

tâva't-Tâtârhanîyye (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, I, 328, 425; II, 217; V, 471, 523; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'î mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 155^a; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 28-108, 214, 215-226; a.mlf., "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 203-242; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *DÜİFD*, sy. 4 (1987), s. 143-150; Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Fıkıhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sivas 1998, s. 343-360.



ŞÜKRÜ ÖZEN

MÂTÜRİDİYYE

(الماتريدية)

Ebû Hanîfe

(ö. 150/767)

ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin

(ö. 333/944)

görüŖleri etrafında oluŖan
kelâm mektebi.

I. TARİHÇE

II. GÖRÜŖLERİ

III. DEĞERLENDİRME

I. TARİHÇE

Bazı kaynaklarda Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak da adlandırılan (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 56) Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu Ebû Hanîfe'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerine ilham veren ana fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması bunu teyit eder. İslâm dünyasında oluŖan siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Havâric, Cehmîyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi belli baŖlı itikadî ekollerin teşekkül etmeye baŖladığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe Kur'an'a ve âlim sahabîlerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. İtikadî konuları akfî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından kendisine nisbet edilen eserlerde nakledilmiş, hadisçilerin bid'at olarak eleŖtirdikleri kelâm yöntemine baŖvurmayı zarurî görmüŖtür (*el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 11-12). Mâtürîdî'nin, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'an'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleŖtirenlere karŖı savunması (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 483, 593, 615; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 17^a, 42^a, 87^a,

136^a), ayrıca Mâtürîdiyye'nin önemli kelâmcılarından Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi (imam) olarak göstermesi, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelâmcıların daha sonra ona uyduğunu belirtmesi ve Mâtürîdî'nin kelâmında ve fıkıhta Ebû Hanîfe'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdiyye'nin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı mahiyettedir (*et-Temhîd*, s. 16-17; *TebŖuratü'l-edille*, I, 148-149, 161-162).

Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Özellikle öğrencisi Ebû Yûsuf'un Bađdat baŖkadılığına getirilmesinin ardından Mâverâünnehir bölgesine Hanefî kadıları tayin edilmiş, bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve Mâtürîdî'nin yetişmesini hazırlamıştır. Bu dönemde ekol daha çok "ashâbu Ebî Hanîfe" ve "ashâbü'r-re'y" diye adlandırılmıştır (Eş'arî, s. 139; İbnü'n-Nedîm, s. 255). Mâtürîdî'nin ortaya çıkışına kadar bu ekole bağlı çeŖitli âlimler yetişmiş ve kelâma dair eserler yazılmıştır. Bu âlimlerin bir grubu "meŖâihü'l-İrâk" diye bilinen (Nüreddin es-Sâbûnî, s. 86) Bađdat Hanefî âlimleri olup bazı Sünnî görüşleri benimsemekle birlikte daha çok i'tizâî telakkileri kabul etmiş ve literatürde Mu'tezile kelâmcıları arasında zikredilmiştir. *er-Red 'ale'l-Müşebbihe* adıyla bir eser yazan ve Selefiyye âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'ce *er-Red 'ale'l-Merisî* isimli eserde görüşleri eleŖtirilen İbnü's-Selcî, Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs bunlardandır (Neseffî, *TebŖuratü'l-edille*, II, 780; İbnü'l-Murtazâ, s. 120, 130). Bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin Sünnî değil Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüŖtür (Bezzâzî, II, 122). Ebû Hanîfe taraftarlarının asil grubunu oluŖturan ve Mâtürîdiyye'ye vücut vermiş fikrî harekete ivme kazandıran Mâverâünnehirli âlimler olmuŖtur. Yer yer Hanefiyye kelâmcıları diye de anılan (Kemâleddin İbn Ebû Ŗerîf, s. 77) bu âlimlerin baŖında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Ŗeybânî'ye öğrencilik yapan Ebû Süleyman el-Cüzcânî yer alır. Cüzcânî, kelâma dair eseri bulunmamakla birlikte Semerkant'ta daha sonra Dârü'l-Cüzcânîyye diye anılan ve Hanefî âlimlerini yetiŖtiren önemli bir medrese kurmuŖtur (İbn Yahyâ, vr. 161^b). Burada yetiŖip eser veren ilk kelâmcı Ebû

Bekir el-Cüzcânî'dir. Kelâma dair *el-Farğ ve't-temyîz*, *Kitâbü't-Tevbe* ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri yazan Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi iki önemli kelâmcı yetiŖtirmiştir. Mâtürîdî'ye hem hocalık hem ders arkadaŖlığı yapan ve soyu bazı kaynaklarca Sa'd b. Ubâde'ye dayandırılan Ebû Nasr el-İyâzî, *Mes'eletü's-Ŗifât* adlı eserinde Sünnî kelâmının ilâhî sıfatlarla ilgili görüşünü temellendirmiş, bu konuda Mu'tezile'ye ve diğer muhaliflere karŖı deliller geliŖtirmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin çağdaŖları arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî, Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ile Kerrâmiyye'ye karŖı ilk reddiye *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* ve *Me'âlimü'd-dîn, el-İ'tizâm*, gibi eserleri yazan Muhammed b. Yemân es-Semerkanî de yer alır. Mâtürîdî öncesinde yaklaŖık yarım asır boyunca Semerkant bölgesinde Sünnî çizgide bir kelâm faaliyeti icra eden bu ekol Cüzcânîyye ve İyâziyye diye anılmışsa da (İbn Yahyâ, vr. 121^a) Ehl-i sünnet adı daha yaygındır (Rudolph, s. 294-303; Madelung, s. 305-319). Burada geliŖen Sünnî ekole Mâtürîdiyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'dir. Fahraddin er-Râzî'nin Mâverâünnehir âlimlerinin tâbi olduğu önder olarak söz ettiği Mâtürîdî (*Münâzarât*, s. 23-24), Ebû Hanîfe'den itibaren oluŖan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikadî görüşleri ve din anlayışını sistemleŖtirmiş, öncelikle Türkler arasında yayılan bir Sünnî kelâm mektebi haline getirmiştir.

Dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip aklı öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışları isabetli bulunmadığından Mâtürîdî nakille akli uzlaŖtırma yöntemini uygulayıp geliŖtirmiştir. İhtiyaç bulunmadığından kelâm ilmiyle uğraŖmadığına, Selef mezhebini benimsediğine veya EŖ'ariyye'ye tâbi olduğuna iliŖkin bazı iddiaların aksine (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 71; Yörükân, II [1953], s. 127) nasları ihmal etmemekle birlikte itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini akfî bilgilerle yoğun bir Ŗekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve Sünnî kelâm yöntemini baŖarılı bir Ŗekilde uygulamakla kalmayıp ileri bir merhaleye ulaŖtırdığını kanıtlamaktadır. Hocası Ebû

Nasr el-İyâzî'nin Mâtürîdî'nin derin vukufuna olan hayranlığını dile getirirken, "Senin rabbin dilediğini yaratır ve seçer" meâlindeki âyete (el-Kasas 28/68) atıfta bulunması onun üstün muhâkeme kabiliyetini anlatır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 359). Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdî'nin dinî ilimlerde ve bilhassa kelâm alanındaki olağan üstü başarısının ancak Allah'ın kendisine lutfettiği özel bir yetenekle açıklanabileceğini söyleyerek onun yüksek konumuna vurgu yapar. Yine Nesefî, Mâtürîdî'nin İslâm'ın gerçekliğine ilişkin kanıtları geliştirdiğini ve İslâm dinini Semerkant bölgesinde ihya ederek bunun sonuçlarını hayatta iken gördüğünü belirtir (a.g.e., I, 355-359; II, 831-832). Mâtürîdî'nin kelâm yönteminde akla Eş'arî'den çok daha fazla önem verdiği dikkate alınrsa onun Eş'ariyye'ye tâbi olduğu iddialarının tutarsızlığı anlaşılır. Ancak Mâtürîdî'nin akfî bilgilere güvenip bunları dini temellendirmekte fazlaca kullanması Mu'tezile'nin kelâm yöntemini aynen benimsemiştiği anlamına gelmez. Zira eserlerinde i'tizâfî görüşleri titizlikle eleştirmiş ve bu konuda müstakil eserler yazmıştır. Günümüze kadar gelmeyen *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*, *Reddü evâ'ilî'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddü'l-Ka'bî fi va'idi'l-füssâk*, *Reddü 'Uşûli'l-hamse li-Ebî 'Amr el-Bâhîli* bunlardan bazılarıdır. Mâtürîdî, *Reddü Kitâbi'l-İmâme liba'zi'r-Revâfız* adlı eserinde de Şîa'nın imâmet merkezli din anlayışını eleştirmiş, *er-Red 'ale'l-Karâmiha*'da Gâli-Bâtınî inançları reddetmiştir. İsa betli din anlayışının Ehl-i sünnet (kelâm) yöntemiyle belirleneceğini savunarak Allah'ın müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını bildiren âyetle (el-Bakara 2/143) itidalin en hayırlı bir durum olduğunu ifade eden hadisi buna delil getirmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 507-508). Böylece sadece nakle veya yalnızca akla dayanmanın yeterli olmadığına, dolayısıyla Selefiyye ve Mu'tezile yöntemlerinin iki aşırı ucu temsil ettiğine dikkat çekmiş, isabetli yöntemin nakîf ve akfî bilgileri uzlaştıran Sünnî yöntem olduğunu vurgulamak istemiştir. Adını kullanmasa da yönteminden Sünnî bir kelâmcı olduğu anlaşılmasına rağmen bazı araştırmacılarca Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye'nin mezhebî arka planını Mürcî akîdenin oluşturduğu ve asıl gücünü Mürcie'den aldığı ileri sürülmüş, bu iddiaya kendisini Ehl-i sünnet'e nisbet etmemesi ve ircâ fikrini benimsemesi delil gösterilmiş, Sünnî bir kelâmcı olarak ancak ölümünden sonra İbn Yahyâ, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn

en-Nesefî gibi âlimler tarafından nitelendirildiği belirtilmiştir (Kutlu, s. 127-146). Fakat bunlar, Mâtürîdî'yi ve temsil ettiği mezhebî Sünnî olmayan bir kelâmcı ve kelâm okulu olarak göstermeyi haklı kılmaz. Zira "mürchie" varlık ve bilgi teorisi, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhîret meselelerinden oluşan ana itikadî konularda değil sadece kelâm ilminin "el-esmâ ve'l-ahkâm" diye bilinen iman-günah-tekfir problemleriyle ilgili olarak ortaya çıkan bir terimdir. Sıfat anlayışlarından ötürü muhaliflerince Sıfatiyye-Müşebbihe, insanlara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inandıklarından Cebriyye-Mücbire denilmesine benzer bir şekilde büyük günah işleyenlerin müslüman olduğunu söyleyip âhîrettteki durumlarını Allah'a havale ettiklerinden (ircâ) dolayı Sünnî kelâmcılara Mürcie denilmiştir. Aslında bu ad sadece sözü edilen büyük günah anlayışını yansıtmaz, günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve sahibinin cehennemine asla girmeyeceğini ileri sürenleri de kapsar. Bu sebeple ayırım yapmadan Mâtürîdî'ye ve onun ekolüne Mürcie adını vermek kelâm ekollerinin yaygın tasnifine uygun değildir. Nitekim bizzat Mâtürîdî övülen ve yerilen olmak üzere iki ayrı ircâdan söz etmiş ve Ehl-i sünnet Mürciesi'nden olduğuna işaret etmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 613-618). Öğrencisi Ebû Bekir el-İyâzî'nin Ehl-i sünnet'in on meselede Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmesi de kendilerinin Sünnî olduğunu açıklamaya yöneliktir.

