

kâti'l-fuḥūl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227^b, 518^b; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 6-7, 23, 39, 53-56, 331, 333; Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 5-7; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 65, 195; M. Sultân el-Hucendî, *Hükûmullâhî'l-vâhîdî's-samed*, Kahire 1355, s. 48; Brockelmann, *GAL*, I, 195; *Suppl.*, I, 346; M. Mustafiz al-Rahman, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâturidî's, "Ta'wilât Ahl al-Sunna"* (doktora tezi, 1970), University of London, giriş, s. 60-62, 131-145; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/4, s. 40-42; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâm Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye*, Kahire 1405/1985, s. 13; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 95; Mustafa Cerîc, *Roots of Synthetic Theology in Islâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâturidî* (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1996, s. 109; W. Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 308; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", a.e., s. 17-21, 25-30, 48-51; a.mlf., "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", a.e., s. 385-432; Ziyadov Şovosil Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâtürîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar" (trc. Sönmez Kutlu – Yulduz Musahanov), a.e., s. 271-281; A. S. Tritton, "An Early Work From the School of al-Mâturidî", *JRAS*, III-IV (1966), s. 96; Ahmet Vehbi Ecer, "Matürîdî'nin İslâm Dünyasında Tanınması", *Diyanet Dergisi*, XXIII/1, Ankara 1987, s. 12-17; M. Sait Özer-varlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâturidî's Kitâb al-Tawḥîd: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 19-29; D. B. Macdonald – [Ahmed Ateş], "Mâtürîdî", *İA*, VII, 405-406; R. M. Speight, "al-Mâturidî", *ER*, IX, 285-286.



ŞÜKRÜ ÖZEN

Kelâma Dair Görüşleri. Kelâm tarihiyle ilgili kaynaklar Sünnî kelâmın kurucusu olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi gösterirse de günümüze intikal eden eserlerden hareket edildiği takdirde bu kurucunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu söylemek gerekir. Eş'arî'nin elde bulunup doğrudan kendi görüşlerini yansıtan en önemli eseri *el-Lüma'dîr*. Risâle hacmindeki bu çalışmada sadece ilâhiyyât bahislerine onun içinde kader konusu ile beş sayfalık bir hacim çerçevesinde imanın tarifi ve sınırlarına, üç sayfa içinde de imâmet meselesine yer verilmiş, buna karşılık epistemoloji, nübüvvet konuları, âhiret bahisleri, çeşitli kelâm mevzularında İslâm fırkaları ile diğer din ve akımların inanç ve telakkilerine tatminkâr bir şekilde temas edilmemiştir. Mâtürîdî'den yetmiş küsur yıl sonra yaşayan İbn Fûrek tarafından telif edilen eserde Eş'

'arî'ye nisbet edilen, fakat büyük çoğunlukla onun eserlerine atıfta bulunmadan veya herhangi bir rivayet zinciri zikredilmeden, "Şuna kâil oluyor, şunu benimsiyordu" demek suretiyle sıralanan görüşler içinde *el-Lüma'dî*dan farklı olarak epistemolojiyle ilgili bazı açıklamalar yapılmış, on sayfayı aşkın bir hacim içinde bazı nübüvvet ve âhiret meselelerine değinilmiştir (*Mücerredü maḳâlât*, s. 10-33, 167-180). Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd*'i daha sonra Sünnî kelâm eserlerinin ana planını oluşturan üç temel esası (ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret) içermektedir. Gerçi epistemoloji dışında benzer bir planı Ebû Hanîfe'nin akâid risâlelerini birleştiren eserde de görmek mümkündür (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Uşûlû'l-münîfe*, tür.yer.). Ancak bu risâlelerde konular sistematik olarak değil dağınık bir şekilde işlenmiş veya kısmî temaslar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ının çeşitli yerlerinde de yer almıştır.

Epistemoloji. Mâtürîdî, dinin gerekliliği konusunda ilke olarak iki bilgi kaynağından yararlanmanın kaçınılmaz olduğunu söyler. Bunlardan biri akıl, diğeri de nakildir. Ona göre toplumların farklı din anlayışlarına sahip bulunduğu, bunun yanında her bir grubun kendi anlayışının isabetli, diğerlerinin hatalı olduğu yolunda bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatin atalarından kendilerine intikal ettiği hususu inkâr edilemeyecek sosyolojik bir gerçektir. Aslında bir anlamda nakli oluşturan toplumsal kabul, tarih boyunca hem yöneticilerin hem nübüvvet iddiasında bulunanların hem de meslek ve zanaat sahiplerinin önem verdiği bir şeydir. Akıl, kendisinin de bir parçasını teşkil ettiği evrenin sadece yok olmak (fenâ) için vücut bulmadığına, hikmet çerçevesinde bekâ hedefi gözetilerek inşa edildiğine hükmeder. Evrenin çok farklı, hatta birbirine zıt karakterde ünitelerden meydana gelmiş bir yapısı olduğu gözlenmektedir. Özellikle nesne ve olayların birlik ve ayrılık noktalarını seçebilen akıl yeteneğine sahip insan, başka bir ifadeyle düşünürlerin "yoğunlaştırılmış evren" (el-âlemü's-sagîr) dedikleri beşer türü sahip kıldığı mizaç, arzu ve ihtiraslarla kendi haline bırakılacak olsa fertler ve toplumlar çekişme girdabına düşer, sonuç olarak da yokluğa mahkûm olurlar. Halbuki olağan üstü bir düzen arzeden evrenin var ediliş amacı bu değildir. Şu halde insan türünü ve bu türün içinde yaşadığı evreni yaratan yöneticinin (müdebbir) toplumları rehber-

siz bırakması hikmete uygun değildir. Bu sebeple bir yandan herkesin güvenle başvuracağı peygamberler görevlendirmiş, öte yandan onların bu konumunu belgeleyecek kanıtlar göndermiştir; bu kanıtların başında insan aklı yer almaktadır (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 3-7). Mâtürîdî, bu istidlâliyle akılla naklin bilgi kaynağı olma fonksiyonunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî herkesin şahsî telakkisi, sahip kıldığı ilham, kura çekme veya yüz hatlarından, ayak izlerinden ahkâm çıkarma gibi bir temele dayanmayan ve sistematik olmayan yöntemlerin epistemolojik bir değer taşımadığını kabul eder. Ona göre nesne ve olayların gerçekliğine vukuf için duyuların idraki, haber ve istidlâl olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Duyuların idraki (iyân) temel bir araç olup zaruri şekilde meydana gelen bu tür bilgide ziddını teşkil eden bilgisizlikten söz etmek mümkün değildir. Aksi iddiada bulunan kimse problem çıkarmak için inadına davranış sergileyen bir tiptir. Ancak duyu vasıtalarının ârizalı olması, kâbus görmesi veya algılayacağı cismin çok küçük ya da çok uzakta bulunması gibi durumlar idraki engelleyebilir (a.g.e., s. 12, 18-19; *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, vr. 104^b, 204^b, 234^b, 404^a). Mâtürîdî, epistemolojiyi ilgilendiren çeşitli konuları tartışırken duyuların algısına olan güvenine sık sık vurgu yapar (*Kitâbü't-Tevḥîd*, İndeks "el-'iyân" md.).

