

ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**  
*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan  
**Prof. Dr. Ahmet Kartal**



ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**

*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Kartal

**Koordinatör**  
Derya Aydın

**Grafik Uygulama**  
Sercan Arslan

**Mizampaj**  
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

**Baskı Cilt**

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok  
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15  
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



**DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ**  
Bab-ı Ali Yokuşu, Cermal Nadir Sk. B.Milas Han  
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



### Doç. Dr. İsmail ŞİK

1976 Adana doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Adana'da tamamladıktan sonra 1994 senesinde Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1999 yılında mezun oldu ve aynı yıl Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalında Yüksek Lisans eğitimine başladı. 2002 yılında aynı anabilim dalında Arş. Gör oldu. 2001-2002 yılları arasında Ürdün'de University of Jordan'da 1 yıllık dil ve araştırma bursu ile bulundu. 2003 yılında "Eşari'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Yöntem Açısından Değerlendirilmesi" adlı tezle yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2004 yılında vatani vazifesini tamamladıktan sonra 2005'te Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalında Doktora'ya başladı. 2006 yılında aynı enstitüde 35. mad ile Arş. Gör olarak görevlendirildi. 2009 yılında "Mahmud b. Zeyd el-Lamişi'nin Kelam Anlayışı" adlı doktora tezinin tamamladı. 2011 yılında Yrd. Doç. Dr., 2012 yılında Doç. Dr. oldu. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında çalışmalarına devam etmektedir.

# Mâturîdî'den Farklılaşan Mâturîdîlik

## Giriş

Mâturîdîlik, Ebû Hanife'nin itikâdi ve fıkhi görüşleri ekseninde şekillenen bir anlayış olarak Hanefi-Mâturîdîlik veya Semerkand Hanefiliği olarak tanımlansa da, temelinde Ebû Hanifenin görüşlerinin sistemleşmiş şekli olan hanefilik olgusu vardır.

Hanefilik, ilk dönemlerde Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerini içeren bir anlam dağarcığında kullanılırken zamanla anlam daralmasına uğramış sadece fıkhi görüşlerine atfedilmeye başlanmıştır.<sup>1</sup>

Ebû Hanife'nin özellikle iman ve amel kavramlarını birbirinden ayıran, kelimeyi şahadet getiren herkesi tam bir mümin olarak gören iman yaklaşımı, mürci iman tutumunu benimsemesi, İslam ile yeni tanışan bölge halkına cazip gelmiştir. Bu tanımlama "iman nedir?" sorusuna verilen teolojik bir cevap olmaktan ziyade İslam toplumunun içinde bulunduğu siyasi krizin aşılması için geliştirilmiş kucaklayıcı bir manevra olarak algılanabilir.<sup>2</sup> Nitekim bu şekilde formüle



edilen iman anlayışı, çoğunlukla göçebe hayat tarzını benimseyen Türklerin İslam dininin ayrıntılı ibadet ve fıkhnı öğrenmeden, şehâdet getirmek yoluyla Allah'ın varlığını, Hz Peygamberin elçiliğini kabul edip İslam dairesine girmelerini ve tam bir müslüman olarak kabul edilmelerini sağlamıştır.<sup>3</sup>

Ancak fikirleri etrafında çok sayıda insanı bir araya toplayan Ebû Hanife'nin takipçileri arasında tek bir görüş ve tutum birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Mesela o, iman-amel ilişkisi konusundaki tavrını "ırca" fikri ekseninde ifade etmiş olsa da bu düşünceye karşı çıkan Hanefilerin varlığı yok sayılmaz.<sup>4</sup> Bu sebeble Hanefi olarak isimlendirilen kitle içerisinde Ebû Hanife'nin itikadi ve fihki düşüncesini benimseyenler olduğu gibi, sadece fihki düşüncesini benimseyip, itikadi konulardaki düşüncelerini başka ekollerin fikirlerine dayandıranlardan da bahsedilebilir.<sup>5</sup> Bu anlamda bölgede Ebû Hanife'ye gösterilen ilginin onun görüşlerinin Hanefilik ortak paydasında farklı şekillerde yorumlanıp, değerlendirilmesine engel olmadığı söylenebilir.<sup>6</sup> Bu anlayışlardan Mâturîdî'nin de içerisinde bulunduğu "cüzcâziyye ekolü", akıl yürütmeyi oldukça yoğun bir şekilde kullanarak Hanefilik ile nerdeyse özdeşleşen rey çizgisini devam ettirmiştir. Bundan dolayı onlara, "Hanefi-Mâturîdîler", "Semerkand Hanefileri" ya da "Hanefi-Rey" taraftarları denilmiştir.<sup>8</sup> Öncelikle itizali fikirleri kabul etmeyen ancak gelenekçi hadis taraftarlığını da karşı çıkan bu akılcı düşünce yanlıları, Ebû Hanife'nin itikadi ve fihki görüşlerine tamamiyle bağlı olan Semerkand-ekolü ve onun lideri konumundaki Mâturîdî etrafında toplanmışlardır. Böylelikle ana ilkeler çerçevesinde onu takip edenler, zaman içerisinde Hanefi-Mâturîdî olarak isimlendirilmiştir. Bu yüzden Mâturîdî ve takipçisi olan Semerkandlı Hanefiler, diğer Hanefi gruplardan usul ve furu' konularında aldıkları tutum ile ayrılmışlardır.<sup>9</sup>

#### **Hanefi - Mâturîdîlik / Semerkand Hanefiliği = Mâturîdîlik**

Hanefilik diye isimlendirilen önceleri Ebû Hanife'nin fıkha ve itikada dair görüşleri ekseninde şekillenen düşünce okulu, Mâturîdî'nin onun itikadi görüşlerini sistemli bir şekilde yeniden değerlendirmesinden sonra takipçileri tarafından itikadi alanda "Mâturîdîlik" olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Ancak bu farklılaşma itikad sahasındaki yaşanmasına rağmen fıkhn sahasında yaşanmamış, Ebû Hanife'nin görüşlerinin takip edilmesi nedeniyle Hanefilik ortak bir isim olarak kullanılmaya devam etmiştir. Mâturîdî'nin ortaya koyduğu akli ve semantik yaklaşım,

Ebu Hanife'nin eserlerinde olmayan bazı soru ve sorunlara cevap verme gayreti onu kelami zeminde ön plana çıkarmıştır. Ancak metot ve görüşlerindeki orijinallığe rağmen farklı sebeplerden dolayı uzunca bir süre Mâturîdîlik yerine Hanefilik ismi kullanıla gelmiştir.<sup>10</sup> Mâturîdîlik, doğu Hanefi geleneği üzerine kurulmuş, ana damar olan Hanefilikten her hangi bir noktada ayrılmamış, Hanefiliğin Semerkand'taki kelâmî yorumu olarak da tanımlanmış<sup>11</sup>, Hanefilikten ayrı düşünülmediği ve ondan ayrı sayılmadığı için uzunca bir süre Eş'ariliğin rakibi olarak da Hanefilik görülmüştür.<sup>12</sup>

Mâturîdîliğin Hanefilik ile ana fikirlerde ciddi farklılıklar arz etmese de, metot ve sistem açısından yeni bir yaklaşım olduğu ortadadır. Bununla beraber, itikadi alanda farklı konu ve meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde işleyen Mâturîdîliğin, Ebû Hanife'yi itikatta takip eden Ebû Mansur el-Mâturîdî ile başlayan ve onun takipçisi olan Semerkandlı kelimciler tarafından yaklaşık iki asırda inşa edilen kolektif yapı olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Mâturîdîlik, tek başına İmâm Mâturîdî'nin görüşleri etrafında oluşan bir anlayış olarak değil, Ebû Hanife'nin itikadi görüşleri ekseninde Semerkandlı kelâmcılar tarafından zaman içerisinde şekillenen ve olgunlaşan ortak bir kanaat ve tavır olarak değerlendirilebilir. Ebû Muin en-Nesefi başta olmak üzere takipçilerinin önemli katkısıyla Mâturîdî, Mâverâunnehir Hanefileri içerisinde fikirlerinden dolayı zamanla lider konumuna gelmiştir.<sup>13</sup>

Mâturîdîliğin gelişimi üç ana dönemde incelenebilir: İlk dönem, hicri IV. asrın sonlarına kadar süren zaman dilimidir. Semerkand ve çevresinde Hanefi-Mâturîdî anlayış etkin ve baskın durumda olup Mutezile, Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiye gibi ekolere karşı ciddi bir muhalefeti yapmaktadır. Fakat bu dönemde Mâturîdîliğin yine kendileri gibi Ehl-i Sünnet'in bir kolu olan Eş'ariler'le doğrudan bir ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir.

İkinci dönem hicri V. asırdan itibaren başlatılmak mümkündür. Bu süreçte Hanefi-Mâturîdî oluşum ekolleşme sürecinde olup belirginlik kazanmıştır. İlk dönemdeki tavır değişmiş, artık sadece Ehl-i Sünnet dışı mezhepler değil aynı zamanda başta Eş'ariler olmak üzere Ehl-i Sünnet içerisindeki mezheplerde muhalif fikirleriyle eleştirilmiştir.

Üçüncü dönem ise hicri VI. asrın ikinci yarısından itibaren başlar. Mâturîdîlik artık bir kelam okulu olarak



oluşumu tamamlamış, Ehl-i Sünnet dairesi içerisindeki yerini almıştır. Bu süreçte Ehl-i Sünnet dışındakilerden ziyade muhatap içerisinde Eş'arilerdir.<sup>14</sup> İlk başlarda Mutezile'ye karşı olmak şeklinde kendini gösterirken, Eş'ariler'le olan çekişmeler neticesinde Hanefilik şuuru etrafında "Mâturîdîlik" kimliğinin gelişmesini hızlandırmıştır. Bu anlamda Mâturîdîlik, "Semerkandlı Hanefi ulemanın kelâmî tavrıdır".<sup>15</sup>

Semerkand bölgesindeki Hanefîlerin lideri olarak kabul edilen Mâturîdî ve takipçileri ilham kaynakları olan Ebû Hanîfe'nin itikad ve fıkıh anlayışını benimsemiş kimselerdir. Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini sistemleştirilip savunulmasıyla ilgili fikirleri, önceleri "Semerkand Hanefiliği" olarak tanımlanmış, daha sonraları "Mâturîdîlik" olarak isimlendirilmiştir.<sup>16</sup> Bu yüzden bazı batılı kaynaklarda ilk dönem Mâturîdîliği, Semerkand âlimlerinin yöresel kelâm doktrini olarak tanımlanmaktadır.<sup>17</sup> Bu yaklaşıma göre Mâturîdîlik, müstakil düşünceleri olan, ayrı bir kelâm ekolü değil, Hanefîliğin Semerkand ve çevresinde etkili bir temsili, Hanefî fukahânın veya Mâverâunnehir âlimlerinin yolu olarak kabul edilmiştir.<sup>18</sup> Belki de bu sebeple müsteşriklerin büyük bir kısmı "Mâturîdîlik" ismi yerine "Hanefî-Mâturîdî" ismini tercih etmişlerdir. Onlara göre müstakil bir mezhep olarak Mâturîdîlik yoktur, Mâturîdîlik, Hanefîliğin Semerkand ve çevresindeki yorumu ve uzantısıdır.<sup>19</sup>

Ancak bu yaklaşım tarzı, Mâturîdîliğin orijinal yaklaşımını yok sayan, erken dönem Hanefîliğinde bulunmayan sistemli metodik tavrını, düşünce dünyasına yaptığı katkıyı basite indirgeyen bir yorum olacaktır. Hanefîliğin içinden çıkmakla beraber, itikadi alanda erken dönem hanefî itikadi sistemi sınırlarına sığmayan bir anlayış olan Mâturîdîlik, yeni hanefîlik (new hanifism) ya da hanefî itikadının yeni yorumu (hanafism' new interpretation of faith) olarak tanımlanmalıdır.

