

# MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN DAYANDIĞI TEMEL TASAVVURLAR

GELENEĞİN İNKİŞAFINDAN GELECEĞİN İNŞASINA

Editör: EMİNE ÖĞÜK

ilâhiyât 601

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

*Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar  
-Geleneğin İnkışafından Geleceğin İnşasma-*

Editör: EMİNE ÖĞÜK

ISBN 978-625-7404-12-9

1. Baskı: Haziran 2021

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: TAVOOS

Sayfa Düzeni: TAVOOS

Kapak: MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.

Matbaa Sertifika No: 49599

ilâhiyât

Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4 Çankaya / Ankara

Tel: (0312) 439 01 69 Faks: (0312) 439 01 68

ilahiyatyayin@gmail.com

# MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCENİN KARAKTER TAHLİLİ

Şaban Ali DÜZGÜN

PROF. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞR. ÜYESİ

**B**u yazının amacı, tekil olarak Mâtürîdî'nin, bir düşünce hattı olarak da Mâtürîdîliğin karakter tahliline yönelik bir çözümlemede bulunmaktır. Bunun için şu sorulara cevap aranacaktır:

–Mâtürîdîlik başından beri kendini ayrı bir mezhebî kimlik olarak konumlandırmış mıdır? Mu'tezile, Eş'ariler ve Şia ile nasıl bir ayrışma hattı takip etmiştir?

–Eş'arî Kelamın gelişim seyrini dönemlendiren mütekaddimûn ve müteahhirûn ayrımını Mâtürîdî gelenek için yapmanın imkânı var mıdır?

–Kelamın ilk tartışma şablonunu koyan Mu'tezile Kelamı, başından beri *felsefi Kelam*dır. Eş'arî Kelamı *felsefileşmiş Kelam*dır. Peki, Mâtürîdîlik için nasıl bir karakter tanımlaması uygundur?

## 1. Ayrı Bir Mezhep Kimliği Olarak Mâtürîdîliğin İnşası

Mu'tezile'den yapılan nakillere ve yine Mu'tezile'ye yöneltilen sert eleştirilere baktığımızda, Mâtürîdî'de Mu'tezilî

argümanların ciddi bir yekûn tuttuğunu görürüz. Alfred von Kremer'in büyük aydınlanma çağı olarak işaret ettiği Mu'tezilî dönem, Kelamın ana tartışma şablonunu geliştirmiştir. Bizzat Mâtürîdî; Mu'tezileye getirdiği eleştiriler yanında, Ebu Bekir el-Esam, Muhammed b. Şebîb<sup>1</sup> gibi önde gelen Mu'tezilî âlimlerden argümanlarını destekleyici nakillerde bulunmaktadır.<sup>2</sup>

İmam Mâtürîdî sonrasında Mâtürîdî âlimlerin Mu'tezile'den veya Eş'arilerden alıntı yapmaktan ziyade, onlara muhalefet ettiklerini görüyoruz. Benzer bir mücadelenin Şia ile gerçekleştirildiğine şahit oluyoruz. Örneğin, Ebû Şekûr es-Sâlimî, Semerkant bölgesinde Eş'arilerin merkezine dönüşen Nişabur'da onlarla tartışmalara girmektedir. Bunu da o, Hanefi Kelam geleneğini Semerkant bölgesinde tahkim eden Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın özü olduğunu imleyerek Eş'arilere karşıtlık temelinde yapmaktadır.<sup>3</sup> es-Sâlimî, 'Allah sadece yarattığında Hâlik olarak adlandırılabilir' yönündeki Eş'arî ve Kerrâmî iddiayı küfür olarak nitelendirmekte ve Eş'arileri de Kerramileri de Ehl-i Sünnetin dışına itmektedir.<sup>4</sup>

Şîî bir grup ile tartışmasını es-Sâlimî, 'dilsel müphemliğin' koruyucu işlevini gösteren şu örnek üzerinden aktarmaktadır.<sup>5</sup> "Bir

<sup>1</sup> Ulrich Rudolph, Mürcie içinde yer alıp Mutezile'ye sempati besleyen bir âlim mi yoksa Mutezilî mi olduğu tartışmalı olsa da, Muhammed b. Şebîb'e hem Mutezilî hem de Mürcîî fikirlerin ana kaynağı olarak işaret etmektedir.

