



**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



Esat SABIRLI

**İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TEFSİRİNDE
MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ**

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2020



**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



Esat SABIRLI

**İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TEFSİRİNDE
MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ**

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: 3820. (This study was supported by Akdeniz University Scientific Research Projects Coordination Unit. Project Number: 3820.)

Antalya, 2020

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Esat SABIRLI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Yasin PİŞGİN

Üye (Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA

Üye : Doç. Dr. Ali BULUT

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman NAROL

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ

Tez Başlığı: İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an* İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi

Onay: Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 30.11.2020

Mezuniyet Tarihi : .../.../2020

Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “İmam Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân İsimli Tefsirinde Mu‘tezilî Söylemin Eleştirisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Esat SABIRLI





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Esat SABIRLI
Öğrenci Numarası	20135250001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Lisansüstü
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA
Tez Başlığı	İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi
Turnitin Ödev Numarası	1481149681

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 280 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 24/12/2020 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç: %9

alıntılar dâhil: %15

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

24/12/2020

(imzası)
Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'I ANLAMA METODOLOJİSİ VE KUR'ÂN İLİMLERİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

1.1. Metodoloji Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler	34
1.1.1. Kur’ân Tasavvuruna Yönelik Eleştiriler	34
1.1.1.1. Kelâm (Halku’l-Kur’ân)	38
1.1.2. Dilsel Eleştiriler	47
1.1.3. Yorum Biçimine Yönelik Eleştiriler	53
1.1.3.1. Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama	53
1.1.3.2. Daraltıcı Yorum	56
1.1.3.3. Literal/Zahirî Okuma	61
1.1.3.4. Nassa Aykırı Yorum	66
1.1.3.5. Mezhebî Temayüllerin Belirleyici Kılınmasına Yönelik Eleştiriler	68
1.2. Ulûmü’l-Kur’ân Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler	78
1.2.1. Muhkem-Muteşâbih	78
1.2.2. Nesh	88
1.2.2.1. Mütevâtir Haberin Kur’ân’ı Nesh Etmesi	93
1.2.3. Mekkî-Medenî	96
1.2.4. Kur’ân Kıssaları	97

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL İLKELERİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

2.1. Tevhid İlkesi	110
2.1.1. Sıfatlar Meselesi	111
2.1.1.1. İrade	124

2.1.2. Ru'yetullâh	131
2.2. Adalet İlkesi	141
2.2.1. Salah-Aslah	142
2.2.1.1. Aslah Olanın Allah'a Vücûbu	146
2.2.1.2. İvaz Meselesi	152
2.2.2. Hüsün-Kubuh	157
2.2.3. Kaza-Kader.....	162
2.2.3.1. Fiillerin Yaratılması.....	167
2.2.4. Hidâyet-Dalâlet	174
2.3. Va'd ve Va'id İlkesi.....	180
2.3.1. Kabir Azabı	183
2.3.2. Şefaat	185
2.3.3. Cennet ve Cehennem Ebediliği	188
2.4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn	191
2.4.1. Büyük Günah İşleyen Ahiretteki Durumu	195
2.4.2. Küçük Günahların Tövbesiz Affedilmesi.....	203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUTEZİLE'YE YÖNELTİLEN DİĞER ELEŞTİRİLER

3.1. Fık'hî Eleştiriler	206
3.1.1. Hz. Peygamber'in (sav) Kendisine Helal Olan Bir Şeyi Haram Kılması	206
3.1.2. Beyanın Gecikmesi.....	208
3.1.3. Hastalıkta ve Seferde Oruç	209
3.1.4. Evliyken İslam'a Giren Kimselerin Nikâhı	210
3.2. Nübüvvetle İlgili Eleştiriler	212
3.2.1. Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği	212
3.2.2. Ayın Yarılması	214
3.2.3. Hz. Peygamber'in (sav) İstiğfarı	215
3.2.4. Hz. Peygamber'i (sav) Dinlemeye Gelen Cinler.....	216
3.3. Ecel.....	218
3.4. Rızık	224
3.5. Eleştiri Yöneltilmeyen Konular	229
3.5.1. Emr-i bi'l-Ma'rûf nehy-i 'ani'l-Münker İlkesi.....	230
3.5.2. Sarfe Teorisi	235
SONUÇ	241
KAYNAKÇA.....	248
Ö Z G E Ç M İ Ş	267