Mâtürîdî'nin görüşleri çevresinde büyük yankı uyandırmış, ölümünden sonra öğrencileri tarafından yayılmış ve bir asrı aşkın bir zaman içinde ekolleştirilmiştir. Bunu gerçekleştirenlerin başında ders arkadaşlarından, *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı risâlenin müellifi Hakîm es-Semerkandî ile hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğulları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gelir. Bunlardan özellikle Ebû Ahmed, yöresinde otorite kabul edilen ve Mâtürîdî'ye denk olan bir âlimdi. Nitekim Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olan Ebû Hafs el-İclî'nin ona dair şu sözleri bu hususu göstermektedir: "Ebû Ahmed el-İyâzî'nin Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsemesi Hanefî mezhebini hak olduğunu gösterir, çünkü onun gibi büyük bir âlimin bâtil bir mezhebî kabul etmesi düşünülemez." Hakîm es-Semerkandî de Ebû Ahmed el-İyâzî'yi döneminde son asrın en büyük kelâmcısı olarak niteler (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 357). Ebû Bekir el-İyâzî ise Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasın-

daki temel farklılıkları konu edinen '*Aşru mesâ'il min uşûli'd-dîn (el-Mesâ'ilü'l-âşr el-iyâziyye)* ve *Beyânü aşli mezhebî Ehli's-sünne* adıyla iki risâle yazarak Sünnî kelâmının esaslarını belirlemiştir. Mâtürîdî'nin bir diğer öğrencisi Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî de (Rüstüfeğnî) *İrşâdü'l-mühtedî*'sinde Mâtürîdî'nin görüşlerini paylaşmıştır. Mâtürîdî'nin bu öğrencileri mezhebin ve dolayısıyla Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda önemli bir aşamayı teşkil eder. Bunları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye öğrençilik yapan Ebû Seleme es-Semerkandî takip eder. Semerkandî, *Cümelü uşûli'd-dîn*'inde Mâtürîdiyye kelâmını teyit etmiştir. Bu dönemde Karmatîler'le yapılan fikrî mücadelede Ebû Ca'fer Mansûr b. Ca'fer ed-Debûsî ve öğrencisi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed el-Mîgî'nin büyük payı olmuştur. Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'nin diğer bir öğrencisi İbn Yahyâ'nın *Şerhu Cümelü uşûli'd-dîn*'i Mâtürîdiyye'nin erken devrine ait önemli bir kaynaktır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Semerkant civarındaki Süfiyye geleneğine tâbi âlimlerin çoğunun buradaki Sünnî kelâm ekolüne bağlı olduğunu ve Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin bunlara örnek teşkil ettiğini kaydeder (*Tebşiratü'l-edille*, I, 360). Yine Nesefî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre 250-370 (864-980) yılları arasında 100'e yakın Hanefî âlimi kelâm konularında yoğunlaşmış ve Mâtürîdiyye'nin teşekkülünü sağlayarak bu ekolün ilk kelâmcılarını (mütেকaddimîn) oluşturmuştur. Bu dönemin son kelâmcısı olarak *Uşûlü'd-dîn*'i ve *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i yazan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî zikredilebilir.

Mâtürîdiyye'nin ekolleşmesi Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile tamamen belirgin hale gelmiştir. Ekolün gelişmesine önemli katkılarda bulunan Nesefî, Gazzâlî'nin Eş'ariyye içindeki konumuna benzer bir mevkiide bulunmuştur (İbrâhim Medkûr, II, 124-125). Özellikle *Tebşiratü'l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâ'idü't-tevhîd* adlı eserlerinde hem Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında değerli bilgiler vermiştir. Ekole yaptığı katkılardan dolayı Mâtürîdiyye bazı kaynaklarda Nesefiyye olarak da anılmıştır (İzmirli, *Muhassalü'l-kelem*, s. 75). Onun kelâm anlayışında dikkati çeken husus, itikadî problemleri semantik bir yöntemle çözmeye çalışarak zamanımızda önem kazanan dil

felsefesi çözümlmelerine benzer bir tarz geliştirmesidir (Yazıcıoğlu, s. 162). Neseffî, Mâtürîdiyye adını kullanmamakla birlikte "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa, ehlü'l-hak, ashâbünâ, meşâihu Semerkant, ulemâu Mâverâinnehr" gibi adlarla (*Tebşîratü'l-edille*, I, 233) kelâmda Ehl-i sünnet'in Ebû Hanîfe geleneğine bağlı olan Mâverâunnehir âlimlerince temsil edildiğini, bunların, adını yer yer zikredip benzer görüşleri paylaştıklarını belirttiği ve "muhaliflerimiz" diye de nitelediği (*a.g.e.*, I, 264, 340) Eş'ariyye'den ayrı bir kelâm okuluna mensup olduklarını defalarca vurgulamıştır (*a.g.e.*, I, 360). Neseffî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mâtürîdî âlimleriyle Eş'arî âlimleri arasındaki tartışmalar iki ekolün liderlerinin vefatından yarım asır gibi kısa bir süre sonra başlamıştır. Eş'arî âlimlerinden Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin *el-Muknî'* adlı eserinde Mâtürîdiyye'nin tekvîn sıfatına ilişkin görüşlerini eleştirmesine Neseffî'nin temas etmesi bu hususu kanıtlamaktadır (*a.g.e.*, I, 333). Neseffî'nin, Mu'tezile'ce kendilerine yöneltilen eleştirilerin sadece Eş'ariyye'yi ilzam ettiğini söylemesi de Mâtürîdiyye'nin ayrı bir Sünnî kelâm okulu olduğunun bilindiğine dair dikkat çekici bir açıklamadır (*a.g.e.*, I, 268, 277). Bütün bunlar Montgomery Watt'ın, muhtemelen Teftâzânî'ye dayanarak (*Şerhu'l-Makâşid*, V, 231-232) Mâtürîdiyye'nin Eş'ariyye'den ayrı bir Sünnî kelâm ekolü olduğunun ancak VIII. (XIV.) yüzyılda farkedildiği iddiasını (*İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 390-391) geçersiz kılmaktadır. Kaynaklarda Mâtürîdiyye adından geç dönemlerde bahsedilmesi (İbn Fazlullah el-Ömerî, VI, 46), ekole bağlı âlimlerin Mâtürîdiyye yerine Ehl-i sünnet adını tercih edip öne çıkarmaları sebebiyle olmalıdır.

Mâtürîdiyye müteahhirîn devrinde de çeşitli kelâmcılarca temsil edilmiştir. Bunlar arasında *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*'in yazarı Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid el-Keşşî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ'yı* telif eden Muhammed b. İbrâhim el-Hasrî, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idit-tevhîd*'in müellifi Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *el-'Aķâ'id*'inde Mâtürîdiyye akidelerini özetleyen Necmeddin en-Neseffî, ekolün itikadî esaslarını *el-Emâli*'sinde manzum hale getiren Ali b. Osman el-Üşî zikredilebilir. Bu devirde Mâtürîdiyye kelâmını teyit edip yayan en meşhur âlim ise Buharalı Nüreddin es-Sâbûnî'dir. Sâbûnî, döneminin en hacimli kelâm kitabı olan *el-Kifâye fi'l-hidâye*'-

sinin yanı sıra bunun muhtasarı konumunda bulunan *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*'in de müellifidir. VII. (XIII.) yüzyıl Mâtürîdî kelâmcıları arasında *el-'Umde fi'l-'aķâ'id*'yle Ebû'l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu 'Umdeti 'akideti Ehli's-sünne*'siyle Halîl b. Ali el-Hanefî, *el-'Aķidetü'r-Rükniyye*'siyle (*el-'Aķidetü'z-zekiyye*) Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*'siyle Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd*'yle Hüseyin b. Ali es-Sığnakî, *el-Hâdî fi uşûli'd-dîn*'yle Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *en-Nûrü'l-lâmi' ve'l-burhânü's-sâtı'*ıyla Ebû Şücâ' en-Nâsırî yer alır.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Eş'ariyye ekolünde yetişen Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi güçlü kelâmcıların otoritesi İslâm dünyasını nüfuzu altına aldığından Mâtürîdiyye'ye bağlı kelâmcılar da bundan etkilenmiş ve ekolün görüşlerini ihtiva eden muhtasar kelâm kitapları yazmışlardır. Bu eserlerde bile Mâtürîdî kelâmcıları Eş'arî kelâmcılarına atıflar yaparak veya eserlerinden bolca iktibaslar da bulunarak onların görüşleri etrafında kelâm yapmaya çalışmışlardır. Bu durum Mâtürîdiyye'nin ikinci plana düşmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsayere*'si, Hızır Bey'in *el-Kaşidetü'n-nûniyye*'si, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *el-Me'âlim fi 'ilmi'l-kelem*'ı gerileme devrinin Mâtürîdî eserleri arasında zikredilebilir.

Eş'ariyye'de olduğu gibi Mâtürîdiyye'de de şerhçilik ve hâşiyecilik geleneği mevcuttur. Din bilimlerinde duraklamayı yansıtan Mâtürîdî şerh ve hâşiyeleri arasında Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*'ı, Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıķhi'l-ekber*'i, Şemseddin Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*'si ve Hâşiyeye 'ala Şerhi'l-'Aķâ'id-i di'n-Neseffîyye'si, Dâvûd-ı Karsî'nin *Şerhu'l-Kaşideti'n-nûniyye*'si, İbn Kutluboga'nın *Şerhu'l-Müsayere*'si, Mütercim Âsim Efendi'nin *Merahu'l-meâli fi şerhi'l-Emâli*'si örnek olarak sayılabilir. Bunların içinde Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *İşârâtü'l-merâm*'ı bir istisna teşkil edecek şekilde Mâtürîdiyye açısından büyük önem taşır. Zira müellif, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerh ederken belli başlı Mâtürîdiyye kaynaklarına başvurup bunların adını belirtmiş, özellikle Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki itilâfları belirlemiş ve kendisinden sonra bu konuya dair eser yazarların kaynağı haline gelmiştir.

Osmanlı devri Mâtürîdiyye âlimleri ekollerine sadece sözde bağlı kalmışlardır. Zira medreselerde Eş'ariyye âlimlerine ait kelâm kitapları okutulmuş, teliflerde de Eş'ariyye kelâmcılarının görüşlerine ağırlık verilmiştir (Dâvûd-ı Karsî, s. 40-61).