Bilindiği üzere Mâturîdîliğin fıkhîta Hanefîlik, itikatta Mürcie ile hayati bir ilişkisi vardır. Ebû Hanîfe itikadi görüş ve yorumlarıyla Mâturîdîlik fikrinin temelini oluşturur. Ancak unutulmamalıdır ki Ebû Hanîfe'nin akidevi görüşlerinin Mürcie'ye dayanması ve onu bundan dolayı makâlât ve fırak kitaplarında Mürcie'nin bir alt kolu olarak sayılması<sup>20</sup> fikirlerindeki orijinalliği ortadan kaldırmamış, ayrı bir ekol olarak değerlendirilmesine engel olmamıştır. Bu bağlamda Mâturîdîlik Ebû Hanîfe'ye ait akaid risaleleri ekseninde gelişen ancak onları

aşan bir yaklaşımla Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin fikirleriyle oluşmaya başlamış, takipçileriyle açılan bu yol daha sonraki dönemlerde sistemleşmiş ve kendi düşünce dünyasını kurgulamıştır.

Ebû Hanîfe'nin söz konusu risalelerdeki fikirleri Mâturîdî'nin elinde muhaliflerin görüşlerini çürütecek şekilde akli delillerle desteklenerek kendi içinde tutarlı bilimsel bir düzeye ulaştırılmıştır. Ebû Hanîfe'ye ait olan inanç önermelerinin bu şekilde akli ve nakli verilerle desteklenip delillendirilmesi, Mâturîdî kelâm sisteminin temelini oluşturmuştur. Bu açıdan Ebû Hanîfe tarafından kurgulanan, Sahabe ve Tabiin devrine ait olduğu düşünülen Selef akidesi, Mâturîdî'nin elinde akli ve nakli delillerle yorumlanarak kelâm ilmine dönmüştür. Onun takipçileriyle devam eden bu sistematik ve akli yaklaşım zamanla Mâturîdîliği oluşturmuştur.<sup>21</sup>

Mâturîdî kelâmî tutum olarak, Kerrâmiyye ve Neccâriyye<sup>22</sup> gibi aşırı mürcie tavrılarından uzak durmuş ancak mutedil mürcie fikirlerden Ebu Hanîfe gibi etkilenmiştir. Bir yerde Selefî anlayışa mensup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Mürcie arasında köprü olmayı başarmıştır.<sup>23</sup> Aşırı lafızcı yaklaşımlara karşı yoruma daha fazla yer vererek istihsan, istislah gibi hüküm çıkarma yöntemlerini geliştirmiştir.<sup>24</sup> Ebû Mansur el-Mâturîdî, gösterdiği bu büyük gayret ve başarı sayesinde "Hanefî mezhebinin mütekellimi" ünvanını hak etmiştir.<sup>25</sup> Böylelikle akılcı-hadari din anlayışının önemli simalarından biri olan Ebû Hanîfe'nin itikadi yaklaşımları, teolojik ve felsefi gelişim ve derinleşmesini Mâturîdî tarafından başlatılan anlayışla tamamlamıştır.<sup>26</sup>

#### Mâturîdî ve Farklılaşan Mâturîdîlik

Mâturîdî'den farklılaşmalarda Mâturîdîliğin oluşum sürecini esas alacağımızdan hicri V-VI. asırlarda yaşayan Hanefî Mâturîdî âlimleri esas almakta fayda görüyoruz. Bunlardan Ebu Yusr Muhammed Pezdevi (493/1099)<sup>27</sup>, Ebû'l Muin en-Nesefî : (508/1115)<sup>28</sup>, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (536/ 1141)<sup>29</sup>, Ebu Hafs Necmüddin Ömer en-Nesefî (537/ 1142)<sup>30</sup>, Nureddin es-Sabuni (580/ 1184)<sup>31</sup> gibi isimleri sayabiliriz.

Mâturîdî'nin görüşleri ve takipçileri arasındaki bazı farklılıkları başlıklar altında işlemekte fayda görüyoruz. İncelendiğinde küçük büyük birçok konuda düşünce ve metot açısından farklılıklardan bahsetmek mümkün olacaktır. Ancak burada sınırlı sayıda konuyu değerlendirmek ve ana hatlarıyla bilgi vermek amaca uygun olandır. Bu bağlamda sırasıyla konuları değerlendirmeye çalışacağız.



### Bilgi Kuramı

İslam düşüncesinde Mâturîdî tarafından temelleri atılan bilgi kuramı<sup>32</sup>, onun en özgün fikirlerinden biridir. O bu bilgi kuramında, bilginin ne olduğu ve neye bilgi denileceği, hangi yollarla bilgiye ulaşılabileceği gibi konuları incelemektedir.<sup>33</sup>Kelam açısından onun başlattığı bu süreç bir dönüm noktasıdır. Onunla birlikte “varlık” ve “bilgi” meseleleri kelamın müstakil konuları haline gelmiştir. Geliştirdiği bilgi kuramında o, akıl ve duyuların yanı sıra doğru haberi de bilgi kaynakları arasına almıştır.<sup>34</sup>Bu anlamda doğru ulaşmanın ancak doğru vasıtaların kullanılması ile mümkün olacağını düşünen Mâturîdî, duyularla idrak, haberler ve istidlal olmak üzere üç bilgi kaynağından bahsetmektedir.<sup>35</sup>

#### a. Duyular (İdrak):

Mâturîdî, duyuların doğru bilginin ulaşmasını engelleyen durumların ortadan kalkması halinde gerçekliklere ulaşabileceğini söylemekte ve bu engellerin neler olduğundan da bahsetmektedir.<sup>36</sup>Mâturîdî duyular için “İyan” ve “havas” kavramlarını kullanır. *İyan*, beş duyu, iç ve dış gözlemi de içeren bir kavram olmakla beraber, *havas* ise sadece beş duyu içermektedir.<sup>37</sup>

‘İyan (ayan) ıstılahta gözle görmek, bizzat tanık olarak elde edilen bilgi anlamına gelirken, zamanla bütün duyular vasıtasıyla oluşan bilgiler manasına kullanılmıştır. Mâturîdî bu bilgi türünün zıddına “cehil” demektir.<sup>38</sup>Ona göre ‘ıyan, duyularla meydana gelen şeydir.<sup>39</sup>

Onun “havas” kelimesi yerine ‘ıyanı kullanması manidardır. ‘İyan, yakiniyyât türü bilgi kaynaklarından olan bedihiyyâtın kapsamındadır.<sup>40</sup>Kelamda bir önermenin doğruluğunu ispat eden herhangi bir delile muhtaç olmaksızın, açık ve belirgin bir şekilde doğru olan bilgi “bedihi” bilgidir. Bedihi bilgi türünün alt başlıklarından biri olan Müşahâdât, duyuların doğrudan doğruya idrak ettikleri hükümlerdir. Bu idrak beş duyu (havâs-ı zâhire) yoluyla elde edilirse buna *hissiyât* ve iç duyu (havâs-ı bâtinîyye) yoluyla elde edilirse buna vicdaniyyât denir.<sup>41</sup> ‘İyan/‘ayan kelimesiyle burada hem havâs-ı zahire hem havâs-ı batiniyyeyi kapsayan bir anlam dağarcığında kullanılmıştır.

Mâturîdî gibi takipçileri de duyuları bir bilgi vasıtası olarak kabul etmektedirler. Ancak onlar iç ve dışa duyular anlamına gelebilen ‘ıyan kelimesi yerine, sadece dış duyular anlamına gelen “havas” kavramını tercih etmişlerdir. Bu tercih duyulur âlemle ilgili alana

sıkışan bir algı ve duyu dünyası sonucunu doğurmuştur. Oysaki Mâturîdî’nin tanımında duyular iç ve dış duyular manasına ‘ıyan kelimesiyle açıklanarak dış dünyadan elde edilen bilgilerin yanında iç duyularımızın bu bilgileri süzerek elde ettiği kanatlar ve vicdani tepkilerde duyu yoluyla ulaşılacak bilgi sınıfında sayılmıştır. Ancak bu bilgi alanını sezgi ve ilhamla karıştırmamak gerekir. İlham ve sezgi gerekçekli, sebeplere dayanan bilgi türleri değildir. Kazanılmayan/kesbi olmayan, vehbi bilgilerdir. Oysaki burada kazanılan, üretilen bir bilgiden bahsedilmektedir.

Ayrıca Mâturîdîler, duyular için önemli olan ve gerçekliğe ulaşmayı engelleyecek faktörleri de göz önünde bulundurarak, “sağlam duyular” ifadesini önemle vurgulamışlardır. Bu anlamda duyuların sağlamlığı bilginin oluşması ve oluşan bilginin sıhhati açısından değerlendirilmiştir.<sup>42</sup>

Mâturîdîler tarafından duyuların bilgi kaynağı olarak ilk sırada sayılması da ayrıca önemlidir. Elde edilen bilgilerin birçoğu onun vasıtasıyla ya da ondan dolayı meydana geliyor olması bunun başlıca nedenidir. Bilginin oluşması sürecinde özellikle duyularla elde edilen bilgiler işitilebilenlerin işitilmesi, tadılabilenlerin tadılması, görülebilenlerin görülmesi, koklanabilenlerin koklanması, dokunulabilenlerin dokunulmasından dolayı zaruridir. Bu çeşit bilgide eğer duyu sağlamsa bilgi kesinlik arz edecektir. Nitekim mâturîdîler duyu organlarının sıhhatli olmaları şartıyla bilgi elde edilebileceği düşüncesindedirler.<sup>43</sup>

#### b. Haberler:

Mâturîdî haberin bir bilgi kaynağı olarak tanımlanması meselesi üzerinde durur ve onun tartışmasız, hem akli hemde nakli verilerle bilgi kaynağı olduğunu ortaya koyar.<sup>44</sup>O haberi, resulün haberi ve genel haberler diye ikiye ayırmaktadır. Resulün Haberi ise mütevatir ve ahad<sup>45</sup> olmak üzere yine ikili tansif ile değerlendirilebilir.

Mâturîdî’nin haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmesi Kelam İlmine yaptığı en büyük katkılardan biridir. Mâturîdî’nin duyular ile elde edilenden başka bir haberi kaynak olarak zikretmesindeki amaç, vahiyle bildirilen haberi de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek veya en azından tartışılmasını önermektir.<sup>46</sup> Mâturîdî, aynı vurguyu “*Kitabu’t- Tevhid*” açıktan yapılmakta haberi bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, peygamberin dolayısıyla vahyin bilgi alanına çekilmesini sağlamaktadır.<sup>47</sup>



Bu sınıflandırmada:

1-Haberi Resul:

a-Mütevatir Haber: “Peygamberlerden bize ulaşan haberler, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır, çünkü onlar (peygamberlerde olduğu gibi) doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeye sahip değillerdir. Böyle bir haberin gereği ise incelemeye alınmasıdır. Eğer yalan olmasına ihtimal verilmiyorsa kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onu masumiyetine açık belge bulunan birinden (peygamber) bizzat duyduğu bir söz gibi telakki etmesidir. Tek ravilerde hakkında masumiyetleri ile ilgili herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettiği haber bu dereceye ulaştınca artık her birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur.”<sup>48</sup>

b-Ahad Haber: “İlim gerektirmede ve rahmet peygamberinden gelen bir hak olduğuna şahadet etmekte bu dereceye ulaşmaz. Onunla amel etmek veya hiç dikkate alamamak gibi iki farklı tavırdan bahsetmek mümkündür. Bu da ravilerin durumlarının iyiden iyiye incelmeye, haberin muhtevâsından çıkacak sonucu değerlendirip kesinlikle sabit olan nas çerçevesinde olabilirliğini belirlemeye bağlıdır. Bu işlemlerden sonra ağır basan tarafla yani almak veya terk etmek şıklarından biriyle amel edilir. Gerçi yanılma ihtimali mevcuttur ne varki bilgi elde etme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimaline karşın elde edilen ihtimale güvenilmektedir.”<sup>49</sup>

Doğruluğu şüphelidir, onunla amel etmek yada hiç dikkate alamak gibi bir durum söz konusudur. Hem haber hem de rivayet zinciri irdelendikten sonra buna göre karar verilebilir.<sup>50</sup>

2-Genel Haber: Her türlü tarih, coğrafya sanat, nesep siyasetle bilgi veren haberlerdir.<sup>51</sup> Diğer haber çeşitleri haberin kaynağını göre tarif yaparken burada ise haberin içeriğine göre bir tarif söz konusudur.