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf.	: aynı müellif
as.	: aleyhisselâm
AÜİF.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn, bin
bk.	: bakınız
bs.	: baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DEÜ.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA.	: İslam Ansiklopedisi
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Krş.	: Karşılaştı
s.	: sayfa
sav.	: Sallallâhü aleyhi vesellem
ss.	: sayfadan sayfaya
SÜ.	: Selçuk Üniversitesi
SÜİF.	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
UÜİF.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.	: varak
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri
yay.	: yayınları, yayınevi
yy.	: yayın yeri yok

ÖZET

Bu çalışma, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde Mu'tezilî söyleme yönelttiği eleştirileri konu edinmektedir. Giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmanın giriş kısmında, diğer bölümlerde işlenecek konulara zemin oluşturmak amacıyla *Te'vîlât*'ın ve Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki yeri kısaca ele alınmış, ardından Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına ve eleştiri üslubuna değinilmiştir. Böylece, Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki ve Mâtürîdî'deki algılanma biçimleri arasında fark olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemleri ile ulûmü'l-Kur'ân'ın bazı konularıyla ilgili görüşleri hakkında Mâtürîdî'nin dile getirdiği eleştiriler incelenmiştir. Bununla, Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvurunun ve yorum biçimlerinin Mâtürîdî nezdindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Mu'tezile'nin temel prensiplerinden *tevhid*, *adalet*, *va'd-va'id* ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkeleri ile bu ilkelerin alt başlıklarını oluşturan meselelere dair eleştirilere yer verilmiştir. Yine bu bölümde, Mâtürîdî'nin zikri geçen konularla ilgili yaklaşımları da ortaya konmak suretiyle Mâtürîdî ve Mu'tezile arasında karşılaştırma imkânı sunulmuştur. Üçüncü bölümde Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği; ancak ortak bir temaya sahip olmayan muhtelif bahislerle ilgili tenkitler ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Mu'tezile'nin, Mâtürîdî tarafından herhangi bir eleştiri yöneltilmeyen *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesi ve *sarfe* teorisi hakkında kısaca bilgi verilmiş, yanı sıra Mâtürîdî'nin bu iki konuyla ilgili eleştiri yöneltmemesinin muhtemel nedenleri tartışılmıştır. Sonuç bölümünde ise çalışma boyunca elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimler: Tefsir, İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Mu'tezile, Eleştiri.

SUMMARY

CRITIQUE OF MU‘TAZILÎ DOCTRINE IN AL-IMAM AL-MATURIDI’S EXEGESIS TITLED TA’WÎLÂT AL-QUR’ÂN

In this study focuses on “Critique of Mu‘tazilî Doctrine in al-Imam al-Maturidi’s Exegesis Titled Ta’wîlât al-Qur’ân”. The thesis is divided into five distinct sections, the introduction, three main chapters and the conclusion. The first section to lay the groundwork for topics to be covered in other sections gives a brief review of the status of Ta’wîlât and Mu‘tazilite school in the history of Tafsir and Maturidi’s perception along with the criticism of Mu‘tazila were examined. Thus, it has been shown whether there is a difference between the perception of Mu‘tazila in the history of tafsir and Maturidi. In the first chapter of the study, the methods of Mu‘tazilite interpretation of the Qur’ân and the criticisms expressed by Maturidi with his views on some issues of the al-‘ulûm al- Qur’ân were studied. With this, it was tried to determine the position of Mu‘tazilite contemplation and interpretation of the Qur’ân in the eye of Maturidi. In the second chapter, the criticisms regarding the basic principles of Mu‘tazila such as the tawhid (unity), ‘adl (the divine justice), al-wa‘d wa-l-wa‘îd (the promise and the threat), al- manzila bayn manzilatayn (intermediate status between two positions) and the subtopics of these principles are mentioned. Also, by exposing Maturidi’s approaches regarding the mentioned issues we tried to provide an important opportunity to compare the conceptions between Maturidi and Mu‘tazila. In the third chapter, criticisms of Maturidi on Mu‘tazila regarding various independent issues have been addressed. In addition, brief information is given about the principle of Mu‘tazila on al- amr bi- l- ma‘rûf wa-l- nahy ‘an al-munkar (ordering the good and prohibiting the wrong) which was not criticized by Maturidi and the theory of Sarfa. Also, we discussed here the possible reasons of Maturidi’s silence for mentioned issues. In the conclusion, the findings obtained throughout the study are presented to the readers.