Aydınlanma döneminin etkileri karşısında müslüman kitleleri bilgilendirmek amacıyla önemli bazı Mâtürîdî kelâm kitaplarının Türkçe'ye çevrilmesinin ardından kelâm ilmini yeniden inşa etme faaliyeti büyük ölçüde Mâtürîdiyye kelâmcılarınca başlatılmış, bu arada inkârcı akımlara karşı İslâm'ı savunan ve materyalizmi reddeden eserler telif edilmiştir. M. Zâhid Kevserî'nin *el-İstibşâr fi't-tehad-düs 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Gelenbevi'zâde Ahmed Tefvîk'in *Nebze-i İlm-i Kelâm*, Harputlu İshak Efendi'nin *Zübde-i İlm-i Kelâm*, Abdülbâkî Ârif'in *Hakâyıku'l-merâm fi tahkiki deķâyıķı 'ilm-i kelâm*, Celâleddin Efendi'nin *Hulâsa-i İlm-i Kelâm*, Arapkirli Hüseyin Avni'nin *İlm-i Kelâm Dersleri*, Abdüllatif Harputî'nin *Tenķihu'l-kelem fi 'aķâ'idu ehli'l-İslâm*, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İsmail Hakkı İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm* adlı eserleri yeni kelâm dönemini müjdeleyen çalışmalarlardır. Mehmet Ali Aynî'nin *Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?*, İsmâil Ferîd'in *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*, Mehmed Emin Feyzî'nin *İlim ve İrade*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İsmail Fenni Ertuğrul'un *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı kitapları da Mâtürîdîler'ce telif edilmiş, materyalizmin eleştirisine ilişkin eserlerden bazılarıdır. Bu telifler, aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasında meydana getirdiği din aleyhtarî atmosferin olumsuz etkilerini kısmen de olsa azaltmış ve modern dönemde İslâmî kimliğin yeniden canlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Cumhuriyet devrinde Mâtürîdiyye âlimlerine ait eserlerin ilmî neşirleri yapılarak eğitim ve öğretimde kaynak kitap haline gelmesinin de etkisiyle Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde bu ekol canlanma sürecine girmiştir.

II. GÖRÜŞLERİ

A) **Bilgi Teorisi.** Varlığın gerçekliğini ve bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Mâtürîdî, bilginin duyuların ve aklın alanına giren konuların bilinmesini sağlayan nitelik olduğuna işaret etmesine karşılık bazı Mâtürîdîler bilgiyi insanın bilen ol-

masını sağlayan nitelik veya zihnin her bilgi alanına ait hükmü kabul eder (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 10-13; Kemâled-din İbn Ebû Şerîf, s. 10-11; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 39). Bilgi kaynakları duyular, akıl ve doğru haberden oluşur. **1. Duyular.** Duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi her türlü bilginin esası ve en açık olanıdır. Her duyu kendisi için belirlenen fonksiyonu icra eder. Duyu bilgilerinin gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar sağlıklı duyuların ürettiği bilgi için geçerlidir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 13-14, 476). **2. Akıl.** Duyular aracılığıyla görünen âlemi, kavramlar ve deliller vasıtasıyla da görünmeyen alanı algılayan ruhî bir güçtür. Ebû'l-Kâsım el-Lâmîşî gibi bazı Mâtürîdîler akli "ruhî bir cevher" olarak tanımlamışlarsa da bu, çoğunluk tarafından isabetli bulunmamıştır. Akıl sadece bazı zorunlu bilgileri değil hem zorunlu hem zorunsuz bilgileri ürettiğinden Eş'ariyye'nin akıl tanımını yanlışır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 66-77). Akıl daha çok duyularla algılanamayan alanı bilme vasıtası ise de duyular ve haber yoluyla bilgi edinmenin de zaruri şartıdır. Bu da akli bilgilerin duyu alanının yanı sıra dinin de kaynağını teşkil eden doğru haber alanını kuşattığını ve her türlü bilginin kriterini oluşturduğunu gösterir. Akıl yürütmekle üretilen bilgilerin doğru olmadığı iddiası akıl yürütmeye dayandığından çelişik ve geçersizdir. Akıl yürütenlerin farklı sonuçlara ulaşması hatalı istidlâlden kaynaklanabileceği gibi akli bilgiyi kabul etme isteğinden de kaynaklanabilir. Bu durum akıl yürüten insanın duygusal bir yapıda olmasıyla irtibatlıdır. Çünkü insan doğru bilgiye tâbi olabileceği gibi arzularına tâbi olmayı da tercih edebilir. Bu da insandaki psikolojik muhtevanın akli bilgi yerine konulabileceğini gösterir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12, 17, 156-158, 279-282; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 17-21, 74). Kur'an'da insanın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenmesi için akıl yürütmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, hak inançlarla bâtil inançları ayırt etme amacıyla doğru bir yöntemle düşünme emredilmiş ve dinî ilkelerin doğruluğuna ilişkin akli deliller getirilmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125-126, 138-141; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 847). Bundan dolayı akıl yürütebilen herkes peygamber davetiyle karşılaşmasa bile dinen yükümlüdür. Mâtürîdî ve ona tâbi olan Semerkant âlimleriyle Iraklı Hanefîler'e göre aklın bu temel bilgilere ulaşabilmesi dünyevî ve dinî sorumluluğu gerektirici mahiyette-

dir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 137, 221; Dâvûd-i Karsî, s. 54). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ise insanın bu temel bilgilerle ulaşması sorumluluk için yeterli değildir. Kişinin ürettiği akli bilgiler sadece doğruları benimseyip iyilere tâbi olanların övülmeyi, yanlışları benimseyip kötülük yapanların yerilmeyi hak ettiği anlamına gelir, bu ise sorumluluk için yeterli değildir. Dolayısıyla sorumluluk ancak Allah'ın emretmesiyle gerçekleşir (İbnü'l-Hümâm, s. 151-152, 160-162; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 75-84; Dâvûd-i Karsî, s. 53-54). **3. Doğru haber.** Duyulara ve akıl yürütmeye başvurularak üretilmeyen konulardaki bilgiye ancak doğru haberle ulaşılabilir. İnsanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir. Eğitim öğretim ve dil gerçeği bunun diğer bir kanıtıdır. Zira öğretim ve dil haberi ileten araçlardır. Yalan karışacağı endişesi doğru haberi kesin bilgi kaynağı olmaktan çıkarır. Çünkü araştırma sonucu bir haberin doğru olup olmadığı belirlenebilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 15-16). Mütevâtir haber ve peygamberin haberi olmak üzere iki doğru haber türü vardır. Yalan olmasının aklın kabul etmeyeceği bir muhteva taşıyan mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan peygamberin haberinin de doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruridir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14-15; Nesefî, *et-Tevhîd*, s. 2-3). Peygamber'in verdiği haber kendi içinde mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılır. Onun mütevâtir statüsünde olan haberleri dinen bağlayıcı ve kesin bilgi ifade eder, âhâd haberler ise zan ifade eder, kabul edilmesi ve bağlayıcı olması şartlara bağlıdır. Kur'an'a, mütevâtir sünnete ve akli bilgilere aykırı bilgiler içermemesi, güvenilir râvilerce müteselselin nakledilmesi bu şartların başında gelir. Bu şartları taşısa bile yine de âhâd haberler zan ifade ettiğinden dinî bir esası belirlemek için tek başına yeterli olmaz. Sahih yolla Resûl-i Ekrem'e isnat edilen âhâd hadisler mütevâtir naslara ve akli bilgilere aykırılık taşırsa nassın zâhiri gibi mütalaa edilerek yoruma tâbi tutulur. Ancak Kur'an'da kapalı bir şekilde işaret edilen itikadî konulara sahih olması şartıyla âhâd haberlerle istidlâlde bulunulabilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 131, 279; II, 803-804; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 46-47, 239). Din

âlimleri, naslarda her müslümanın uyuması gereken umumi hükümlerin bulunduğu ittifak etmişlerdir. Birden çok mânaya gelebilen (müteşâbih) nasların anlaşılabilmesi için o konuyla ilgili açık anlamlı naslara (muhkem) ve akli bilgilere başvurmak gerekir. Aksi takdirde nasların birbiriyle ve akıl ilkeleriyle çelişmesi gibi bir sonuç çıkar ki Kur'an'da yer alan beyanlar bunun isabetsizliğini ortaya koymaktadır (Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 182). Mâtürîdiyye'nin çoğunluğuna göre umumi hükümlerin dışında kalan ictihadî meselelerde müctehid âlim isabet edileceği gibi hataya da düşebilir, bazı Mâtürîdîler ise delile dayanması itibarıyla her müctehidin ictihadında isabet ettiğini ileri sürmüşlerdir (Dâvûd-i Karsî, s. 123-124). İslâm dini gelişmiş ve yenilenmiş bir dindir. Kısmen dinî, büyük çoğunluğu bakımından dünyevî konularda geniş bir alan âlimlerin ictihadına bırakılmak suretiyle daima yeniliğe ve gelişmeye açık tutulmuştur (Hayâlî, s. 88). Dinî metinlerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayan disiplin usûlû'd-dîndir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 28, 106). Peygamberlerce inkârcılara karşı getirilen deliller Kur'an'da zikredildiğinden akli bilgiler açısından da naslar büyük önem taşır (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 63^a, 569^a; İbn Kutluboğa, s. 52-53, 56-57).

B) Tabiat Felsefesi. Allah evreni mevcut bir nesneden değil yokluktan (lâ min şey') yaratmıştır. Bütün varlıklar bir sebep veya vasıta olmaksızın Allah'ın kudretine dayanır. Eğer varlıklar mevcut bir nesneden meydana gelmiş olsaydı Allah'ın kudretine ihtiyaç kalmazdı (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-29, 71-72, 135-136, 220-222). Maddenin en küçük yapı taşı zihnen ve fiilen bölünemeyen atomdur (cevher-i ferd), bütün atomlar da tek cins olup farklı maddenin oluşması taşıdığı niteliklerden kaynaklanır. Bu sebeple ateş suya, su da ateşe dönüşebilir. Mâtürîdî cevheri bizzat mevcut olan bir varlık kabul etmediğinden cisimlerin, dolayısıyla evrenin birleşik arazlardan ibaret olduğuna ilişkin görüşe meyletmiş gibi görünüyorsa da bu onun nihaî görüşü değildir ve Mâtürîdiyye çoğunluğunca benimsenmemiştir (a.g.e., s. 62-64, 217-218; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 44-45, 51-52, 56). Madde öncersiz değil yokken var olmuştur, yokluğa ve değişime mâruz kalması bunu kanıtlamaktadır. Maddî varlıkların belli bir tabiatı yoktur ve nesnelere gizlenmiş özellikler mevcut değildir; bu sebeple meselâ ilâç hastalığı iyileştirmez,

zehir de hastalık yapmaz, ilâcın ve zehirin içilmesinden sonra hastalığın iyileşmesini ve zehirlenmeyi doğrudan doğruya yaratan Allah'tır. Ancak Allah, iyileşmeyi veya zehirlenmeyi ilâç veya zehirin içilmesinin ardından yaratmayı bir âdet haline getirmiştir (sünnetullah). Allah'ın sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak yaratıldığını söylemek kudretini sınırlandırmak ve ona acz nisbet etmektir. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüşü benimsemekle birlikte (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52-56; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 416-417, 477-479; II, 680, 684, 739-741; Dâvûd-i Karsî, s. 65-68) Allah'ın nesnelere belli tabiatlar da yaratması ve evreni meydana getirirken bunu sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleştirmesini nasrlara ve akfî bilgilere uygun bulan bazı Mâtürîdî kelâmcıları da vardır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi bunlardan biridir (*İşârâtü'l-merâm*, s. 278-280).