Mâturîdî gibi mâturîdî gelenekte yer alan düşünürler bilgi kaynakları açısından ana hatlarıyla Mâturîdî'nin anlayışını benimsemişlerdir.<sup>52</sup> Ancak bir takım farklılıklardan bahsetmekte mümkündür. Bilgi kaynağı olarak haber kısmında Ömer Neseî'nin mütevatir haberi “yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir toplumun rivayet ettiği haber” olarak tanımlarken<sup>53</sup>, Sabuni ise doğru haberi, mütevatir haber ve Peygamberlerin gösterdikleri mucize ile doğruluğu

teyit edilmiş haber olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mütevatir haber için ise Mâturîdî'den farklı olarak, “yalan söylemek konusunda ittifakları söz konusu olmayan muhtelif kimselerden çeşitli mevzularda işitilen haberlerdir.”<sup>54</sup> diyerek mütevatir haber konusunda kesin bir kanaat üzerine fikrini inşa etmektedir. Oysaki Mâturîdî'nin tarifinde bu tariflerin aksine insan olmaktan kaynaklanan yanılma riski göz ardı edilmiş ve ravi zincirine girebilecek art niyetli kişilerde ihtimal dâhilinde bulundurulmuştur. Bu açıdan o mütevatir haberi tanımlarken “Yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişiler tarafından rivayet edildiği bilinen haber” demektedir.<sup>55</sup>

Bu anlamda Mâturîdî'nin takipçilerini ondan ayrılan önemli bir husus onların özellikle mütevatir haber kısmında “yalanda ittifak etmeleri imkânsız”, “yalanda birleşmeleri mümkün olmayan” gibi ifadelerle ravi zincirini baştan sorunsuz kabul etmeleridir. Aslen bu insan fitratına uyan bir tanımlama değildir. İnsan hata yapabilir, hatada da birleşebilir. Bu bağlamda hata yapma olasılığını ortadan kaldıran bu tanımlama peygambere atfedilen ve vahyin korunması bağlamında kullanılan “ismet” sıfatı gibi bir vasıfla vahyin dış etkilere karşı korunmuşluğu ilkesini, peygamber devrinde veya daha sonra yaşayan bir zümreye vermek olarak gözükmektedir. Bu yaklaşım sonraki dönemlerde haber kanalıyla gelen bilginin sorgulanması, irdelenmesi hususunda sıkıntılar çıkarmış ve haberin güvenliği ve sıhhati dikkate alınmadan geldiği dönem ve geliş şekline vurgu yapılarak kutsamış ve tasdik etmiştir.

Haberi resul haricindeki her haber, resulden gelen haber (hâdis külliyâtı) başta olmak üzere ravi, sened, muhteva ve mana gibi açılardan incelenmeli tahkik edilmelidir. Hiç biri için ilahi vahiyde/ haberi resulde olduğu gibi “Biz indirdik biz koruyacağız”<sup>56</sup> vadi söz konusu olmadığı unutulmamalıdır.

Mâturîdî, bilgi kaynağı olarak haberden bahsederken, haberin doğruluğu meselesi üzerinde pek durmaz. Ancak o haberle gelen bilginin akıl tarafından süzüleceğini ve doğru kabul edilirse değer göreceğini söylemektedir.<sup>57</sup> Ancak ondan sonra gelenlerden Ömer Neseî, Lâmişî ve Sabuni gibi mâturîdî âlimler, “doğru haber” kısıtlaması yaparak, bunun içerisinde de mütevatir haberi ve resulülün haberini zikretmektedirler.<sup>58</sup> Sonraki dönemlerde haberin sıhhati ana problemdir, bilgi kaynağı olmasında ilk şart haberin doğruluğudur. Bu ise kimin haber verdiği, haberin nasıl verildiği ve haberin geliş ile ilgili şartlar,



haberini nakil sıhhatini ortaya koyan özellikler irdelendiğinde ortaya çıkacaktır.<sup>59</sup>

Bu konuyla alakalı Sabunî'nin yaptığı "doğru haber" kısıtlaması onun Ashâbu'l-Hâdis geleneğindeki mütevatir haber algısına uygun davrandığını göstermektedir. Zira iki tanım arasındaki farklılık, "yanılma ve yalan söyleme" ile "yanılmama ve yalan söylememe" kavramları meseleye bakıştaki ayrılığı yansıtmaktadır. Ancak burada ortaya çıkan sorun mütevatir olduğu kabul edildikten sonra subut ve delalet açısından değerlendirilen nakillerin, fikirlerin sunulmasında hem kaynak hemde dayanak olarak kullanılmalıdır. Bir rivayeti mütevatir derecesine çıkarmak, o rivayeti kutsamak, bilgi değerini sabit kılmak anlamına gelir bir hal almıştır. Nitekim Mâturîdî'nin rivayetleri ne şekilde isimlendirilse isimlendirilsin sorgulayan tavır yerine, rivayetlerin sıhhati ve güvenilirliği yeterince dikkate alınmadan yapılan rivayetler ciddi sıkıntılar oluşturmuştur.

### c. İstidlal (Akıl Yürütme)

Mâturîdî, akıl yürütmenin bilgi edinme yollarından biri olduğunu ve onun gerek duyu yoluyla gerek de haber yoluyla bilgi edinirken kullanılmasının zariyyetini ifade etmektedir. O, akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin de ancak akılla bu hükme varacağını, bu konuda akıl yürütmekten başka delili olmadığını söylemektedir. Mâturîdî'nin bilgi edinme yönteminde akıl yürütme, Allah tarafından da emredilen<sup>60</sup> ve olmaması makul ve makbul karşılanmayacak bir uygulama ve yöntemidir.<sup>61</sup>

Mâturîdî aklın görevini tanımlanmaktadır. Akıl, yaralı ve zararlı olanı birbirinden ayırır.<sup>62</sup> Mâturîdî'ye göre akıl yürütme, üç şey tarafından gerekli kılınmaktadır. Bunlar:

- 1-Duyular ve haber yolu ile gelen bilgilerin sınanması.
- 2-Bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğinin akılla bilinmesi.<sup>63</sup>
- 3-Allah'ı ve onun emirlerini bilmek.<sup>64</sup>

Mâturîdî, akıl yürütmeyi reddeden kimsenin akla başvurarak ve akıllı kullanarak ancak bunu yapabileceğini söylemektedir. Aslında ona göre akıl yürütmeyi inkâr eden akıllı inkâr etmekte ancak bunu inkâr ettiği akıllı kullanarak yine bir akıl yürütmeyle yapmaktadır.<sup>65</sup>

Mâturîdî'nin takipçilerinden Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın umumi ilim sebeplerinden biri olarak akıl yürütmeyi saydığını söylemekle beraber akıl yürütmeye, haber ve duyulara verdiği önemi

vermemektedir.<sup>66</sup> Sabunî ise, Mâturîdî'de olduğu gibi akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin "Akıllımızla anladık ki, akıl yoluyla bir şey anlaşılmaz" şeklinde tenakuza düşebileceğini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Sabunî, akıl yürütenlerin ihtilafa düşmesinin ancak akılların ilmi tefekkür seviyesine ulaşamamakla veya ilmi tefekkür şartlarının yerine getirilmemesi durumunda olacağını, bunun haricine akılların birbirini nakzetmeyeceğini söylerken<sup>68</sup>, Pezdevî ise istidlal yapanın hata yapabileceğini bunun için ancak sağlam ve sıhhatli akıl yürütmenin delil olabileceğini söylemekle yetinmektedir.<sup>69</sup>

Aklın ve aklın kullanımıyla ilgi sonraki dönemlerde yaşanan sapmalardan bahsetmek mümkündür. Bunlara örneklik teşkil etmesi bağlamında Sabunî'den şu alıntıyı verebiliriz: "Dinin tebliğcisi Peygamber: "Onlar akılları eksik ve dinleri az olanlardır" buyurmak suretiyle kadınlardaki farklılığını ifade etmiştir. Dinin buyurucusu Allah da iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliği yerine ikame etmiştir.<sup>70</sup> Bunun sebebi "zabt âleti"nin eksikliğidir ki bu da akıldır. Bununla beraber "akıl" ismiyle yâd edilebilecek kadar bir anlama gücünü bulunuşu yaratıcıyı bilmesi için yeterlidir. Böyle bir durumda olanın yaratıcıyı bilmemesi mazur değildir."<sup>71</sup>

Sabunî buradaki ifadesiyle akılcı tutumu dine ana metod olarak belirleyen Ashâbu'l-Rey çizgisinin her kim olursa, hangi yaşta ve cinsiyette olursa olsun akıllı kullanılmalıdır anlayışına ters düşen bir tavırla akıllı sadece erkeklere has bir meleke gibi görmüş ve göstermiştir. Aslen sorun bu rivayetin, sıhhat ve mana analizi yapılmadan mutlak doğru gibi aktarılması ve Kur'an ayetinde geçen bir erkeğe karşın iki kadın şahit fikrinin dönemsel ve şartlara ait bir uygulama olması boyutunu dikkate almayarak genelleme yapılmasıdır. Bu tarz bir düşünce, kadınlara akıllı kullanmayı bir vazife olmaktan çıkarmakta, hatta bunu yapmak isteselerde yapamayacakları bir eylem olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım Mâturîdî'nin dine akıl kullanmayı insana ilahi bir vazife gören anlayışından tamamen ayrılmıştır. Oysaki Mâturîdî'ye göre aklın görevi yaralı ve zararlı olanı birbirinden ayırmak, duyular ve haber yolu ile gelen bilgilerin sınanması, bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğinin bilinmesi<sup>72</sup>, Allah'ı ve onun emirlerini bilmek<sup>73</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>74</sup> Burada aklın işlevleri anlatılırken bu nimetin insanlardan bir kısmına ait olduğu, tamamı için geçerli olamayacağı gibi bir ifadeye rastlanmaktadır. Bilakis aklın kullanılması tavsiye edildiği gibi kullanılmayanlarda eleştirilmektedir.