<sup>2</sup> Mâtürîdîlik ve Mutezile ilişkisine dair bir değerlendirme için bkz. Özcan Taşçı, "Mâtürîdîlik-Mutezile İlişkisini Aydınlanma Üzerinden Okumak", *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Otto Yayınları 2019), 106.

<sup>3</sup> Angelica Brodersen, "New Light on the Emergence of Mâtürîdism: Abû Shakûr as-Sâlimî (Fifth/Eleventh Century) and His Kitâb at-Tamhîd fî bayân at-tawhîd", *Journal of Islamic Studies*, 31/3 (2020), 335.

<sup>4</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, (Ankara/Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2017), 126.

<sup>5</sup> Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), 44. (Eserin Türkçe çevirisi: Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, (çev. Tanıl

ara Şîî bir grupla tartışıyordum. Bana “Hz. Peygamberden sonra en efdal kişi kimdir?” diye sordular. Bana saldıracaklarına dair bir korku içimi kapladı. Onlara şu cevabı verdim: “Sahabîlerin en efdali Hz. Ebu Bekir, Ehl-i Beytin en efdali ise Hz. Ali’dir.” Cevabımdan çok memnun oldular. Zira onlar Ali’yi sahabi olarak saymıyorlardı, ama ben onu sahabe içinde görüyordum. Böylece Ebu Bekir’in ondan daha efdal olduğunu dile getirmiş oldum. Zira Halifeler Ehl-i Beyt’ten daha efdaldirler.”<sup>6</sup>

Bu resim, Mâtürîdîliğin baştan beri Hanefî düşünce hattı üzerinde seyreden ayrı bir itikadî/Kelamî kimlik geliştirmenin peşinde olduğunu göstermektedir. Anılan dönemlerde her ayrı itikadî/kelamî görüşün, hemen hemen ayrı bir mezhebe evrildiğini düşündüğümüzde, güçlü bir isim olarak Mâtürîdî’nin ardından Mâtürîdîlik diye bir ekolün doğmasında şaşılacak bir şey yoktur. Üstelik bu oluşum evresinde Selçukluların imparatorluk olarak, Karahanlılar’ın da bir hanedanlık olarak Hanefîliğin arkasında oluşları fikhî ve itikadî kimlik seçiminde Hanefî-Mâtürîdî hattın tercih edilmesini kolaylaştırmıştır. Sâlimî’nin tartıştığı gruplar arasında Eş’arî ve Şîîleri de sayması aslında etnik olarak kozmopolitan, dinsel olarak da kompleks bir yapının içinde Mâtürîdî odaklı sünnî kimliği oluşturma gayretinin bulunduğuna işaret etmektedir.

## 2. Dönemlendirme Problemi: Mütekaddimûn ve Müteahhirûn Ayrımındaki İsim Gazâlî midir İbn Sînâ mı?

Mütekaddimûn ve müteahhirûn adlandırmasında temel hattın Gazâlî tarafından değil İbn Sînâ tarafından belirlendiğini ve onun vefatından sonra da Gazâlînin hocası Cüveynî ve Mâtürîdî âlim Pezdevî tarafından daha da keskinleştirildiği-

Bora), İletişim Yay., İstanbul 2019.); A. Brodersen, “New Light on the Emergence of Mâtürîdism: Abû Shakûr as-Sâlimî (Fifth/Eleventh Century) and His Kitâb at-Tamhîd fî bayân at-tawhîd”, 329-357.

