

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 429

İMAM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDİYYE
GELENEĞİ
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

Editör
HÜLYA ALPER

1. Baskı



İstanbul 2018

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 429

ISBN 978-975-548-473-0
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
İMAM MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDİYYE GELENEĞİ:
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN
Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

Editör
Hülya Alper

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Baskı:
Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 12027

1. Baskı
Aralık 2018, İstanbul

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.
Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik
ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi
M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

**III. MODERN DÖNEMDE MÂTÜRÎDÎ VE
MÂTÜRÎDİYYE**

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN SÛFİLEŞTİRİLMESİ VEYA MUTASAVVIF OLARAK SUNULMASI MÜMKÜN MÜ?

Sönmez Kutlu*

Tarihte düşünceleri veya faaliyetleri ile toplumsal, siyasî, dinî ve iktisadî alanlarda etkin olmuş bazı şahsiyetler, takipçileri tarafından hayatta iken veya ölümünden sonra efsaneleştirilmiştir. Böylece onların tarihsel ve menkıbevî olmak üzere iki ayrı kişilikleri oluşmuştur. Birincisi hayatı, eğitimi, hocaları, öğrencileri, fikirleri, sosyal ve siyasî ilişkiler ağıyla oluşan gerçek tarihsel kişiliğini; ikincisi ise ona atfedilen kutsiyet ve olağanüstü niteliklere büründürülmüş, yüceltilmiş istisnaî menkıbevî kişiliğini ifade eder. Tarihsel süreçte Hasan-ı Basrî (ö.110/728), İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö.204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271[?]) ve diğer pek çok şahsiyet için tarihsel ve menkıbevî iki ayrı veya daha fazla şahsiyet oluşturulmuştur. Hatta bir kişiye birden fazla basmakalıp kişilikler yüklenerek stereotip hâline getirilmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe, Mu'tezile'ye göre Mu'tezilî, sûfilere göre sûfi, Selefler'e göre selefi, Ehl-i sünnet'e göre Sünnîliğin kurucusu, ashâbü'l-hadîse göre bid'atçı Mürcîî, Şîflere göre Ehl-i beyt imamlarını destekleyen bir şahsiyettir.

Geçmişte ve günümüzde tıpkı diğerleri gibi, İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) de farklı kişilikler yüklenmeye çalışılmaktadır. Ancak Hanefî tabakat ve ricâl kitaplarında, bio-bibliyografik eserlerde, Mâtürîdî'ye atfedilen menkıbevî kişilikle ilgili rivayet ve dokümanlar oldukça sınırlı olduğundan onun için menkıbevî bir kişilik oluşturmak diğerleri kadar kolay olmamıştır. Bu eserlerde, onun kerâmet sahibi olduğu, Hızır ile görüştüğü ve ümmetin mehdîsi olduğuna dair sadece birkaç rivayet vardır. Bunların bir kısmı onun ölümünden 150-200 yıl sonra üretilmiş görünmektedir. Hatta bazı menkıbeler, onun akılcı ve tarihsel kişiliğini destekler niteliktedir. Örneğin onun hocasına Üstad! Ne demek istiyorsunuz? "mâ türîdü yâ üstaz!" şeklinde çok soru sorması ve eleştirel yaklaşımı sebebiyle, "Mâtürîdî" adının verildiği nakledilmiştir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Günümüzde ise İmam Mâtürîdî'ye menkıbevî bir kişilik yüklemeye çalışanlar, onu bir sûfî olarak görmek isteyen çevrelerdir. Ancak bizim için öncelikli olan Mâtürîdî'nin fikirleri ve faaliyetleri etrafında oluşan tarihsel kişiliğidir. Tarihsel kişiliği ile ilgili veriler, yeterli olmamakla beraber, ortaya çıkan yeni eserler ve bunlarda yer alan bilgiler, onun bu yönünü daha iyi tanıma imkânı verecektir. Tabii böyle bir imkânın gerçekleşebilmesi için artık bilinen ve yayımlanan eserleri tarihsel, toplumsal, dinî ve siyasî boyutlarıyla ele alan analitik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Örneğin Ebü'l-Hasen er-Rüstufağnî'nin (ö. 346/957) *el-Fevâid*'i; Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'nin (ö. IV./X. yüzyıl) *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'i; Nüreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 449/1057) *el-Müntekâ'sı*¹ adlı eserler, bu konuda araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Maalesef İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde ve yurt içi veya yurt dışındaki kütüphanelerde konuyla ilgili yazmaların henüz bir kataloğu yapılmamıştır. Özellikle Türkiye'de ve dünya kütüphanelerinde İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî kültür çevresi ile ilgili yazmaların bir kataloğunun yapılması ve bu konuda matbu eserleri de içeren bir ihtisas kütüphanesinin kurulması önemli bir ihtiyaç haline gelmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin menkıbevî kişiliğini öne çıkaranlar, tarihsel kişiliğinden çok menkıbevî kişiliğine vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte ona nisbet edilen menkıbeler, böyle bir şahsiyet oluşturmanın önünde en büyük engel olarak durmaktadır. Çünkü mevcut menkıbeler onun sûfilîği için ve ona mutasavvıf gömleği giydirebilmek için yeterli değildir. İmam Mâtürîdî'nin sûfilîği ile ilgili tartışmalara, daha önce müdahil olmuşum, ancak eserlerinin yayımlanmasından sonra bu tartışmalar sona ermedi, aksine daha da alevlendi. Çünkü onun *Te'vilât* adlı eserindeki bazı bilgiler, tartışmayı hak etmektedir. Bu yüzden daha önceki tartışmaları, yeni bilgi ve belgeler ışığında sürdürmek istiyorum.²

İmam Mâtürîdî'nin kitaplarında ilk dönem mutasavvıflarının eserlerine ve görüşlerine onları destekler nitelikte bir referansta bulunmaması ve *Te'vilât*'inde sûfî öğretinin işârî yorumlarını kullanmaması, onun bir mutasavvıf olarak tanınmamasının önünde en büyük engeldir. Bununla birlikte onun görüşleri bölgedeki Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Muhammed b. İbrâhîm

1 Bu eser, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'nin *Keşfu'l-gavâmiiz fi ahvâli'l-enbiyâi* adlı eserine dayanılarak hazırlanmıştır.