C) Ulûhiyyet. 1. Allah'ın Varlığı. Peygamberlerin insanları tevhid inancına çağırmasından da anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığı, evren hakkında yapılacak basit bir tefekkür sonunda bilinebilecek bir husustur. Fakat apaçık gerçekler de kişilere farklı zaman ve durumlara bağlı olarak değişik görünümlere bürünebilir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı konusu her biri değişik şekillerde ifade edilen hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam, ahlâkî delil, ontolojik delil gibi değişik kanıtlarla istidlâlde bulunan bir akfî-îtikadî alandır. Evrenin var oluş açısından incelenmesi halinde ilim, kudret ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yaratıldığına hükmetmek aklen zorunludur. Allah'ın varlığını inkâr etmenin sebebi akfî bilgilere aykırı oluşu değil tamamen psikolojiktir. Çünkü inkârcılar problemi akfî değil duyu bilgileriyle çözmek istemektedir, bu ise bütün varlık alanını duysal alana indirgemektedir. Duyularla algılanmamak yokluğu gerektirmez. Aksi takdirde duyuları özürli olan insanın algılayamadığı varlıkları inkâr etmesi tutarlı olurdu. Duyularla algılanamayan varlık alanını bilmenin yöntemi akıl yürütmektir. Bu alanı yine duyular aracılığıyla veya duyu bilgileriyle bilmeye çalışmak açık bir yöntem hatası olup gözle görülebilecek renkleri kulakla, kulakla işitilebilecek sesleri gözle algılamaya benzer (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-36, 47-50, 93-96, 170-172, 191-192, 266-268; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 37, 74-81, 188-189; II, 639-702; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 85-89; İzmîrli, II, 5-56; Bilmen, s. 120-142).

2. İlâhî İsim ve Sıfatlar. Allah'ın zihinde canlandırılmayan zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Bu sebeple "Allah nedir" sorusuna -O'nun zâtının mahiyetine yönelik olduğundan- sadece "bilendir, görendir, dileyendir" şeklinde cevaplar verilebilir. Benzeri ve bir türe mensubiyeti bulunan yaratıklarda olduğu gibi Allah'a mahiyet atfedilemez. Allah hacimli bir varlık değildir, çünkü hacim yaratılmışların niteliğidir. Allah zâtını algılama yöntemlerine göre tanıtmıştır, çünkü insanlar bir şeyi idrak etmek için mevcut algılama tarzından başka bir yeteneğe sahip değildir. O'nun âlim, kâdir, mürid oluşu ilim, kudret ve irade sıfatlarının bulunduğunu gösterir (mâna sıfatları). İlk bakışta Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi andırırsa da O'nu üstün sıfatlarla nitelenmek teşbihi gerektirmez. Çünkü bu sıfatlar hem benzetme ilişkisi kurulamayacak aşkın varlığa aittir hem de zatından dolayıdır. Allah'ın yetkinliklerden yoksun bulunmasını aklın imkânsız görmesi, evrende gözlemlenen mükemmel kuruluş ve işleyişin üstün nitelikli bir yaratıcının eseri olduğuna işaret etmesi, ayrıca dil mantığının ilâhî sıfatların varlığını zorunlu kılması, nasrlarda görüldüğü gibi Cenâb-ı Hak'ın üstün sıfatlarla nitelenmesini zaruri kılar. İlâhî sıfatlar kıdem sıfatına bağlı olarak değil ilâhî nitelikler olmaları itibarıyla kadîmdir, yani sıfatlar ilâhî zâta ait olmalarından ötürü kadîmdir, çünkü sıfatın varlığı sıfata bağlı olmaz (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 146-150, 162-166; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 56, 109-111, 162-163, 345; II, 200-203, 224; *et-Tevhîd*, s. 21-22; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 68-69). Erken devir Mâtürîdiyye kelâmcıları ilâhî sıfatların zâtın ötesinde ve zâta ilâve varlıklar olduğunu kabul etmekle birlikte bunu fazlaca vurgulamamışlar, buna karşılık müteahhir dönem âlimleri bunu açıkça belirtmişlerdir (Nûreddin Ef-Sâbûnî, s. 28; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 119). Iraklı Hanefîler'den Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs mâna sıfatlarını kabul etmemiş, Allah'ın zâtıyla âlim, kâdir, mürid olduğu tezini savunmuştur (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 62-63). İlâhî zât ile sıfatlar arasında başkalık yoktur ve sıfatlar zâttan bağımsız bir varlığa sahip değildir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 258; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 122-123). Hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâmın yanı sıra tekvîn de ezeli olan sübûtî sıfatlardandır. İlâhî fiiller bu ezeli tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Tekvîn yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme

gibi fiillerin dayanağı olan bir sıfattır. Tekvînin ezeli olması yaratıkların da ezeli olmasını gerektirmez. Eğer tekvîn hâdis olsaydı Allah ezeldeki bir yetkinlikten yoksun bulunurdu, bunun yanlışlığı ise açıktır (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 307-308, 316-317, 345-354). İbn Ebû Şerîf, erken devir Mâtürîdiyye âlimlerinin tekvîni ezeli bir sıfat kabul etmedikleri halde müteahhir dönem Mâtürîdiyye kelâmcılarının Ebû Hanîfe'yi yanlış yorumladıklarını ileri sürmüşse de bu iddia doğru değildir; Ebû Hanîfe'den itibaren Mâtürîdiyye âlimleri tekvîn sıfatının ezeliği konusunda görüş birliği içindedir (İbn Kutluboğa, s. 85-86; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 84-87; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 114-115, 212-214). Iraklı Hanefîler'den Cessâs ise tekvîn sıfatının hâdis olduğu görüşündedir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 397). Dâvûd-i Karsî'ye göre ilâhî fiillerin dayanağı olan asıl tekvîn sıfatı ezeli, buna karşılık ihyâ, imâte, inşâ, icad gibi tekvîne bağlı olarak gerçekleşen fiilî sıfatlar ne hâdis ne de kadîm olup itibarîdir. Bazı Mâverâünnehir âlimleri tekvîni hakiki ve itibarî kısımlarına ayırmadan ezeli kabul etmiş ve bu görüşe her asırda katılan Mâtürîdîler olmuşsa da çoğunluk hakiki sıfat olan tekvînin ezeli, itibarî-izâfî tekvînin ise ne kadîm ne de hâdis olduğu görüşündedir (Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye, s. 33, 38-39). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ilâhî isimler tevkîfî olup nasrlarda bulunmayan ismi Allah'a nisbet etmek uygun değildir. Bununla birlikte eksiklik (noksan) özelliği taşımayan sâni', vâcibü'l-vücûd gibi isimler Allah'a izâfe edilebilir. Allah'a "şey" denmesi halinde anlamı "mevcut" demek olur (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 138-140; Dâvûd-i Karsî, s. 22-23). Zât-ı ilâhiyye maddede, sıfatları da maddenin niteliklerine benzemediğinden Allah sonsuz ve sınırsızdır, bir yerde ve yonde bulunmakla nitelenmez, fizikî ve psikolojik keyfiyetlerden de münezzehtir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40-43, 103, 104; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 119-122, 141-159). Mâtürîdiyye çoğunluğu kıdem sıfatının zâtın ötesinde bir sıfat olduğunu kabul ederken bazı âlimleri Allah'ın zâtından dolayı kadîm olduğu, dolayısıyla kıdem sıfatı bulunmadığı görüşündedir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 210-211, 231; İbn Kutluboğa, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Bekâ sıfatı Allah'ın zâtından dolayı vardır, diğer sıfatlar da ilâhî zâttan bağımsız olmadığından onlar da aynı bekâ ile bâkidir. Bekâ ilâhî zâtın ikinci zamanda var olması de-

mektir. Mâtürîdiyye çoğunluğunun bu görüşü benimsemesine karşılık müteahhir dönem kelâmcıları ilâhî zâtın ötesinde bir bekâ sıfatını kabul eder (Nesefî, *Tebsîretü'l-edille*, I, 237-238; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 123-124). İrâde sıfatı Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bütün varlık ve olayları kapsayan ezeli bir sıfattır. Allah kâfirin tercihi olarak inkârı, müminin tercihi olarak da imanı dilemiştir. Bu sebeple her var olan Allah'ın dilemesi, kaderi ve kazâsının bir sonucu olarak vardır. Allah kâfirin iman etmesini dilememiştir, dileseydi inkârı seçen kâfirin iradesi geçerli, Allah'ın iradesi geçersiz olurdu; bunun ulûhiyetle bağdaşması mümkün değildir. Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve kalbini imana açarak müminin hidayetini istemesi irade sıfatının bir sonucudur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 468-469; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 374; II, 689-705, 726; Dâvûd-i Karsî, s. 36). Kelâm sıfatı Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir mânadan ibaret olup kelâm-ı nefsi diye adlandırılır. Peygamberin gönderildiği kavmin diline büründürülen ve onun vasıtasıyla insanlara iletilen kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzî adını alır. Kelâm-ı lafzînin hâdis olduğunda şüphe yoktur. Kelâm-ı nefsinin hâdis olduğunu, ayrıca harf ve seslerden oluşmayan kelâmın bulunmadığını ileri sürmek ilâhî kelâmı beşer kelâmı statüsünde tutmaktır. Mutlak bir ifade ile "Kur'an mahlûktur" demek yanlıştır, lafızlarının mahlûk olduğunu belirtmek gerekir. Erken dönem Mâtürîdîler'i Kur'an lafızlarının ilâhî kelâmı "hikâye" ettiğini söylerken müteahhir dönem Mâtürîdîler'i beşer kelâmına benzemeyi çağırıştırdığı düşüncesiyle hikâye kavramını kullanmayı uygun bulmamıştır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 88-91; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 276-305; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 75-80; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 182-183). Kemal sıfatlarından birini teşkil eden hikmetin Allah'a nisbeti, karşıtı olan sefehin ise O'ndan nefyi zaruridir. Allah'ın hakîm oluşu fiillerinin hikmetli olmasını gerektirir. İnsanlar, ilâhî fiillerden bazılarının hikmetini biliyorsa da aklın hikmetini anlamaktan âciz kaldığı ilâhî fiiller de vardır. Bazı fiillere ait hikmetlerin bilinmemesi, ayrıca şer niteliğindeki fiillerin Allah'ın fiilleri zannedilmesi sonucunda ilâhî fiillerin hikmetsiz ve şer olarak kabul edilmesi yanlıştır. Hangi şeyin hayır, hangisinin şer olduğunu belirlemek amacıyla duyu ötesini duyular âlemine kıyaslamak da isabet-

sizdir. İnsanlarca Allah'ın fiili zannedilen şerler fiilinin kendisi değil onun bir sonucudur. Bu sebeple meselâ inkâr olgusu doğrudan değil insanı iradeli bir varlık olarak yaratmasının sonucudur. İnsan hikmet felsefesi açısından ilâhî fiillere baktığı takdirde pek çok hikmeti görebilir. Dünyada şer ve onun karşılığı olan ceza olmasaydı kişilerin yaptıkları kötülüklerin karşılığını bulacakları cehennemden sakınmaları mümkün olmazdı. Şerler mutlak değil izâfîdir, bir yönden şer olan diğer yönden hayır taşıyabilir. Hikmetsiz fiil bilgisizlikten ve ihtiyaçtan kaynaklandığından Allah'ın fiilleri hikmetsiz olmaz. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 60-62, 168-170, 260-268; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 96-97; II, 661-670). Naslarda Allah'a atfedilen arşa istivâ, gitmek (zehâb), oturmak (kuûd), gelmek (meccî), yakın olmak (kurb) gibi kavramlar Allah'ın yaratıklara benzemesini nefyeden anlamlar içerir. Nurdan veya mahiyeti bilinmeyen bir şeyden ibaret olan arşa istivâ Allah'ın yüksek bir mekânda bulunmasını değil ululuk, yücelik ve hükümranlılığını ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak değişmeyi gerektiren yaratıklara özgü bir özelliktir. Allah değişime mâruz kalan sonlu bir varlık değildir, ezelde nasılsa her zaman öyledir. Allah her yerde hâzır ve nâzır da değildir. Bu anlamı içeren naslar zâhirî mânada anlaşılabilir, mâkul bir yoruma tâbi tutulur. Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimser. Bu tür naslara yoruma tâbi tutulmadan inanılması gerektiğini kabul eden Mâtürîdîler de vardır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 107-119, 163-166; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 129-131, 168-185; Hayâlî, s. 26; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 189). Allah'ın cennette cisimlere ait özelliklerden münezzehtir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle algılanmasının nefyedilmesi (el-En'âm 6/103) anlamsız kalırdı. Akıl da müminlerin Allah'ı görmesini gerekli kılar. Çünkü dünyada görmeden gerçekleşen imanın mükâfatı âhirette görmekten başka bir şey olamaz. Naslar da rü'yeti teyit etmektedir. Allah'ın dünyada görülmesi mümkün olmakla birlikte vuku bulmamıştır. Dâvûd-i Karsî gibi bazı Mâtürîdîler, Hz. Peygamber'in bu dünyada Allah'ı iki defa gördüğünü ve bunun sadece ona özgü olduğunu ileri sürmüştür (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120-130; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 403-405, 420-421; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Mâtürîdiyye çoğunluğu

Allah'ın rüyada görülemeyeceğini söylerken Nüreddin es-Sâbûnî ve Ebû'l-Bere-kât en-Nesefî gibi âlimler ruhanî bir müşâhede ile Allah'ın rüyada görülebileceği görüşündedir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 210; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Cessâs'a göre ise Allah dünyada da âhirette de görülemez, zorunlu bilgi ile bilinir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 169-170).