## İman

Mâturîdî tasdik olmadan, sırf dille ifade edilen ve bazı Mürcilerce de kabul edilen iman tanımına karşı çıkmaktadır. Ona göre iman, aslen kalbin tasdiki ile gerçekleşir. Kişinin müslüman olarak muamelesi görmesi için ondan dil ile ikrar etmesi de beklenir. Ancak o sırf dil ile ikrara ya da marifete dayanan iman tarifini de kabul etmez.<sup>75</sup>

İman, marifete dayanan kalben tasdiktir. Ancak marifetin tasdike sevk eden bir sebep olduğu da aşikârdır. Bu çoğu zaman bilgisizliğin tekdize/yalanlamaya/inkâra sevk edişi gibi, her birinde diğerinde bulunmayan özel bir manası mevcuttur. “İman, marifetten ibarettir” sözüyle “iman, tasdike götüren marifetten ibarettir” anlamı kastedilmiştir.<sup>76</sup>Bu sebepten dolayı iman marifetle tanımlanmıştır. Mümine ait her günahın bilgisizlik/cehalet, kâfire ait her günahın da nisyan/unutkanlık diye nitelendirilmesi bunun gibidir.<sup>77</sup>O bu anlamda imanı, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret görmektedir. Böylelikle o, iman sadece dil ile ikrar olduğunu savunanların görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre, iman oluşmasında asıl olan tasdiktir ve bunun gerçekleştiği yer ise kalptir.<sup>78</sup>

Ömer en-Neseî “Allah indinden gelen şeyleri kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır.”<sup>79</sup>diyerek, kalp ve dilin ikrarına yer vermektedir. Pezdevî’de dil ile ikrar ve kalp ile itikad ve hepsini birden tasdik, ifadesini kullanmakta ve diğer Mâturîdîler gibi, amelleri imana dâhil etmemektedir.<sup>80</sup>Ebü Muin en-Neseî ise iman tanımını “Ehl-i Sünnet’e göre iman, dil ikrar ve kalp ile tasdiktir” şeklinde yapmakla birlikte Mâturîdî’nin imanını sadece kalp ile tasdikten ibaret tanımladığı görüşünde olduğunu da vurgulamaktadır. Mâturîdî’nin iman tanımındaki asıl vurguladığı unsurun kalp olduğu, dil ile ikrarın ise bu tasdikten açığa çıkarılması için gerekli olduğu düşüncesi<sup>81</sup>Neseî tarafından da benimsenmiş görünmektedir. Ataya’göre o, Mâturîdî’nin iman hususunda vurgulamak istediği noktayı kavramış olması dolayısıyla, eserinde böyle bir ayırım yapma ihtiyacı hissetmiş olabilir.<sup>82</sup>

Sabuni, “bizim ashabımızdan çoğu” ifadesini kullandığı mâturîdî âlimlerin iman, ikrar ve tasdik olarak tanımladıklarını söylemektedir. Ardından ise Ebu Hanife ve Mâturîdî gibi muhakkık âlimlerin iman kalp ile tasdik olduğu, dil ile ikrarın dünyada Müslüman sayılmak için gerekli olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir. Sabuni’de, Muin Neseî gibi ikrar ve tasdik ayırımının manasına vakıf olabilmıştır. Zira

o da, Mâturîdî, gibi dil ile ikrarı, iman için bir sebep değil, sonuç olarak kabul etmektedir.<sup>83</sup>

Mâturîdî’ye göre iman amel ayrımı din-şeriat ayırımından hareketle izah etmiştir. Hz Peygamber önceki peygamberlerin amelle ilgili hükümlerini şeriatlarını değiştirmiş, inançla ilgili hükümlerini yani dinlerini değiştirmemiştir. Allah katında din İslam’dır ve İslam tüm peygamberlere gelen hak dinin adıdır. Bu anlamda Allah’ı bilmek alken vaciptir. Gerçek iman kesin bilgi ve tasdikten ibarettir. Tasdik delile dayanmalıdır eğer bu yoksa bu iman inanana faydası olmaz.<sup>84</sup>

## İmanın Artması Eksilmesi

İmanı amelin sebebi olarak görüp, amelin ise iman oluşmasına sebep olamayacağını savunan Mâturîdî<sup>85</sup>, bu görüşünün bir sonucu olarak imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedir.<sup>86</sup>Mâturîdî’nin takipçileri de bu konuda onun görüşlerini devam ettirmişlerdir. Ömer en-Neseî, “ameller, artar ama iman ne artar ne de eksilir” şeklinde görüşünü ifade etmektedir.<sup>87</sup>Pezdevî de Ehl-i Sünnet’in iman artıp eksilmeyeceğini kabul ettiğini söylemektedir. Ancak o, iman ibadetlerle zat yönünden olmamakla birlikte sıfat yönünden artacağını kabul etmekte<sup>88</sup>, böylelikle kısmi/nitelikselsel bir artış veya eksilmeden bahsetmektedir. Muin en-Neseî ise, kalp ile tasdik olarak tanımladığı iman tanımının, ziyade ve noksanlık kabul etmeyeceğini söylemektedir.<sup>89</sup>

İmanı aslen tasdik olarak kabul ettiğinizde artma ve eksilmeden bahsetme söz konusu olmaz. Pezdevî’nin tanımlaması ise imanın zatının değil nitelik yönünden artması hadisesine vurgu yapmaktadır. İbadetlerin imanın zatını olmasada sıfatlarını değiştirmesi anlayışı bu değişikliğin nereye kadar gerçekleşeceği sorusunu gündeme getirir. İmanın sıfatlarında vaki olan bu değişiklikler imanı başkalaştırır mı? problemi karşımıza çıkmaktadır. Bu konu oldukça kapalı kalmış, farklı yorumlara açık bırakılmıştır.

## İmanın Yaratılmışlığı

Mâturîdî iman yaratılmışlığını, kulların fiillerinden hareketle ortaya koyar. Ona göre diğer insan fiilleri gibi imanda yaratılmıştır.<sup>90</sup>İmanı ne olduğunu bilen insan onun mahiyetini bilmek ve kavramaya muktedir değildir. Bu yüzden bilinen bir şey olan iman ezelde bulunmak veya bir zamanlar yokken sonradan var olmak alternatiflerinden uzak değildir. Ezelde bulunması seçeneği kişi yokken iman varlığından bahsetmek olacağından imkânsızdır.



İman kulun fiili olarak sonradan var olmuş dolayısıyla yaratılmıştır.<sup>91</sup>

Ömer Neseî ve Sâbunî bu meseleyi problem olarak görmezken Lâmişî, imanla ilgili bu ve benzeri konuların imanın tarifi ile alakalı olduğu görüşündedir. İmanın tasdik ve ikrar olduğu kabul edilirse, onun mahlûk olduğu da bu şekilde ortaya çıkar. Çünkü ikrar ve tasdik kulun fiillerindedir. İnsan fiilleri, Allah'ın yarattığı, kulun kesbi olduğundan hareketle iman da bir insan fiili olarak yaratılmıştır. İmanın yaratılması aynı küfrün yaratılması gibidir. Burada tevfiik ve hidayet ise Allah'tandır.<sup>92</sup>

Pedeî ise bu konuda net bir görüş ortaya koymayarak Ehl-i Sünnet'ten Buharalı İmamların imanın yaratılmamış olduğu tezini savunduğunu, Semerkand ulemasının ise buna karşı çıktığından bahseder. Buhara İmamlarından (Şeyh İmam Ebu Bekir Muhammed el-Fazl, Şeyh İmam Ebu Muhammed İsmail b el-Huseyn ez-Zahid, Şeyh İmam Ebu Muhammed b. Hamid gibi ulemanın "iman yaratılmıştır demek caiz değildir." demişlerdir. Semerkand İmamları ise imanın yaratılmış olduğunu kabul etmiş ve onun Allah'ın mahlûku olduğunu ileri sürmüşlerdir. "İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir." diyen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre iman olan tasdik ve ikrar Allah'ın mahlûkudur, çünkü Allah bütün fiiller gibi bu iki fiilide yaratmıştır. Yine Buhara ehlinde Nuh b. Ebu el-Mervezi, Ebu Hanife'den bulunduğu rivayette; "İmanın yaratılmış olduğunu benimseyen kişi, Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu benimsemiş olur" demektedir. Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi temelsiz ve yanlıştır. Bu aynı imanın yaratılmışlığı tezi gibidir. Onlara göre "Kur'an mahlûktur" demek caiz olmadığı gibi "iman yaratılmıştır" demek caiz değildir.<sup>93</sup>

#### Mukallidin İmanı

Mâturîdî, körü körüne başkasına uymanın/taklit sahibinin yaptığı bu işin mazur görülemeyeceğini düşünmektedir.<sup>94</sup> O, taklit yoluyla inanan kimsenin imanının gerçek iman olmadığını ve imanının her an tehlikede olduğu kanaatindedir. Ona göre iman, marifete dayanan kalbi tasdiktir. Tasdik dayandığı marifetten kastın ise tasdike sevk eden sebep, bir bilgi olduğu açıktır. Diğer bir ifade ile iman marifetten ibarettir yaklaşımı aslen imanın, tasdike götürülen marifet olduğu anlamına gelmektedir.<sup>95</sup> Ancak bu her bilginin imanı tesis edebileceği ya da ettiği anlamına da gelmez. Ona göre "kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa"<sup>96</sup> manasındaki ayette ifade edilen reddetme bilgiye dayanan ve kalben bir inkârı, Allah'a

iman ise aynı şekilde bilgiye dayanan ve kalben bir tasdiki ifade etmektedir.<sup>97</sup>

Mâturîdî'din yaklaşımı "Bir şeyi bilmeyen herkes onu tekzip etmek, bilen herkes de tasdik etmekle nitelendirilemez." şeklinde olmuştur. Fakat o bilgisizliğin/cehaletin inkâra/tekzibe, bilginin/marifetin ise tasdike yol açtığı düşüncesindedir.<sup>98</sup> Mâturîdî'nin kelam sisteminde tahkike dayanmayan, kesin delillerle ortaya konmamış taklide dayanan iman itibar görmemektedir.<sup>99</sup>

Hanefi-Mâturîdî gelenkte imanın marifete dayandığı fikri Eş'ari tarafından Ebû Hanife anlatılırken, Mürce'î'nin dokuzuncu fırkası Ebû Hanife ve ashabıdır. Onlara göre iman, Allah'ı bilmek (marifetullah), Allah'ı (varlığı ve birliğini) ikrar, peygamberi bilmek ve Allah'tan ona ne geldi ise tefsir ve yoruma gitmeden bunu kabul ettiğini ikrar etmek şeklinde tanımlanır.<sup>100</sup>

Ebû Hanife'nin tasdik, marifet, ikrar, İslam ve yâkin kavramlarını değerlendirirken "Bunlar birbirinden farklı, fakat hepside bir manaya, iman manasına gelen kelimelerdir. Buna göre iman, Allah'ın Rab olduğunun ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve kesin bilgisidir. "Bütün bunlar muhtelif lafızlar olmalarına rağmen ifade ettikleri manalar birdir." fikri dikkate alınır.<sup>101</sup>

Pezdevî mukallidin imanı konusunda farklı bir tavır sergilemiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet mukallidin imanı hususunda onun gerçekten mümin olduğu kanaatini taşıdığı, İslam'ın bütün rükünlerine kabul etmiş ve bunlara delilsiz iman etmiş olduğuna dair görüşünü benimsemektedir.<sup>102</sup> Ona göre bunun delillerinden biri ümmetin böyle durumdaki avamın yani halkın imanının sahih olduğuna hükmetmesidir. Bu hükmün aksini savunan, bu konuda bütün ümmete karşı gelmiş olur. Ümmetin icmasına karşı gelmek ise, sapkınlık ve yolunu şaşırma.<sup>103</sup>

Sabunî ise mukallidin imanı hususunda ihtilafa düşüldüğünü söylemektedir. Onun aktarımıyla Ebu Hanife, Malik, Evzai gibi fakaha ve hadis âlimler mukallidin imanının sahih olduğunu fakat istidlalî terketmesi sebebiyle, günahkâr duruma düştüğü düşüncesindedirler. Sabunî, kendi görüşünün diğer kelam âlimlerinin görüşü gibi olduğunu söylemekte fakat Mâturîdî'nin bu konudaki fikrine yer vermemektedir. Ona göre kelam âlimleri ise bu konuda, mukallidin kendisine tasdik edilmesi gereken şeylerin haber verilmesi üzerine tasdik etmesi durumunda mümin olacağı ve Allah'ın mükâfatına hak kazanacağı fikrindedirler.<sup>104</sup>



Ömer Neseî 'ye, anasından babasından inanılacak şeyleri duyarak iman eden kişinin imanı sebebiyle sevap aldığı ve Cennete gireceği fikrindedir. Fakat kâinata, göklere ve yeryüzüne bakıp onları tetkik edip aklını kullanmayı terk ettiğinden dolayı günahkâr olur. Şayet bu şekilde inanmaya gücü yetmiyorsa o zaman, nazar ve istidlali terk ettiği için günhakar da olmayacaktır.<sup>105</sup>

Diğer bir yönüyle iman, insanlara emredilmişse bu insanların gücü dâhilindedir. Çünkü Mâturîdî anlayışa göre insanlar güç yetiremeyecekleri şeylerden sorumlu tutulmazlar.<sup>106</sup>Eğer imandan sorumlu tutuluyorlarsa bu imkân dâhilinde olmalıdır. Kâinata her şey bir hikmet uygun olarak var edilmiştir. Yani hiçbir şey yok yere yaratılmamıştır. Zaten Allah için hikmet dışında bir fiil işlemesi düşünülmez.<sup>107</sup>Böylece âleme bakarak Allah'ın varlığını bulmak her akıl sahibinin yapabileceği bir şeydir.