2 Bu sorun, daha önce sunduğum bir tebliğin "İmam Mâtürîdî'ye Sufi Gömleği Giydirilmesi veya Mutasavvıf Olarak Sunulması" alt başlığında genel hatlarıyla ele alınmış idi. Ancak yeni bilgi ve bulgular dikkate alınarak yeni bir makaleye dönüştürülmüştür. Bk. "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik 05-07 Mayıs 2017* (ed. Cengiz Çuhadar v.dğr.), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2017, 1/193-222.

el-Gülâbâdî (ö. 380/990) gibi Hanefî mezhebine mensup sûfilerin dikkatini çekmiştir. Onun bir mutasavvıf olmaması kendisinin sûfilik aleyhtarı olduğu anlamına gelmez. Ancak o, bu öğretinin bilgi kuramını eleştirir ve bazı aşırılıkları dolayısıyla onlarla arasına mesafe koyar. Bu yüzden Sûfî tabakat yazarlarının ilgisini çekmemiş ve bu tür eserlerde onun hayat hikâyesi yer almamıştır. Müfessirleri inceleyen biyografilerde de, tefsir alanında *Te'vilât* gibi önemli ve hacimli bir eserin sahibi olmasına rağmen görmezden gelinmiştir. Bu ihmal, ilk anda onların hatası olarak görülebilir. Ama iki büyük sûfî Ebü'l-Leys es-Semerkanî ve Gülâbâdî'nin İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermesi sebebiyle, Sûfî tabakat yazarlarının ondan habersiz olduklarından söz etmek doğru değildir. Hanefî fukahanın hayat hikâyesini ele alan biyografik eserlere gelince, bu nevi kitaplarda onun daha çok kelâm ilmi/hakikat ilmi ile ilgili yeterliliği, kelâmcı ve fakih kimliği öne çıkarılmıştır. Necmeddin en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand'*ında verdiği bilgiye göre, Gaziler Ribât'ında "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kelâm ilmini, Ebü'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkanî (ö. 342/953) ise hikmet ilmini öğretiyorlardı."³ Ancak aynı kaynakta, "Ebû Mansûr'un Hızır"ı gördüğü, ondan yardım istediği, Hızır'ın duası üzerine Allah'ın ona hikmet ilmini verdiği ve bununla sapık fırkalara galip geldiği"⁴ nakledilmektedir. Kendi eserlerinde onun sûfî kişiliğine dair ipuçlarına rastlanmamakla birlikte, öyle anlaşılıyor ki daha sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimler, dönemlerindeki sûfî atmosferden etkilenerek ona böyle bir kimlik kazandırmak istemişlerdir. Örneğin Pezdevî (ö. 493/1100), babasının dedesinden Mâtürîdî'nin bazı kerâmetleri bulunduğunu haber verdiğini kaydetmektedir.⁵ Ancak ondan bir sûfî olarak söz etmemektedir. Bu tür hikâyeler sûfî öğretiyi benimsememiş diğer âlimler için de anlatılabilmektedir. Bu rivayetler, Türkler arasındaki Hızır kültü ile ilgili inançlardan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bu menkıbevî rivayetlerde bahsedilen "hikmet" bilgisinin muhalif fırkalarla mücadele için gereken türden bir bilgi olduğu ve sûfilerin bâtnî bilgisinden çok kelâmî yönünü ve itikadî konuları ilgilendiren hakikat ilmi olduğu açıktır.

Günümüzde bazı araştırmacılar, İmam Mâtürîdî'nin sûfî bir şahsiyet olduğunu ispatlamak için büyük gayret sarfetmektedir. Ancak getirilen her bir delil ilmîlik niteliği taşımaktan uzaktır. Örneğin Mâtürîdî'nin, sûfî Fâris b. İsâ (ö.

3 Ebû Hafs Necmüddîn en-Neseî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed Fâryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Keşşer 1412/1991, s. 293; Krş. Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Turkestan v Epoxu Mongolskogo Naşestviya*, Petersburg 1898, s. 50.

4 en-Neseî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*, s. 293; Krş.: Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Turkestan v Epoxu Mongolskogo Naşestviya*, Petersburg 1898, s. 50.

5 Bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, s. 3.

340/951) ile arkadaşlığına dair kendinden birkaç asır sonra yazılan eserlerde aktarılan bir rivayete dayanarak⁶ onun sūfliği iddia edilmiştir. Arkadaşı, öğrencisi veya kendi görüşlerini benimseyen bazı kimselerin sūfi olması veya sūfi olmadığı kesin olan birisinin başkalarınca sūfi gösterilmesi, o kişiyi sūfi yapmaz.⁷ İmam Mâtürîdî'nin sūfi olup olmaması veya öyle olmadığı halde sūfi gösterilmesi iki ayrı sorundur. Ona nisbet edilen zahitlik nitelemesinin de, mutasavvıf olduğunu ifade etmek için kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî'ye sūfi bir gömlek giydirmek onun fikirlerinin çarpıtılması demektir.

Sūfliğin belli düzeyde temsil edilmesine rağmen, Türkistan'da o dönemde Hanefiler arasında, özellikle Mâtürîdî ve etrafındakiler arasında sanıldığı gibi sūfliğin ilham, keşf ve mükâşefe yönteminin hâkim olduğu bir çevre yoktu. Öyle olsaydı İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde bunun izleri görülürdü. Buhara'da yaşayan Hanefi-Mâtürîdîler arasında zühde meyledenler olmuştur. Ancak onlar, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin akılcı yöntemine ve görüşlerine bağlı oldukları ölçüde ve bu düşünce ekolünün dışına çıkmadıkları sürece meşruiyetlerini koruyabilmişlerdi. Türk toplumlarında sözlü kültürün hâkim olması ve uzun bir tarihî tecrübenin efsaneleştirilerek nesilden nesile menkıbeler halinde aktarılması ile sūflikteki bâtinî bilgi kuramı ve kişilere atfedilen kutsiyet birbirine karıştırılmamalıdır.

İmam Mâtürîdî'yi "sūfi çehreye büründürme" ve "vahdet-i vücûd düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf"⁸ olarak gösterme romantizmi onun düşünce sistemine yeni bir şey katmamakta, aksine onun düşünce dünyasının özgünlüğünü tahrif etmektedir. F. Mehmet Şeker'in sūflik savunusu ve İmam Mâtürîdî'yi bu halkaya katma çabası, bu tür tahrifatın güzel bir örneğini oluşturmaktadır.⁹

6 Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII/1 (2010), s. 56; Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara: TDV Yayınları 2010, s. 342-43.

7 Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", s. 69-70.

8 "Mevlana, Maturidi'yi sūfi bir çehreye büründürür, onu vahdet-i vücud düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf olarak gündeme getirir. (*Menakıbu'l-Arifin*, I, 398; *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 617.) Görüleceği üzere Türkistan coğrafyasında akranları ve halefleri tarafından sufi bir portreye büründürülen Maturidi, Mevlana'nın şahsında çok iyi görüleceği üzere Anadolu ikliminde de bu özelliğini muhafaza etmeye devam eder. Hanefiliğe meftun olan Selçuklu asırlarında Mevlana'nın Maturidi'den bahsetmesi onun Selçuklu gündemine en üst seviyeden girdiğini gösterir. Fakat döneme hakim olan Gazzali'dir." (Fatih M. Şeker, "Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzali", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 697).

9 Bk. Şeker, "Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzali", s. 697; Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", s. 56-7; 69-71.

