون اثني و ثلاثين بحثا في تسع جلسات كما يلي

مفهوم الحكمة الالهيّة عند الامام الماتريدي

مفهوم الطبيعة و العليّة عند الامام الماتريدي

مفهوم الذريَّة والطبائع عند الامام الماتريدي والنسفي

منهج الإمام أبي منصور الماتريدي العقدي بين النقل والعقل

التسامح الديني في فكرة الامام الماتريدي

مفهوم الدين و الشريعة عند الامام الماتريدي

الاسس الفلسفية للفصل بين الدين و الشريعة عند الامام الماتريدي

هل يمكن ان ننظر الي ابي حنيفة و الامام الماتريدي كمتابعَي المرجئة

قضية تاثير المرجئة و الكرامية علي فكرة الكلامية الماتريدية

فكرة القدر بين الامام الماتريدي و الامام الاشعري

مفهومي الإيمان و الكفر في فكرة الامام الماتريدي

نقد الامام الماتريدي للمعتزلة: هل يجب علي الله خلق الاصلح

الاسس المعرفية لانتقادات الامام الماتريدي للمعتزلة

نقد الخطاب المعتزلي في تاويلات اهل السنة

انتقادات الامام الماتريدي للشيعة

انتقادات الامام الماتريدي في كتاب التوحيد للنصرانية و عقيدة الثالوث الأقدس

موقف الامام الماتريدي من الفرق الثنوية

منهج الإمام الماتريدي في تفسير القرآن بين علم الكلام وأصول الأحكام

مكانة الحديث في التراث الماتريدية و طريقة الامام الماتريدي في شرح الحديث

دور التواتر في نظرية المعرفة عند الامام الماتريدي: انشاء نظرية معرفية من كتاب تاويلات اهل السنة

موقف المتكلمين الماتريدية من علم المنطق

الماتريدية و الفقه الحنفي: علاقة الفقه الحنفي برؤية العالم عند الماتريدية

اصول الفقه الماتريدي: هل حقيقة ام خيال هو؟

منهج الماتريدي في إثبات العقيدة الإسلامية

ظهور مذهب الماتريدية

كتابات مقبرة شكردزا في سمرقند كمصدر في دراسات الماتريدية

دراسات مذهب الماتريدية في اوزبكستان: المشاكل و الحلول

الامام الماتريدي و الماتريدية في الصحافة التركية

اعلم الالهي-اجتماعي للكلام الماتريدية

الإمام الماتريدي و السياسة: قضية ''الخلفاء من قريش''

العقلانية الماتريدية وكيفية الاستفادة منها في حل المشاكل الاعتقادية لليوم

.موقف الامام الماتريدي من مدارس التفسير الاؤلي و موضوعات المتعلقة بها

علي الرغم من ان هذا المؤمر هومن اشمل المؤتمرات حول هذا الموضوع في العالم حتي الان، ما زال الموضوع يحتاج الي زيادة البحث و التتبع. و نتمني ان تكون هذه الندوة مفتاحا للبحوث و الندوات القادمة في نفس الموضوع.