<sup>6</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, 323.

ni iddia eden çalışmalar mevcuttur. Buna göre, sünnî Kelama karakterini veren Gazâlî değil İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'dan önce Mâtürîdî'nin bir Kelam kitabının hangi konuları hangi sırayla içermesi gerektiği konusunda *Kitabu't-tevhid*'de oluşturduğu akış, kendinden sonraki kelamcılarının model olarak takip ettiği şablondur. Bununla birlikte, bilgi felsefesi (epistemoloji), Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile âlemin yaratılmışlığı (ilahiyat, ontoloji ve kozmoloji) bahislerinde Mâtürîdî'nin kullandığı terminoloji, İbn Sînâ metafiziğinin etkisiyle Mâtürîdî'yi takip eden âlimlerde farklılık göstermeye başlamıştır. Zat-sıfat yerine İbn Sînâ ve sonrasında *varlık - mâhiyet*'in; Allah-alem ilişkisinde kullanılan kadîm-hâdis yerine, *vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî - vâcibu'l-vücûd bi-ğayrihî* terkiplerinin kullanılmaya başladığını görüyoruz. Varlık hükümleri olarak *vacib*, *mümkün*, *müstahil*'in de İbn Sînâ ile kelami literatüre girdiğini biliyoruz. Ezelî tanımı İbn Sînâ öncesinde: “*Mâ lâ evvele li-vücûdihî*/Varlığının başlangıcı olmayan”, şeklinde idi ve “Ezeli olanın bir illetinin bulunmadığı” anlamında kullanılıyordu. İbn Sînâ sonrasında ise ezelinin tanımı şöyle bir değişikliğe uğradı: “*Mâ lem yezel ve lâ yezal*/Varlığı hiç kesintiye uğramayan ve uğramayacak olan.” Bu tariften kasıt ise, “Ezeli olanın asla var olmazlık edemeyeceği bu yüzden de ezeli olanın zorunlu olarak var olduğudur.”<sup>7</sup> Benzer şekilde İbn Sînâ metafiziğinin kurucu terimlerinden biri olan *lüzûm*'un (*levâzım*) kendinden sonraki ulema tarafından Allah ile Allah'ın sıfatları veya Allah ile âlem arasındaki ilişki tartışılırken yaygın bir şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin, Hanbelî âlim İbn Kayyim, Allah'ın fiillerinin ve yaratmasının, O'nun kemalinin *levâzımı* (zorunlu parçası) olduğunu söylerken veya rahmet ve bağışlama sıfatlarının Allah'ın

<sup>7</sup> Detay için bkz. Robert Wisnovsky, ‘One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni theology’, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004): 65–100, at 76–7.

zatinin/varlığının *levâzımı* olduğunu ifade ederken tam olarak İbn Sînâ'nın ürettiği bu terimi kullanmaktadır.<sup>8</sup>

Felsefenin yoğun terminolojisinin Kelama girişi için miladın Gazâlî değil, İbn Sînâ olarak tarihlendirilmesi daha makul görünmektedir. Eş'ârîliğin önemli ismi Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ'yı şerh etmek için gösterdiği gayreti biliyoruz. Gerçi Râzî'nin *el-Kânûn fi't-tıb*, *el-İşârât*, *'Uyûnu'l-hikme* ve *en-Necât*'a yaptığı şerhler, Musa b. Meymun'un iddia ettiği gibi bir red karakteri<sup>9</sup> taşısa da veya Nasîruddîn et-Tûsî'nin iddia ettiği gibi şerhin sınırlarını aşsa da İbn Sînâ'nın Râzî üzerinde büyük bir etkisinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. İbn Sînâ'nın etkisi, aynı zamanda Yunan felsefesiyle bağlantısı kurulduğunda, Eflatun ve Yeni-Eflatunculuğun etkisi demektir. Zira İbn Sînâ'nın düşüncesi bu hattın devamını içerir. Oysa Gazzâlî ile yapılan mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımı Gazâlî'nin Aristotelyen illiyet görüşü ile vesilecilik karışımı bir senkretizm içermesi sebebiyle daha çok Aristo hattının devamını imler.<sup>10</sup> Mütekaddimûn-müteahhirûn hattını belirleyen ismin Gazâlî olduğu kabul edilse dahi bunun İbn Sînâ hattında oluşan kavram haritası üzerinden yapıldığını unutmamak gerekir.