Haber her şeyden önce kişinin mensup olduğu varlık türünü ve soyunu, kendisinin ve her şeyin adını öğrenmeyi sağlayan ve beşer hayatının kurulup devam etmesini temin eden bilgi vasıtasıdır. Haber peygamberlerden gelen haber, tevâtür yoluyla sabit olan haber ve haber-i vâhid olmak üzere üçe ayrılır. Peygamberlerin doğruluğu mucizelerle sabit olup verdikleri haberlerin kabul edilmesi akıldan bir gerekliliktir. Onlardan gelen haber tevâtür derecesine çıkmışsa kesin bilgi doğurur. Tevâtür aklın, nakledenlerin -nicelik ve nitelik açısından- konumunu göz önüne alarak haberin doğruluğuna hükmetmesidir. Mâtürîdî âlimlerin icthadlarına dayanan icmâ da tevâtür derecesinde kabul eder. Aslında âlimlerden her birinin ilke olarak yanılması ihtimal dahilindedir. Onların farklı yetenek ve arzulara sahip bulunmalarına rağmen bir noktada fikir birliğine varmaları, hükmünü icra etmeyi ve yaratıklarını korumayı murat eden yüce Allah'ın lutfundan başka bir şey değildir. Bu açıdan icmâ mütevatir haber-i resûle benzemektedir.

Sistematiik İslâmî ilimleri teşkil eden kelâm ve fıkıh disiplinlerinde önemli bir tartışma konusu olan haber-i vâhid Mâtürîdî'ye göre akıl tarafından râvilerin durumu, ifade ettiğı muhtevanın niteliğı ve kesinleşmiş nakil karşısındaki konumu açılarından değerlendirilmelidir. Kabul ve red alternatiflerinin hangisi baskın gelirse -yanılma ihtimali bulunmakla birlikte- onunla amel edilmelidir. Aslında bilgi vasıtalarının en üstünü olan duyu alanında bile ağırlık kazanan alternatifle iş görülmektedir; meselâ duyuların yetersiz kalışı, algılanacak şeyin uzakta oluşu veya gizli bulunuşu gibi (a.g.e., s. 13-15, 19-20).

Mâtürîdî'ye göre istidlâl (nazar), önceki iki bilgi vasıtasının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir faktördür. Şöyle ki: Duyulardan uzak olan veya algımıza gizli kalan nesnelerin bilinmesi, ayrıca bize ulaşan bazan çelişkili haberlerin değerlendirilmesi, peygamberlerin mucizeleriyle sihirbazların ve illüzyonistlerin göz bağcılığı'nın ayırt edilmesi akıl yürütmekle mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde istidlâl ve tefekkürde bulunma teşvik edilmiş, bu yöntemin gerçeğe ulaştırdığı ifade edilmiştir (a.g.e., s. 15-16; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 74^a, 126^b, 218^a, 368^b, 538^a). Mâtürîdî'nin kullandığı üslûptan, onun, istidlâlin gerekliliğini savunurken hem dahildeki muhafazakâr grubu hem de felsefeye karşı çıkan akımları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan istidlâli reddeden kimsenin bunu yaparken kendisinin de aynı yöntemi kullandığını söylemektedir. Gerek fizik tabiatı tanımak gerekse beşerî hayatı düzenlemek ve karmaşık olayların içinden çıkabilmek için akla başvurmanın zarurî olduğuna dikkat çekerek onun renkleri ve sesleri ayırmada görme ve işitme duyusu gibi bir konumda bulunduğunu belirtir. Ayrıca insanın çeşitli eğilim ve içgüdülerinin yanı sıra akılla da donatıldığını, insanın tabiatıyla aklının her zaman uyum içinde bulunmadığını ifade eder ve bu durumlarda akla hakem yetkisi tanır. Mâtürîdî, bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul ettiğı duyu idrakinin bile zihni fonksiyonun yardımıyla gerçekleştiğini söyler ve bunun için önce yapılan algılamadan beyinde hâsıl olan izlenimler olmadan yeni algılamının gerçekleşemeyeceğini örnek olarak gösterir. Fonksiyon olmaları için insana verilen diğer organlar gibi aklın da dumura uğramaması mutlaka çalıştırılmasına bağlıdır. Mâtürîdî, akli kullanmaya karşı çıkanların nefsanî arzulara ve şeytânî tahriklere

mahkûm olduklarını belirtir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-17, 20-21, 207-210).

Onun Sünnî kelâm ekolüne model teşkil eden bilgi teorisi içinde yer alan duyuların idraki, haber ve akıl faktörlerinden her birinin günümüze intikal eden iki eserinde de çokça kullanıldığı görülmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in âyet indeksinde yer alan 450'ye yakın âyetin muhafazakâr ekole mensup âlimlerin akaid kitaplarında bile yer almadığını söylemek mümkündür. Aynı yöntemin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Mâtürîdî'nin hadis rivayetlerine itikadî konularda az yer verdiği, buna karşılık *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da özellikle fıkıh meselelerinin çözümünde bu rivayetlere sıklıkla başvurduğu müşahade edilmektedir (bk. Tefsir İlmindeki Yeri).

Mâtürîdî, her iki eserinde akli duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerinin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. Aklın gerçekleri anlamadaki rolünü gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına benzetmiş (a.g.e., s. 17), kendisinden iki asır sonra gelen Gazzâlî de akli göze, nakli de görmeye zemin hazırlayan güneşe benzetmiştir (*el-İktışâd fi'l-i'tikâd*, s. 2).

Ulûhiyyet. Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için evrenin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân) delilini kullanır. Ona göre yaratılmışlık üç bilgi vasıtasının her biriyle kanıtlanabilen bir gerçektir. a) Kendisinin kadîm olup sanatkârane bir yapıya sahip bulunan kâinatın bütün ünitelerini yarattığını ve yönettiğini söyleyen bir varlığın bu haberi elçileri vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Bunun yanında hiçbir canlılığın kendisinin kadîm olup yaratılmışlık statüsünün üstünde bulunduğunu ileri sürdüğü bilinmemektedir. Esasen bir kimse böyle bir iddiada bulunacak olsa zarurî olarak herkes tarafından yalancı olduğu ilân edilecektir. İşte bu yolla canlı varlıkların yaratılmışlığı kanıtlanmaktadır. Cansız varlıklar ise diğerlerinin tasarruf ve yönetimine boyun eğmiştir. b) Duyuların idraki yoluyla yapılacak kanıtlama acz ve ihtiyaç esasına dayanır. Şöyle ki: Evreni oluşturan her varlık, çeşitli yönlerden kendisini başkasına bağımlı hale getiren ve yaratılmışlığını simgeleyen zaruretlerle kuşatılmıştır. Meselâ hiçbir canlı, mevcudiyetinin başlangıcından haberdar olmadığı gibi bilgi