### İnsan Fiilleri

Mâturîdî, insan fiilleri meselesinde özellikle kulun kudreti problemi meselesi üzerinde durur. Ona göre kudret aslen ikiye ayrılır. Bunlar:

1-Sebeplerin müsait olması (selâmetü'l-esbab) ve vasıtaların sağlıklı (sihâtü'l-âlat) olması manasındadır. Bu nevi kudret fiilden önce bulunur, ancak fiillerin oluşması kendisine bağlı bulunmakla birlikte bu kudret, fiil için hazırlanmış değildir.

2-Fiili yapan kudret, nihai bir tarifi yapılmasının mümkün olmadığı kudrettir. Bu kudret fiille ilgili olup her hangi bir şekilde var olunca fiilde onunla birlikte var olur.<sup>108</sup>

Mâturîdî kudretin iki ayrılmasını, "Buna da gücü yetmeyen almış fakiri doyurmalıdır"<sup>109</sup>, "gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık"<sup>110</sup> manasındaki ayetlerden hareketle yorumlar. Ona göre bulunmayan yeti ve kudrete yönelik bir emir muhaldir. Emir ve nehiy, şükür, sakınma amaçlıdır. Nimet bulunmadığı veya bilinmesinin güç yetirilemeyeceği ortamlarda emir nehiy hitabın ise gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>111</sup>Eğer kudreti fiilden önce tamamen yok sayarsak, Eş'ari gelenekte kabul edilen "teklifi ma la yutak" kuramı söz konusu olacaktır. Ayrıca "Sen benimle beraber olmaya güç yetiremezsin"<sup>112</sup>manasındaki ayetlerde geçen hal ve sebepler manasındaki kudretin mevcudiyetine rağmen fiilin gerçekleşmemesi söz konusu olabilir.<sup>113</sup>

Mâturîdî'ye göre bazı şeylerin farz oluşu fiil kudretiyle değil, hal ve sebepler anlamındaki kudretle

gerçekleşmesi sübut bulmuştur. İbadetlerde de durum aynıdır, bunların farz olmasını sağlayan neden kendisinde bulunmazsa bu anlamda mükellef olmaz.<sup>114</sup>

Bu sınıflandırmaya göre fiilden önceki kudret birinci kudret, fiilden beraber olan kudret ikinci kudrettir.<sup>115</sup>Kudretin bulunduğu yerde meydana gelen iş "kesb", kudretin bulunmadığı yerde meydana gelen iş "halktır" veyahut herhangi bir aletle meydana gelen iş "kesb", aletsiz meydana gelen iş "halktır".<sup>116</sup>Gücünün yettiğini tek başına yapabilmesi "yaratama", tek başına yapamaması "kesb"tir.<sup>117</sup>

Pezdevi, ortak fiil anlayışına vurgu yapar. Allah fiilin icadına, kul ise işlemesine kadirdir.<sup>118</sup>Allah fiili ezeli yaratma/icad ile var eder, kul aynı fiili hâdis kudretiyle işler.<sup>119</sup>Bu bir bilgiyi iki âlimin bilmesi gibidir.<sup>120</sup>Oda diğerleri gibi kudretin fiille beraber olması fikrini benimser.<sup>121</sup>O, kudretin tasnif etmez, doğrudan "kudreti olmayan mükellefiyeti söz konusu değildir" der.<sup>122</sup>

Ömer Neseî, istiaat anlamına kulun gücünün, "ferdin fiili ile başlar fiili ile biter" görüşündedir. Ona göre bu fiili yapan, var edilen kudretin kendisidir.<sup>123</sup>Muayyen bir hareketi yaptıran kudret, fiili yapması için Allah'ın kula verdiği kudrettir.<sup>124</sup>Sebepler ferdin dışındaki şartlar olup istiaat, ancak alet ve azaların sağlam olmasıyla mümkündür.<sup>125</sup>

Lâmişî, istiaatın iki çeşit olduğu düşüncesindedir. Bunlardan ilki, alet ve sebeplerin selameti, sihhati ve sağlamlığı iken, ikicisi ise fiil anında bulunan ve fiili kesbe yarayan kudrettir.<sup>126</sup>

Hanefî-Mâturîdî gelenekte kabul edilen fiili hem Allah'a hem de kula izafe etme anlayışı fiil üzerinde iki ayrı etkinin varlığını kabul etmek manasındadır. Bu yönlerden biri Allah'tır ve her şeyin yaratıcısıdır. Diğeri ise fiili sahiplenen, fiil için azim gösterip kesp eden insandır. Fiili yaratmak Allah'a, yapmak ise insana bakan yönüdür.<sup>127</sup>Neseî, fiilde bir ortaklık olmadığını. Ortaklığın birinin sahip olduğuna diğerinin sahip olmaması olduğunu söyler. Ona göre fiilin yönlerinin belirlenmesi konuyu açıklığa kavuşturur. Fiilde Allah ile kul arasında bir ortaklık yoktur. Fiilin bir yönü Allah'a bir yönü insana aittir. Neseî'ye göre yaratma kudreti Allah'a aittir.<sup>128</sup>

### İrade ve Meşiyet Aynı mıdır?

Mâturîdî, irade konusunun kulların fiilleri içerisinde yer aldığını söylemektedir.<sup>129</sup>Ona göre irade ve meşiyet aynı manaya gelir. Mâturîdî, "İrade ile temenni, emir, davet veyahut da rıza ve benzeri hususların kastedilmesi



ile durum değişeceğini, Allah'ın her konuda bunların bir kısmı ile nitelendirilmesinin doğru olmayacağını hatta bazen çelişki doğuracağını düşünmektedir.<sup>130</sup> O'nun iradesi emir ve rıza cinsinden değildir. "Allah dilediğini sapıtır, dilediğini doğru yola iletir"<sup>131</sup> manasındaki ayette emir ve rıza olmadığı, onların dilemesi neticesinde Allah'ın onların dilediğini yarattığı söylenebilir: "Dileseydik elbette herkesi doğru yola iletirdik"<sup>132</sup>, "Allah dileseydi herkesi doğru yola iletirdi."<sup>133</sup> Bu ayetlerde yer alan irade ile mükelleften vuku bulana Allah'ın rıza göstermesi ve emretmesi manasına gelmesi ihtimal dâhilinde değildir. Ona göre şu halde O'nun bu meşietlerden her biriyle mevcudiyeti halinde fiilin mutlaka gerçekleşeceği bir iradeyi kasteddiği subut bulunmuştur.<sup>134</sup>

Ebû Hanife'den "O iradeyi muhabbet ve rıza cinsinden kabul edip onu meşiet cinsinden kabul etmemiştir." Onun şöyle deddiği nakledilir: "Bir kimse boşanmaya niyet ederek eşine "seni boşamak istedim" derse boşama vuku bulur. Fakat boşanmaya niyetli olduğu halde "seni boşamayı diledim, razı oldum ve sevdim" derse boşanma vaki olmaz. Eğer eşine "boşanmaya niyet ederek seni boşama istenildi" dese eşi de "bende istedim" dese boşanma vaki olur. Eğer boşanmaya niyetli olarak "senin talakın dilenildi, razı olundu ve sevildi" derse boşanma vuku bulmaz. Bu örneklerde de görüldüğü üzere irade, meşiet, rıza ve muhabbet kelimelerinin ayrı anlamlara alınmıştır.<sup>135</sup>

Pezdevi, Sünnet ve Cemaat Ehli'nin tamamının bu kanaatte olmadığını bazının irade ile meşiet arasında fark görmediğini de söylemektedir.<sup>136</sup> Kur'andan "Allah, kime hidayet etmeyi dilerse onun göğsünü İslam açar, gönülüne genişlik verir. Her kimi de sapkınlıkta bırakmak isterse onun kalbini öyle daraltır, sıkıştırır ki göğe çıkacakmış gibi olur."<sup>137</sup> Ebû Hanife'den gelen bir rivayette "irade "revede" den gelir, o da taleptir istemdir." Mahbub ve rıza gösterilen, Allah'ın istediği olup O'nun gazap ettiği ve kerih gördüğü değildir. Rıza iradede cinsinden olup meşietin hilafıdır. Çünkü meşiette talep/isteme yoktur. Yukarıdaki ayette "kimi sapkınlığa bırakma dilerse onun kalbini öyle daraltır, sıkıştırır ki" geçen ifadeden murad mecaz yoluyla meşiet iradesidir. Çünkü bunların her ikisi birbirine çok yakındır. Allah hakkında ikisi arasında fark yoktur. Allah'ın talebi isteği ancak emir olur. O'nun iradesi emir olmayıp meşiyettir. İnsan için ise talep, emirden başka bir şeydir.<sup>138</sup>

Sabunî, Ehl-i Hak, Allah tealanın kadim ve zâti ile kaim bir irade ile mürid olduğunu kabul etmiştir.

İrade, yaratılacak şeylerin o şekle değil bu şekle ve zaman tahsis edilmesini gerektiren sıfattır ve Ehl-i Sünnet'e göre irade ve meşiyet aynı şeydir demiştir.<sup>139</sup>

### Allah'a İmanın Aklen Vucubu

Mâturîdî, imanla mükellef olmanın ancak aklın mevcudiyetiyle, imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesinin de yine akli tefekkür ve istidlali ile mümkün olacağını söylemektedir.<sup>140</sup>

Sabunî de Mâturîdî'nin akli melekesi teşekkül etmiş bir çocuğa Allah'ı tanımanın vacip olduğunu kabul ettiğini zikretmektedir. O, aklın Allah'a iman için gerekli bir vasıta olduğu kanısındadır.<sup>141</sup> Ona göre akılların derecesi birbirinden farklı olsa dahi bir kimsede eğer, akıl ismiyle yad edilebilecek kadar bir anlama gücünün bulunuyorsa bu onun yaratıcısını bilmesi için kafidir.<sup>142</sup>

Sabunî, burada Mâturîdî sistemleştirdiği görüşlerden biri olan din-şariat ayırımına değinmektedir. Zira Mâturîdî'ye göre de, akliyat olarak da isimlendirilen din, inanılacak şeylerden ibaret olup<sup>143</sup>, dinin bilinmesi akıl yoluyla olmaktadır. Bununla birlikte, semiyat olarak da isimlendirilen şariat ise, ancak vahiy yoluyla bilinebilecektir.<sup>144</sup>

Ebû Mûîn en-Neseî ise, Mâturîdî ve Sabunî gibi, akıl baliğ olan herkes için, Hz. İbrahim örnek alındığında onun kendisini yaratan Allah'ın varlığını bulduğu gibi, bu âlemin bir yaratıcısının olduğunu arayıp bulmasının vacip olduğu görüşündedir.<sup>145</sup>

Pezdevi, Allah'a imanın aklen vucubiyeti hususunda Eşari geleneğe yakın bir tutum sergilemektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet'in görüşü de bu doğrultudadır. Bu anlayışta akıllı kişinin Allah'ı bilmesinin ancak vahiy yoluyla mümkün olacağı fikrini sunmaktadır. Mâturîdî'nin görüşüne de yer veren Pezdevi, kişinin ancak Peygamber geldikten sonra Allah hakkında düşünebileceği görüşündedir.<sup>146</sup>

### Sıfatlar

Sıfat meselesi ve etrafındaki problemler İslam düşünce oldukça işlenmiş ve bu hakkında çeşitli görüşler açıklanmıştır. Ebû Hanife, Allah'ın sıfatlarını, zâti ve fiili olmak üzere ikiye ayırdığını ayrıca zâti sıfatları, subuti ve selbi diye yine kendi arasında ikili bir şekilde tasnif edildiğini görmekteyiz.<sup>147</sup> Bu tasnif bazı farklılıklarla değişikliklerle Hanefî Mâturîdîler geneli arasında kabul görmüştür.

Mâturîdî, ilahi sıfatların varlığını kabul edip, bu sıfatları kabul etmeyenlerin ta'tile düşeceğini söylemektedir.