Keywords: Tafsir, Imam Maturidi, Ta’wîlât al-Qur’ân, Mu‘tazila, Criticism.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünden bu yana pek çok anlama ve yorumlama çabasına konu olmuştur. Hiç şüphesiz bu çabaları besleyen en temel saik, Müslümanların varlık zeminini oluşturan Kur'ân'ın mesajlarını, Allah'ın muradına en uygun şekilde anlamak ve bu mesajları insanlığa aktarmaktır. Bu temel saikin bir yansıması olarak müfessirler, tarih boyunca Kur'ân'ı farklı düşünce iklimlerinde yeniden yorumlayarak çok zengin bir tefsir literatürü meydana getirmişlerdir. İslam dairesi içerisinde varlık gösteren bütün mezheplerin, kendilerini Kur'ân'a refere ederek temellendirme istekleri, bu literatürün oluşumuna etki eden bir diğer faktör olmuştur.

Söz konusu literatürün incelenmesi, Müslümanların Kur'ân'la kurmuş oldukları ontolojik ilişki biçimlerini ve vahiy telakkilerini tahlil etmenin yanı sıra mezhep temelli Kur'ân yorumlarına, diğer mezhepler tarafından ne tür eleştiriler yöneltildiğini ve bu yorumların hangi gerekçelerle reddedildiğini tetkik etmek bakımından son derece önemlidir. Keza bu literatürün incelenmesi, İslam düşüncesinin eleştiri kültürüne müfessirlerin yapmış olduğu katkıların tespit edilmesi açısından da büyük bir önemi haizdir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı, erken tarihli bir kaynak olması hasebiyle, işaret edilen hususların tespit ve tetkikine imkân sunan dikkate değer nitelikte bir tefsirdir.

Ne var ki etkileri ve katkılarıyla tefsir ilmine önemli hizmetleri bulunan Mu'tezile için aynı imkândan söz etmek pek mümkün değildir. Zira kaynaklarda ilk dönem Mu'tezilî müfessilere nispet edilen onlarca tefsirden hiç birisi, tarihin farklı uğraklarında karşılaştığı mezhebî taassup badiresini atlatıp günümüze ulaşamamıştır. Hiç kuşkusuz bu üzücü durumun ortaya çıkmasında Mu'tezile'nin de etkisi olmuştur. Nitekim, siyasi iktidarı arkasına alıp fazlaca politize olduğu mihne döneminde benzer bir taassup örneği sergileyen Mu'tezile, İslam toplumunun maşerî vicdanında derin yaralar açan işkencelere açık destek vermiş ve böylece, ürettiği ilmî mirasa karşı sergilenen menfî tutuma bir bakıma zemin hazırlamıştır. Kanaatimizce bugün yapılması gereken, eğrisiyle doğrusuyla geleneğimizin bir parçası haline gelen bu hadiselerden ibret alıp daha mutedil ve serinkanlı bakış açılarıyla ilmî mirasımızı anlamaya çalışmaktır.

Bu anlayış doğrultusunda kaleme alınan çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın omurgasını teşkil eden *Te'vîlât*'ın ve Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki konumuyla ilgili genel manzara resmedilmiş; ardından Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına ve eleştiri üslubuna dair bir çerçeve çizilmiştir. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin müfessir kimliğini ön plana çıkararak Mutezile'ye yönelttiği tenkitlere