İmam Mâtürîdî'nin sûflikle ilişkisini ispat sadedinde ileri sürülen iddialar ve getirilen deliller, kendi eserlerindeki bakış açısıyla çeliştiği sürece kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Hatta bazen bu tür tahrifatları yapanların, ilmî bir çalışmada olmaması gereken bir üslupla karşı çıktıkları fikirlerin sahiplerini tartışma konusu haline getirdikleri, onlar hakkında kin ve nefret uyandıran, kendi ifadeleriyle kızgınlıklarını ifade eden değerlendirmelerde buldukları tespit edilmektedir. Halbuki ilim mektebinde ve mahkemede kızgınlığa yer olmadığı ulemâ arasında müsellemdir.

Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) İmam Mâtürîdî'ye nisbet ettiği sûfi yaklaşıma gelince, Eflâkî'nin (ö. 761/1360) *Menâkabü'l-ârifin* adlı eserinde sadece bir yerde "Şeyh Mâtürîdî"¹⁰ ismini zikrederek onun bir görüşüne atıfta bulunmaktadır. Aslında Hanefî olmasına rağmen, Mevlânâ'nın eserlerinde İmam Mâtürîdî'nin kelâmî ve sözde sûfi görüşlerine ismi zikredilerek doğrudan atıflara rastlanmaktadır. Bu son derece dikkat çekici bir durumdur. Ancak Mevlânâ'nın Hanefî-Mâtürîdî kültür çevresinden gelmesi sebebiyle, İmam Mâtürîdî'nin bazı kelâmî görüşlerinden etkilendiği bir gerçektir.¹¹ Bununla birlikte Eflâkî'nin eserinde Mâtürîdî'ye ait Mevlânâ'dan aktarılan bir cümlenin, İmam Mâtürîdî'nin sûfi olduğu ve Mevlânâ'nın sûfi öğretisinin Mâtürîdî'nin sûfi öğretisinin bir devamı olduğu fikrini doğrulamayacağı açıktır. İmam Mâtürîdî'nin akranlarından birisi veya bir kaçının "onu sûfi bir portreye büründürmek" için bir kaç kerâmet isnat etmesi de, iddianın ispatı için yeterli değildir. *Menâkabü'l-ârifin*'de İmam Mâtürîdî'nin zikredilmesi, Eflâkî'nin ona ilgisi sebebiyledir. Yoksa Mâtürîdî'nin sûfliğe ilgisinden dolayı değildir. Çünkü Mâtürîdî, sûfilerin bilgi kuramında bâtınî bilginin kaynağını oluşturan "ilhamı ve keşfi" kabul etmedi. Hatta bazı kaynaklar, onun bir takım sûfi eğilimli kişilerle tartıştığı, onlara ağır eleştirilerde bulunduğu ve onları yenilgiye uğrattığı konusunda önemli bilgiler vermektedir.¹² Bunlardan en meşhuru Ebû Mansûr'un, evliyayı nebîlerden üstün tutan

- 10 Şeyh Mâtürîdî'ye: "Dilediğini iste," dediler. O da "İstememeği istiyorum," dedi. (Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Hürriyet Yayınları 1973, I, 381. Mâtürîdî'nin yorumundan önce zikredilen şiirler için bk. Mevlâna, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları 2001, I, 294 (3686); V, 66 (773). Eflâkî, bu şiirleri, Rabia ile ilgili bir menkıbeden sonra verir. Ardından Mevlana'nın şiirlerini ve Şeyh Mâtürîdî'ye ait bir ifadeyi aktarır. Bunu Mâtürîdî'ye Mevlana değil kendisi nispet eder.
- 11 Ekrem Özdemir "Mevlana ve Maturidi Üzerine" başlıklı uzun ve derinlikli incelemesinde İmam Mâtürîdî ve Mevlana'nın görüşlerini karşılaştırmalı olarak analiz etmiş ve bu etkilenmeye dair bazı tespitlerde bulunmuştur (bk. Ekrem Özdemir, "Mevlana ve Maturidi Üzerine", *Notlar Dergisi*, II/5 (2016), s. 49-68; Ekrem Özdemir, *Mevlâna ve Maturidi'de İrade Hürriyeti*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans tezi 2011.
- 12 Bk. Ebû'l-Hasen er-Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, (el-Hâsırî'nin *el-Hâvî* adlı eseri içerisinde), Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402, vr. 308 b; 315b.

birisiyle yaptığı tartışmadır.¹³ Onun sûfi kimliği ile ilgili kurgulardan bazıları ise, salih kimselerin gördüğü rüya yolu ile yapılmaktadır.¹⁴ Bu girişimlerin Sünniliğin sûfilikle birleşmesinden sonra, Mâtürîdî için menkıbevî bir kişilik oluşturmaya yönelik olduğunu sanıyoruz. Çünkü onun eserlerinde akla yapılan vurgu ve kullanılan istidlâller sûfi kültür çevrelerinde kabul edilemeyen ve asla baş vurulmayan türden tamamen akılcı temellendirmelerdir.

Türklerin islâmlaşma sürecinde sûfliğin belli ölçüde rol oynadığı inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Ama İmam Mâtürîdî, böyle bir kanaldan İslam'ı seçmemiştir. İslâmlaşma sürecinde Mâtürîdîler'in sûflikten veya sûflerin Mâtürîdîlik'ten etkilenmeleri de gayet doğal ise de, Mâtürîdî'yi bir sûfi yapmaya yetmez. Çünkü onun döneminde her sûfi zahit olmadığı gibi her zahit de sûfi değildi. Mâtürîdî bunun en tipik örneği idi. O, "sûfi doktrinin en temel bilgi kaynağını ve siyasî yönetimin emrinde hareket etmeyi reddeden" anlamında bir zahit idi. Ayrıca onun döneminde Semerkand'da zahitler ile sûfi çevreler birbirinden farklı idi. Çağdaşı Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin öğrencisi Hâkim es-Semerkandî ve arkadaşı Fâris b. İsâ sûfliğe meyyal veya hakîm kimseler olabilir, ama yukarıda isimleri zikredilenlerin dışındakiler için zahit kavramı "keşif, ilham ve mükâşefeyi reddeden" kimşeleri tanımlamak için kullanılır. Dolayısıyla öğrencileri arasında sûflerin olması, Gülâbâdî'nin onun görüşlerine yer vermesi, sözde "coğrafyanın mistik çehresi" ve bölgedeki dinlerin mistisizme bağlanması gibi tutarsız temellendirmeler ve ilişkilendirmeler yerine onun sûfliğini bize ulaşan eserlerinden hareketle tartışmak daha doğrudur.