D) Kader. İnsan gerçek anlamda fiil işleyen (fâil) bir varlıktır. Kur'an'da insanın dilediğini yapabileceğinin ve eylemlerine karşılık mükâfat veya ceza göreceğinin belirtilmesi bunu kanıtlamaktadır (Fussilet 41/40; ez-Zilzâl 99/7-8). Kur'an'da insan fiillerinin onun yanı sıra Allah'a da nisbet edilmesi kula aidiyetini ortadan kaldırmaz, aksine bunların Allah'la irtibatlı olduğunu gösterir, bu irtibat ise fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Şu halde fiiller kazaî (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir. Fiil yapamayan birine emir verip yasak koymak anlamsızdır. İnsanın kendini hür hissetmesi ve istediği fiilleri yapması fiillerinin fâili olduğunu kanıtlar. Eğer sözü edilen fiiller Allah tarafından yaratılmayıp O'nun halk fonksiyonu eksik kalır ve yaratmasının kapsamına girmeyen alanlar mevcut olurdu. Fiillerini insanın yarattığını kabul etmek yaratıcılıkta Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmasını gerektirir. Ayrıca insanın, fiillerini planladığı tarzda her zaman gerçekleştiremeyeceği kendisi dışında yüce bir varlıkla fiilleri arasında irtibat bulunduğunu gösterir. Fiillerinin ilke bazında Allah tarafından yaratılması kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Zira onları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak irade ve güç insana verilmiştir. Her ne kadar gerçekleşmesi sırasında asıl rol oynayan güç fiil anında Allah tarafından yaratılıyorsa da varlık ve yoklukla nitelenemeyen cüz'î iradesini kesin bir kararlılıkla fiile yöneltmesi halinde onu yaratmak ilâhî âdet olduğundan insan pratikte dilediği fiili yapabilecek bir konumdadır. Fiilin oluşmasında asıl rol insana verildiğinden kişi sorumludur, mükâfat veya cezayı hak eder. İnsanın küllî iradesi hâdis olmakla birlikte cüz'î iradesi zihnî bir fonksiyondur ve zihnin dışında mevcut değildir, bu sebeple Allah'ın yaratmasına konu teşkil etmez. Buna göre cüz'î irade hâdis değildir ve insanın fiillerinde hür olması için yeterlidir. Kişinin fiile başlamadan önce eylem yapmaya elverişli olması (istitâat) gerektiği noktasında şüphe yoktur, bu

anlamda fiilden önce güç sahibi kılınmıştır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 357-360, 493-494; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 541-571, 618-643, 666-667; İbnü'l-Hümâm, s. 112-113; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 241-261). Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre insanın irade ve kudreti iman -inkâr, itaat-isyân gibi iki zıt fiile elverişlidir. Neseîfî'nin beyanına göre Mâtürîdî'nin dahil bulunduğu bazı âimler insanın irade ve gücünün iki zıt fiile elverişli olmadığından zıt fiiller için Allah'ın ayrı ayrı irade ve güç yarattığı görüşündedir (*Tebşîratü'l-edille*, II, 545, krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 420-422). Hızır Bey, hidayet ve dalâlet meselesinde insanın bir tür icbar altında bulunduğu savunurken Mâtürîdîler'in çoğunluğu hidayet insanın hidayete ermek veya dalâlette kalmak istemesine bağlı olarak Allah'ın lütf veya hızlanıyla gerçekleştiğini kabul eder (Dâvûd-i Karsî, s. 52). Cessâs'a göre insan fiilinin yaratıcısıdır ve fiile ilişkin irade ve kudret fiilden önce insanda Allah tarafından yaratılmıştır (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 316).

Kader hayır-şer, güzel-çirkin, hikmet-sefeh gibi nitelikler açısından bir şeyi planlamak ve oluş zamanıyla mekânının yanı sıra hak veya bâtil olmasına göre doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektedir. Kazâ ise belirlenen plana göre varlık ve olayları yaratmaktır. Kaderin anlamı insan fiillerinde ortaya çıkar ve merkezinde onun fiilleri yer alır. Kader ve kazâ sorumlu bulunduğu fiillerinde insanı icbar altında bırakmaz ve yükümlülükten kurtarma aracı olarak görülemez. Çünkü insan kader ve kazâyâ ilişkin bilgilerden habersiz ve iradesini kullanmak suretiyle fiillerinde rol oynar (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 486-493; Neseîfî, *et-Temhîd*, s. 81-83; *Tebşîratü'l-edille*, II, 716-718). Hiçbir olay kaderin kapsamı dışında kalmadığından canlıların ecelleri ve rızıkları da aynı kapsam içinde yer alır. Her canlının ölümü ilâhî ilim ve iradeye göre gerçekleşir, maktul de eceliyle ölür. İnsanın ömrü sıla yapıp yapmayacağı ve sadaka verip vermeyeceği dikkate alınarak belirlendiği için sıla ve sadaka ömür uzunluğu ve kısalığı üzerinde etkilidir. İlgili âyet (Fâtır 35/11) ve hadisler böyle yorumlanmalıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282-284; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 686-688; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 235-241).

E) Nübüvvet. İnsanlar bireysel ve toplumsal düzeyde varlıklarını sürdürebilmek için çeşitli bilgilere muhtaçtır. Kişide bulunan güçlü nefsânî arzular aklının gösterdiği yoldan hareket etmesini en-

geller ve dirliğin bozulmasına sebep teşkil eder. Nefsânî arzulara uymanın kötülüğünü öğretecek ve toplumun dirliğini sağlayacak bilgileri getirip hayata geçirecek bir kılavuzun varlığı aklen gereklidir. Bu kılavuz, her şeyi bilen yüce yaratıcının elçisi olması halinde insanların gönüllü olarak kendisine itaat etmesini sağlayabilir, mânevî bir yaptırım gücüne sahip olduğundan tesir icra edebilir. Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin hak peygamber olduğu mücizelerde sübût bulabileceği gibi bir insanın eğitim yoluyla kazanması mümkün olmayan erdemlere sahip bulunması, iyiyi ve doğruyu öğütlemesi, kötü arzuların peşinden gitmeyi yasaklaması ve ülke yönetimini kolaylaştıran ilkeler getirmesi dikkate alınarak da bilinebilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 271-293). Allah'ın yarattığı insanlara lütfunda bulunarak kendilerini dünyevî ve dinî konularda bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması aklen mümkün, hikmet açısından ise zorunlu bir husustur. Zira sadece akli ve duyularıyla baş başa bırakılan insan kişisel arzu ve menfaatlerini gözeterek hemsinlerini yok etmekten geri durmaz, bu da dünyada zulüm ve bozguncululuğu artırır. Nübüvvet ayrıca insanın yaratılış amacını ve bu amaca uygun hayat tarzını da öğretmektedir (Neseîfî, *et-Temhîd*, s. 41-45). Nübüvvetin tarihte fiilen gerçekleşmesi bu teoriğin temeli doğrulayıcı mahiyettedir (Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 455-463).

Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseîfî gibi kelâmcılar mücizeleri nübüvvetin kanıtlayıcı delilleri arasında zikretmekle birlikte daha çok imkân, gereklilik, tarihî gerçeklik ve beşerî ihtiyaç gibi sosyolojik açılardan peygamberliği temellendirmişler, müteahhir dönem Mâtürîdîleri ise özellikle hissî mücizeler ve velilerce gösterilen kerametler aracılığıyla nübüvveti kanıtlamaya yönelmiştir (Hayâlî, s. 70; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 313-318; Dâvûd-i Karsî, s. 69-70).

Peygamberler yalan söylemeyen, kötülük yapmayan, güvenilir, akıllı, zeki erkekler arasından seçilmiştir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir, naslar bunu açıkça belirtmiştir. Peygamberler günah işlemekten korunmuştur. Bu ise günaha meyletmeleri halinde uyarılmaları anlamında olup irade ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. İsmet aynı zamanda peygamberliğin delillerinden birini teşkil eder. Peygamberler nübüvvetle görevlendiril-

dikten sonra büyük günahattan ve bilerek küçük günahattan korunmuştur. Nebîlerin günah işlediği düşüncesini uyandıran naslar zâhirî anlamda olmayıp te'vil edilmelidir veya sahih olup olmadığı araştırılmalıdır. Peygamberlerin sayısına ilişkin kesin bir rakam yoktur.

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir. Onun mücizelerinin başında Kur'an-ı Kerîm yer alır. Lafız ve mâna yönünden benzerinin meydana getirilememesi, fert ve toplumların ihtiyaçlarına dair vazgeçilmez bilgiler içermesi, gayba ilişkin haberler ihtiva etmesi, öğrenim görmemiş bir insan tarafından getirilmesi Kur'an'ın dikkat çeken i'câz yönleridir. Teoride Kur'an'ın benzeri olacak bir metin meydana getirmek mümkün olmakla birlikte Allah'ın bu gücü özel olarak insanlardan aldığı (sarfe) şeklindeki görüş tutarlı bir i'câz teorisi değildir. Hz. Muhammed'in getirdiği dinin geçmiş peygamberlerce tebliğ edilen mesajları teyit etmesi ve o peygamberlerce geleceğinin müjdelenmesi, insanlara iyilik yapmayı öğretilen kötülüklerden sakındırması, dünya hayatına düşkün olmaması, insanı maddî ve mânevî kirlerden arındıracak hikmet dolu ibadetler öğretmesi, güçlülere karşı zayıfları gözetken, sosyal adaleti tesis edip toplumsal barışı sağlayan ilkeler uygulamayı telkin etmesi, getirdiği dinin her ilkesinde bireysel ve toplumsal faydaların bulunması, ayrıca âhâd haberlerle sabit olsa da hissî mücizeler göstermesi peygamberliğinin delillerini oluşturur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 190-208; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 480-530; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 318-319).