ağırlık verilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Mu‘tezile’nin yorum yöntemleri ve ulûmü’l-Kur’ân’a dair görüşlerine yönelik eleştiriler bu bölümde incelenmiştir. İşaret edilen amaca uygun şekilde içeriklendirilmeye çalışılan birinci bölümü, kelâmî muhtevadan büsbütün yalıtmak mümkün olmamıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Mâtürîdî’nin, Mu‘tezile’nin temel ilkelerine yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Kolayca fark edileceği üzere temel ilkelerden maksat, Mu‘tezile’nin *usûl-i hamse* diye adlandırdığı prensiplerdir. Yeri geldiğinde izah edileceği gibi Mâtürîdî, bu beş temel ilkenin sonuncusu olan *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkesine herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Bu sebeple, söz konusu bölümün başlığında *usûl-i hamse* kavramı yerine *temel ilkeler* tabiri kullanılmıştır. Mâtürîdî’nin eleştirilerinin önemlice bir kısmı, Mu‘tezile’nin temel ilkelerine yönelik olduğundan çalışmanın bu bölümü, diğer bölümlere oranla daha hacimli bir görünüme sahip olmak durumunda kalmıştır. Mu‘tezilî düşünce sisteminin özünü oluşturan temel ilkelerle ilgili eleştirileri, derli toplu bir bölüm halinde incelemenin tematik bütünlüğü korumak açısından daha doğru bir tercih olacağını düşündüğümüzden, bu bölümle ilgili hacim sorununun müsamaha ile karşılanacağını ümit ediyoruz.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ilk iki bölümde ele alınmayan müteferrik konulara dair eleştiriler incelenmiş, ardından Mâtürîdî’nin eleştiri yöneltmediği; ancak Mu‘tezile âlimleri tarafından ortaya atılan *sarfe teorisi* ile *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkesi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ayrıca zikri geçen iki konuda Mâtürîdî’nin herhangi bir eleştiri yöneltmemiş olmasının muhtemel nedenleri üzerinde durulmuştur. Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde edilen bulgulara yer verilmiş ve bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara katkı mahiyetinde bazı önerilerde bulunulmuştur.

Hiç şüphesiz bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok ismin önemli katkıları olmuştur. Bu vesileyle ilmî değerlendirme ve yönlendirmelerinin yanı sıra sıcak ilgisi ve içtenliğiyle çalışmanın her aşamasında kendisini yanımda hissettiğim saygı değer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Yaka’ya; ufuk açıcı fikirleri ve yapıcı tenkitleriyle çok kıymetli katkılar sunan muhterem hocalarım Doç. Dr. Yasin Pişgin ve Dr. Öğr. Üyesi Şeref Göküş’e; içindekiler kısmını oluştururken bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat ve Prof. Dr. İshak Özgel ile manevi desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Narol ve Doç. Dr. Muhammed Ersöz hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmanın muhtelif bölümlerine katkı sağlayan Sami Bayrakçı, Dr. Cemal Kalkan ve Dr. Mustafa Yüceer ile diğer araştırma görevlisi dostlarıma gönülden teşekkür ederim. Üzerimde, karşılığını hiçbir zaman ödemeyeceğim sayısız emekleri bulunan

pek muhterem anne ve babama; yoğun çalışma temposu içerisinde kendilerini ihmal etmeme rağmen beni derin bir sabır ve anlayışla karşılayan kıymetli eşime, kızım Şükran ve oğlum Furkan’a en içten duygularla teşekkür etmeyi ifası zorunlu bir borç bilirim.

Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: 3820. (This study was supported by Akdeniz University Scientific Research Projects Coordination Unit. Project Number: 3820.)

Esat SABIRLI

Konya, 2020



GİRİŞ

I. Araştırmanın Amacı ve Önemi

“İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlât’ül-Kur’ân* İsimli Tefsirinde Mu‘tezilî Söylemin Eleştirisi” adlı bu çalışmanın temel amacı Mâtürîdî’nin, İslam tefsir geleneğinde aklî tefsir hareketinin öncüleri olarak kabul edilen Mu‘tezile’ye, Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında yönelttiği eleştirileri tespit etmek ve bu tespitten hareketle Mâtürîdî ile Mu‘tezilî söylemin tefsir paradigmaları arasındaki ayrışma zeminini ortaya koymaktır. Çalışma boyunca görüleceği üzere Mâtürîdî, Mu‘tezilî akılcılığın somut bir şekilde kendisini gösterdiği ve bu yönüyle adeta Mu‘tezile’nin ayırıcı vasfı haline gelen hemen tüm konularda Mu‘tezile’ye çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Söz konusu eleştirilerin incelenmesi, Mâtürîdî’nin Mu‘tezile algısını resmetmesinin yanı sıra onun akılcılığının, Mu‘tezile akılcılığı karşısında nasıl konumlandırılması gerektiğiyle ilgili önemli veriler sunmaktadır. Mâtürîdî üzerine yapılan kimi akademik çalışmalarda onun akılcılığına abartılı denebilecek vurguların yapıldığı, hatta bazen bu vurguların Mâtürîdî’yi, akılcılık temelinde Mu‘tezile’den daha ileri bir noktada konumlandığı gözlemlenmektedir. Bu araştırmanın amaçlarından birisi de işaret edilen konumlandırmanın, sahici bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini, Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriler üzerinden test etme imkânı sunmaktır.