ve güç bakımından erginlik döneminde iken bile bedeninin bozulan, eskikip pörsüyen kısımlarını onarmaya muktedir değildir. Şüphesiz aynı durum cansız varlıklarda da gözlenmektedir. Ayrıca duyularla algılanan her cismin yapısında karşıt özellikler, dıştan bir etkinin bulunmaması halinde dağılıp yok olmasını gerektiren hususiyetler bulunmakta, cisimlerin cüzlelere ve parçalara ayrıldığı, onların büyüüp geliştiğı bilinmektedir. Bunlardan başka tabiat varlıklarından iyi kötü, küçük büyük, güzel çirkin vb. olanların mevcudiyeti de söz konusudur. Bütün bunlar değişim ve yok oluş belirtileridir. Kadîm olan bir varlıkta ise bu tür ârizaların bulunması mümkün değildir. c) Mâtürîdî'nin evrenin yaratılmışlığını istidlâl yoluyla kanıtlamak için kullandığı delil, yukarıda cisimler için söz konusu edilen değişikliklerin akli yolla değerlendirilmesini andırmaktadır. Mâtürîdî, daha sonra hüdüs-i âlem için kullanılması gelenek halini alan cevher-araz söylemini öne çıkarmıyorsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahade edilen değişiklikler bu kanıt için önemli bir öncül oluşturmaktadır. Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isabetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatinde, çünkü Kur'an'da araz "dünya metâi" anlamında maddî nesneler için kullanılmıştır (el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/42; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-33).

Evrenin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirleri Mâtürîdî altı madde halinde sıralamaktadır. a) Duyulur âlemde gözlemlendiğı gibi bir yaratıcı (münşî) olmaksızın şeylerin birbirinden oluşması. b) Hakîm olan bir yaratıcı sayesinde, fakat illet-mâlûl statüsünde şeylerin zarurî olarak meydana gelmesi. c) Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlemlendiğı gibi temel maddenin (tıynet) kadîm, oluşumun hâdis olması. d) Temel maddenin kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (avârız) dönüşüp tabiatı oluşturmaması. e) Evrenin -kadîm asıldan- bir yaratıcı sayesinde vücut bulması. f) Heyûlâ diye isimlendirilen temel madde ile oluşması (a.g.e., s. 51-52). Mâtürîdî sözü edilen bu kıdemci telakkilerin ortak noktasının zihinde canlandırılıp şekillendirilemeyen (fizik ötesi) şeylerin kökten reddedilmesi gibi yanlış bir yöntemden ibaret olduğunu söyler ve bu yöntemle ona dayanarak ileri sürülen görüşleri her fırsatta eleştirir. Ayrıca o, eserinde duyulur âlemin duyular ötesi için hangi açıdan delil teşkil ettiğı konusuna müstakil bir

fasıl ayırmıştır (a.g.e., s. 47-50). Mâtürîdî, Allah'ın varlığı için hareket noktası oluşturan evrenin yaratılmışlığı meselesine başka münasebetlerle de temas etmektedir (a.g.e., s. 57-62, 93-99, 211-233). Şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin isbât-ı vâcib yöntemi hudûs delilinden ibaret değildir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de çeşitli vesilelerle gaye ve nizam delili çerçevesine giren istidlâller de yapmak-tadır (meselâ bk. s. 35). Evrenin yaratılmışlığı, yani başlangıçta yokken hariçten gelen bir tesirle varlık alanına çıktığı kanıtlanınca onun bir yaratıcısının bulunduğu artık zorunlu olarak kabul edilir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırdığı gibi O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yöntemle dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Ancak yüce yaratıcıya bazı sıfatların izâfe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturup tevhid ilkesini zedelemeyi mi? Mâtürîdî'ye göre bu husus dikkatten uzak tutulmaması gereken bir ihtimal olup zâhırde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. "Fakat biz insanlar duyulur âlemden elde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıklarız, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediği kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık" (a.g.e., s. 147). Aslında buradaki benzeşme sadece söylemdedir; tıpkı Allah'ın âlim, kâdir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nisbet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâyık bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelemelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûra 42/11) anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediği bir ilke olmuştur (a.g.e., s. 146-151).

İlâhî sıfatlarla ilgili açıklamalarından Mâtürîdî'nin sığa bakımından sıfat olan hay, âlim, kâdir, rahmân gibi kelimelere zâtî isim, bunların kökünü teşkil eden hayyat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 70, 100-101, 147). Günümüze intikal eden her iki eserinde de Mâtürîdî, çeşitli münasebetlerle mistisizme varan taabbüdî ifade-

ler kullanarak zât-ı ilâhiyyeye birçok isim veya sıfat izâfe eder. Daha sonra Sünnî kelâm eserlerinde genellikle kullanılan sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur. Buna göre o, Allah'ın birliğini ispat edip her türlü teşbih belirtisini (yaratılmışa özgü acz ve eksiklik) nefyetmeyi amaçlayan selbî sıfatları (a.g.e., s. 37-69), evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyyeye bağlayan sübûtî sıfatları (a.g.e., s. 70-78, 100-103), Allah-âlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları (a.g.e., s. 73-82) ele alarak işler. Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar içinde yer almakla birlikte kadîm (gayr-i mahlûk) olup olmaması açısından ayrı bir önem taşıyan kelâm sıfatını (a.g.e., s. 83-91), iradî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî iradenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis mevzuu edilen irade sıfatını (a.g.e., s. 92) ve tenzihî sıfatlar çerçevesinde Allah'ın görülebilirliğini konu edinen rû'yetullah meselesini (a.g.e., s. 120-134) ayrıca ele alır. Onun ulûhiyyet anlayışında tevhid ilkesini sistemleştiren selbî-tenzihî sıfatlar büyük önem taşır. Bu alanda İslâmî mezheplerin ve İslâm dışı inanç ve akımların eleştirilmesine büyük gayret göstermiştir (meselâ bk., a.g.e., s. 175-180, 239-268).

Nübüvvet. Sünnî kelâmının Eş'ariyye kolununübüvvet konusunu, mezhebin kuruluşunu tamamladığı kabul edilen Bâkılânî ile ağırlıklı olarak gündeme getirmiştir. Bâkılânî'den yaklaşık bir asır önce Mâtürîdî, döneminde nübüvvet en büyük önemi veren kelâmcıdır. Aslında nübüvveti karşı direniş -belki de İslâmiyet'in gücünü kabul ettirmesinin hemen ardından- ondan evvel ortaya çıkmış ve delillerini ileri sürmeye başlamıştı (Abdurrahman Bedevî, tür.yer.; Yavuz, s. 135-168). Mâtürîdî'nin nübüvvet konusuna önem verme yolunda açtığı çığır sonraki müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Onun hem kelâma hem tefsire dair eserlerinin şârihi sayılan Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*'sinde 100 sayfaya yaklaşan bir bölümü nübüvveti ayırmış ve eseri için planladığını söylediği genel ölçüyü aşan bu hacmin nübüvveti inkâr eden akımlar karşısında mâzur görülmesini istemiştir (I, 443-535).