<sup>8</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dari's-sa'âde*, Kahire: Daru'l-hadîs, 1414/1994, 222; Jon Hoover, "God Wise Purposes in Creating İblîs: Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Theodicy of God's Names and Attributes", *Oriente Moderno*, 90/1 (2010), 114.

<sup>9</sup> Y. Tzvi Langermann, "Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakh al-Dîn al-Râzî", *Early Science and Medicine*, 7/3 (2002), 255, 266.

<sup>10</sup> Bu bin senkretizmdir; zira illiyet zincirini kabul eder ama bu zincirde zorunluluk fikrini kabul etmeyerek, bu zinciri her an bozabilecek İlahî Kudreti *müsebbibu'l-esbâb* olarak tasavvur eder; dolayısıyla ortada ikincil sebepleri insanın irade-i cüziyyesinin faaliyet alanına bırakan İlk Sebep'le karışık bir atomculuk fikri vardır. Detay için bkz. Ethan Menchinger "Free Will, Predestination and the Fate of Ottoman Empire", *Journal of the history of Ideas*, 77/3 (2016), 447.

### 3. Akıl, Fıtrat/Tab', İrade ve Kudret Bağlamında Mâtürîdîliğin Karakteri

Mâtürîdî'nin akıl kadar insanın özgür iradesine de vurgu yapması ve insanın akli, doğası (tab'ı) ve iradesi arasında farklı bir tartışma hattı çizmesi, onun kelamî sistemini farklılaştırmaktadır. Gottfried Herder'in tanımlamasıyla, teolojik bir sistem akla çok fazla referansta bulunuyorsa onu teolojik-metafizik bir sistem olarak adlandırmak gerekir. Herder, bu tanımlamasında İslam Kelamına işaret etmektedir. Bu durumda Mâtürîdî söz konusu olduğunda Herder'in 'teolojik-metafizik' tanımlamasına uygun bir yapıyla karşı karşıyayız demektir. Ama bu terki-be antropolojinin de eklenmesi gerektiği kanaatindeyim. Zira Mâtürîdî'nin "Bir fiilin faili olarak insanı tanımlamayı mümkün kılan, insanın o fiili kesbetmesi değil, irade etmesidir" diyerek insan iradesine biçtiği rol, kelam sistemine 'antropolojik' bir karakter eklemeyi elzem kılmaktadır. Mâtürîdî'nin sisteminde teoloji, metafizik ve antropoloji vardır. Teolojide, vahiy; metafizikte, akıl-hikmet; antropolojide ise özgür irade ve kudret bu üç alanın odak kavramlarını oluşturmaktadır.

Teolojik-metafizik çerçevede yapılan her kavramsallaştırmanın diğer ucunda insan vardır. Buna göre, bir düşünceyi, teolojik-antropolojik bir düşünce olarak tanımlamayı mümkün kılan etmenin; insanın akli, iradesi ve kudretine aktif değer verilmesi olduğu açıktır. İnsanın doğasına, aklına, iradesine<sup>11</sup> ve kudretine biçtiği rol itibarıyla Mâtürîdî'nin düşüncesini teolojik-antropolojik karakterli bir düşünce olarak tanımlamak mümkündür. Zira bu düşünce teklife muhatap olma konusunda insan aklını ve özgür iradesini; teklifin gereğini yerine

<sup>11</sup> Cüzi iradeyi Osmanlı'da Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğin harmanlandığı bir mesele olarak sunan çalışmalar için bkz. Philipp Bruckmayr, "The Spread and Persistence of Mâtürîdî Kalâm and Underlying Dynamics," *Iran and the Caucasus* 13 (2009): 59–92; Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* (Würzburg: Ergon, 2008), at 78–81.