Mâtürîdî’nin *Te’vîlât’ı*, Ehl-i Sünnet’in dirayet merkezli tefsir koleksiyonu içerisinde Kur’ân’ı baştan sona yorumlayan en erken tarihli eser olması hasebiyle, Mu‘tezile’ye karşı Ehl-i Sünnet’i temsil kabiliyeti hayli yüksek bir tefsirdir. Nitekim Kur’ân’ın bütünü üzerinden Mu‘tezilî söylemin eleştirildiği sünnî bir dirayet tefsirine müracaat etmek isteyen araştırmacıların başvuracağı ilk kaynak, Mâtürîdî’nin *Te’vîlât* isimli eseridir. Bu itibarla çalışmamızın, Ehl-i Sünnet-Mu‘tezile ayrışmasının tefsirdeki iz düşümlerini ortaya koymak gibi ikincil bir amaç taşıdığını ifade etmek mümkündür.

Sahabe ve tabiîn dönemlerinde gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin genel karakteristiğiyle kıyaslandığında, gerek Mu‘tezile’nin gerekse Mâtürîdî’nin tefsir ilmine dair ürettikleri metinlerin çok yoğun bir kelâmî muhteva içerdikleri görülür. Daha açıkçası Mu‘tezile’nin ve Mâtürîdî’nin ilâhî kelâmı yorumlama sadedinde dile getirdikleri tefsir izahlarının hatırı sayılır bir kısmı, kelâmî meselelerin tefsir kitaplarına taşınması ve bu meselelerin bir bakıma tefsirleşmesi sürecinde önemli rol oynamıştır. Bu durum dikkate alındığında çalışmanın, Mâtürîdî ve Mu‘tezilî yorumlar özelinde tefsirden kelâma doğru kayan içerik evrilmesinin izlerinin sürülmesine ışık tutacağını söylemek mümkündür.

Nitekim bu hususa dair kabaca bir fikir edinmek için çalışmanın içindekiler kısmının özellikle ikinci bölümüne şöyle bir göz atmak kafidir.

II. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri inceleyen bu çalışmanın, söz konusu eleştiriler esnasında Mu'tezile âlimlerine nispet edilen görüşlerin doğruluk derecesini, Mâtürîdî'nin vefatından önce Mu'tezile mensuplarınca kaleme alınan tefsirlere müracaat ederek test etmesi beklenebilir. Teorik olarak haklı görünen bu beklentiyi, ilk dönem Mu'tezilî tefsir literatürünün mevcut durumu dolayısıyla pratiğe aktarmak mümkün değildir. Zira tarih sahnesine çıkışından Mâtürîdî'nin vefat yılına denk düşen hicrî 333/milâdî 944 tarihine kadarki zaman zarfında, Mu'tezile âlimleri tarafından telif edilen hiçbir tefsir günümüze ulaşmamıştır. Bu durum tefsirin dışındaki diğer alanlar için de önemli ölçüde geçerlidir. Nitekim İslamî ilimlerin farklı alanlarında Mu'tezile üzerine yapılan akademik çalışmaların çok büyük bir kısmı hicrî V. asrın ilk çeyreğinde vefat eden ve Mu'tezilî görüşlerin günümüze ulaşmasında müstesna bir konuma sahip olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) eserlerinden istifadeyle gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız açısından hatırı sayılır bir zorluk oluşturan işbu kaynak yetersizliği, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye atfen zikrettiği görüşleri erken dönem Mu'tezilî musannefata müracaat ederek kontrol etme isteğimizi çoğu kere karşılıksız bırakmıştır. Bu itibarla, Mâtürîdî'nin aktardığı ve bizim kontrol etme imkânı bulamadığımız görüşlerin Mu'tezile âlimlerine aidiyeti konusunda tek dayanağımızın, Mâtürîdî'ye olan itimadımız olduğunu belirtmek gerekir. Akademik bir çalışmayı bu tür bir itimada dayanarak gerçekleştirmenin pek isabetli bir yöntem olmadığı söylenebilir. Ne var ki asırlar öncesinde telif edilen klasik kaynaklarda aktarılan ve fakat önceki kaynaklarla çapraz okuma yaparak kontrol etme imkânı bulunmayan bilgilerin sıhhati de en nihayetinde müelliflere duyulan itimada dayanmak durumundadır.