İmam Mâtürîdî için kaynaklarda "ez-zâhid" ve "kudvetu'l-ferikayn"¹⁵ tanımlaması yapılmıştır. Ancak "ez-zâhid" kelimesi sûfi veya mutasavvıftan farklı bir anlamda kullanılmıştır. İmam Mâtürîdî'nin bir mutasavvıf olmamasına rağmen bazı kaynakların, onu ve takipçileri arasındaki bazı âlimleri zahit olarak tanımlamalarının sebebi, onların sûflik ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kaynaklarda zahitlik unvanı sûfi literatürde kullanıldığı mânanın dışında bir anlamda kullanılmıştır. Nitekim kaynaklarda İmam Mâtürîdî için kullanılan "ez-zâhid" sıfatının sûfi anlamına gelmediği, kavramın Semerkand ve Buhara'da siyasî iktidara (Abbâsîler ve Sâmânîler) ve dünyevileşmeye mesafeli duran, onların zulmüne ve haksız uygulamalarına karşı çıkan bazı Hanefî âlimler için kullanıldığı son zamanlarda yapılan araştırmalarla ortaya konul-

13 Geniş bilgi için bk. Rüstüfağni, *el-Fevâid*, vr. 308 b.

14 Bk. Ebû Muhammed Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd 1322, II, 363.

15 Neseî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, s. 143.

muştur.¹⁶ Örneğin Sami Şekeroğlu, Mâtürîdî'nin zühd ve takva anlayışı üzerine yaptığı bir incelemede, onun bu konudaki görüşlerinin o dönemde yaygın olan sûfi öğretiden farklı olduğunu şöyle değerlendirmektedir:

"Mâtürîdî'nin "zühd" ve "takva" hakkındaki görüşleri yaratılan bir varlık olması açısından dünyanın taşıdığı manevi değer ile bu dünyada ahlakî varlığıyla öne çıkan insanla ilgilidir. Mâtürîdî, dünya ve maddi şeylere karşı beslenen sevginin manevi olgunlaşmaya ve dolayısıyla sonsuz mutluluğun kazanılmasına engel olduğu düşüncesine karşıdır. Maddi varlıklara karşı belli bir tavır alma yoluyla ruhun manevi aleme hazırlanması anlamındaki zühd anlayışı ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Öne sürülen bu ve benzeri bir takım gerekçelerle dünyaya değer verilmemesini o, "hikmet" kavramı çerçevesinde ele alarak ilgili düşüncüyü hikmetin zıddı olan "sefeh"e uygun görmekte ve kınamaktadır."¹⁷

İmam Mâtürîdî'ye sûfi gömleği giydirmek, bugünün dünyasına onu "keşif ve ilhamların" kontrolünde akıl aleyhtarlığı yapan veya en azından akla güvenmeyen birisi olarak sunma anlamına geldiği için başlı başına sorundur. Türklerin İslâmlaşma süreci ve Mâtürîdî'nin sûfliği tartışmalarında yapılan en ciddi hatalardan birisi, kullanılan mistisizm, zahitlik, sûflik, tasavvuf, Şamanizm, şifahî/sözlü, kitabî/yazılı kültür gibi odak terimlerin tanımlarının yapılmaması ve birbirine karıştırılmasıdır. O dönemde sûfliğin şifahî olduğunu iddia etmek, örnek olarak verilen sûfi şahsiyetlerin ve etrafındakilerin cahilliğini ve okumaz yazma bilmediğini savunmak anlamına gelir. Mâtürîdî'nin etrafında sûfi olarak gösterilenlerin tamamı, alanıyla ilgili yazılı edebiyata sahiptir. Günümüzde ortaya atılan ve sosyolojik bir paradigma olarak kullanılan bu yöntem ile Türklerin İslâmlaşma sürecini ve Mâtürîdî'nin sûfliğini ortaya koymak tarihi anakronizme düşmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bu tutum Ebû Hanîfe'nin İslâm düşüncesinde herkes tarafından bilinen rey taraftarlığı ve Mâtürîdî'nin bu yaklaşıma olan katkısını inkâra götürür. Akılcı yöntem ile sûfliğin keşif ve mükâşefe yöntemi aynı kefeye konulamaz. Ancak akılcı olmakla, tıpkı Mu'tezililer arasında olduğu gibi, zahit olmak arasında bir çelişki yoktur. "Mu'tezile'nin "rasyonalist" düşüncelerine karşı sûfi bir görüşle cephe açmanın mümkün olamayacağı"¹⁸ gerekçesiyle Mâtürîdî'nin akılcı olduğunu iddia etmek mantıklı değildir. Çünkü o, Kur'an'ın akılcılığa yönlendirmesi ve Ebû Hanîfe'nin bunu bir yöntemle dö-

16 Şovosil Ziyodov, "Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 293-300.

17 Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/22 (2009), s. 54.

18 Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", s. 72.

nüştürmesinden hareketle, akli savunmuş ve tefsirde akli te'vil adıyla bilinen dirayet yönteminin öncüsü olmuştur. Ayrıca Mâtürîdî'nin, bize ulaşmamış olsa da, Hanefî hukuk usulü ile ilgili iki ayrı önemli eser kaleme almış olması onun sûfi yöntemi kullanmadığının açık delilidir.

Mâtürîdî'nin sûfilikle ilişkisi konusundaki bir başka tartışma, onun bilgi türleri arasında mistik bir bilgiye yer verip vermemesi ile ilgilidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *İslâm'a Giriş* kitabında Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi konusu işlenirken "Akli Bilgi Türleri" başlığı altında "İtikadi Bilgi", "İstidlali Bilgi", "Mistik Bilgi" ve "Şehadet Bilgisi" şeklinde bir sıralama yapılmaktadır.¹⁹ *İslâm'a Giriş* kitabında ilgili kısmı yazan Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'de Bilgi Problemi" çalışmasında Mâtürîdî'nin kabul ettiği bilgi çeşitleri arasında yukarıda zikredilen "mistik bilgi" şeklinde bir bilgiden bahsetmez²⁰. Burada kullanılan "mistik bilgi" tanımlaması, İmam Mâtürîdî'nin ıstılahları arasında ve bilgi kuramında yer almayan bir kavramsallaştırmadır. Akli bilgi türleri arasında kullanılan tanımlamalar ona aittir, ancak "mistik bilgi" tanımlaması ile anakronizme düşülmüştür. Bununla kastedilen "ilham ve keşif" ise, Mâtürîdî'ye göre, bu yollarla elde edilen bilgi kesinlik ifade etmediği için, "bilgi vasıtası olmaktan uzaktır."²¹ "İlham"a gelince, vahyin türlerindedir ve sadece resullerin bilgiye ulaşma yollarından birisi olduğunda itibar edilir.²² Onun "ilham ve keşif" hakkındaki görüşleri, Pezdevî²³, Ebü'l-Muîn en-Nesefî²⁴ ve benzeri takipçileri tarafından da sürdürülmüştür. Bu görüşler Muhammed Pârsâ²⁵ (ö. 822/1420) ve İmâm-ı Rabbânî²⁶ (ö. 1034/1624) gibi sonraki Nakşibendî mutasavvıflar arasında belli ölçüde sahiplenilmiştir. Diğer taraftan *İslâm'a Giriş* kitabında "mistik

19 Hanifi Özcan, "İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-", *İslâm'a Giriş* (ed. Bünyamin Erul), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006, s. 34-35.

20 Geniş bilgi için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2015, s. 100-128.

21 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları 2002, s. 9, 171.