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın çeşitli yerlerinde başta Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı olmak üzere konunun muhtelif yönlerine temas eder. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de bu hususa dair yer alan yetmiş sayfalık bölümün yarısından faz-

lasını nübüvvet müessesesinin gerekliliğine ayırmıştır. Ona göre risâlet kurumunu hidayet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişilerin benimsemesine rağmen şu beş grup kabul etmemiştir: Yaratıcıyı inkâr edenler, O'nun mevcudiyetini benimsemekle birlikte emir ve yasak şeklinde mesajı olabileceğini kabul etmeyenler, bunu da benimsemekle beraber insan aklının tek başına yeterli olup risâletten müstağni kalılabileceğini zannedenler, risâlet iddiasında bulunan kişilerin gösterdiği mucizelerin kâhin, sihirbaz ve gözbağcıların fiilleriyle denk tutulabileceğini söyleyenler, tarih boyunca ileri sürüldüğü iddia edilen mucizeleri muhataplarının bu tür konularda bilgili ve deneyimli olmayışı realitesine bağlayanlar (s. 271).

Nübüvveti karşı ileri sürülen bu itirazların birincisini Mâtürîdî önceki bölümde cevap vermiş durumdadır. Diğerlerini de tek tek ele alarak çeşitli istidlâllerle cevaplandırmaya çalışır. Onun bu istidlâllerinde Allah'ın hikmetle (isabetli söz ve isabetli fiil) iş gördüğü, buna bağlı olarak çok değerli bir varlık olan insanı ve onun uğruna yarattığı evreni sonsuzluğa uzanan bir hedef olmaksızın yapıp yıkmak için icat etmediği, ilâhî mesajın kılavuzluğu bulunmadan dirlik ve düzenin kurulamayacağı, tek başına aklın ebediyete kadar uzanan bir seyrî sefer gelişmesini sağlayamayacağı gibi tezleri öne çıkarır ve bunların etrafında akla, insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapar (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-285). Mâtürîdî, Ebû İshâ el-Verrâk'a nisbet ettiği mucizelerin kehanet, sihir ve gözbağcılıkla eşit tutulabileceği yolundaki düşünceye, bu etkinlikleri gösteren tiplerle peygamberlerin sahip olduğu şahsiyet, etkileme gücü, mesajlarının içeriği ve kalıcılığı açılarından bakış yaparak eleştiriler yöneltir (a.g.e., s. 286-294). Verrâk'ın Kur'an'ın i'câzına dair itirazlarına İbnü'r-Râvendî'den de destek alarak cevaplar verir (a.g.e., s. 296-313).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hz. Muhammed'in risâletini ispat etmek üzere kullandığı delillerden mucize neveleri ve bunları hissî-aklî- haberî şeklinde tasnife tâbi tutması (a.g.e., s. 314; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 79^a) en azından kendisinden sonra gelen Mâtürîdiyye müellifleri için model oluşturmuştur (krş. Neseî, I, 487-492; Nüreddin es-Sâbûnî, s. 47-53). O, bu tür mucizelerin yanı sıra âyetlerden de destek alarak Hz. Peygamber'in mânevî portresi üzerinde durmuştur (*Kitâbü't-*

Tevhîd, s. 296, 314-316). Hz. Peygamber'in tahsil görmemesine rağmen sunduğu mesajın kapsamı, derinliği ve manikiliğine dikkat çekmiş, Kur'an metninin sanatkârane kuruluş ve etkileyiciliğini gündeme getirmiştir (a.g.e., s. 322-325). Ayrıca konuya sosyolojik açıdan bakış yaparak risâletle görevlendirildiği devirde Peygamber'in yakın ve uzak çevresinin yeni bir ilâhî mesaja şiddetle ihtiyaç hissettiği, o dönemlerde semavî dinlerin özünü teşkil eden tevhid ve âhiret inancı üzerinde yeterince durulmadığı (a.g.e., s. 314, 320) ve Hz. Peygamber'in ilâhî bir dayanağı olmadan başarıya ulaşamayacağı, fakat bunun fiilen gerçekleşmesi gibi hususları da kanıt olarak kullanmıştır (a.g.e., s. 326-330). Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in Ehl-i Kitap dışında kalan topluluklara gönderilmiş bir peygamber olabileceği yolunda ileri sürülebilecek iddiaya vahiy çizgisinin aynı niteliği taşıdığı, birinin kabulüyle diğersinin kabulünün gerekeceği şeklinde cevap vermiştir (a.g.e., s. 331-332; krş. Nûreddin es-Sâbü'nî, s. 53).

Semavî dinler Allah'ın birliği ilkesi, O'nun eşi ve çocuklarının bulunmadığı gerçeği üzerine kurulmuşken yahudiler Üzeyir'in, hristiyanlar da Mesîh İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ederek tevhidî zedelemiştir (et-Tevbe 9/30). Peygamberlere ve dolayısıyla dinî liderlere beşer üstü niteliklerin atfedilmesi aşkınlığın tabiat seviyesine indirilmesi ve dinin yozlaştırılması sonucunu doğurur. Ulûhiyyet makamının yüceliğine büyük önem veren Mâtürîdî, eserinin nübüvvet bölümünün sonunda Hz. İsâ'ya kendisine intisap ettiklerini söyleyenler tarafından izâfe edilen oğulluk iddiasını ele alarak eleştirmiştir (a.g.e., s. 332-340).

Kazâ ve Kader. Kelâm alanında telif edilen eserler bir taraftan nassa, onu anlamakla görevlendirilmiş akla, bunların birleşmesinden oluşup İslâm'ın özünü teşkil eden genel kabul görmüş ilkelere, ayrıca fizik ve sosyolojik realiteye dayanarak doğru inancı belirlemek, diğer taraftan içeride ve dışarıda oluşan yanlış düşüncü ve inanışları eleştirmek gibi çift yönlü bir görev üstlenmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde sistemli bir şekilde ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında münasebet düştükçe bu görevin yerine getirildiği ve sözü edilen hususun bugünkü bilgilere göre bir ilki teşkil ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî, sorumlu olduğu halde insana irade ve davranış hürriyeti tanımayan Cebriyye ile ilâhî kudret ve iradeyi kısıtlayan, aslah teorisıyla Al-

lah'a bir anlamda mükellefiyet yükleyen Mu'tezile'ye eleştiriler yönelmeyi, yukarıda belirtilen ilkeler dahilinde kader hakkındaki doğru inancı belirlemeyi üstlenmiştir. Onun bu konuya ayırdığı bölümün hacmi *Kitâbü't-Tevhîd*'in dörtte birini aşmaktadır.