getirme konusunda da insanın kudretini öne çıkarır. Bunlarla kurulan yaşamı da ‘ilahî lütufla desteklenen muktedir insanın yaşamı’ olarak formüle eder. Çağdaş refleksif felsefede öznenin ‘kendi’ düşünce ve eylemlerine kaynaklık eden bilinç durumunu keşfetme süreci; Mâtürîdî’de akıl, özgür irade ve kudret üzerinden gerçekleşmektedir.<sup>12</sup>

Mâtürîdî bir hükmün gerekçesini yani sürecini anlatan *akıl* ve *hikmet* kavramlarına sisteminde kurucu bir yer vererek, hükümlerin/ulaşılan sonuçların temelinde yatan lehteki ve aleyhteki delillerin toplanmasını insana bırakmıştır. Bu bakımdan, “Peygamberlerin, insanların ihtilaf edegeldiklerinin bir kısmını beyan ettiğini” söyleyen ayeti<sup>13</sup> yorumlarken Mâtürîdî’nin insan aklına süreç yönetimi konusunda biçtiği rol dikkat çekicidir: “Peygamber dinî olanı söyler, insan bunlarla kendi dünyasını kurar. Peygamberler cüz’î olanı beyan eder, insanlar bura-

<sup>12</sup> Mutlak iradeci Eşârî din anlayışı ile akılcı-hikmetçi Mâtürîdî din anlayışı arasında bir değerlendirme için bkz. Muammer İskenderoğlu, “Akılcı ve Hikmetçi Bir Düşünce Ekolü Olarak Mâtürîdîliği Yeniden Konumlandırma Zorunluluğu”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 250. Atomculuk ve illiyet görüşlerinin, insan iradesi bağlamında, uzlaşma içinde nasıl aktarıldığını gösteren Kâtip Çelebi’nin *Tuhfetü’l-kibâr fi esfâri’l-bihâr*’ındaki şu ifadelerle bakabiliriz: “[Allah] bu ‘âlem-i dünyayı âlem-i esbâb kılub kevn u fesâdda cümle mukadderât ve tasarrufâtı sebep yüzünden gösterub pes perde-i gaybdan bizzat tasarruf ile izhâr-ı kudret ile cümle zuhura gelen ahvâl âsâr-ı kudret-i fâil-i muhtâr ve kâdir-i müteâl olup mahz lutf ve kereminden kulların ihtiyar-ı cüzî sâhibi kılub herkese ihtiyâr-ı cüzîsini bir tarafa sarf etmeğe temkin u ikdâr edüp akabinde halk etmek üzere âdetini icrâ eyledi ve mutâlebede esbaba mabâşeret ve vesâile teşebbüs ve ri’âyet lüzumunu ta’lim için nazm-ı kerîminden nice yerde emir buyurdu. Nihâyet esbâba mübâşerette kusûr u ihmâl emr-i ilâhiyyeye ‘adem-i imtisal olduğu cihetden kul mücrim olur.” *Tuhfetü’l-kibâr fi esfâri’l-bihâr*, (İstanbul 1911), 163-164.

Cüzi iradeyi Osmanlı’da Mâtürîdîlik ve Eş’arîliğin harmanlandığı bir konu olarak sunan bir çalışma için bkz. Philipp Bruckmayr, “The Spread and Persistence of Mâtürîdî Kalâm and Underlying Dynamics,” *Iran and the Causasus* 13 (2009): 59–92; Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* (Würzburg: Ergon, 2008), 78–81.

<sup>13</sup> Zuhurf 43/63.

dan küllî kurallar geliştirirler.”<sup>14</sup> Teklifin gereği olarak insanın sahip olduğu özgür irade, modern felsefede en güçlü kontrol şartı olarak tanımlanır ve ‘başka türlü de davranabilme’ imkân ve ihtimalini içinde barındırır. Bu da tercihin ve eylemin güç kaynağına insanın kendisinin sahip olduğuna ilişkin bir bilinç demektir. Bu mesele, aynı zamanda ahlakî sorumluluğun mahiyetine ilişkin bir tartışmadır. Özgür irade vurgusu; insan onuru ve ahlakî sorumluluğu ve olup biteni kontrol imkânı demektir. Dolayısıyla özgür irade bir yandan metafizik diğer yandan etik temelli bir sorgulamadır. Metafiziksel olarak; illiyet, doğa yasaları, zaman, öz/cevher ve ontolojiyi; etik olarak; doğruluk-yanlışlık, iyi kötü, fazilet-sefahat, övgü-yergi, ceza-mükâfat gibi kavramları içeren bir tartışmayı gerektirir.