22 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011, VIII, 214; Krş. VIII/174, 252.

23 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 12.

24 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004, I, 34-35.

25 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013, s. 249 (Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle Müntehabe min 'Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., nr. 3702, vr. 145b'den naklen).

26 Keşif ve mükâşefe ile ilgili bazı şartlar koyarak kabul etme eğilimi vardır (bk. İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî* (çev. A. Akçiçek), İstanbul: Çile Yayınevi 1979, I, 289; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 250).

bilgi" ile ilgili açıklamalar, onun ve takipçilerinin fikri sistemine uymayan bir şekilde zikredilmektedir:

"Bu bilgi türü, dünyevî bağıllık ve menfaat içermeyen bir bilgi olma özelliği taşıdığı için, iç dünyayı Allah'ın bir "tecelli"si ve bir "tezahür"ü olarak görmeyi gerektirmektedir. Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre, mistik bilgi, ancak üst düzeyde bir din tecrübesi ve deyim yerindeyse, "rafine" olmuş bir dinî bilgi birikimiyle mümkündür. Bu itibarla da İslam dininin, insanı, ulaştırmak istediği en yüksek zihni olgunluk seviyesini oluşturmaktadır. Artık burada aklın adı "kalp", gözün adı "kalp gözü", kulağın adı "kalp kulağı" olmuştur. Öyle ki insan "kalbine göre" görür, "kalbine göre" duyar, "kalbine göre" düşünür. Kısacası, dünyevi tutkuları bulunan aklın kavrayamadığı bir takım ilahî ve dinî hikmetleri, "kalp" haline gelmiş akıl kavrayabilir ve bu aklın sahibi olan kişi için artık dünya bir maddi menfaat alanı değil, Allah'ın varlığının bir şahididir."²⁷

İmam Mâtürîdî'nin, tefsirinde "kalp nuru" veya "kalbin basarı" olarak isimlendirdiği şey, imanın kendisiyle kazanıldığı bir kabiliyettir. Bunun sūfilikte belli kişilere (velî) özgü kılınan "kalp gözü" ile bir alakası yoktur.²⁸

İmam Mâtürîdî'nin sūfî öğretisi ile olan mesafesini açıkça ortaya koyan en önemli deliller onun eserindeki konuyla ilgili yorumlarıdır. Örneğin o, sūfî anlayışta sıkça gündeme getirilen "Kendini bilen rabbini bilir." sözünü, bu gelenekten farklı ve tamamen kelâmî düzlemde şöyle yorumlamıştır:

"Bize göre ise kendi (nefsini) tanıyan rabbini de tanımış olur. Çünkü kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip bulunduğu işitme, görme gibi arazların ince-liklerinden haberdar olmadığı gibi bünyesinde bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar bir süre yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulunabileceğini de bilemez. Ayrıca kişi fizyolojik ve psikolojik yapısı için söz konusu olan ihtiyaçların ortaya çıkış zamanı ve şekliyle bunları gidermenin mâhiyetini de tam manasıyla tespit edemez. İşte insanın öz yapısı karşısındaki konumu budur."²⁹

Ona göre insan kendi vücudunda sahip olduğu güçlerini kavramaktan ve onları kontrol etmekten âcizdir. Kendi vücudu karşısındaki âciz konumunu doğru bir şekilde kavraması sonucunda onların Allah'ın bir vergisi olduğunu anlar ve bu da Allah'ı tanımasına vesile olur. İmam Mâtürîdî, nimetleri kendilerine haram kılarak sevap kazanacaklarına inananları, sahte sūfler ve zahitler (mütekaşşife ve mütezehhide) olarak eleştirdi.³⁰ Ayrıca *Te'vilât*'ında, sūfî anlayışı

27 Hanifi Özcan, "İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği", s. 34-35.

28 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 106; krş. IX, 78.

29 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid Tercümesi*, s. 130 vd.

30 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 79; V, 193.

desteklemek için kullanılan âyetleri, bâtinî din dili (işârî) ve kavramlarını kullanarak te'vil etmedi. Üstelik Mâtürîdî “kalb”i, akıl ve anlayış şeklinde³¹ “ulu'l-elbâb” ifâdesini de “akıl ve anlayış sahipleri (zü'l-fehm ve'l-akl)” olarak te'vil etti.³²

O, sûfliğin önde gelen şahsiyetlerinden Hasan-ı Basrî'yi (ö. 110/728) “meleklerin nebî ve resullerden faziletli” olduğu şeklindeki görüşü dolayısıyla eleştirdi.³³ Ona göre, evliyanın kerâmeti, velînin velîliğini ispat için değil, peygamberin peygamberliğini ispat içindir.³⁴ Kerâmet, yerine âyet veya hüccet kavramlarını kullandı. Bunun hüccetliği için peygamber hayatta iken gösterilmesini şart koştu. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler ile E'şarîler arasındaki en önemli farklardan birisi ilhamı kabul edip etmeme konusundadır.

Kuşkusuz bu durum, Semerkand ve Buhara'daki Hanefîlerin, Mâtürîdî'nin öğrencilerinin ve sonraki Mâtürîdîler'in tamamının, sûfliğe mesafeli durdukları ve onları eleştirdikleri anlamına gelmez. Bilakis Belh, Nisabur ve Buhara'daki Hanefî-Mâtürîdî çevreler arasında sûflik son derece yaygın ve etkili idi. Örneğin Mâtürîdî kelâm ekolünün Buhara'daki temsilcilerinden olan ve Mâtürîdî'ye akılcı kimliğiyle referanslarda bulunan Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ebî Nasr es-Saffâr el-Ensârî el-Vâbilî el-Buhârî, zâhid ve sûfî birisi idi.

Esasen Hanefî çevrelerde sûfliğe meyyal âlimlerin itikadda Mâtürîdî mezhebine mensup olması dolayısıyla sûflik ile Mâtürîdîlik arasında bir bağlantı oluşmuştur. Ancak bu bölgede Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) etrafında şekillenen Türk sûfliğinde aşırı bâtinî te'villere rastlanmaz. Onun yerine akfî te'villerin ağır bastığı hikmetler söz konusudur. Bu sebeple Mâtürîdî düşünce, Türk sûfî geleneğini aşırılıklardan korumuştur. Bununla birlikte daha sonra vahdet-i vücûdçu ve melâmetî neşvelerle karşılaşması sonucu Horasan ve Anadolu'da Yesevîlik asıl karakterini kaybetmeye başlamış ve önemli kırılmalar yaşamıştır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “yeryüzünün imamsız veya velîsiz olamayacağı” fikrinin ve “velînin masumiyeti”ni çağrıştıran sûfliğe yorulacak bazı ifadelerin onun eserlerindeki diğer görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ve eleştirel bir yaklaşımla incelenmesi gerekmektedir. İmam

31 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 391; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2008, s. 56.

32 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 190; krş. II, 248; Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 56.

33 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 249; VI, 172.