Ona göre Allah kendini tesmiye ettiği isimlerle gerçek manada isimlendirilmiş, zatını nitelediği sıfatlarla da gerçek mana nitelenmiştir.<sup>148</sup> Allah'ı, kâdir, âlim, hay, kerim, cevad olmakla vasıflandırıp isimlendirmek akli ve nakli delillerle sabittir.<sup>149</sup> Mâturîdî'nin sıfat tasnifinde sıfatları fiili, selbi ve subiti olmak üzere üçe ayırdığını görmekteyiz.<sup>150</sup>

Pezdevi, Mâturîdî'nin, "sıfatlar Allahlı'a izafe edilir, ama Allah sıfatlara izafe edilmez. O'nun için "bir ilimle âlimdir" denmez ancak "ilimle âlimdir" dediğini aktarır.<sup>151</sup> Pezdevi sıfatların varlığını kabul eder ancak sıfat tasnifine gitmez. Daha çok subiti sıfatların zâtla olan ilişkisi problemi üzerinde durur.<sup>152</sup>

Lâmişi ise sıfatları zâti, fiili ve haberi olmak üzere üçe ayırarak aynı tasnifi biraz daha genişletmiştir. O, öncelikle Allah'ın sıfatlarının hudusu kabul etmeyeceğine vurgu yapar. Çünkü Allah, yok olmayacak bir hâlik, rızık verici, yaratıcı ve icad edicidir. Aynı zamanda O diridir, iyilik sahibi olan, ilmi, kudreti, işitme ve görmesi yok olmayandır. Böylece Allah, saydığımız sıfatları yok olmayacak olan bir mabuttur. Buna ilaveten O'na göre Allah'ın sıfatları ezeldir.<sup>153</sup>

Ömer Nesefî, Allah'ın ezeli, zâtıyla kâim sıfatları vardır, bu sıfatlar zatının "aynı da değildir, gayrı da değildir" yaklaşımını ifade ettikten sonra, Allah'ın ezeli sıfatlarını: ilim, kudret, hayat, kuvvet, işitmek, görmek, irade, meşiyet, fiil, halk etmek, rızıklandırmak ve kalam olarak sıralar.<sup>154</sup> Tasnife gitmeden Allah'ın sıfatları üzerinden bir değerlendirme yaptığını görmekteyiz.

Sâbuni ise Allah'ın sıfatlarla vasıflandırıldığını kabul ederek bu sıfatları sonradan vücut bulan bilahare yok olan arazlar cinsinden olmadığını, ezeli ve ebedi, kâdim ve bâki olarak zâtı ile var olduğunu söylemektedir. O, bu sıfatlardan bazılarını ise hayy, âlim, kâdir, semî, bâsir, murid ve mütekellim olarak sıralar.<sup>155</sup> Ona göre sıfatların Allah'a izafesinin imkânı, sıfatların zâtın aynı mı gayrı mı olma problemi konun merkezinde yer almaktadır.

#### Misak Meselesi:

Mâturîdî, misak<sup>156</sup> konusunda Araf süresi 172-173 ayetlerinde<sup>157</sup> geçen ifadeleri yorumlarken birkaç farklı rivayet ve görüşten bahseder. Bunlardan ilki Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ondan zürriyetini aldığını ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğunu ve bu soruya zürriyetin "evet sen bizim Rabbinizsin" dediğidir. Mâturîdî'ye göre bu konuyla alakalı farklı görüşler söz konusudur. Bu bilgilendirmenin kaleme

yazıldığı şekilde tebliğ olduğunu düşünenler olduğu gibi beden olmaksızın direk ruha böyle bir sorunun arz edildiğini düşünenler de vardır. Üçüncü bir gruba göre ise Allah, insanlar iki kısma ayırarak bir kısmını cennetlik diğer kısmını ise cehennemlik kılmıştır. Bu bilgi hadis rivayetine dayanır ve Allah'ın bu sınıflandırma hakkında kendisinin sorgulanmasına imkân vermediğinden bahseder. Diğer bir gruba göre ise onlara dünya hayatındaki kazanımlarını ve yaşayacakları hayat gösterilmiştir. Dünyadaki kazançlarını ve yaşayacakları hayatlarını görünce/bilince onlarda "Senin Rab olduğuna iman ettik/Evet sen Rabbinizsin" demişlerdir. Allah burada onlara takdir edilen hayat şartları ile ilgili sorgulanmaktan da münezzehtir.<sup>158</sup>

Mâturîdî, sayılan bu görüşlerin haberlerde kastedilen manayı ifade etmek uzak olduğunu, avamın bu konuda problemi olacak fikir ve düşüncelerden korunmasının fayda sağlayacağını söylemektedir. Ayrıca hadislerde geçen "Âdem'in zürriyeti" ifadesinin Kur'an'da "Âdemoğlunun zürriyeti" şeklinde olduğundan bu anlamda haberde geçen ifadelerin yanlış yorumlandığını düşünmektedir.<sup>159</sup>

Ona göre bu olay her insanoğlu için ayrı ayrı gerçekleşir. Rabbin insanoğlunun sulbünden soyunu devam ettirmiş, onlara: Ben sizin "Rabbiniz değil miyim?" demiş ve buna kendilerini şahid tutmuştur. Şahid tutma her çocuğun doğumundaki bir delalet veya fitratına işlenen bir bilgi olarak anlaşılmalıdır. "Evet" cevabı da ayrı bir delil olarak kabul edilmelidir. Nitekim her çocuk annesinden ayrılışı sırasında "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye buyurur. Zira çocuğu o haline gelinceye kadar büyüten yaratan odur. Allah'a delalet eden çocuğun zâtı olduğundan delalet yönünden evet diyende O'dur. Bu dinin fitri olması, insanın yaratılışına bunun işlenmesi bir nevi inancın kodlanmasıdır.<sup>160</sup> Ayrıca sorulan soruya verilen cevap fitraten veya lisanen olabilir. "Onlara yeri göğü kim yarattı diye sorsan Allah derler"<sup>161</sup> manasındaki ayette gösteriyor ki bu lisanen imkân dâhilindedir. Yaratılıştaki incelikleri düşündüğünde insan O'nun rabliğinin kanıtını bulur.<sup>162</sup>

Elesti Bezmin'de bu ahid alınmış olsa dahi pratik olarak geçerli olduğu yer burasıdır. İnsanları yaratan ve onları programlayan kendine şirk koşulmasından ve O'nun kudretinin biri tarafından takdir edilmesinden yücedir. Kaldı ki ayette "belâ/evet" diyenler ya bir guruptur ya da tamamıdır. Eğer bir gruba bu olay sadece evet diyen grubu bağlar, eğer tamamı ise bir grup bu sözünden dönmüş olur.<sup>163</sup>



Pezdevî'ye göre Allah insanoğlunun zürriyetinden misak almıştır. O, Hz. Âdem'in sulbünden zürriyetini çıkarmış, kıyamete kadar gelip geçecek insanları yaratmış, onlar akıl ve hayat vererek hepsine birden: "Ben sizin Rabbiniz değimliyim?" diye sormuş ve onları buna şahid tutmuş, onlarda evet şahidiz demişlerdir.<sup>164</sup> Bu olay olduğu sırada bazıları siyah idi, bazıları da beyazdı. Siyah olanlar iman etmeyecek olanlar, beyaz olanlar ise iman edeceklerdir.<sup>165</sup> Bu sınıflama Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen bir rivayete dayanır.<sup>166</sup> Pezdevî "evet" cevabı verenlerin bir kısmın inanarak bir kısmının da inanmayarak cevap verdiğini ayrıntılı bilgini hadislerde vaki olduğunu söylemektedir.<sup>167</sup>

Ona göre Kaderiyye'den Zâbirâşâiyye ve Ehl-i Sünnet'ten bazıları misakın olmadığını, gerçekleşmediğini kabul etmişlerdir. Kabul etmeyenlerden biri de Mâturîdî'dir.<sup>168</sup> Kabul etmeyenlerin anlayışının temeli zürriyetten misak alıp bunun üzerine fikir bina etmenin bir geçerliliği yoktur. Eğer böyle bir şey söz konusu olmuş olsaydı, kâfir olanların hükmü mürtedlerin hükmü ile aynı olurdu. Oysa ümmetin icması bu durumun böyle olmadığı hususundadır. Nitekim kâfirlerin hakkındaki hükümle mürtedler için hüküm verilmemiştir. Dolayısıyla ümmetin icması bu konuda herhangi bir misakın alınmadığına delalet etmektedir.<sup>169</sup>

### Sonuç

Mâturîdî ve takipçileri arasında yaptığımız karşılaştırmada zihin yapısının genel çizgileriyle değişmediği görülmekle birlikte, bazı konularda farklı söylemler geliştirilmeye başlandığı ve bu farklılaşmanın derinleştiği gözlenmektedir. "Bizim söylediğimiz en güzel söz budur. Kim bizim sözümüzden daha doğru bir söz getirirse, o hakikate şüphesiz bizimkinden daha yakındır."<sup>170</sup> ifadeleriyle öğrencileri ile arasındaki ilişkinin körü körüne takip ve bağlılık olmayacağını söyleyen Ebu Hanîfe geleneğinden gelen Mâturîdî ile öğrencileri arasında tabi olarak bu şekilde bir taklit beklenmemelidir. Ancak, bu farklılaşmaların yer yer ana fikirlerde cereyan etmesi ve zihniyetin değişmesine olanak verecek şekilde gerçekleşmesi Mâturîdîlik açısından dikkate değer bir durumdur.

Bizim bu konuda özellikle dikkatimizi çeken, Mâturîdî'yi bir çok konuda Eşari'den üstün görmekle birlikte, Eşari görüşleri zaman zaman Ehl-i Sünnet olarak

sunup benimseyen ve Mâturîdî'yi muhalif gösteren Pezdevî olmuştur. Lâmişî, Ömer Neseî, Sâbunî gelenekçi bir yaklaşımla Hanîfi-Mâturîdî geleneği savunurken, Mâturîdî onlar için dini bir lider ve takip edilen bir önderdir. Ebû Mûîn en-Neseî ise tüm düşüncesini Mâturîdî merkezinde inşa ettiği için onsuz bu düşünce sisteminden bahsetmeye imkân yoktur.

Mâturîdîlik olarak genel hatlarıyla Mâturîdî'nin görüşleri ekseninde şekillenen bu düşünce dünyası bazı farklılıklarla kurumsallaşmış gayet tabidir. Ancak burada bazı fikirlerde zıtlık veyahut sıkı muhalafet dikkat çekicidir. Bu anlamda Mâturîdî'nin takipçileri arasında metot olarak ondan ayrılanlar fikirsel olarak ayrılanlardan daha çoktur.

Mâturîdîlik gibi dinamik bir yapıya sahip düşünce sisteminin zamanla durağan bir hale gelmesinde en önemli etkenlerden bazıları şunlar olarak sıralanabilir: Erken dönemlerdeki fikir hürriyetinin zamanla ortadan kalkması, Bazı kişilerin fikir ve görüşleriyle öne çıkarak mutlak otorite gibi görülmesi, Akılcı metodun değil şahısların otorite yerine konmaları, Mâturîdî'nin düşüncesinin devam ettirilmemesi, taklit ve geleneğin din olarak sunulması, geçmişin tarihi şahsiyetlerin kutsanarak dinin değeri gibi görülmesi.

Mâturîdî düşünce yapısı, İslam dünyasının içine düştüğü kısır ve taklitçi düşünce dünyasından çıkışın yollarından biri olarak teklif edilebilir. Bunun için yapılması gereken şey Mâturîdî din üzerinde fikir inşa ederken kullandığı ana metodu, dini metne akılla yaklaşmayı, sorgulamayı ve çözümleri günümüze taşımayı esas almaktır. Burada asıl olan şahıslar ve görüşler olursa doğal olarak düşünce sistemi durağan hale gelecektir. Metot olarak Mâturîdî esas alınmalı, yeni bilgiler ışığında sistem yeniden değerlendirilmelidir. Metodik yaklaşımıyla Mâturîdî'nin zihin dünyası yeniden sistemli bir şekilde araştırılması, bize karşılaştığımız veya karşılaşacağımız olası problemlere onun cevap verdiği bakış açısı ve düşünce yapısıyla cevap vermeyi sağlayacaktır.