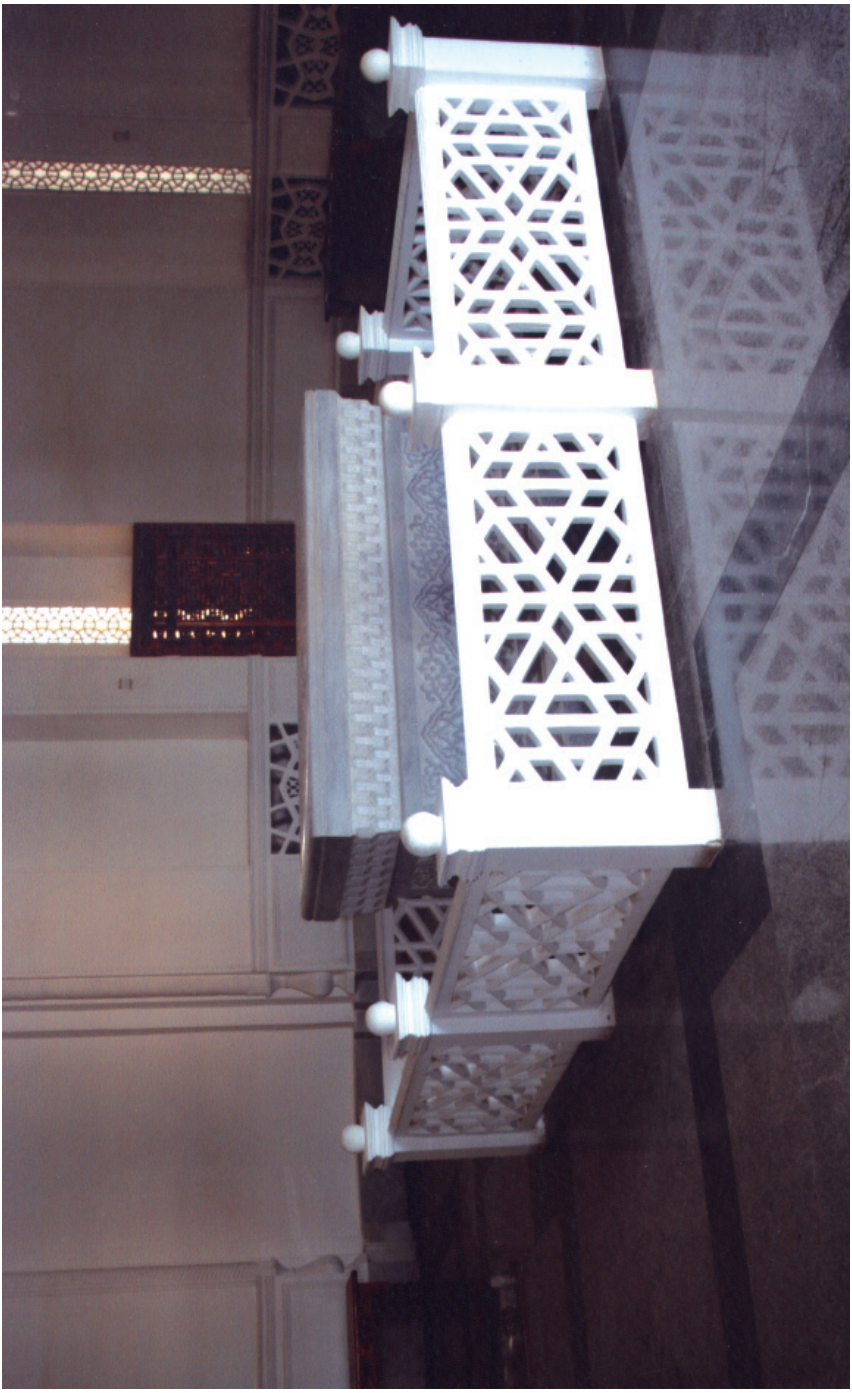
و نشكر جميع الباحثين و المشتركين للندوة و نشكر ايضا **علي آق** لتنظيمه معرضا مشتملا علي صور أوزبكستان ايام الندوة.

FOTOĞRAFLAR

İmâm Mâtürîdî Türbesi – SEMERKAND (Ali AK Arşivi)

İmâm Mâtürîdî Türbesi – SEMERKAND (Ali AK Arşivi)

İmâm Mâtürîdî Türbesi – SEMERKAND (Ali AK Arşivi)



İmâm Mâtürîdî Türbesi'nden İç Görünüm – SEMERKAND (Ali AK Arşivi)

İmâm Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eserinin Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. Ms. Add., 3651) bulunan Yazma Nüshasının Unvan Sayfası

Kitâbü't-Tevhîd'in Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi tarafından gerçekleştirilen neşrinin Kapak Sayfası