34 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf Haymî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2004, I, 209 (el-Bakara 2/248); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 140. Bu ifade, velînin kerâmetinin davet sırasında Peygamber hayatta iken gösterilmesi şartı olarak da anlaşılabilir.

Mâtürîdî, bu sözü *Te'vilât*'ta Bakara sûresinin 213. âyetini³⁵ te'vil ederken Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe'ye nispetle aktarır. Ancak her ikisine nispet edilen ifade kavramlar yer değiştirmiştir. Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen görüş şöyle kaydedilmektedir: “İnsan türü diğer varlık türlerinden daha üstün kılındığı için, ister mümin ister kâfir topluluk olsun- Allah her kavme bir resul göndermiştir. “Çünkü yeryüzü velîsiz ve nebîsiz kalmaz.” Hasan-ı Basrî'nin görüşünü aktardıktan sonra, Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu söyler, ancak onun görüşünü nebî ile velîyi yer değiştirerek şu şekilde verir: “Çünkü yeryüzü nebîsiz ve velîsiz kalmaz.”³⁶ İmam Mâtürîdî, bu görüşleri aktardıktan sonra onları savunur bir tavır takınmaz. Tabii bu konunun kesin bir şekilde ortaya konulabilmesi için daha geniş ve daha derinlikli araştırmalara ihtiyaç vardır.

Bazı Şîî tefsirlerde bu ifadeler, bazı küçük farklılıklarla beraber ilgili âyetin yorumunda Şîî kültüre ait rivayet biçiminde nakledilmektedir. Ancak rivayet “Yeryüzü, nebîsiz kalmaz” şeklinde değildir. Ayrıca “velî” kelimesi kullanılmaz, onun yerine “imam” ve “hüccet” ifadeleri kullanılır. Dolayısıyla Şîî literatürde “imam”, “âlim”, “ibn Ali” veya “hüccet” sûfi literatürde daha sonra kazandığı anlamın dışında siyasî liderliği tanımlamak için kullanılır. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşte, “nebî” ve “velî” ifadesinde, “velî”nin “veliyyü'l-emr” anlamında siyasî mânada kullanılmış olması muhtemeldir. Sûfi literatürde sonradan devreye sokulan “kutub” veya “aktâb” anlayışının temellendirilmesinde bu rivayetin kullanılıp kullanılmadığı veya Ebû Hanîfe'ye böyle bir rivayetin nisbet edilip edilmediği araştırılmalıdır. Ancak Şîî tefsirlerde, ilgili âyetin açıklamasında “Zaman veya yeryüzü, “kaim”, “imam”, “ibn Ali” veya “hüccet”ten hali olmaz.” şeklindedir.³⁷

İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde, sûfi literatürde kullanılan âyetlere, onlar gibi işari veya bâtinî yorumlar yapmaması onların otorite gördüğü “velî” anlayışını benimsemediğini göstermektedir. Örneğin sûfi öğretiyi savunan çağdaşı Ebû'l-Leys es-Semerkandî, sûrelerin başında geçen hurûf-i mukattaaların nebîler ve velîler tarafından bilinebileceğini iddia eder.³⁸ İmam Mâtürîdî, ehl-i zühd ve't-

35 “İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra, Allah müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında, anlaşmazlığa düştikleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi ...” (el-Bakara 2/ 213).

36 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 10-11.

37 Tabersi, *Mecma'ul-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, el-Bakara 2/ 213 (<http://www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=3&tSoraNo=2&tAyahNo=213&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>); Tûsî, *Tefsîru'l-tibyân el-câmiî li-'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Bakara 2/213 (<http://www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=39&tSoraNo=2&tAyahNo=213&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1>)

38 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Bakara sûresi 1. âyetin başında geçen elif-lam-mim ile ilgili olarak,

takvâ kavramını “dünya hayatının metaini karşılık âhirette vaadedilen bâki olanı tercih edenler” şeklinde tanımlamıştır.³⁹ Ancak görüldüğü gibi, bu tanımdan, onun bir mutasavvıf olduğu ve sûfî anlayışın velî tipolojisini savunduğu çıkarılamaz. Çünkü onun zahitliği, tasavvufta öne çıkan melâmetflikten ve dünyayı tamamen terkeden fakr ve zühden farklı idi. O, dünyayı terkten yana değildi, bilakis kazanmaktan, meslek sahibi olmaktan ve dünya nimetlerinden faydalanmaktan yanaydı.⁴⁰ İmam Mâtürîdî, dünyevî menfaatler temin etmek için yöneticilere yakın duran ve onların yaptıkları zulme ses çıkarmayan bazı Mu‘tezilî ve sûfî şahsiyetlerin zahitliklerini eleştirmektedir.

İmam Mâtürîdî’nin sûfî doktrini ile olan ilişkisine getirilebilecek bir başka delil ise, onun *Te’vîlât*’ında Nisâ sûresi 116. âyetle⁴¹ ilgili yaptığı te’vilde, hem de *Kitâbü’l-Tevhîd*’inde aynı ibarelerle tekrar edilen, “nebîlerin ve velîlerin günah işlemekle nebîlik ve velâyetlerini yitirecekleri” iddiaları hakkındaki şu ifadelerdir:

“Küçük günahlar sebebiyle bile tekfir cihetine giden Hâricîler’in telakkisini reddeden bir husus da peygamberlerle velîlerin de bu tür bazı günahları işlemiş olmalarıdır. Tekfire sebep teşkil eden bir günah ise nübüvvet ve velâyet mertebesini iskat eder. Peygamberler hakkındaki imanı bu nitelikte bulunan kişi onları inkâr eden bir konuma düşer. Görüldüğü üzere Hâricîler’in, günahları aşırı derecede abartmaları küfre düşmelerini sonuçlandırmıştır, küfür ise en büyük günahdır. Dinî konularda hüküm verirken Allah’ın çizdiği sınırların dışına çıkan ve O’nun dininde aşırılığa kaçan kimsenin âkibeti işte budur: Mahvoluşunun, kendince kurtuluş vesilelerinin en ümit verici olanının içinde bulunması.”⁴²

İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’l-Tevhîd*’inde sadece burada değil diğer yerlerde de “velî”, “evliya” ve “velâyet” kavramları geçmektedir. Ancak sûfilikte olduğu gibi “imtiyazlı ve seçilmiş” bir sınıfa işaret etmez. Yukarıdaki tartışmada Hâricîler’in siyasî görüşlerini çürütmek bağlamında geçmektedir. Hâricîler’e

“Sürelerin evvelindeki bu âyetler ancak nebî veya velî tarafından bilinir.” (Bk. *Bahrü’l-‘ulûm*, www.altafsir.com/ Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsir No=11&tSoraNo=8&tAyahNo=74&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1.(03.10.201 I/21.)

39 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XI, 63.

40 Hanefî-Mâtürîdî çevrelerin zâhid olarak tanımlanmaları ve zühdcü anlayışla ilişkileri konusunda geniş bilgi için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 219-223, 246-252; Ashirbek Muminov, “Ebu Mansur el-Maturidî’nin Semerkand’daki Muasırları”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 34.