Tüm bunlarla birlikte yukarıda işaret edilen problemi kısmen aşmamızı sağlayan bazı kaynakların bulunduğunu da belirtmek gerekir. Bu çerçevede zikre değer kaynakların başında Mâtürîdî ile aynı asırda yaşayan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn* adlı eseri gelmektedir. Altmış dört yıllık hayatının ilk kırk yılını Mu'tezile'ye mensup bir âlim olarak geçirmesinin, Eş'arî'nin Mu'tezilî görüşlere derin bir vukufiyet kesbetmesini sağladığı muhakkaktır. Eserinde mezheplere karşı sergilemiş olduğu objektif tutumuyla tanınan Eş'arî'nin, Mu'tezile hakkında vermiş olduğu geniş malumat, çalışmamıza ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin görüşlerine ulaşma noktasında ciddi katkılar sunmuştur. Bu çerçevede sıkça başvurduğumuz kaynaklardan birisi de Mu'tezilî

mütekellim Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî (ö. 319/931) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-makâlât* isimli eserdir. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdühamid Kürdî'den oluşan bir tahkik heyeti tarafından 2018 yılında, Kâ'bî'nin *Uyûnü'l-mesâil* isimli kitabıyla birlikte basılan eser, erken dönemde ve Mu'tezile'ye mensup bir âlim tarafından telif edilmiş olması hasebiyle Mu'tezile üzerine yapılan araştırmaların vazgeçilmez kaynakları arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda dile getirilmesi gereken eserlerden birisi de Hızır Nebhâ tarafından altı cilt halinde derlenen *Mevsûatü tefâsiri'l-Mu'tezile* adlı Mu'tezilî tefsir koleksiyonudur. Söz konusu eser sırasıyla; Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931), Ebü'l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994) ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Kur'ân yorumlarının Sünnî, Şîî ve Mu'tezilî müelliflere ait muhtelif eserlerden derlenmesiyle oluşturulmuştur. Adı geçen Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini mushaftaki sûre sıralamasına göre okuyucuya sunan eser, önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte müracaat edilen kaynaklardaki Mu'tezilî görüşlerin sınırlı olması hasebiyle yetersiz kalmaktadır.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz en önemli kaynaklardan birisi de itikatta Mu'tezile'ye mensup¹ bir âlim olan Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) geniş hacimli *et-Tehzîb fî't-tefsîr* isimli eseridir. Tamamının tahkiki ilk kez Abdurrahman Süleyman es-Sâlimî tarafından 2019 yılında yapılarak ilim dünyasına kazandırılan eser, yazıldığı dönemdeki genel telif teamüllerine nispetle son derece sistematik bir tarzda kaleme alınmıştır. Nitekim eserde tefsir edilen ayetler; kırâat, lügat, i'rap, ma'nâ ve ahkâm gibi başlıklar altında incelenmek suretiyle okuyucuya derli toplu bir bilgi aktarımı gerçekleştirilmiştir. Çalışmamız açısından eserin en değerli tarafı ise Mu'tezile âlimlerinin Kur'ân'a dair yorumlarının *an fülân* şeklinde isimlerine nispet edilerek zikredilmiş olmasıdır.

Çalışmamızda eserlerinden yararlandığımız müellifler sıralamasında öncelik hakkı hiç kuşkusuz Kâdî Abdülcebbâr'a aittir. Onun tefsir alanında kaleme aldığı *Mütezâbihü'l-Kur'ân* ve *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâin* adlı eserleri başta olmak üzere Mu'tezile'nin beş temel esasını incelediği *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'si ve tam anlamıyla bir Mu'tezile ansiklopedisi hüviyetindeki *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli kitabı, çalışmada en fazla yararlandığımız kaynaklardır. Yirmi ciltten oluşan bu son eserin 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. ciltleri henüz ilim dünyasına kazandırılmamıştır. Zikri geçen eserlerin yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, *el-Muhtasar* ve *Tesbîtü delâilî'n-*

¹ Adnan Zerkûr, *Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy., ts., s. 81.

nübüvve isimli eserlerine de yeri geldikçe müracaat edilmiştir. Keza Mu‘tezile’nin tefsirdeki tartışmasız otoritesi Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* isimli tefsirine çalışmada sıkça başvurulmuş, yine onun *el-Minhâc fî usûli’-d-dîn* adlı kelâm kitabı ile Hanefiler ve Şafiiler arasındaki fikhî ihtilafları ele aldığı *Ruûsü’l-mesâil* adlı eserlerine de yer yer atıfta bulunulmuştur.