Velîlerin elinde gerçekleşen kerametler Hz. Peygamber'in devam eden hissî mücizeleridir. Bu konuda sahâbîlerden itibaren pek çok sâlih müslümanın elinde ortaya çıkan hârikulâde olaylar vardır. Takvâya yaklaşım yöntemlerinden biri, insanın geçirdiği ömür üzerinde ibret nazarıyla tefekkür etmesi ve ölünce kabre konulacağını düşünerek nefsinin eğitilmesi, böylece ilâhî buyruklara uyması gerektiğini görmesidir. Kerametlerin bir kısmını ileri derecede ilim ve takvâya sahip olunması gibi mânevî kerametler teşkil eder. Mâtürîdîler'in çoğunluğu keramet inancının bir sonucu olarak tasavvufî anlayışı benimsemiştir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 93^{a-b}; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 504, 538-539; Hayâlî, s. 95; Dâvûd-i Karsî, s. 96).

E) Âhîret. Kıyametin kopma zamanı bilinmemekle birlikte yaklaştığını ifade

eden alâmetler naslarda mevcuttur (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 239^a, 474^b-475^a, 708^a; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 67). İnsanın iyilik yapana mükâfat, kötülük işleyene ceza vermek gerektiğini benimseyip bunu dünyada uygulaması âhîret hayatını fikren zorunlu kılar. Zira âhîret âleminin gerçekleşmeyeceğini var saymak iyilik yapana kötülük işleyeni sonuç itibarıyla eşit hale getirir, bu da adaletsizliğe yol açar. Âhîretin gerçekleşmeyeceğini düşünmek insanın içinde yaşadığı evrenin son bulmayacağı ve yokluğa mâruz kalmayacağı anlamına gelir, bu ise dünya hayatını, hatta bütünüyle varlığı anlamsız, amaçsız ve yararsız hale getirir. Akıl bunu hakmete uygun bulmadığından âhîret âleminin gerçekleşeceğine kesinlikle hükmeder. Âhîret düşüncesinin insanların büyük çoğunluğu arasında kabul görmesi bu akil zorunluluğun bir yansıması olarak algılanmalıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4-5, 101, 108, 178; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 414^a, 442^a, 537^a, 539^a, 872^b).

Ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap veya nimet görmesi âhâd hadislerle sabittir, ancak buna işaret eden âyetler de vardır. Berzah hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölüünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür (bk. ACBÜ'Z-ZENEB). Kabir hallerini dünya hayatı ve şartlarına benzetip inkâr etmek doğru değildir. Bu, ruhla beden arasında bizce bilenmeyen bir şekilde geçici bir süre için kurulacak irtibatla sağlanabileceği gibi cesette bir tür hayatın yaratılmasıyla da gerçekleşebilir. Kabir hallerinin keyfiyeti bilinemeyeceğinden bu algılama tarzına dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 763-765). Peygamberlerle çocuklar kabirde sorgulanmaz.

Ölenlere ait ruhlar mertebelerine göre berzah âleminde değişik makamlarda bulunur. Ruhun mahiyeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Mâtürîdîler'in bir kısmına göre ruh bir tür cisim kabul edilirken diğer bir kısmı onun mücerred bir varlık olduğuna inanır. Mâtürîdî berzah âleminin bir tür ruhî hayat olmasını ihtimal dahilinde görür (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 665^a, 862^a).

Kıyametin kopmasından sonra ölülerin bedenleriyle birlikte dirileceği âyetlerle sabit olan kesin bir itikadî hükümdür. Akıl da bunu mümkün görür. Dinden olduğu kesin olarak bilindiğinden bunu inkâr edenin müslüman olamayacağına

âlimler icmâ etmiştir. Çürüyen cesetlerin aynıyla diriltileceği naslardan anlaşılacaktır, ancak Allah'ın bunların benzerlerini yaratması da mümkündür. Mâtürîdî ve ona uyan bir kısım kelâmîci "misliyle iade"yi ve ruhlu- bedenli dirilişi benimsemiştir. Müteahhir Mâtürîdîler ise aynıyla iadeyi daha doğru kabul etmiştir (a.g.e., vr. 138^a-139^a; İbn Kutluboğa, s. 212-215; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 214-227; Dâvûd-i Karsî, s. 101-104).

Naslarda bildirilen hesap, mizan ve diğer âhîret hallerine inanmak gerekir, keyfiyetlerini bilmek mümkün olmadığından bunları dünya şartlarıyla kıyaslayarak te'vil etmek doğru değildir (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 238-240; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 72-73). Havz-ı Kevser'e dair rivayetler sahih ise zâhîrî mânada kabul edilebilir, ancak zayıf olma ihtimali bulunduğundan Hz. Peygamber'e verilen yüksek makam ve itibar anlamıyla te'vil edilmelidir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 903^b).

Cennet ve cehennem yaratılmış olup cennet yedi göğün üstünde, cehennem yedi yerin altındadır (İbn Kutluboğa, s. 249-251; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 73). Kıyametin kopmasıyla cennet ve cehennemin helâk olacak nesnelere dışında tutulması mümkündür (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 252). Cennet ve cehennem tasvirleri hakikat mânası taşımakla birlikte özendirme ve sakındırmaya yönelik eğitici hedefleri içermesi de muhtemeldir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 249^b, 475^b, 640^b, 681^a). Cennet ve cehennem ebedidir. Zira Allah işlenen kötülöklere misliyle ceza vereceğini bildirmiştir. Şirk ve inkârda direnişin cezası ebediyen cehennemde bırakılmaktır. Kâfir sonlu bir azapla cezalandırılacak olsa buna tahammül edebileceğini düşünür ve onun hakkında caydırıcı olmaz, ayrıca inkâr suçuna da denk düşmez. Çünkü inatçı kâfir sonsuza kadar inkâr etmek ister, cezasının kaldırılması bu açıdan hikmetle bağdaşmaz (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339, 360-362; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 558^b). Allah'ın, kâfiri affettikten sonra cennete koyup ebediyen mükâfatlandırması, buna karşılık müminleri cehenneme koyup ebediyen cezalandırması aklen ve naklen mümkün değildir, zira bu durum iyi ile kötü arasındaki farkı ortadan kaldırır ve zulme yol açar. Halbuki naslarda iyi ile kötünün bir tutulmayacağı, farklı muamele göreceği ve Allah'ın kullarına asla zulmetmediği belirtilmiştir. Dünyada gerçekleşmeyen mükâfat ve ceza âhîrette

mutlaka gerçekleşmelidir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu bu görüştedir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı âlimler ise kâfirlerin cennete ve müminlerin cehenneme konulmasını fiilen kabul etmemekle birlikte akli var sayımdan uzak görmemektedir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 789-790; İbn Kutluboğa, s. 178-180; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 176-177; Dâvûd-i Karsî, s. 112).

G) İman-Küfür. İmanın asıl unsuru kalp ile tasdik etmektir, dilin ifadesi kalpteki imanın anlatılmasına ilişkin bir vasıta. Buna göre iman Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'ndan getirdiği kesin olarak bilinen vahiylerle inanıp içtenlikle benimsemektir. Amellerin geçerlilik şartı kılındığından dinde en ileri seviyedeki amel kalbin ameli olarak nitelenen imandır. Dil ve diğer organlar icbar altında bırakılabildiği halde kalbe müdahale edilemez. Bu sebeple iman bütün ilâhî buyruklara itaat etmenin adı değildir. Bazı buyruklara uymayanlara Kur'an'da "iman edenler" diye hitap edilmesi bunu kanıtlar. Bilgi imanı çağırırtsa da iman ilâhî buyrukları bilmenin adı da değildir. Zira bir gerçeği bilmeyen onu inkâr etmiş sayılmaz, bunun gibi gerçeği bilen kimse de onu tasdik etmekle nitelenemez. Bilgi ancak kişiyi imana götüren bir sebep olabilir. İmanın artıp eksilmesi her an iman etmeye devam etmek yahut imanda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu bu görüştedir. Bazı Mâtürîdîler ise dille ifadeyi imana dahil etmişlerdir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350, 373-380; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 25, 42; II, 799-813; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 321-330).

Sözlükte farklı anlamlar taşımakla birlikte dinin amacını gerçekleştirmek açısından iman ve İslâm aynı konumdadır. Kişide biri varsa diğeri de vardır, yani her müslüman mümin, her mümin de müslümandır. Kur'an'daki kullanımı da bu yöndedir (el-Bakara 2/136; Yûnus 10/84; en-Nahl 16/102). İslâm tarihinde geçerli olan anlayış da budur. Mâtürîdîler'in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 630-642; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 817-819; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 63).

İmanda istisna yapılamaz. Kişi gerçekten mümin olduğunu söylemeli ve "inşallah" (istisna) gibi bir ifade kullanmaksızın kendini mümin diye nitelemelidir. Zira istisna ifadesi kesinlikle emin olunmayan konularda kullanılır, ayrıca zan ve tahmin anlamı içerir, imanda ise şüphe ve tah-

mine yer yoktur. Kur'an'da da, "İman et-tik deyiniz" buyurulmak suretiyle imanın istisna yapılmadan dile getirilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/136). Hukukî statü de kişinin gerçekten mümin olmasına bağlıdır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 624-629; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 815-816; İbn Kutluboğa, s. 338-347).

Mukallidin imanı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terkettiğinden günahkârdır. Mâtürîdî ve Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye göre Hz. Peygamber'in mucizelerini dikkate alarak iman eden kişinin başka bir istidlâlde bulunmasına gerek yoktur. Gayba iman imkânı ortadan kalktığı için be's ve ye's halinde iman geçersizdir (Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 25-28, 35; Dâvûd-i Karsî, s. 121-122).

İnsana ait bir fiil olduğundan iman yaratılmıştır, ezeli olması insanın ezelliliğini gerektirir, insanın yaratılmışlığı ise açıktır. Mâtürîdîler bu görüştedir. Buhara ve Ferganalı bazı Hanefîler imanın ezelliliğini iddia etmişlerdir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 385-386; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 322-327; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 253).

Peygamber davetiyle karşılaşmayanlar (fetret ehli) Allah'a inanmaları halinde âhirette kurtuluşa ereceklerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile ona tâbi olan bazı kelâmcılar bu görüştedir. Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre ise inkârcılığı savunmayan kimseler -Allah'a inanmasalar da- kurtulabilirler (Dâvûd-i Karsî, s. 122-123).