Bu aynı zamanda insan üzerinde hem doğasından/tab’ından kaynaklı hem de dışarıdan gelen bir zorunluluğun (*ıstırâr*) bulunmaması demektir. Zorunlu fiillerde teklif söz konusu değildir. Teklif varsa, zorunluluk değil özgür irade vardır. Mâtürîdî’ye göre insan tab’ı doğası gereği hem iyiye hem de kötüye eğilimli olarak yaratılmıştır. Bu eğilim sebebiyle insan doğası, toplumsal/çevresel şartlara uyum gösterip saflığını kaybedebilir. Akıl ise doğası gereği hep doğru olanı gösterir; bu durumda, insan doğasının ayartılma riskine karşı, akıl, insan doğasını denetleyici ve yanlışla karşı uyarıcı bir göreve sahiptir. Mâtürîdî’ye göre son hükmü insan doğası değil, insan akli verir.<sup>15</sup> Mâtürîdî bazen insanın tabiatı yerine hevâ ve nefis kelimelerini de kullanmaktadır. Zühd, riyazet gibi çabalarla nefsin arındırılmasına yönelik Kur’anî tavsiyelerin bir tür insan tabiatını arındırma çabası olarak okunabileceği yorumunu yapar. Ayartılmış insan doğasını, mücadele ve mücâhede edilmesi gereken bir nefis hâli

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, tahk. Murteza Bedir, kontrol Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yay. 2008), 13/267.

<sup>15</sup> Detay için bkz. Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’de Bireysel Ahlakî Otonomi”, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, (2018), 1-10.

olarak görmesi ilgi çekicidir. Mâtürîdî'nin tabiat-akıl ayrımının, gözlemlenebilir insan davranışları temelinde yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla tabiat/hevâ/nefs ve akıl belirlenimleri, insan varlığının ahlâka konu olan yönleri itibarıyla söz konusu edilmektedir.<sup>16</sup>

Kudret görüşünde Mâtürîdî, Eş'arîlerde fiil ile birlikte mevcut olan kudretin dışında, fiilden önce olan ve fiilin gerçekleşmesini mümkün kılan sebep ve araçların uygunluğunu kontrol eden kudretin varlığını kabul eder. Bu ilk kudret insan iradesinin teklife muhatap olmasının imkânını içinde barındırırken; fiille birlikte bulunan kudret, fiilin gerçekleşmesini sağlar. İlk kudret imkânı, ikincisi ise fiili ifade eder.<sup>17</sup> Mâtürîdî, 'Mu'tezile tek kudretle hem imkânı hem fiili varlığa çıkarıp imkândan varlığa çıkarma konusunda Allah'a açılan alanı insanla kapatmaktadır', diyerek Mu'tezileyi eleştirmektedir.

### Sonuç

Mezhepleri ve mezhebin ana karakterini belirleyen âlimleri birbirinden farklılaştıran çizgiler bulunmasına rağmen, onları bir blok halinde değerlendirme alışkanlığı vardır. Bir âlim ne kadar özgün ve yaratıcı olursa olsun, her hâlükârda bir mezhebin içinde konumlandırılır; kendisine en fazla 'mezhepte müçtehid' payesi verilir; bağımsız bir düşünür olarak muamele görmez. İslam düşünce tarihi açısından bu hayat memat meselesidir; zira bir mezhebin içinde olmayan âlim şaz/marjinal sayılır; mezhebin tabakât kitapları içinde anılmadığı için unutulmak gibi bir kaderi vardır; eserleri hiçbir şekilde şerh edilmez, dolayısıyla düşünceleri büyütülen, dolaşıma sokulan bir âlim olma şansı oldukça azalır. Şüphesiz bir mezhep altında