Kader ilâhî sıfatların ilgi alanının daraltılmaması, mükellefin sorumluluğuna hukukî ve ahlâkî zemin hazırlanması açılarından gündeme geldiği gibi şer probleminin çözülmesi açısından da göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Mâtürîdî meseleye sonuncu problemle giriş yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce "isabetli söz ve fiil" anlamındaki hikmetle zıddı olan sefeh, "bir şeyi yerli yerine koyma" mânasındaki adl ile zıddı olan cevr ve "iyi sonuç getiren davranış" demek olan hayır ile zıddını teşkil eden şer kavramları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bütün müslümanlar, hatta bütün din mensupları bu kavramların birinci sırasında yer alan mânalarla Allah'ın nitelendirilmesi, ikinci sıradakilerden O'nun tenzih edilmesinin gereğini kabul eder. Ancak düalist inancı benimseyenler hikmeti "sahibine fayda sağlayan şey", i'tizâl mensupları da "başkasına fayda sağlayan şey" diye tanımlamış ve her iki grup da ilâhî fiiller için illet belirlemeyi amaçlamış, ayrıca faydayı veya övgüye değer âkıbeti kendileri tesbit etmeye çalışmıştır. Halbuki Allah hâricî bir illet olmaksızın kendinden hakîm, bütün ihtiyaçlardan vâreste bir ganî ve her şeyi kuşatan bir âlîmdir. Duyulur âlemde kişiyi isabetli söz ve davranıştan uzaklaştıran bilgisizlik ve ihtiyaç O'nun için bahis konusu değildir (a.g.e., s. 343-346).

Mâtürîdî'ye göre cevr (zulüm) ve sefahin çirkin, adl ve hikmetin güzel olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı şey bir şahısta veya bir durumda sefeh, diğer şahısta ve durumda hikmet olabilir. Konumu hiçbir durumda değişmeyen yalan hariç her şeyin zıt statülerde bulunması mümkündür. İnsanın, duyularıyla algıladığı şeylerdeki değişikliklere vâkıf olması derecesinde sefeh-hikmet olgularının neticelerini tesbit etmesi söz konusu değildir. Hiçbir zarar yoktur ki birinin ondan yararlanması imkân dahilinde bulunmasın; bu yararlanma yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşıması, kâinata yaratma ve emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi hususlar da ola-

bilir (a.g.e., s. 347). Şu halde ilâhî fiillerin hikmetten uzak olmadığına mutlak mânada hükmetmenin gereği yanında tek tek her bir olgunun hikmet veya sefeh niteliğinin tesbitinin her zaman imkân dahiline girmediği gerçeği de ortaya çıkmaktadır (a.g.e., s. 343-351).

İnsanların sorumlu oldukları (iradî) fiiller hakkında İslâm mensupları üç ayrı görüşe sahiptir. Cebriyye'ye ait olan birinci telakkiye göre bu fiiller gerçek anlamda Allah'a, mecazi olarak kula izâfe edilir. Mu'tezile'nin benimsediği anlayışa göre ise kullara ait fiillerin tamamı gerçek anlamda onlara, mecazi olarak Allah'a nisbet edilir. Üçüncü bir görüş ise her fiilin hakikat mânasında hem Allah'a hem kula izâfe edilmesi olup Mâtürîdî'nin benimsediği anlayış budur. Fiil Allah'a halk, kula fiil ve kesb açısından nisbet edilir (a.g.e., s. 357-364). Bu durumda fiilin Allah ile insan arasında ortaklaşa meydana getirildiği yolunda bir fikir ileri sürülebilirse de Mâtürîdî bunun söz konusu edilemeyeceğini söyler. Çünkü fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak insan için mümkün olmadığı gibi, kişi fiili çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmeye de imkân bulamaz. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir (a.g.e., s. 365-366). Öyle anlaşıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizik, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğu, fâilinin bunların sadece bir kısmından haberdar olup fonksiyoner olabildiğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte eylemin bu sınırlı yönü bile onu gerçek anlamda fâil statüsüne getirmektedir. Mâtürîdî, müşterek fiile örnek olarak iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucunda kopmasını veya yine iki kişinin bir şeyin yerini değiştirmesini zikretmektedir. Burada ikisinin fiili aynı gibi görünüyorsa da aslında ortak olan fiilin kendisi değil sonucu, yani kopma veya yer değiştirmedir. Buna göre herkesin fiili hakikat mânasında kendisine aittir. Kimse başkasını onun yapacağı fiil için güçlendiremez ve onun fiilini yaratmaya muktedir olamaz. Kimse de kendi mekânının veya kendi yapısal kuruluşunun dışında herhangi bir fiil gerçekleştiremez (a.g.e., s. 378-379). Mâtürîdî, ruhî yetenekleri yerinde bulunan insanın gerçekleştirdiği fi-

illerde kendisini özgür hissedip dilediğini yapabilmesini ve bunu insan olmanın en üstün özelliği olarak telakki etmesini de bir delil olarak kullanır (a.g.e., s. 360, 387).

Kader meselesinin tartışılmasında -sonraki kelâm kitaplarında görüldüğü gibi- istitâat (kudret) ve irade konuları da gündeme getirilir. Mâtürîdî bu mevzularda da Sünnî literatüre model olacak şekilde açıklamalar yapar. Ona göre insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunması, ikincisi de iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir. Kişi birinci tür kudretle mükellef olabilmektedir (a.g.e., s. 410-414, 417-420). Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır (a.g.e., s. 420-424; krş. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 61).

İradeye gelince Mâtürîdî bu kavramın dört anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi temenni niteliğinde olup hiçbir şekilde Allah'a nisbet edilmez. İkincisi emretme ve çağrıda bulunma, üçüncüsü rıza gösterip kabul etme şeklindedir; bunların ikisi de yergiye konu teşkil eden hususlarda zât-ı bâriye izâfe edilemez. Dördüncüsü başkasının hâkimiyet ve baskısı altında bulunmama, planladığı fiili hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleştirme ve yanılığa düşmemedir. Allah'ı niteleyen irade budur. Mâtürîdî bu mânadaki ilâhî iradeyi ilim sıfatıyla ilişkilendirerek iyi veya kötü her şeye taalluk ettiğini belirtir (a.g.e., s. 458-468); ayrıca kader probleminin kapsamı içinde mütalaa edilen ecel ve rızık konularına da yer verir (a.g.e., s. 449-457).

Büyük Günah. Mâtürîdî, uhrevî kurtuluşu ve ebedî hayatın tasvirini konu eden sem'iyât meselelerine *Kitâbü't-Tevhîd*'inde fazla yer vermemiştir. Muhtemelen bunun sebebi konunun nakle dayanması ve sistematik olarak işlenmesinin mümkün olmasıdır. Bununla birlikte kelâm sistemi içinde yer alan ve hem dünya hem âhiret hayatını ilgilendiren iman oluşumu ve kaybedilmesi (tekkir) meselesine seksen sayfayı aşan bir hacim ayırmıştır.

Onun din anlayışından İslâmîyet'in benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür. Ona göre iman kalbin dinî gerçekleri

onaylaması demektir. İman dairesinden çıkış da dinî gerçekleri reddetmekle olur. Kötü davranışlarda bulunmaktan ibaret olan günahlar kalpteki tasdik etkilemedikçe iman zedelenmez. Aslında küçük günah işlemeyen hiçbir insan yoktur, çünkü beşer türü iyiye de kötüye de yetenekli olarak yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin bile kendilerinden sâdır olan küçük hatalar sebebiyle göz yaşı dökererek makâm-ı ulûhiyyete arz-ı halde bulundukları, ümit ve korku ile Allah'a yalvardıkları ifade edilir (a.g.e., s. 525). Mâtürîdî kişiyi günah işlemeye sevkeden psikolojik faktörleri şöyle sıralar: Nefsânî arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tırafgirlik, bunların yanında tövbe edip affa mazhar olma ümidi (a.g.e., s. 527).