Helâl telakki etmeden ve hafife almadan büyük veya küçük günah işleyen müslüman dinden çıkmaz. Çünkü Kur'an'da günah işleyen kimseden "mümin" veya "iman edenler" diye bahsedilmiş, selâm veren kimseye "mümin değilsin" demek yasaklanmış (el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/94; el-Hucurât 49/9), günah işleyenlerin tövbe etmeleri istenmiş ve günahın ısrar etmedikçe bağışlanacakları açıklanmış, Hz. Peygamber'e de müminler için Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmiş (et-Tevbe 9/113; en-Nûr 24/31; Muhammed 47/19) ve Allah'ın afûv, gafûr, tewvâb vb. sıfatları vurgulanmıştır. Müslümanın da nefsanî arzularının baskısıyla veya ihmalden ötürü günah işleyip bağışlanma ümidi taşıdığı dikkate alınırsa kâfir değil fâsık mümin olduğu anlaşılır. Ayrıca büyük günah işlemiş olsa da kişi iman etmek suretiyle en büyük hayrı işlemiş olur, kötülükte ise şirk ve inkâr noktasına ulaşmamış bulunur. Eğer büyük günah sahibine ebedî cehennem cezası verilirse

en üstün iyilik olan imanı mükâfatsız kalır, bu da adaletle bağdaşmaz. Tövbe ederek veya etmeden ölen günahkâr müslümanın âhiretteki durumu Allah'a havale edilir, dilerse bağışlar, dilerse azap eder, ancak cehennemde ebediyen kalmayacağı hususu naslardan anlaşılmaktadır. Allah'a isyan edenlerin ebediyen cehennemde kalacağına ilişkin naslar mutlak fâsıkla ilgilidir, mutlak fâsık ise kâfirdir. Mâtürîdîler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir. Mâtürîdî büyük günah işleyene mümin derken Ebû'l-Muîn en-Neseîfî gibi bazı Mâtürîdîler fâsık adını verir ki doğrusu günahkârın fâsık müslüman olduğudur (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 324-383; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 766-787). Mâtürîdîyye'ye ait bu anlayışın, büyük günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve cehenneme sadece kâfirlerin gireceğini ileri süren Mürcie ile (Mürcie-i hâli-sa) (Eş'arî, s. 132-134; Şehristânî, I, 139-146) bir ilgisi yoktur. Neseîfî'nin Mürcie'yi Mâtürîdîyye'nin muhalifi olan fırkalar arasında göstermesi de bunu teyit eder (*Tebşîratü'l-edille*, II, 776). Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye'ye Mürcie denilmesi sadece Havâric ve Mu'tezile'den farklı bir günah anlayışını benimsemelerinden kaynaklanır. Günahkâr müslüman tövbe sonunda doğrudan doğruya Allah tarafından bağışlanabileceği gibi âhirette şefaate aracılığıyla da bağışlanabilir. Şefaate müminler hak kazanır. Zalimler için bir şefaatinin bulunmayacağına ve şefaatin zalimlere fayda vermeyeceğine ilişkin naslar bunu kanıtlamaktadır; mutlak anlamda zalim kâfir demektir (a.g.e., II, 792-794; Dâvûd-i Karsî, s. 118).

Dinden olduğu kesinlikle bilinen esaslardan birini inkâr etmedikçe müslüman dinden çıkmış olmaz ve tekfir edilemez. Buna karşılık dinin hükümlerinden olduğu kesinlikle bilinen yani zarûrât-ı dîniyyeden bir hususu inkâr eden, İslâm dışındaki herhangi bir dinin alâmeti kabul edilen elbise veya simgeleri kendi rızasıyla kullanan, Allah'a açık bir eksiklik ve kusur nisbet eden, Hz. Peygamber'e dil uzatıp onu kötüleyen, Kur'an âyetlerini ve mütevâtîr sünneti inkâr eden, İslâm'ı ve onun kutsal değerlerini hafife alıp alay eden kimseler tekfir edilir. Mâtürîdîler'in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 293; Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 198, 204, 417; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 315-323; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 50-51).

Müslümanlar bir devlet düzeni içinde yaşama ve mutlaka devlet başkanı be-

lirlemelidir, zira devlet olmadan toplumsal düzeni kurmak imkânsızdır. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber'den sonra sahâbîler ilk iş olarak devlet başkanını belirlemiştir. Başkan âdil ve liyakatli olanlardan seçilir, bu iki niteliği dışındaki şartların tamamı mevcut olmayabilir. Hz. Ali ve evlâdının devlet başkanı olmasına dair nas bulunduğu iddiaları asılsızdır. Devlet başkanının Kureyş soyundan olması sahâbîler döneminde problemin çözümünü kolaylaştırmaya yönelik bir husustur (Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 823-841).

III. DEĞERLENDİRME

Selefiyye, Havâric, Mu'tezile, Şîa ve Eş'ariyye'den farklılık arzeden görüşleriyle müstakil bir Sünnî kelâm mektebi olan Mâtürîdîyye muhaliflerince çeşitli noktalarda eleştirilmiştir. Haberî sıfatları te'vil edip tenzihte aşırı gittiği ve süflilere ait din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Selefiyye'ce tenkit edilmiştir. Bu muhafazakâr âlimlere göre cevher, araz vb. felsefî terimlerle fizik ve metafizik yapıları, ilâhî sıfatları akfî bilgiler ışığında yorumlamaları, ilâhî kelâmın harf ve seslerden ibaret olmadığını söylemeleri, nübüvvetin sadece mucize ile bilinebileceğini iddia etmeleri, rû'yetullah meselesinde Allah'ın, görene göre herhangi bir mekânda ve görme açısının içinde bulunmasını (cihet ve mukâbele) reddetmeleri, imanda istisnânın yanı sıra artış eksilmeyi kabul etmemeleri, günahın iman üzerinde olumsuz etki yapmadığı tezini ileri sürmeleri Mâtürîdî kelâmcılarının belli başlı yanlışlarını teşkil eder (Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, s. 513-517; Şems es-Seleîfî el-Efgânî, III, 347-381). Bunlardan nübüvvetine sadece hissî mucizeyle istidlâlde buldukları iddiası doğru bir tesbit değildir. Zira Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseîfî'nin nübüvveti daha çok fikrî yönden temellendirdiği bilinmektedir. Diğer eleştiri konuları Selefiyye ile bütün kelâmcılar arasında tartışmalı olup genellikle Selefiyye'nin nasları akfî bilgilerle uzlaştırma ve yorumlama yöntemini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Süfî din anlayışının Mâtürîdîler üzerinde etkili olduğuna ilişkin tesbitler ise doğrudur.

Eş'arîler de genellikle bekâ, tekvîn ve hikmeti kadîm olan sıfat-ı meânî içinde kabul etmeleri, insanın fiillerinin fâilî olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratılmayan cüz'î iradesi sayesinde gerçekleştiğini benimsemeleri, Allah'ın va'd ve vâdini uygulamamasını hikmete aykırı

görmeleri, kadınların peygamber olamayaacağını ve tarihte kadın peygamberlerin gönderilmediğini savunmaları gibi ulûhiyyet, nübüvvet ve insan fiilleri meselelerinde Mâtürîdîler'i eleştirmişlerdir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 343; II, 596-597, 787; İbrâhim Medkûr, II, 57-58; M. Ebû Zehre, s. 181). Bunların içinde insan fiillerine dair olanlar dikkat çekicidir. Bu eleştirilere göre Allah'ın yaratıcılığı insan fiilleri üzerinde etkisiz kalmaktadır, çünkü yaratılmamış cüz'î iradenin fiile yönelmesinin arkasından fiilin yaratılması değişmez ve âdeta zorunlu bir kanun kabul edilmekte, bu yönelişin ardından Allah'ın fiili yaratmaması düşünülmeyeceğinden O'nun yaratma sıfatı insanın iradesiyle faaliyete geçen cebrî bir konuma düşürülmektedir. Ayrıca eleştirilerde insan da biri yaratılmış küllî irade, diğeri yaratılmamış ve hariçte mevcut olmayan cüz'î iradenin bulunduğu iddiasının mantıktaki küllî ve cüz'î kavramlarının anlamıyla bağdaşmadığı ve bu görüşlerin Mâtürîdiyye'yi Mu'tezile'den daha aşırı hürriyetçi bir konuma sevkettiği belirtilmiştir (Mustafa Sabri Efendi, s. 69-78, 103-104, 139-145, 160-164).

Mâtürîdiyye'nin tabiat ve varlık felsefesinde endeterminist bir görüşü savunarak fizik ve metafizik alana ilişkin problemlerin çözümünde önemli bir yeri bulan illiyyeti reddetmesi, sebep-sonuç ilişkisini göz ardı eden genel bir yaklaşımla bütün varlık ve olayları doğrudan Allah'ın yaratmasına dayandırması bilimsel bilgilerle örtüşmediği, ayrıca kendi metafizik sistemleri ve insan fiilleri anlayışıyla çeliştiği için eleştiri konusu olmuştur. Büyük günah meselesinde imana aşırı vurgu yapmalarının amel-i sâlihî önemsiz bir konuma düşürdüğü gerekçesiyle de Mâtürîdîler'in günah anlayışı tenkit edilmiştir.

Sisteminde Eş'ariyye'ye nisbetle daha akılcı ve yoğun bir kelâm yöntemi geliştiren Mâtürîdiyye, İzmirli (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81) ve Ahmed Emin'in (*Zuhrü'l-İslâm*, IV, 95) aksine modern araştırmacılarca Mu'tezile'ye daha yakın görülür. Bununla birlikte Mâtürîdiyye kelâmcıları akılcılıkta ve dinin akıllaştırılmasında yakın görüşleri paylaştıkları Mu'tezile'ye yer yer tekfire kadar varan sert eleştirilerde bulunmuş ve onları İslâm filozoflarıyla aynı çizgide yer alan dalâlet fırkası olarak değerlendirmiştir. Bu tutum naslarla çelişik buldukları ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, insan fiilleri, kader ve keramet konularında açıkça görülmektedir. Mâtürî-

diler'e göre Mu'tezile bu konudaki nasları görmezlikten gelerek insanı tatmin etmeyen aşırı ve tutarsız yorumlar yapmıştır (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 272-286, 536-537; II, 652, 760-761, 796; Dâvûd-i Karsî, s. 106). Mâtürîdiyye kelâmcıları, Haşviyye ve zaman zaman ehl-i hadîs adıyla söz ettikleri Selefiyye'yi teşbih ve teccîme düşen, nasların zâhirî mânalarına takılıp kalan, dolayısıyla onları anlayamayan katı tavırlı bir itikadî ekol olarak kabul etmişlerdir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 299).

Mâtürîdiyye âlimlerinin kendilerine en yakın buldukları kelâm mektebi bazı görüşlerini eleştirdikleri Eş'ariyye'dir. Nesefî'nin "ashabımızın ilkleri" ifadesini kullandıktan sonra bunların arasında İbn Küllâb el-Basrî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi zikretmesi (a.g.e., II, 690-691), Mâtürîdiyye'nin Sünnî bir kelâm okulu olduğuna ve Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasında büyük paralellikler bulunduğuna yapılmış önemli bir vurgudur. Eş'ariyye adını belirterek görüşlerini yer yer eleştirmesi Mâtürîdiyye'nin ondan ayrı bir ekol olduğunu belirtmeye yöneliktir (a.g.e., II, 980-981). Tarihî süreçte bu iki ekole mensup âlimler de birbirlerini ayrı birer Sünnî kelâm okulu olarak görmüşlerdir. Bunun ötesinde Eş'ariyye'ye bağlı bazı kelâmcıların çeşitli konularda Mâtürîdiyye'nin, Mâtürîdiyye'ye bağlı bazı kelâmcıların da yer yer Eş'ariyye'nin görüşlerini benimsemesi iki ekolün yakınlığı ile irtibatlıdır (Sübkî, III, 384; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 53-55). Müslüman ve gayri müslim çağdaş araştırmacılar da bu kanaattedir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81; Goldziher, s. 111; Watt, s. 390; Topaloğlu, *Kelâm İlmî*, s. 25, 120-121).