Bir teklif olarak bugün Mâturîdî'nin takipçileri olarak bizlerin yapması gereken ilk şey onun isminin yazılması hususunda bir birliktelik sağlamak olmalıdır. Mâturîdî, Mâturîdî, Mâturîdî, Mâtürîdî, Mâtürîdî, Mâtürîdî, Maturîdî, Mâturîdî gibi farklı yazılımlar bunlardan bir kaçına örnektir.



## Dipnotlar

- 1 Hanefiliğin hicri II. asrın ikinci yarısı ve III. asrın başlarında fikri ve dini bir mezhep olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Hanefiliği erken dönemin (selef döneminin) inanç çizgisini kelâmi açıdan yorumlayan rey ekolünün, itikadi ve fıkhi anlayışı olarak tanımlamak mümkündür. Kutlu, Sönmez-Aydınlı, Osman, "Ameli-Fikhi Düşünce Ekolleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, s. 266-267.
- 2 Buna ilaveten Emevi siyasi iktidarının gayri Arap müslümanlara rahatsızlık veren uygulamalardaki ısrarı, yeni müslüman olmuş Arap asıllı olmayan toplumlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu yanlış uygulamalardan en dikkat çekici olanı Arap olmadıkları için müslüman olmalarına rağmen bölge halkından "cizye" alınmasıdır. Hem müslüman olup hem de müslümanların gayri müslimlerden alması gereken cizyeyi ödemek, ciddi tepkiler doğurmuştur. Madelung, Wilferd, "Horasan ve Mâverâunnehîr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara 2003, s. 80.
- 3 Madelung, "Mâtürîdîlik'in Yayılışı ve Türkler", s. 318. Arap olmayan müslümanların (Mevalinin), Arap olan müslümanlar gibi kabul edilme ve onlarla eşit olma mücadelesini ciddi anlamda desteklemektedir. Ebû Hanîfe ve taraftarlarının sınıf mücadelesini andıran bir tutumla Arap asıllı olmayan müslümanlara destek olmaları, bu kitle arasında Hanefiliğin yayılmasını doğal olarak kolaylaştırmıştır. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 201.
- 4 Gıvanof, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmamı Ebu Hanîfe'nin Tasviri ve İlgi Meseleleri", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara 2003, s.76.
- 5 Hanefiler arasındaki söz konusu ihtilaflar, fikirsel sebeplere dayandırıldığı gibi bölgesel farklılıklarla da açıklanmıştır. Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara 2003, s. 273-241. Şık, İsmail, *Hanefî-Mâtürîdî Geleniğinin Usulü'd-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkıh- Diyaloğu*, Asil Yayıncılık, Ankara 2009, s.8-9. Ebû Hanîfe'nin fikirleri, Semerkand ve Rey şehirlerinde Ehl-i Rey'in tavrı içerisinde kabul edilirken, bazı Hanefiler tarafından Neccârilik çerçevesinde yorumlanmış ya da Nisâbur'da Kerrâmilik olarak anlaşılmıştır. Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s.309. Rey'de Hüseyin en-Neccâr tarafından kurulan Neccâriyye, Maturidilikle hemen hemen aynı özellikleri paylaşan bir Hanefî kelâm ekolüdür. Ancak VI. asrın ikinci yarısından sonra ciddi bir düşünür çıkaramamış ve tarih sahnesinden silinmiştir. Şehristânî, *el-Müel*, Cilt I, s.159-165. Kerrâmiyye ise Ebû Hanîfe'nin fıkıh sahasında görüşlerine benzer fikirleri savunmakla beraber kelâmî görüşleri Ebû Hanîfe'nin fikirleri ile bağdaşmamaktadır. Kerrâmiyye'nin bu sahadaki fikirleri kendilerine ait ve orijinal görüşlerdir. Madelung, *The Spread of Mâtürîdisim and Turks*, s.56.
- 6 Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu-Mâtürîdîlik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s. 67.
- 7 Ebû Süleyman el Cüzçâzî ve taraftarlarının benimsediği, dini konularda rey anlayışını benimseyen ve savunan Hanefîlik anlayışı. Ak, Ahmet, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2005, s. 84-88.
- 8 Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008, s. 113.
- 9 Nesefî, Ebû Mûin, *et-Temhîd fi Usûli'd- Din*, tah: Abdühayy el-Kâbil, Kahire 1987, s.16-17.
- 10 Subkî'nin Mâtürîdî'ye ait olma ihtimali yüksek olan bir eseri şerh ederken onun görüşlerini mezhepsel olarak "Mâtürîdiy-ye" yerine "Hanefiyye" şeklinde isimlendirmesi bunlardan biridir. Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Âkide Risalesi ve Şerhi*, İFAV, İstanbul 2000, s.51.
- 11 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s.30.
- 12 Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekberî Metodîk Bir Bakış", s.176.
- 13 Rudolph, J. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara 2003, s.302.
- 14 Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s.319.
- 15 Rudolph, "Mâtürîdîlik'in Ortaya Çıkışı", s.297, 302, 303. İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarından birçoğu Mâtürîdî hakkında ayrıntılı bilgi vermez. Bağdadî(ö.429/1037)'nin *el-Fark Beynel Fırak*'ında, İbn Hazm (ö.456/1063) *el-Fisâf*'inde, İsfere'nin (ö.471/1078) *et-Tabsıra fi'd-Din*'inde eş-Şehristânî'nin (ö.548/1154) *el-Müel ve'l-Nihâl*'inde adlı eserlerinde onunla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Kaynaklarda Mâtürîdî mezhebinin ortaya çıktığı döneme ait ciddi bilgi sıkıntısı söz konusudur. Bu bilgi eksikliği ile beraber Semerkand ve çevresindeki siyasi ve ictimai kültürel durum da iyi irdelenmiş değildir. O devirle ilgili çalışmalar, genellikle sayıları beş altıyı geçmeyen kelâm metinleri ya da birkaç asır sonra yazılmış tabakât kitaplarına dayanır. Sayılan bu faktörler neticesinde Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile ilgili çok sayıda farklı kaynaktan detaylı bilgi sunma imkânı ortadan kalkmıştır. Kuegelgen Anke Von; Mumînov, Ashirbek, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Edt: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara 2003, s. 259.
- 16 Rodolph, Ulrich, E. J., *al-Mâtürîdî Und Die Sünnitiache Theologie in Semerkand*, Brill Leinden, Newyork-Koln, 1997, s.160. Bir başka açıdan Mâtürîdîlik semantik aklın temsil edildiği kelâm ekolü olup, teolojik orijin olarak Semerkand Hanefîlerine dayanan yerel bir kelâm öğretisidir. Başka bir tarife göreyse Mâtürîdîlik, Eşârilik'e göre akli daha aktif kullanılmakla beraber Selef akidesine yakın kalmayı başarabilmiş, akılcılıkta Mutezile ve Eşârilik arasında olmuş bir nevi Türk Sünniliği olarak kabul edilebilir. Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s.14.
- 17 Madelung, *The Spread of Mâtürîdisim and Turks*, s.3.
- 18 Uludağ, Süleyman, "Mâtürîdî Kelâmı ve Taftazânî Üstüne Düşünceler", *Aylık Dergi, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, 1985, s.321.
- 19 Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.10 ; "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- Mansur Mâturidî ve Ebû'l-Mu'in en-Neseî", *İmâm Mâturidî ve Mâturidilik*, Haz: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s.156.
- 20 Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s.219.
  - 21 Bahçeci, Muhittin, "Mâturidî'nin Kelam Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturidî*, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri 1986, s.30.
  - 22 Harputî, Abdüllâtîf, *Kelam Tarihi*, sad.:Muammer Esen, Ankara Okulu, Ankara 2005, s.76.
  - 23 Kutlu,Sönmez, "Ebu Mansur el-Mâturidî'nin Tarihi Araka Planı", *İmâm Mâturidî ve Mâturidilik*,Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s.145.
  - 24 Düzgün-Ay, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri", s.7.
  - 25 Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturidî*, İFAV, İstanbul 1997, s.257.
  - 26 Kutlu, Sönmez, *İmâm Mâturidî, ve Mâturidilik*, haz: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s.9.
  - 27 421 yılında Neseî yakınlarındaki Pezde şehrinde doğan Pezdevî, hayatının büyük bir bölümünü Buharâda geçirmiş, bununla birlikte kısa bir süre Semerkant'ta kadılık yapmıştır. Dönemindeki Hanefî âlimlerinden ders alan Pezdevî'nin öğrencileri arasında ise Necmeddin en-Neseî, Âleaddin es-Semerkandî ve Abdullah b. Muhammed el-Hulemi bulunmaktadır. Aruçî, Muhamed, "Ebu Yusr el Pezdevî", *TDVİA*, İstanbul 2007, 34/ 266-268. Pezdevî eserlerinde bağlı bulunduğu gelenek hakkında yer yer bilgiler vermektedir. Mesela o, bir yerde, Ebu Hanîfe'ye tabî olduğunu söylemiş Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kayhan yay. İstanbul 1988, s.6. Ehli-i Sünnet'ten kastettiğinin Ebu Hanîfe geleneğini devam ettiren kimseler olduğu açıktır. Zira o, iman bahsinde Ehli-i Sünnet'in imanını artıp eksilmesini kabul etmediğini söylemektedir. Pezdevî, a.g.e, s.219. Pezdevî, pek çok yerde Mâturidî'nin görüşlerine yer vermekte, hatta bir yerde onun Eş'ari'den üstün olduğunu söylemektedir. Pezdevî, a.g.e, s. 101. Ehli-i Sünnet'in kimler olduğu bahsinde ise, Eş'arilerin kendilerini Ehli-i Sünnet ve'l-Cemaat'tan gördüklerini söylemekte ve ardından "bizimle onlar arasında, onların hata ettikleri üç veya dört meselede ihtilaf vardır" ifadesini kullanmaktadır. Burada Pezdevî'nin "biz" den kastettiğinin Mâturidilik olduğu kuvvetle ihtimaldir.
  - 28 Hicri 483 yılında Neseî'te doğan Neseî'nin meşhur din âlimlerinin bulunduğu bir ailenin mensubu olduğu bilinmektedir. Babası ve dedesinin Ebu Hanîfe'ye hizmet eden âlimlerden olduğu belirtilmektedir. 508/1115 yılında büyük ihmalle Buhara 'da vefat ettiğibilinen Neseî hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Yavuz, Yusuf Şevki, " Neseî, Ebu'l Muin" *TDVİA*, İstanbul 2006, 32/568-569. Maturudiliğin en büyük kelamcısı olarak nitelendirilen Ebu'l Muin en-Neseî'den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiş olmasına rağmen hakkındaki bilgilere ancak kendi eserlerinden ulaşılabilmektedir. Neseî'nin *Tabsıratü'l Edille fi Usulü'd-Din* adlı eseri Mâturidî'nin *Kitabu't Tevhid*'inden sonra en büyük kaynak eser olarak kabul edilmekte, *Kitabu't Tevhid*'in tamamlayıcısı ve ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Atay, Hüseyin, *Kelama Giriş, Önsöz*, Ankara 1978, s.2.; Atay, Hüseyin, *Tabsıratü'l Edille fi Usulü'd-Din( Tenkildi Neşir)*, DİBY, Ankara 1993, s.7.
  - 29 Lâmişî'nin ismi başta olmak üzere, vefat tarihi, hayatı ve eserleri hakkında daha detaylı bilgi için Bkz. ŞİK, İsmail, *Hanefi-Mâturidî Geleneğinin Usulu'd-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulu'l-Fıkh- Diyalogu*, Asil Yayıncılık, Ankara 2009, s.36.
  - 30 461 yılında Buhara yakınlarındaki Neseî'te dünyaya gelen Ömer Neseî, 537 yılında Semerkant yakınlarında vefat etmiştir. Hocaları arasında; Ebu'l-Muin en-Neseî, Yusr el-Pezdevî, Kelbindevî, et-Tunuhi gibi şahıslar bulunmaktadır. Çok sayıda hadis ezbelemiş olması dolayısıyla, Müftî's-Sakaleyn, Necmüddin, Hafız gibi sıfatlar ona nispet edilmiştir. Arslantürk, Ayşe Hümeýra, "Ömer en-Neseî", *TDVİA*, 32/ 571, İstanbul 2006, s.571-573.
  - 31 Mâturidî'yi Ehli-i Sünnet'in reisi, büyük üstad olarak tanımlayan Sabunî, Mâturidî'ye âlimlerinin görüşlerine de itibar etmektedir. Onun doğum yılı ve yeri hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, kaynaklarda Buharaya nispet ediliyor olması dolayısıyla Buharâda doğup yetiştiği tahmin edilmektedir. Sabunî'nin 580 yılında vefat ettiği hususunda ise âlimler ittifak halindedir. Nureddin es-Sabunî, *Mâturidî'ye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara 2005, s.86, 84, 92; Aruçî, Muhammed, "Nureddin es-Sabunî" *TDVİA*, 35/ 360, İstanbul 2008, s. 360-361.
  - 32 Atay, Hüseyin, "Ebû Mansur el- Mâturidî ve Bilgi Kuramı", *İmam Maturudi ve Maturudilik* adlı kitabın içinde, s. 173-175.
  - 33 Atay, "Ebû Mansur el- Mâturidî ve Bilgi Kuramı", s.173-175.
  - 34 Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturidî", s.22.
  - 35 Mâturidî, *Kitabu't Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2005, s.9.
  - 36 Mâturidî, *Kitabu't Tevhid*, s.9.
  - 37 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid*, s.7; Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturidî", s.31.
  - 38 Topaloğlu, Bekir/ Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010, s.138.
  - 39 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid*, Tahk: Fethullah Huleyf, Beyrut 2000, s.7.
  - 40 Yakıniyyat: 1-Bedihiyât, 2-Nazariyyât. Bedihiyât: 1a-Evveliyât, 1b-Fitriyyât, 1c-Müşahadât, 1d- Hadsıyyât, 1e-Mücer-rabât, 1f-Mütevâtürât. Taftazânî, Sadudiddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s.118.
  - 41 Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf, Âlemu'l-Kutub*, Beyrut 1990, Cilt II, s.131-132.
  - 42 Pezdevî, *Ehli-i Sünnet Akaidi*, s.13. ; Ömer Neseî, *İslam İnançının Temelleri*, s.39; Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhid li Kavaidi'l Tevhid*, thk: Abdülmecid Türki, Daru'l Garb el-İslami, Paris 1995, s.43; Sabunî, *Mâturidî'ye Akaidi*, s.55.
  - 43 Lâmişî, *et-Temhid*, s. 41.