41 “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah’a ortak koşarsa büsbütün sapmıştır.” (en-Nisâ 4/ 116).

42 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV, 37; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 423.

göre, günah işlemek nübüvvet ve velâyet sıfatını düşürür. Nübüvvet ile ilgili bunun böyle olduğu konusunda tartışmaya yer yoktur. Çünkü nebîlerin masum ve günah işlemekten korunmuş olmalarına inanılmaktadır. Ama velâyet sıfatının nisbet edildiği “evliya” sınıfı ile kastedilen kimlerdir? Hâricîler, günah işlemekle “velâyet” sıfatının düşeceğini iddia etmişlerdir. Ancak onların diğerleri ile ilişkilerinde esas aldıkları “velâyet/tevellî” ve “berâet/teberî” görüşleri dikkate alındığında, bu kullanım tamamen siyasî bağlamla ilgilidir. Hz. Osman’ın günah işlediği ve bu sebeple ona olan “velâyetin”, yani dostluğun geçersiz olduğu şeklindeki fikirler ilk defa Hâricîler tarafından ortaya atılmıştır. Velâyetin karşıtı, “berâet”, yani adavet ve düşmanlıktır. İmam Mâtürîdî’nin, bu konuyu büyük günahın sahibini küfre düşürüp düşürmeyeceği, “iman ile kazanılmış olan ve salih amel işleyen “Allah’ın dostları” arasındaki dostluk (velâyet) ve müminlerle kâfirler arasındaki kâfirlerin dinine inanmakla küfre girmek şeklinde tanımlanan “dinî velâyet”⁴³ ile ilgili olarak ele almasına bakılırsa, “velâyet” ve “evliya” kavramını sūfilikte kazandığı anlam çerçevesinde kullanmamıştır. Özellikle âyetlerde geçen “velâyet” kelimesinin dilcilere göre, “velâyet” veya “vilayet” şeklinde okunuşuna göre, “dinî velâyet” veya “siyasî velâyet” olarak iki ayrı anlamını vermektedir.⁴⁴ Mâtürîdî’ye göre “Allah’ın evliyası”, “Kâfirlerin yaptıklarını yapmayan ve onları yapmaktan uzak duran kimseler veya ibadetlerinde ve ilâhlıkta başkasını ona şirk koşmayan muvahhid” kimselerdir.⁴⁵ Bu tanımda “iman etmekle velâyet sahibi olmuş” müminler kastedilmiştir.

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*’inde, “peygamberler hakkında günah işlediği iddiasında bulunanların, bu iddiasının onların peygamberlere imanını yok edeceği ve onları inkara düşüreceğini” söylerken “velilere iman” diye bir şeyden bahsetmemesi ve günah işlemekle velîliklerinin düşeceğini ileri sürmenin velîlere imanı yok edeceği veya onların velîliklerini inkâra götüreceğinde bahsetmemesi, “velâyet” tartışmasının Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali (ö. 40/661) ile başladığını ve bütün büyük günah işleyenleri ilgilendirdiğini açıkça göstermektedir. Bu tartışmaların şirk, küfür veya büyük günah işleyene dostlukla ilgili olduğu ilk dönem Mâtürîdî yorumcularından Ebû Seleme es-Semerkindî’nin velâyet konusundaki yorumları ortaya koymaktadır:

Ebû Seleme velâyeti siyasi bağlamda şöyle açıklar:

43 İmam Mâtürîdî, velâyeti üç kısma ayırmaktadır: *Velâye fi'd-din*, *Velâye fi'n-nasr* ve *l-meûne*, *velâye fi'l-mekseb* ve *d-dünya* (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 248-249).

44 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 276-277.

45 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 209-210.

“Velâyet meselesi de buna bağlıdır. Buna göre sırf günah işlediği için kâfire velâyet (temsil hakkı) vermek câiz değildir. Çünkü kâfire velâyet vermek, kâfirin ameline rıza göstermek, onu sevmek ve onunla beraber olmak demektir. Sırf Rabbine itaat ettiği için, müminlerden itaatkâr ve âdl (doğru yolda) olana velâyet vermek ise vaciptir. Fâsık mümine gelince, onun fiskından imanına hükmolunmak suretiyle, kendisiyle velâyet bağı kurmak gerekli olur.”⁴⁶

Kelâmî eserlerde, nebîlerin günahsızlığı ve onların ismeti önemli bir konudur. Mâtürîdî gelenekte ise, gerek Mâtürîdî’in eserlerinde gerekse onun yakın çevresinden ve takipçilerinden olan âlimlerin eserlerinde, sûfilerin kabul ettiği “evliya” sınıfının günah işlememesi veya masumiyeti gibi bir konunun asla tartışma konusu yapılmaması ve devlet başkanlığı ile ilgili tartışmalarda peygamberlerin ismetinin savunulması, velâyet sahibi devlet başkanlarının masumiyetinin eleştirilmesi de bunun en önemli delillerindedir.⁴⁷ Hatta günah işlemenin “velâyet” sıfatını düşüreceği yönünde tartışmalar vardır. Ancak burada büyük günah işlemenin, siyasî yetki ve görevden azli gerektirip gerektirmeyeceği ve böyle bir fiil işleyenin imanlarını ve ondan dolayı inananların kendisine dostluğunu (velâyeti) kaybedip kaybetmeyeceği veya zulmetmekle sultanın velâyeti kaybedip kaybetmeyeceği⁴⁸ ile ilgili siyasî ve idarî tartışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla “Yeryüzü nebîsiz ve velîsiz kalmaz.” ifadesindeki velî, veliyyü’l-emr olabilir. Velînin günahsızlığı kelâmî literatürün konusu değildir. Asıl konu, veliyyü’l-emrin zulüm ve benzeri günahları işlemesiyle, ona beyatin (velâyetin) düşüp düşmemesidir.

Bazı sûfi meşrep kimseler⁴⁹ İmam Mâtürîdî’ye sûfi gömleği giydirme-

46 Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümeli usûli’ d-dîn* (çev. Ahmed Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 77.

47 “Ancak şu kadar var ki, peygamberler müstesna, belli bir ferde işaret ederek, bu masumdur diyemeyiz.” (Bk. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümeli usûli’ d-dîn*, s. 89; krş. s. 87).

Bu eserin şerhinde peygamberin dışındakilerin ismeti reddedilmekte ve mesele müftî’nin sultanın ismetini eleştiri bağlamında bütünüyle siyasî yetkiyle ilişkili olarak İmamet kısmında tartışılmaktadır (bk. İbn Yahyâ, *Şerhü Cümeli usûli’ d-dîn* (nşr. İlhâm Kasımı), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye 2015, s. 190-193). Nüreddin es-Sâbüni, ismet konusunu peygamberlerin ismeti çerçevesinde ele alır (bk. Nüreddin es-Sâbüni, *el-Müntekâ min ‘ismetî’l-enbiyâ* (nşr. Mehmet Bulut), Dâru İbn Hazm Beyrut 2013, s. 211-230; 245-261; 262-267).