Bilgi teorisi, varlık felsefesi, ulûhiyyet, nübüvvet, iman-küfür ve siyaset problemlerini temellendirirken akilî bilgileri ileri derecede kullanması, akılcı yorumlara ağırlık vermesi ve bunu yaparken nasları ihmal etmeyip iki bilgi türü arasında bir uyumun bulunduğunu kanıtlamaya çalışması Mâtürîdiyye'nin en belirgin özelliğini teşkil eder. Bu sebeplerdir ki Mâtürîdiyye'nin sistemi, yeni dönemde İslâm düşüncesinin tekrar inşa edilme sürecinin başlangıcından itibaren modern kelâmcıların ilham kaynağı olmuştur. Yeni çalışmalarda "Mâtürîdî" nisbesiyle anılan Muhammed Abduh (Şems es-Selefi el-Efgânî, II, 366-367; III, 712), ayrıca Muhammed Bahît gibi bazı kelâmcılar büyük ölçüde Mâtürîdiyye'den yararlanmışlardır. Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'deki gö-

rüşlerinin Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'indeki görüşlerle büyük benzerlikler arzemesi bunu kanıtlayıcı mahiyettedir (Mustafa Sabri Efendi, s. 57-58; Topaloğlu, *İmam Mâtürîdî*, s. 202). Mâtürîdiyye'nin görüşleri günümüzde Türkiye, Kuzey Afrika, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Hindistan, Pakistan, Malezya, Endonezya başta olmak üzere geniş bir coğrafyada itibar görmekte ve yayılmaktadır. Bunda Mâtürîdiyye'ye ait bir kısım eserlerin ilmi neşirleri yapılarak değişik dillere çevrilmesinin ve yeni araştırmalara konu olmasının büyük rolü vardır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mevcut olan veya yakın kaynaklardan yararlanılarak meydana getirilmeye çalışılan kelâm, tefsir, fıkıh ve usulüne dair eserleriyle diğer Mâtürîdî âlimlerinin eserleri üzerine yapılacak çalışmalar bu yayılmayı daha da genişletecektir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğer âlimler ve Mâtürîdiyye ekolüne dair çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâtürîdî* (Ankara 2001); Muhammed b. Rebî' el-Medhalî *el-Hikme ve't-tâ'îl fi ef'âilillâh* (Cîze 1409); Şemseddin es-Selefi el-Efgânî, *el-Mâtürîdiyye ve mevâkîfihüm min tevhîdî'l-esmâ' ve's-sıfât* (Tâif 1998); Ahmed b. Avazulah el-Lüheybî el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye* (Riyad 1413); Ahmed b. Abdullah el-Hazeli, *el-Mâtürîdiyye* (Riyad 1413); Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdililik* (Ankara 2003); ve *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara 2000); Ömer Aydın, *Sadrü's-Şerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum 1996); Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, *Risâle fi'htilâfâtî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* (İstanbul 1287); Vehbî Süleyman Gâvecî *Faşl fi'htilâfâtî Ehli's-sünne beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'âire* (baskı tarihi ve yeri yok); İsmâil Sivâsî, *Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'âire ve'l-Mâtürîdiyye* (İstanbul 1304); Kadızâde Erzurûmî, *Risâle fi'temyizi mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezhebi'l-gayriyye* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 672); Şeyhizâde Abdurrahman, *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fi beyâni mesâ'ili'letî vaқа'a fihâ ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-akâ'id* (Kahire 1317); Ebû Azbe *er-Ravzatü'l-behiyye fimâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarâbâd 1322).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-mûte'allim* (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 11-12; Eş'ârî, *Makâlât* (Ritter), s. 132-154; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 17^a, 42^a, 63^a, 87^a, 93^{a-b}, 136^a, 138^a-139^b, 239^a, 249^b, 414^a, 442^a, 474^b-475^b, 537^a, 539^a, 558^b, 569^a, 640^{a-b}, 665^a, 681^a, 708^a, 862^a, 872^b, 903^{a-b}; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, I, 62-63, 86-87, 169-170, 397; IV, 169-170, 316; a.mlf., *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 149, 164; III, 369, 380; IV, 94-95, 140, 301-302; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 255, 259-260; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 2; Neseîfî, *et-Temhid fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 2-3, 16-17, 21-22, 41-47, 81-83; a.mlf., *Tebsiratü'l-edile* (Salamé), I-II, tür.yer.; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 139-146; Nüred-din es-Sâbüni, *el-Bidâye fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 28, 86; Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât* (nşr. Fethullah Huleyfi), Beyrut 1966, s. 23-24; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümelî'uşûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 18^a, 121^a, 161^{a-b}, 168^b; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 46; Sübkî, *Tabakât*, III, 384; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mu'duyye*, II, 461; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 231-232; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, II, 122; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 120, 130; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere* içinde), Kahire 1307, s. 112-113, 133-137, 151-157, 160-162, 170-171, 185; Hayâfî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, İstanbul 1318, s. 18, 26, 70, 75-90, 95; İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'ale'l-Müsâyere* (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere* içinde), Kahire 1307, s. 21, 52-57, 69, 85-86, 137-138, 178-180, 212-215, 245-251, 296-298, 300-302, 338-347; *Tecrid Tercesmesi*, VI, 12; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, Kahire 1307, s. 10-11, 16-21, 68-69, 75-80, 84-87, 165-166, 176-177, 193-202, 214-227, 238-240, 244-246, 252, 285-287, 315-330, 332-337; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 28, 39, 46-47, 50-51, 53-55, 56, 60-61, 63, 66-67, 72-73, 75-84, 85-95, 106, 110-112, 114-115, 119, 122-124, 136, 182-183, 189, 210-214, 235-261, 278-280, 313-319, 322; ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 4-9; Dâvûd'î Karşî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye*, İstanbul 1318, s. 14-18, 22-23, 33, 36, 38-39, 40-61, 65-68, 69-70, 96, 101-106, 112, 118, 121-125, 126-129; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 81; II, 5-56; a.mlf., *Muhassalü'l-ke'lâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336, s. 75; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 71-75; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-42, s. 120-142; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-beşer tah-te sulhâni'l-kader*, Kahire 1352, s. 57-58, 69-78, 103-104, 139-145, 160-164; I. Goldziher, *el-Âkide ve's-şer'ia fi'l-İslâm* (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'r-râidi'l-Arabî), s. 111; Ahmed Ermin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, IV, 92-95; M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*

Devri (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 390-393; İbrâhim Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 56-58, 123-125; M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-meğâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 177-181; Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm*, Riyad 1413, s. 513-517; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, İstanbul 1993, s. 25, 120-124; a.mlf., "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 202; Şem-seddin es-Selefi el-Efgânî, *el-Mâtürîdiyye*, Taif 1419/1998, II, 366-367; III, 347-381, 712; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 5-23; M. Sait Yüceoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Neseîfî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 162-171; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Planı", a.e., s. 121-146; Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin Ortaya Çıkışı" (trc. Ali Dere), a.e., s. 294-303; Wilfred Madelung, "Mâtürîdî'nin Yayılışı ve Türklere" (trc. Muzaffer Tan), a.e., s. 305-319; Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akaid Sisteminde Gelismeler ve Ebû Mansûr-i Mâtürîdî", *AÜİFD*, II (1953), s. 127-128.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

MÂÛN SÜRESİ

(سورة الماعون)

Kur'ân-ı Kerim'in
yüz yedinci sûresi.

Sûrenin tamamının veya son dört âyeti-nin Medine döneminde nâzil olduğu şek-linde rivayetler varsa da (Âlûsî, XXX, 241) müfessirlerin çoğunluğu Mekke devrinin ilk yıllarında indiğini kabul etmektedir. Adını son âyetindeki "mâûn" kelimesin-den alır. Bu kelime "zekât; komşular ara-sında sıkça ödünç alınıp verilen çeşitli ev eşyası" anlamlarına gelmektedir (aş. bk.). "Eraeyte, Dîn, Tekzîb, Yetim" sûresi olarak da adlandırılır. Yedi âyet olup fâsılası ن . م harfleridir.

Kısa bir sûre olmasına rağmen Mâûn sûresinde inkârcıların, din konusunda samimiyetsiz ve iki yüzlü insanların ahlâkî ve içtimai kötülüklerini tanıtmak suretiyle önemli mesajlar verilmiştir. Sûre, içe-riğinin önemine muhatapların dikkatini çekmek maksadıyla, "Dini yalanlayanı gö-rdün mü?" şeklindeki soru ifadesiyle baş-lamaktadır. Müfessirler buradaki "dîn" kelimesinin "Kur'an, uhrevî yargı, Allah'ın hükmü, İslâm" gibi anlamlara geldiği gö-rüşündedir (İbnü'l-Cevzî, IX, 244; Fahred-din er-Râzî, XXXII, 112). Bu âyetin, Mekke müşriklerinden olan ve kıyameti inkâr eden Âs b. Vâil hakkında nâzil olduğu ri-vayet edilmektedir. Daha sonra, dini asil-siz saymanın insanın ahlâkında meydana

getirdiği olumsuz etkilere yetimlere karşı şefkatsiz davranıp onları hor görme örne-ğiyle vurgu yapılır. Kur'ân-ı Kerim'in başka âyetlerinde de yetimlerin mallarının ve haklarının korunup gözetilmesine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/6, 10; el-İsrâ 17/34; el-Fecr 89/17; ed-Duhâ 93/6, 9). Ardından gelen âyette kınayıcı bir üslûpla yoksulların yiyeceklerini ken-dileri sağlamadıkları gibi başkalarını da buna özendirmekten uzak duranlara işa-ret edilir. Âyette "yoksulları doyurmak" yerine "yoksulun yiyeceği" denilmek su-retiyle varlıklı olanların malında yoksulla-rın haklarının bulunduğu belirtilmekte-dir. Nitekim bu husus, "Onların mallarında isteyenin ve yoksulun hakkı vardır" meâ-lindeki âyette de ifade edilmektedir (ez-Zâriyât 51/19).

Sûrenin son dört âyetinde ibadetlerine riya karıştıranlar, iyiliğe engel olanlar ve ya yoksullardan ihtiyaç duydukları şeyleri esirgeyenler kınanmıştır. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre 5. âyette, yalnız kaldıklarında namazı terkedip baş-kalarıyla birlikte iken namaz kılan mûna-fıklarastedilmiştir (Taberî, XXX, 201; Kur-tubî, XX, 212). Bu âyette namazı ciddiye almayan, eğlence kabilinden namaz kılan kimselere dikkat çekildiği şeklinde de yo-rumlar mevcuttur (Taberî, XXX, 201-202). Bazı müellifler, Mekke döneminde mûna-fıkların bulunmadığını ve müşrik Arap-lar'ın da kendilerine özgü bir tür namaz kıldıklarını ifade ederek sûrenin ilk bölü-münde olduğu gibi bu âyetlerde de Mekke müşriklerinin kastedildiğini söylemişler-dir (Ateş, XI, 116 vd.; Birkeland, IX [1958], s. 19, 26-27, 29).

Son âyette dini asilsiz sayanların "mâ-ûn"a da engel oldukları belirtilmiştir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Dahhâk ve İkrime buradaki mâûnu zekât olarak açıklamışlardır. İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete göre ise kelime, insanların gün-lük hayatlarında birbirlerinden ödünç alıp verdikleri maddeleri ifade etmektedir (Taberî, XXX, 203 vd.). Mâûn kelimesinin sözlük anlamından hareketle bu âyette, âhireti inkâr eden kimselerin başkalarına küçük fedakârlıklarda dahi bulunmaya-cak kadar bencil bir karakterde oldukları vurgulanmaktadır. Sûrenin en önemli mesajı, Allah'a gönülden ibadet etmekte toplumsal hayatta yardımlaşma, şefkat ve merhametinin dindarlık bakımından bir-birinden ayrılmayacağı hususudur.

Mâûn sûresi üzerine yapılan çalışmalar arasında M. Fatih Kesler'in *Kur'ân-ı Ke-rim'de (Mâun ve Keuser Sûrelerinde) İn-*