<sup>16</sup> Tuğba Günal, *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (Ankara 2020), 309-310.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, (Ankara: TDV, 2002), 410.

kümelenme veya birkaç mezhepten, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi daha büyük bir blok yaratma çabasının farklı sebepleri var. Bu bazen meşruiyet çabasından, bazen de total bir kimliğin sağladığı politik-dinsel avantajdan kaynaklanır. Tekil bir âlim olarak Mâtürîdî ve bir bütün olarak da Mâtürîdîlik bu mülahazaların dışında değildir. Ehl-i Sünnet içinde mütalaa edilmesi sadece fıkhıta ve kelimada usul ve esasa ilişkin görüşlerinden kaynaklanmaz; Şîi kimliğe karşı kendini konumlandırmasının da bunda rolü vardır.

Bütün bu gerekçeler dikkate alınmalı ama şu büyük gerçek de gözden uzak tutulmamalıdır: 21. Yüzyılın insanları içine doğdukları büyük söylemlerden (dinler, mezhepler, vs.) ziyade, tekil/otantik görüşlere kulak verme eğilimindedirler. Kendi görüşlerinin hayat bulmasının ve saygı görmesinin yolunun bu tekilliklere yaşam alanı açmaktan geçtiğinin farkındadırlar. Bu hakikati dikkate aldığımızda, bir mezhep olarak Mâtürîdîliğin değil de Mâtürîdî âlimlerin teker teker nerede durdukları, bu düşünce ırmağına ne ekleyerek onu büyüttükleri sorusuna mercek tutmak gerekir. Böyle bir strateji, üretilen yeni düşünceleri ötelemek yerine sistemin içine alıp birlikte büyümeyi gerekli kılmaktadır. Mâtürîdîliğin bir blok olarak gücü ya da zafiyeti farklı sesleri bir armoni içinde bütünleştirebilme başarısına bağlıdır.

### Kaynakça

- Angelica Brodersen, "New Light on the Emergence of Mâtürîdism: Abû Shakûr as-Sâlimî (Fifth/Eleventh Century) and His Kitâb at-Tamhîd fî bayân at-tawhîd", *Journal of Islamic Studies*, 31/3 (2020), 335.
- Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Ankara/Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit* (Würzburg: Ergon, 2008).

- Ethan Menchinger "Free Will, Predestination and the Fate of Ottoman Empire", *Journal of the History of Ideas*, 77/3 (2016), 445-466.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dari's-sa'âde*, Kahire: Daru'l-hadîs, 1414/1994.
- Jon Hoover, "God Wise Purposes in Creating Iblîs: Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Theodicy of God's Names and Attributes", *Oriente Moderno*, 90/1 (2010), 113-134.
- Kâtip Çelebi, *Tuhfetu'l-kibâr fi esfâri'l-bihâr*, İstanbul 1911.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (tahk. Murteza Bedir, kontrol Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yay. 2008.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, Ankara: TDV, 2002.
- Muammer İskenderoğlu, "Akılcı ve Hikmetçi Bir Düşünce Ekolü Olarak Mâtürîdîliği Yeniden Konumlandırma Zorunluluğu", *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Otto Yayınları, 2019, 250.
- Özcan Taşçı, "Mâtürîdîlik-Mu'tezile İlişisini Aydınlanma Üzerinden Okumak", *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Philipp Bruckmayr, "The Spread and Persistence of Mâtürîdî Kalâm and Underlying Dynamics," *Iran and the Causasus* 13 (2009), 59-92.
- Robert Wisnovsky, 'One Aspect of the Avicennian turn in Sunni theology', *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), 65-100.
- Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Bireysel Ahlakî Otonomi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, (2018), 1-10.
- Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, (çev. Tanıl Bora), İletişim Yay., İstanbul 2019.
- Tuğba Günal, *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2020.
- Y. Tzvi Langermann, "Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Early Science and Medicine*, 7/3 (2002), 255-275.