48 İbn Yahyâ, *Şerhü Cümeli usûli’ d-dîn*, s. 192-193.

49 Mâtürîdî’yi kendi kafasındaki sûfi çerçeveye oturtmak amacıyla yazılmış ve Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile ilgili Eskişehir’de yapılan Uluslararası sempozyuma tebliğ (?) olarak sunulmuştur. İlmî değeri olmayan bu yazı maalesef, benim de koordinatörlüğünü yaptığım bu sempozyumun tebliğler kitabında yayımlanmıştır (bk. Hilmiye Ketenci, “İmam Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal),

ye çalışırken; bir araştırmacı⁵⁰, İbnü'l-Arabî'nin bazı konularda ondan etkilendiği ve onunla ortak görüşlere sahip olduğunu ispata çalışmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin bilgi kuramında bilginin kaynakları arasından keşif ve ilhama yer olmadığı herkesin malumudur. İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşleri ile İmam Mâtürîdî'nin "Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiilî sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hâdis değil kadim olması ve son olarak kelâm sıfatının lafzî ve nefsi ayrımının yapılması" şeklindeki görüşleri arasında ilişki kurarak İbnü'l-Arabî'yi İmam Mâtürîdî'nin etki alanına dahil etmek, ilmî açıdan ciddi bir tutarsızlıktır. Çünkü her ikisinin dayandığı fikrî temeller ve yöntemler birbirinden tamamen farklıdır. Üstelik bir etkilenmeden söz edilecekse İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te var olan Mu'tezile, Şîa ve filozoflardan etkilendiğini söylemek daha doğrudur. Onun İmam Mâtürîdî'yi eserleri üzerinden tanıdığı ve eserlerine ismen atıfta bulunduğu dair bir bilgi henüz ilmî olarak ispatlanamamıştır. Zaten bu ilişkiyi kurmaya çalışanlar da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden bunu destekleyecek bir delil sunamamaktadır. Etkilenme olduysa İmam Mâtürîdî'nin bazı kelâmî görüşlerinden olmuş olabilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde ondan etkilendiği asla söylenemez. Çünkü İmam Mâtürîdî'nin varlık anlayışında öne çıkan tekvin-mükevven ayrımı, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd nazariyesine terstir.

İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 301-308). Burada Mâtürîdî'ye atfedilen tasavvufî unsurların hiç birisi onun eserlerine dayanılarak ortaya konulmamıştır. İman ve amel ilişkisi konusunda kendisine ait olmayan görüşler ona isnat edilmiştir. İmam Mâtürîdî'yi amelleri imana dahil etmiş gibi göstermektedir. Halbuki, imana dahil edilen âzaların ameli değil, "amelü'l-kulûb", yani doğru bilgiye dayalı kalbin tasdikidir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 493; Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 56). Üstelik Ketenci Said Havva'nın eserine referansla amellerin imandan olduğu görüşünü Mâtürîdî'ye isnat etmiştir (bk. Ketenci, "İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar", s. 303).

- 50 "Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Maturidi'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelâm sıfatının lafzî ve nefsi ayrımının yapılmasıdır." (Bk. Cağfer Karadaş, "İmâm Mâtürîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddin İbn Arabî", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 82).

Kaynakça

- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2008.
- Barthold, Vassilii Viladimiroviç, *Turkestan v Epoxu Mongolskogo Naşestviya*, Petersburg 1898.
- Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkabeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Hürriyet Yayınları 1973.
- İbn Yahyâ, *Şerhü Cümeli usûli 'd-dîn* (nşr. İlhâm Kasımî), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2015.
- İmam Rabbanî, *Mektûbât-ı Rabbânî* (çev. A. Akçiçek), İstanbul: Çile Yayınevi 1979.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Karadaş, Cağfer, "İmâm Mâtürîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 77-85.
- Ketenci, Hilmiye, "İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufi Unsurlar", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan Eskişehir*, İstanbul 2014, s. 301-308.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhîrü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Haydarâbâd 1322.
- Kutlu, Sönmez, "İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik-Maturidilik*, 05-07 Mayıs 2017 (ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2017, I, 193-222.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları 2002.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, I (nşr. Ahmed Vanlıoğlu); II (nşr. Ahmed Vanlıoğlu); IV (nşr. Mehmet Boynukalın); V (nşr. Ertuğrul Boynukalın); VI (nşr. Ertuğrul Boynukalın); VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar); IX (nşr. Murat Sülün); X (nşr. Halil İbrahim Kaçar); XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.
- , *Te'vilâtü Ehl-i sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf Haymî), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1420/2004.
- Mevlâna, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları 2001.
- Muminov, Ashirbek, "Ebu Mansur El-Maturidi'nin Semerkand'daki Muasırları", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan Eskişehir*, İstanbul 2014, s. 33-43.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed Fâryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser 1412/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-edille fi usûli 'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004.
- Özcan, Hanifi, "İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-", *İslam'a Giriş* (ed. Bünyamin Erul), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006, s. 31-40.
- , *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2015.
- Özdemir, Ekrem, "Mevlana ve Maturidi Üzerine", *Notlar Dergisi*, II/5(2016), s. 49-68.
- , *Mevlâna ve Maturîdî'de İrade Hürriyeti*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans tezi 2011.
- Pârsâ, Hâce Muhammed, *Risâle Müntehabe min 'Akîdeti Ebî'l-Kâsım es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., nr. 3702.

- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınları 1988.
- Rüstüfağni, Ebû'l-Hasen, *el-Fevâid*, (el-Hâsiri'nin *el-Hâvî* adlı eseri içerisinde), Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402, vr. 308 b.; 315b.
- Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Müntekâ min 'ismeti'l-enbiyâ* (nşr. Mehmet Bulut), Dâru İbn Hazm Beyrut 2013.
- Semerkindî, Ebû Seleme, *Cümelü usûli'd-dîn* (çev. Ahmed Saim Kılavuz), İstanbul 1989.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys, *Bahrü'l-'ulûm*, www.altafisir.com/ Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=11&tSoraNo=8&tAyahNo=74&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1. (03.10.2013).
- Şeker, Fatih M., "Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzalî", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 689-704.
-, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII/1 (2010), s. 47-80.
-, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara: TDV Yayınları 2010.
- Şekeroğlu, Sami, "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/22 (2009), s. 53-65.
- Tabersi, *Mecma'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, el-Bakara 2/ 213. (<http://www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=3&tSoraNo=2&tAyahNo=213&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>).
- Tûsî, *Tefsîru't-tibyân el-câmi li-'ulûmi'l-Kur'ân*, 2. Bakara, 213. (<http://www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=39&tSoraNo=2&tAyahNo=213&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1>).
- Ziyodov, Şovosil, "Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 293-300.