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 44 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.10-11.
- 45 Kutlu, Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturidî", s.32-33, Sınıflama farklı şekillerde de yapılmaktadır. Mesela, Özcan, Mâturidî'nin haberi, Peygamberlerden gelen, Tevatür yoluyla sabit olan ve haberi vahid olmak üzere üçe ayırdığını söylemektedir. Kutlu ise bütün haberler için, ahad ve mütevatir ayrımının yapılabileceğini, fakat Mâturidî'nin sisteminde bu ayrımın Resulden gelen haberler için yapıldığını söylemektedir. Kutlu, a.g.e, s.33.
- 46 Atay, Hüseyin, "Ebû Mansur el- Mâturidî ve Bilgi Kuramı" , *İmam Maturudî ve Maturudilik* adlı kitabın içinde, s.175
- 47 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.11.
- 48 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.12.
- 49 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.12.
- 50 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s. 12.
- 51 Kutlu, Sönmez , "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturidî", *İmamı Mâturidî, ve Mâturidilik*, s. 34.
- 52 Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s. 55; Ömer Neseî, *Akaid*, Bayrak yay., çev. Seyit Ahsen, İstanbul 2007, s. 199; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 12-13.
- 53 Ömer Neseî, *Akaid*, s. 200.
- 54 Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s. 55.
- 55 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 12.
- 56 Hicr 15/9.
- 57 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.9-11.
- 58 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 13; Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s.55; Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri*, s.199-200.
- 59 Lâmişî, *et-Temhid*, s.42.
- 60 Bakara 2/13, 44, 75,76; Ali İmran 3/ 7, 65,118.
- 61 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.13-14.
- 62 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.136.
- 63 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.13.
- 64 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.138.
- 65 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.27.
- 66 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.8-11.
- 67 Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s.56.
- 68 Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s.57.
- 69 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.11.
- 70 "Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmassın. Şayet borçlu sefih veya akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemelik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şahadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır. Bu durumda onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. (Genellikle) alışveriş yaptığımızda şahit tutun. Ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın. Eğer bunu yaparsanız (zarar verirsiniz) şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir." Bakara 2/ 282
- 71 Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi*, s.57.
- 72 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.13.
- 73 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.138.
- 74 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.136.
- 75 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.495.
- 76 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.495.
- 77 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.495.
- 78 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.487.
- 79 Ömer en-Neseî, *Akaid*, s.200.
- 80 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.209.
- 81 Kutlu, Sönmez, "Mâturidî'nin Mezhebi Arka Planı", s.139.
- 82 Neseî, Ebû'l-Mu'in, *Tabıartu'l-Edille*, tah: Hüseyin Atay, Ankara 1993, Cilt I, s.38.
- 83 Sabuni, Arapça metin, s.87.
- 84 Neseî, *Tabıartu'l-Edille*, Cilt I, s.38.
- 85 Kutlu, Sönmez, "Mâturidî'nin Mezhebi Arka Planı", s.38.
- 86 Kutlu, Sönmez, "Mâturidî'nin Mezhebi Arka Planı", s.40.
- 87 Ömer en-Neseî, *Akaid*, s.200.



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURÎDÎ SEMPOZYUMU

- 88 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.220.
- 89 en-Neseî, *Tabstartu'l-Edille*, s.87.
- 90 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.501.
- 91 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.502.
- 92 Lâmişi, *Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadu'l-Tecrid*, vr. 141b.
- 93 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.222.
- 94 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.3.
- 95 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.495.
- 96 Bakara 2/43.
- 97 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.496.
- 98 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, s.496.
- 99 Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s.139.
- 100 Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Beyrut 1999, Cilt I, s. 219-221.
- 101 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Muteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 2010, s. 13.
- 102 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 219.
- 103 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 219.
- 104 Sabuni, *Mâtürîdiyye Akadi*, s. 173-174.
- 105 Ömer-Neseî, *İslam İnançının Temelleri*, s. 62.
- 106 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, 137.
- 107 Mâturîdî, *Kitabu't- Tevhid Tercümesi*, 125.
- 108 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s.328.
- 109 Mücadele 58/ 4.
- 110 Tevbe 9/42
- 111 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s.320.
- 112 Kehf 18/67, 72.
- 113 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s.330.
- 114 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s.331.
- 115 Yeprem, M.Saim, *İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturîdî*, s.302.
- 116, Yazıcıoğlu, M. Sait., *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.68-69.
- 117 Yazıcıoğlu, M. Sait., *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.70.
- 118 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akadi*, s.154.
- 119 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akadi*, s.154.
- 120 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akadi*, s.153.
- 121 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akadi*, s.167.
- 122 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akadi*, s.167.
- 123 Ömer Neseî, *İslam İnançının Temelleri/ Akaid*, Otağ Yayınları, İstanbul 1971, s.100.
- 124 Neseî, *İslam İnançının Temelleri/ Akaid*, s.101.
- 125 Neseî, *İslam İnançının Temelleri/ Akaid*, s.101.
- 126 Lâmişi, *et-Temhid*, s.92.
- 127 Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.31
- 128 Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.35.
- 129 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.366.
- 130 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.367.
- 131 Enam 6/39.
- 132 Secde 32/13.
- 133 Enam 6/149.
- 134 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.367-368.
- 135 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.62-63.
- 136 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.63
- 137 Enam 6/125
- 138 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.63-64.
- 139 Sabuni, *Mâtürîdiyye Akadi*, s.99- 100.
- 140 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.493 .
- 141 Sabuni, *Mâtürîdiyye Akadi*, s.169.
- 142 Sabuni, *Mâtürîdiyye Akadi*, s.57. Sabuni'ye göre akli deliller insanlarda bilginin meydana gelmesini, tamamen Peygamberin sözüyle mümkün görmez. Ona göre, insanlar akıllarını kullanarak da bu bilgiyi elde edebilirler. Fakat burada söz konusu olan bilgi, mükâfat ve cezaya layık olan davranışların bilinmesi değildir, bunlar ancak nas ile bilinebilir. Söz konusu bilgi Allah'ı inkâr etmek yerine, O'nun birliğinin tasdik edilmesinin tercih edilmesinin ortaya çıkardığı bilgidir. Sabuni, *Mâtürîdiyye Akadi*, s.170.



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 143 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s.492.
- 144 Kutlu, "Mâturidî'nin Mezhebi Arka Planı", s.41.
- 145 Nesefî, *Tabıartu'l-Edille*, s.17 .
- 146 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 299-304.
- 147 Çelebi, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanife", s. 72.
- 148 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid*, s.58.
- 149 Mâturidî, *Kitabu't- Tevhid*, s.58-59.
- 150 Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM, İstanbul 2011, s.130.
- 151 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.51.
- 152 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.51-52.
- 153 Lâmişî, *et-Temhid*, s.75.
- 154 Ömer Nesefî, *İslam İnancının Temelleri Akâid*, s.81.
- 155 Sabunî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s.71.
- 156 Misak, kuvveti anlaşma, ahidleşmek anlamına gelir. Gürkan, S. Leyla, *İslam Ansiklopedisi*, TDVY, Cilt XXX, s. 172-173. İlahî dinlerin birçoğunda söz konusu olan bir kavramdır. Bazen misaktan kasıt ahid kelimesi kullanılır. Bu bağlamda ahid, Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu bütün emir ve nehiyler yerine geçerken misak ise bunları teyid eden deliller kastedilmektedir. Razi, Fahreddin, *Mafâtihu'l-Gayb*, Cilt II, s. 148; Cilt, s.142.
- 157 Araf 7/172-173: "Rabbın insanları babalarının sulplerinden varlık alanına çıkarırken onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim!" diye sordu. Onlarda kendileri hakkında şahitlik ederek "Evet, sen bizim Rabbinizsin" dediler. İşte bu şahitlik kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu" dememeniz yahut "Allah'tan başka varlıklara ilkin atalarımız Tanrılık yakıştırdı. Biz onlardann sonra dünyaya gelmiş bir nesiliz. Rabbiniz! Bu bozuk inancı ortaya çıkaran atalarımızın yanlışları yüzünden bizi helak mi edeceksin? diye mazeret üretmemeniz içindir." Öztürk, bu ayeti yorumlarken; "İşte böylece Allah, insanoğluna kendisinin varlık ve birliğini tanımaya doğuştan yatkınlık kabiliyeti verdi" demektedir. Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s.225.
- 158 Mâturidî, *Tevilâtü Ehl-i Sünne*, tah: Mecdi Besilüm, Lübnan 2005, Daru'İlmiyye, Cilt V, s.82.
- 159 Mâturidî, *Tevilâtü Ehl-i Sünne*, s.83-84.
- 160 Mâturidî, *Tevilâtü Ehl-i Sünne*, s. 83.
- 161 Lokman 31/ 25
- 162 Mâturidî, *Tevilâtü Ehl-i Sünne*, s. 85.
- 163 Mâturidî, *Tevilâtü Ehl-i Sünne*, s. 86.
- 164 Araf 7/172.
- 165 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 305.
- 166 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Cilt V, s. 239; Cilt I, s. 272; Cilt VI, s. 441.
- 167 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 308.
- 168 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 305.
- 169 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 305.
- 170 Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Cilt III, s. 402.