Mâtürîdî, büyük küçük ayırımı yapmadan bütün günahların mümini din dairesinin dışına çıkardığını ileri süren bazı Hâricîler bir yana, Havâric çoğunluğu ile Mu'tezile kelâmcılarının büyük günah işleyen imandan çıkardığını belirtir. Büyük günah işleyen kimse Hâricîler'e göre küfre girer, Mu'tezile'ye göre ise imandan çıktığı halde küfre girmez. Bazıları da kebîre işleyen münafık statüsünde görmektedir (a.g.e., s. 527-531). Mâtürîdî bu anlayışların hepsini delillerini zikrettikten sonra eleştiriye tâbi tutar (a.g.e., s. 517-586) ve taraftarlarını nassa, akla ve realiteye ters düşme ve insafsız davranma ile niteler.

Pratikler alanında kötü davranışlar sergileyen veya ihmalleri bulunan müminin sahip olduğu psikolojiyi tahlil eden Mâtürîdî, bir taraftan realite ile uyumun, diğer taraftan "müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli" diye nitelenen (et-Tevbe 9/128) peygamberî ahlâkın örneklerini verir. Ona göre şirkin dışında kalmak şartıyla büyük günah işleyen kişi o haldeyken bile psikolojik olarak makbul bir eylem (taat) içindedir. Zira azap korkusu, Allah'ın gazabını celbetme endişesi, rahmetini umma ve keremine güvenme hissi taşır. Birer hayır niteliğinde olan bu hisler bazı itici sebeplerle işlediği kötülklere galip gelecek durumdadır (a.g.e., s. 579). Bu noktada Cenâb-ı Hakk'ın günahkâr mümine lutfettiği bazı nimetleri hatırlamak gerekir. Allah öylesinin kalbine Allah'ın ve Allah dostlarının sevgisini yerleştirmiş, onlara ait haklara saygı gösterme duygusunu vermiştir. Yüce yaratıcının bu değerli nimetlerini zayi etmesi düşünülemez. Aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar inançlarına ebediyen sâdik kalma kararlılığını ta-

şır ve kendilerini dinden uzaklaştıracak davranışlardan nefret ederler. Onların inançlarını akli istidlâl, mucizelerin etkisi veya taklit yoluyla benimsemiş olması sonucu değiştirmez (a.g.e., s. 582-584).

Mâtürîdî bir âyete dayanarak büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının bağışlanacağını hatırlatır (en-Nisâ 4/31). Tövbe ile her türlü günahın ortadan kalkacağı şüphesizdir. Şirk veya küfür dışındaki büyük günahlar ise rahmân ve rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmak, dünyada veya âhirette cezasını çekmek, samimi kulluk ve iyi davranışlarda bulunmak (Hûd 11/14; el-Furkân 25/70) veya şefaate nâil olmakla affedilebilir (a.g.e., s. 520, 527). Mâtürîdî, sistemlerinde günahların şefaate yoluyla bağışlanmasına yer vermeyen Havâric ve Mu'tezile gruplarını eleştirir, bu arada nakli ve akli yollarla şefaatin hak olduğunu ispata çalışır (a.g.e., s. 587-598).

İman ve İslâm. Dinî hayatın odak noktasını teşkil eden imanın oluşumu, bu oluşumda insan iradesinin rolü, imana sahip çıkılması ve onun korunması gibi hususların çeşitli İslâm mezhepleri veya grupları arasında tartışıldığı bilinmektedir. Mâtürîdî, kelâm görüşlerini sistemleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhîd*'inin son bölümünü bu konulara ayırmıştır. Aynı konuların bir kısmı çok kısa olarak Eş'arî'nin *el-Lüma'*'ında (s. 75-76) ve daha ayrıntılı bir şekilde İbn Fûrek'in *Mücerredü'l-Makâlât*'inde da (s. 149-163) yer almıştır. Bu meseleler Sünnî kelâmının sonraki kitaplarında işlenmiştir.

Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye (Mâtürîdî sonuncu grupla bazı Selefiyye mensuplarını da kastedebilir) ameli imanın bir parçası (cüz) saydıkları için tanımında kalbin tasdikinden başka dilin ikrarı ve organların gerekli görevleri icra etmesini de hesaba katarlar. Buna göre diliyle ikrar etmeyen kimse en azından dünya hayatında mümin sayılmamakta, büyük günah işleyen kimse de imandan çıkmaktadır. Mâtürîdî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu muhtelif âyet ve hadislerin yanı sıra akli istidlâllerle de kanıtlamaya çalışır (a.g.e., s. 601-611).

Müminin şahsında odaklaşan iman olgusunun yaratılmış mı, ezeli mi olduğu tartışması iman eyleminin, başka bir ifadeyle hidayet kulun fiili olup olmadığı probleminin dayandır. Mâtürîdî'nin "Haşviyye'den bir fırka" dediği bir gruba göre hidayet tamamen Allah'ın fiili ise iman ezeli bir fi'-i ilâhî statüsüne girer, bu du-

rumda iman etmeyenleri sorumlu tutmak mümkün olmaz (a.g.e., s. 618-624). Yine Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye, ameli imanin bir ünitesi saymalarının sonucunda kişinin kesin olarak mümin olduğunu söylemesini doğru bulmamış ve meselâ, "Ben inşallah müminim" şeklinde bir ifade (istisna) kullanmasını önermişlerdir. Bu anlayış, Mâtürîdî tarafından hem esas hem de usul açısından hatalı bulunmuştur. Bir defa amel imandan cüz değildir. Ayrıca din ve inanç alanında inşallah söylemini kullanmak tereddüt ve kararsızlık ifade eder. Bu ise nakil ve akıl açısından doğru olmayan bir davranıştır (a.g.e., s. 624-630).

Mâtürîdî'nin planlı ve sistematik olarak *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, münasebet düş-tükçe *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da yer verdiği kelâmî görüşlerin incelenmesinden, onun en azından Sünnî kelâmının kurucusu olduğu sonucu ortaya çıkar. İnsan için bilgi edinme yollarını sistemli bir şekilde ilkin ortaya koyan âlim Mâtürîdî'dir. Onun şekillendirdiği bu konu, sonraki müellifler için model oluşturmuştur. Sünnî kelâm eserlerinin ana planı *Kitâbü't-Tevhîd*'e dayanmaktadır. Muhtevanın ayrıntıları ve işlenişinde de büyük çapta sözü edilen eserlerden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin uzaktan hocası sayılan Ebû Hanîfe, ayrıca çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî yaşadıkları dönem ve çevrenin etkisi altında eserlerinde siyaset ve yönetim (imâmet) meselelerine yer vermişlerdir. Mâtürîdî'nin inanç esaslarıyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan bu konuya ilgi göstermemesi onun sistematik yönteminin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında bu ekolün görüşlerini savunur ve eserlerinde Ebû Hanîfe'ye olan saygısını dile getirir. Ancak bu, bazılarının zannettiği gibi onun Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki bir temsilcisi olduğu mânâsına gelmez (Beyâzîzade Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 23; Rudolph, *el-Mâturidî*, s. 135). Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında Şâfiî'ye eleştiriler yönelttiği halde onun elimizde bulunan bu iki kitabında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî veya ekolüne herhangi bir atıfta bulunduğu tesbit edilememiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî kelâmının ve dirâyet tefsirinin kurucusu olduğu halde son yıllara kadar meçhul kalmasının sebepleri üzerinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ancak M. Sait Yazıcıoğlu'nun da işaret ettiği gibi bu sebepler

arasında Mâtürîdîliğin felsefî bir temelini olmadığı yolunda bir unsurun aranması hiçbir şekilde isabetli değildir (*AÜİFD*, XXVII [1985], s. 289; ayrıca bk. Ceriç, s. 52-56, 233).