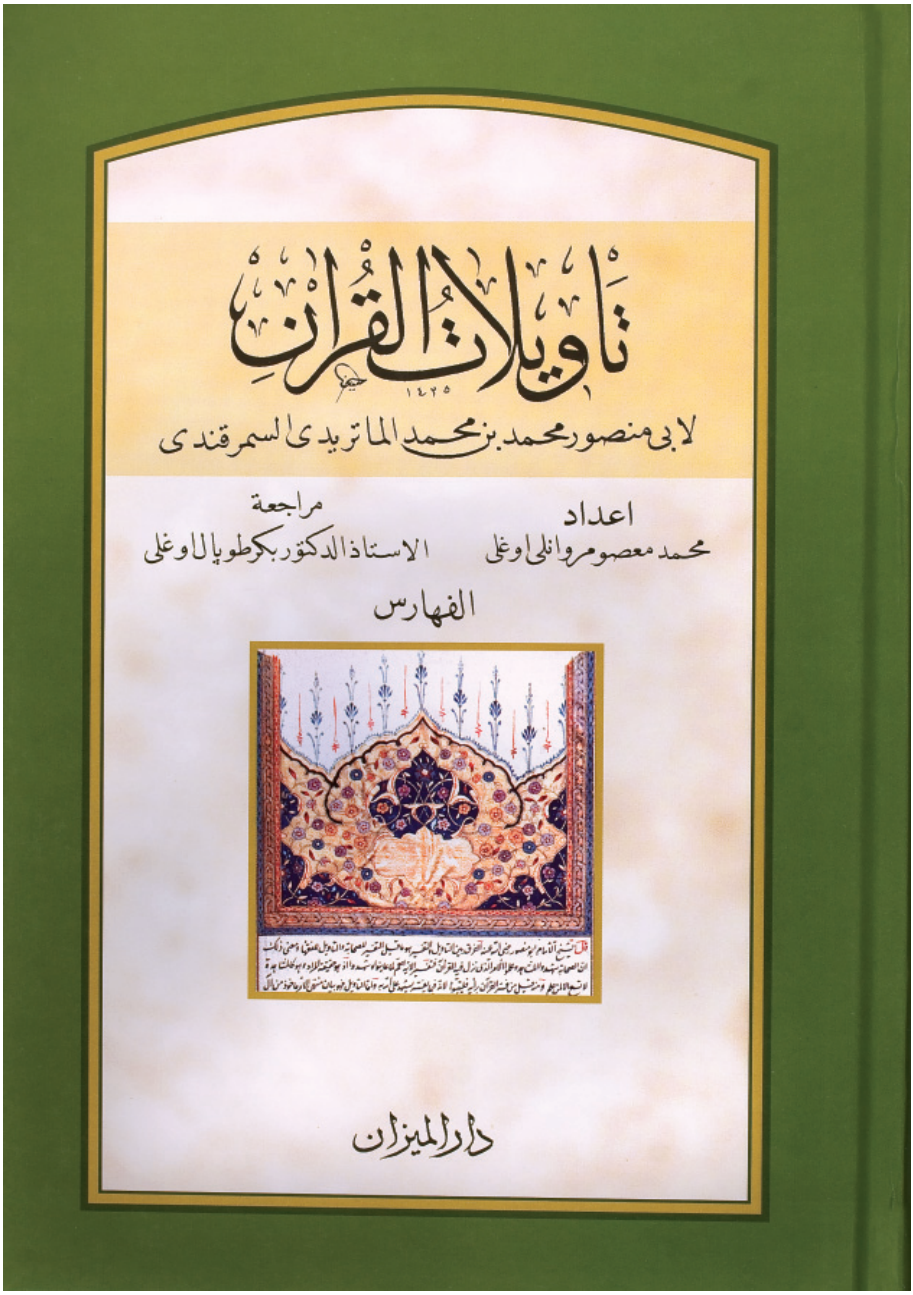
KİTÂBÜ'ṭ-TEVḤÎD
TERCÜMESİ
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî
Tercüme
Prof. Dr. Bekir Topaloğlu
İSAM
YAYINLARI

سورة فاتحة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله عز وجل الحمد لله احتمل ان يكون جل شأنه حمد نفسه ليعلم الخلق استحقاقه الحمد بذاته
يحمدونه فان قيل كيف يجوز ان يحمد نفسه ومثله في الخلق غير محمود قيل له لوجهين احدهما انه
استحق الحمد بذاته لا باحد ليكون في ذلك تعريف الخلق لما يزيل لهم لديه بما اثنى على نفسه ليثنوا
عليه وغيره انما يكون ذلك له به جل وعز نعلمه توجيه الحمد اليه لا الى نفسه اذ لنفسه
لا يتوجه بها بل بالله تعالى والثاني ان الله تعالى حقيق لذلك اذ لا عيب يمسه ولا انه محل
به فيدخل نقصانا في ذلك ولا هو خاص بشيء والعبد لا يخلو عن عيوب تمسه وآفات تحل به
ويمدح بالاستمداد ويذم بتركه وفي ذلك تمكن النقصان وحق لمثله التذلل الى الله والتضرع اليه
ليتغمده برحمته ويتجاوز عن صنيعه وعلى ذلك معنى التكبير يخدعه ويناوله لا يخدعه اذ ليس
للعبد معنى يستقيم تكبره اذ هو جمعا كانا من طريق الحيثية والخلق وما ادرك احد منهم من فضيلة
او رفعة فبالله ادركه لا بنفسه فعليه تنزيه الرب والتذلل اليه بالشكر لا بالتكبر على امثاله
والله عن هذا الوصف متعال ويحتمل ان يكون قوله الحمد لله على اضمار الامر اي قولوا الحمد لله
لان الحمد يضاف الى الله فلا بد من ان يكون له علينا امر بالحمد له لذلك ثم يخرج ذلك على وجهين
احدهما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الحمد لله اي الشكر لله بما صنع الى خلقه
فيخرج تأويل الآية على هذا الترتيب على الامر بتوجيه الشكر اليه وذلك يتضمن الامر ايضا
بكل الكل من الطاعة على ما روي عن النبي عليه السلام انه صلى حتى تورمت قدماه فقيل له
اليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون عبدا شكورا فنسب انواع
الطاعات شكرا له فمن اطاع الله تعالى فقد شكر له فيخرج تأويل الآية على هذا والوجه
الثاني انه يخرج مخرج الثناء على الله عز وجل والمدح له والوصف بما يستحقه والتنزيه عما
لا يليق به من توجيه النعم اليه وقطع الشركة عنه في الانعام والافضال على عباده
وعلى ذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي
فجعل الحمد هذا الحرف وصيره منه ثناء لوجهين احدهما انه نسب الربوبية اليه في جميع
العالم وقطعها عن غيره والثاني انه سمى ذلك صلاة والصلاة اسم للثناء والدعاء
وذلك خلاف الذم ونقيضه وفي الوصف بالبراءة من الذم مدح وثناء مقابة المدح
والثناء ولذلك يفرق القول بين الجمع في الشكر اذا امرنا بالشكر للناس بما جاء عن رسول
الله عليه السلام ان من لم يشكر الناس لم يشكر الله صيره بمعنى المجازاة والحمد بمعنى الوصف
بما هو اهله فلم يستحب الحمد الا لله وبالله التوفيق وقوله رب العالمين روي عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال سيد العالمين والعالم كل من دب على وجه الارض وقد
يتوجه الرب الى الربوبية لا الى السؤدد اذ يستقيم القول برب كل شيء من بني آدم وغيره
من دب السموات والارضين ورب العرش ونحوه وغير مستقيم القول جميع السموات
ونحوه وقد يتوجه اسم الرب الى المالك اذ كل من ينسب اليه الملك يسمى انه مالكه ولا
يسمى انه سيده الا في بني آدم خاصة واسم الرب يجمع ذلك كله لذلك كان التوجيه الى

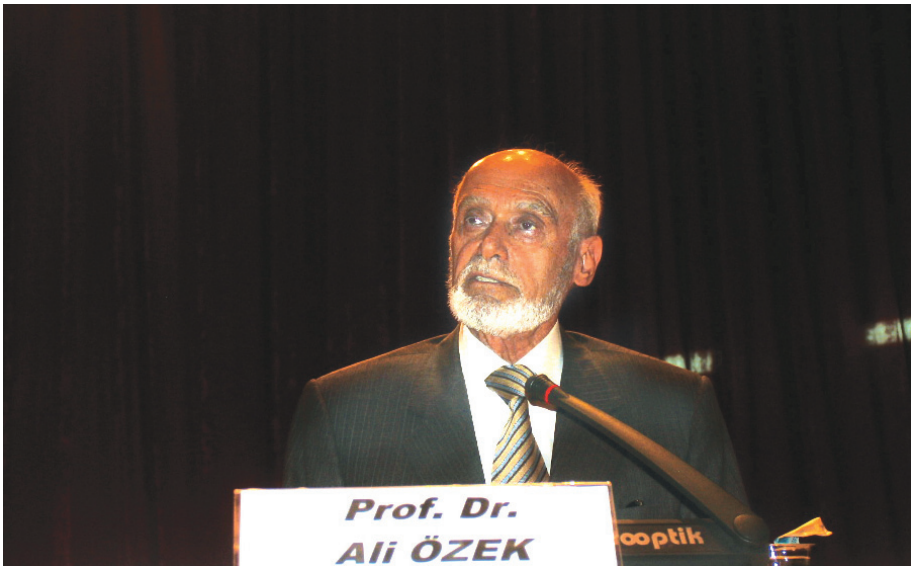
İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Köprülü İstanbul'da Kütüphanesi'nde (nr. 47) bulunan nüshasının ilk sayfası



Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU'nun Başkanlığında neşri tamamlanan Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın İndeks Cildinin Kapağı

Sempozyumun Açılış Töreni

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK, Sempozyumun Açılış Töreninde Selâmlama Konuşmasını Yaparken



Sempozyumun Düzenleyici Kuruluşlarından İSAV Başkanı Prof. Dr. Ali ÖZEK, Açılış Konuşmasını Yaparken

Sempozyumun Açılış Oturumunda Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Konuşmasını Yaparken

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU, Sempozyumun Açılış Tebliğini Sunarken

Sempozyum Münasebetiyle Düzenlenen Resim Sergisinin Açılışı

Sempozyumun İlk Oturumu