Çeyrek asır önce *Kitâbü't-Tevhîd*'in ve *Te'vilât*'ın bir cildinin basılması Mâtürîdî üzerine çalışmalar yapılmasına ve kendisinin çeşitli araştırmacıların ilgi odağı haline gelmesine vesile olmuştur. Yeni araştırmacılar, onun eskiye saygılı olmakla birlikte geleneğin vasfını tamamen değiştirerek yeni bir sistem ortaya koyduğunu, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde muhtelif fikirleri sıraladıktan sonra meseleyi askıda bırakmayıp süreklilik arzeden çözümler sunduğunu kabul ederler (Rudolph, *el-Mâturidî*, s. 135-138; krş. Ceriç, s. 227-237; Pessagno, *AÜİFD*, XXXV [1996], s. 435; Isahak, VI/2 [2000], s. 254). Şimdiye kadar yapılan araştırmalar Mâtürîdî'nin kelâm ilmini siyasî mecradan çıkardığı, red-cevap kuruluşunu usûl-i selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturduğu, akıl-nakil çatışmasını ortadan kaldırdığı, alanı içinde akla, onun istidlâl ve tahlillerine önem verdiği, sem'iyât konularında başta Kur'an olmak üzere nakli en çok kullanan kişi olduğu sonucuna varılmıştır. Mâtürîdî her iki eserinde de konuları işlerken hayattan kopuk bir teorisyen değildir. Fert ve toplum temelinde beşerî âlemi daima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır. Onun *Kitâbü't-Tevhîd*'inin nübüvvet ve büyük günah bölümlerinde bu bakış açısının sonuçlarını görmek mümkündür.

Mâtürîdî'nin inanç konularına yaklaşım şekli açısından, ayrıca kısmî bir muhteva bakımından Ebû Hanîfe'den istifade ettiği bilinen bir husustur. Eserlerinde kendilerinden kabul çerçevesinde nakiller yaptığı âlimler bir yana kimlerden yararlandığı veya etkilendiği hakkında tahminlerin dışında bir şey söylemek kolay değildir. Şu bir gerçektir ki *Kitâbü't-Tevhîd* plan, üslup, yöntem, akıl-nakil ilişkisi ve istidlâl şekli açılarından önceki ulemânın eserlerine benzememektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin etkilerine gelince, onun kurduğu ekole mensup kelâmcılara model teşkil ettiği şüphesizdir. Bunlar arasında Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbü'nî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür. Kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcılarının eserlerinde de Mâtürîdî'nin söylem ve istidlâllerine benzeyen düşüncelere rastlanmaktadır. Fahreddin er-Râ-

zî, rü'yetullah meselesini tartışırken konunun ispatı için ileri sürülen akli delillerin sağlam olmadığını, bu sebeple Mâtürîdî'ye tâbi olup ilgili nasların zahirine göre amel etmenin gerektiğini belirtir (*Kitâbü'l-Erba'in*, I, 277; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128). Mâtürîdî'nin Râzî'yi tefsir alanında da etkilediğini söylemek mümkündür (bk. Tefsir ilmindeki Yeri). Fethullah Huleyf, Kâdî Abdülcebbar'ın taklidi iptali konusunda Mâtürîdî'nin tefsiri altında kaldığını söylemekte ve bazı örnekler vermektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, neşredenin girişi, s. 27-28; krş. Kâdî Abdülcebbar, XII, 123). Duncan B. Macdonald, Mâtürîdî'nin eskiden beri kendi taraftarlarınca bile ihmal edildiğini belirtmekle birlikte önemli kelâm konularında Eş'arî mezhebinin beşerî ve ahlakî hissine derin bir surette nüfuz ettiğini kaydeder ve şunu ekler: "Son devrin kendi mezheplerine tamamiyle inanmış Eş'arîler'i az veya çok yüksek derecede birer Mâtürîdîdiler." Macdonald, Muhammed Abduh'un İslâm kelâmının gelişmesi ve kaydettiği yeni şekil hakkında görüşlerini belirtirken Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmadan bizzat kendini Mâtürîdî olarak gösterdiğini kaydederek (*İA*, VII, 406). Nitekim *Risâletü't-Tevhîd*'in kulların fiilleri (s. 60-66), hüsün ve kubuh (s. 67-75), insanlığın nübüvvetle olan ihtiyacı (s. 78-83) gibi bahisleri incelendiğinde Mâtürîdî çizgisinde bir düşünce ile karşılaşılır. Onun bu isabetli teşhisi, Mâtürîdî kelâmının günümüz problemlerini çözmede başarılı olacağı anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer., ayrıca bk. İndeks "el-İyân" md.; a.e. (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 74^a, 79^a, 104^b, 126^b, 204^b, 218^a, 234^b, 368^b, 404^a, 538^a; Eş'arî, *el-Lüma'* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 75-76; İbn Fûrek, *Müccerredü'l-Makâlât*, s. 10-33, 149-180; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 123; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 2; Nesefî, *Teşviratü'l-edille* (Salamé), I, 443-535; Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi' usûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1411/1991, s. 47-53; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 277; Beyâzîzade Ahmed Efendi, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İlmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, tür.yer.; a.mlf., *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İlmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrızâk), Kahire 1368/1949, s. 23, 61; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945, tür.yer.; Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1379/1960,

s. 60-75, 78-83; R. M. Frank, "Notes and Remarks on the Tabā'i' in the Teaching of al-Mâturidî", *Melanges d'Islamologie* (ed. P. Salmon), Leiden 1974, s. 137-149; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, tür.yer.; Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Mansūr al-Mâturidî* (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995, s. 52-56, 227-237; U. Rudolph, *al-Mâturidî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, s. 5, 11, 135-138, 163-167, 209, 350; a.mlf., "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâturidî's", *ZDMG*, CXLI/1 (1992), s. 72-89; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları), s. 135-168; Adil Bebek, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul 1998, tür.yer.; J. Meric Pessagno, "İrâda, İkhitiyâr, Qudra, Kasb the View of Abū Mansūr al-Mâturidî", *JAOS*, CIV/1 (1984), s. 177-191; a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. İlhami Güler), *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 425-435; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sıması: Ebû Mansūr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî", a.e., XXVII (1985), s. 281-298; a.mlf., "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", a.e., XXX (1988), s. 155-169; Aldila Isahak, "Salient Features of al-Mâturidî's Theory of Knowledge", *al-Shajarah*, VI/2, Kuala Lumpur 2001, s. 253-279; D. B. Macdonald - [Ahmed Ateş], "Mâtürîdî", *IA*, VII, 404-406.



BEKİR TOPALOĞLU

Tefsir İlmindeki Yeri. Mâtürîdî'nin tefsir anlayışına temas eden araştırmacılar genellikle onun tefsir ve te'vil ayırımına dikkat çekerler. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın bazı yazma nüshalarının baş tarafında yer alan ve müellifin tefsir anlayışını özetleyen metne göre tefsir, âyetin mânasının neden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde hükmederek, "Allah'ın muradı şundan ibarettir" demektir. Bu da ancak, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konumda nâzil olduğunu bilen sahâbîlerin yapabileceği bir şeydir. Te'vil ise "bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak hedeflenen amacına döndürmek" şeklindeki sözlük içeriğinden hareketle (krş. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "evl" md.) mânayı yönelebileceği istikametlere çevirmek. Âlimlerin yapabileceği bu yönlendirmede Allah'ın muradının neden ibaret olduğu yolunda kesin belirleme yapmak söz konusu değildir. Buna göre tefsir tek hükme bağlı iken te'vil birden fazla mânaya kapı açan bir fikrî işlemdir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 1^b). Esasen Mâtürîdî'nin eserine *Te'vilâtü'l-Kur'an* adının verilmesi de bu anlayışın bir ürünüdür. Bu ismin bizzat müellifi veya onun tefsir telakkisine vâkîf öğrencileri tarafından verilmiş olması sonucu değiştirmez (bk. *TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN*). Eserin incelenmesinden müellifinin hem tefsir hem te'vil yön-

mini kullandığı anlaşılır. Çünkü başta Abdullah b. Abbas olmak üzere sahâbîlerden nakiller yapar. Bunun yanında kendi istidlâl ve tevcihlerini de kullanır; hem il-mî hem takvâ derecesine ulaşan dinî bir ihtiyatla, "Nihaî gerçeği bilen Allah'tır" (va'llâhu a'lem) ifadesini sık sık tekrar eder. Mâtürîdî'nin murâd-ı ilâhîyi tesbit etme konusundaki bu yöntemini Taberî'nin isim benzerliği taşıyan tefsirinde de görmek mümkündür (*Câmi'u'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'an*, I, 52-54). Ancak Kur'an'ın anlaşılması ve âyetlerden hüküm çıkarılması için tefsir ve usûl-i fıkıh alanında daha sonra genel kabul görmüş ayırım, âyetlerin muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem gruplarına ayrılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında *Te'vilât*'ta uygulanan yöntemin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür (krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352-356).

Allah kelâmının tefsir edilmesi ve âyetlerden O'nun muradının neden ibaret olduğunun ortaya konulması hususunda ilk dönem âlimlerinin ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir (Taberî, I, 54-56). Bu devirlerde, sadece asaptan nakledilen tefsir niteliğindeki açıklamaları rivayet eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin nakilleriyle Kur'an'da yer alan belli kelimelerin daha çok gramer ve sözlük açısından izah edilmesinden oluşan eserler mevcuttu. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'an*'ı bu tür teliflerin önde gelen bir örneğidir. Onun tefsirinde kısmen de olsa göze çarpan istidlâl dayalı açıklamalar ve bazı rivayetler çağdaşları ve sonraki bir kısım âlimler tarafından eleştirilmişse de *Mecâzü'l-Kur'an*, başta Buhârî ve İbn Kuteybe olmak üzere asırlar boyunca ulemânın başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur (*Mecâzü'l-Kur'an*, neşredenin girişi, s. 16-17).

Tefsir tarihinde Kur'an'ı mevcut tertibine göre ve baştan sona kadar ilk olarak açıklamaya çalışan âlimin Taberî olduğu kabul edilir. Onun *Câmi'u'l-beyân*'ı rivayetlere dayanmakla birlikte naklettiği farklı görüşler arasında tercihler yaptığı da bir gerçektir. Aynı nitelikte olmak üzere dirâyet tefsirinin ilk eseri olarak da Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı zikredilir (M. Hüseyin ez-Zehbeî, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, s. 333-335). Halbuki Râzî'den üç asra yakın bir zaman önce Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı, yine Râzî'den yaklaşık yetmiş yıl önce Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı mevcuttu. Tefsir disiplini-nin hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim ha-

line geldiği dönemde yaşayan Ebû Ca'fer et-Taberî rivayet yönteminin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de dirâyet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.

Bugün çoğu İstanbul'da olmak üzere İslâm dünyasında ve Batı'da kırk civarında yazma nüshası bulunan *Te'vilâtü'l-Kur'an* takrir veya imlâ yoluyla meydana getirilmiştir. Eser metninde çokça hatanın mevcudiyeti, ayrıca âyetlerin tefsirleriyle birlikte sıralanışında veya bir âyeti açıklayan ibarelerin takdim tehir açısından yer değiştirmesinde göze çarpan karışıklıklar da bunu kanıtlamaktadır.

Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin onun tefsir ve te'vil anlayışına uygun olarak hem nakle hem akla dayandığını söylemek mümkündür. Şekil açısından âyetlerin tefsirine genellikle kendi anlayışını kaydetmekle başlar. Açıklamalarında çoğunlukla isim belirtmeden "kile" (denildi ki ...) ifadesini kullanarak çeşitli görüşleri aktarır. *Te'vilât*'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından gerçekleştirilen I. cildinin neşrinde meçhule yapılan bu tür atıflardan bazılarının kaynaklarını görmek mümkündür. Mâtürîdî, izahlarında âyetin âyetle tefsir edilmesinin belki de ilk ve en güzel örneklerini ortaya koyar. Bu muhteva benzerliği açısından olduğu gibi hüküm birliği veya zıtlığı, yaklaşım şekli, üslûp beraberliği, kapalı görünen beyanların açıklanması niteliğinde de olabilir. Sebebi nüzûle ve hadislerle dayanılarak yapılan yorumlar da az değildir. Sahâbî adının bazan zikredildiği bu rivayetlerde isnad zincirine rastlanmaz. *Te'vilât* üzerine yapılan ciddi bir çalışmada, sahâbe ve tâbiîn tabakalarına mensup olup Mâtürîdî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu doksana yakın şahsın adı tesbit edilmiştir (Özdeş, s. 63-65). Mâtürîdî ayrıca başta Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Kuteybe, Müberrred ve Zeccâc olmak üzere sayıları yirmiyi aşan lûgat ve tefsir âliminden istifade etmiş (a.g.e., s. 58-61), fıkıh konularında Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'ye atıflarda bulunmuş, kelâm alanında daha çok Mu'tezile mensuplarının görüşlerini nakledip eleştirmiştir (a.g.e., s. 66).

Onun tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la veya sahih kabul ettiği hadis ve haberlerin yanı sıra semantik yaklaşımlarla, ayrıca akli istidlâl yoluyla açıklamaya dayanır. Mâtürîdî, tâbiînden itibaren muhte-