Zikri geçen Mu‘tezilî kaynaklara oranla daha az istifade ettiğimiz ama yine Mu‘tezile âlimleri tarafından kaleme alınan; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız’ın (ö. 255/869) *Hucecû’n-nübüvve*, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, *Resâilü’l-Câhız*, *er-Resâilü’l-Kelâmiyye*, *Kitâbü’l-hayevân*, Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât’ın (ö. 300/913 [?]) *Kitâbü’l-intisâr ve’r-red alâ İbni’r-Ravendî el-mülhid*, Kâ‘bî’nin (ö. 319/931) *Bâbu zikri’l-Mu‘tezile*, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*, İbnü’l-Melâhimî’nin (ö. 536/1141) *el-Fâik fî usûli’-d-dîn*, İbn Metteveyh’in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) *Kitâbü’l-mecmû‘ fî’l-muhît bi’t-teklîf* gibi eserlerinden de istifade edilmiştir. İbn Metteveyh’in adı geçen eseri, bizim kullandığımız baskı da² dâhil olmak üzere muhtelif baskılarda Kâdî Abdülcebbâr’a nispet edilmiştir. Ancak eserin, Kâdî Abdülcebbâr’ın *el-Muhît bi’t-teklîf* adlı kitabına, onun öğrencisi olan İbn Metteveyh tarafından yazılan bir şerh olduğu anlaşılmıştır.³

Buraya kadar anılan Mu‘tezilî literatürün yanı sıra Mu‘tezilî düşünceye yakınlığıyla bilinen Şî‘î-İmâmî âlim Şerîf Murtazâ’nın (ö. 436/1044) *el-Mûzih an ciheti i‘câzi’l-Kur’ân: es-sarfe ve ez-Zahîra fî ilmi’l-keâm* adlı eserleri ile kelâmî konularda genel olarak Mu‘tezilî görüşlere sahip olan Zeydî âlim İbnü’l-Murtazâ’nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* ve *Minhâcü’l-vusûl ilâ me‘ânî mi‘yâru’l-‘ukûl fî ilmi’l-usûl* adlı eserleri de yer yer istifade edilen kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Çalışmada Mu‘tezile üzerine yapılan veya içerisinde Mu‘tezile’nin görüşlerine yer verilen modern dönem eserlerinden de faydalanılmıştır. Zühdî Cârullah’ın *el-Mu‘tezile*’si, Ahmed Mahmud Subhî’nin *Fî ilmi’l-keâm*’ı, Süleyman eş-Şevâşî’nin *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü’l-keâmîyye*’si, Muhammed İmâra’nın, *el-Mu‘tezile ve müşkiletü’l-hürriyeti’l-insâniyye*’si ve *Mu‘tezile ve Devrim* adıyla Türkçeye kazandırılan eseri, Ali Mustafa el-Ğurâbî’nin *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf*’ı, Mahmud Kamil Ahmed’in *Mefhûmü’l-adl fî tefsîri’l-Mu‘tezile*’si, Abdülkerim Osman’ın *Nazariyyetü’t-teklîf ârâü’l-Kâdî Abdilcebbâr el-keâmîyye*’si ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in, *Tefsirde Akılcı Eğilim* adıyla Türkçeye çevirilen eseri Arap dünyasında kaleme alınan istifade ettiğimiz kitaplardan bazılarıdır. Çalışmada

² Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Kitâbü’l-mecmû‘ fî’l-muhît bi’t-teklîf*, thk. Jan Peters, Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1999. Eserin kapağına “İbn Metteveyh’in, Kâdî Abdülcebbâr’dan yaptığı kısmî derleme” şeklinde bir not düşülmüştür.

³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

başvurulan ve Türkiye’de telif edilen eserlerin önde gelenleri arasında İlyas Çelebi’nin *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*’ı, Orhan Şener Koloğlu’nun *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, Yasin Pişgin’in *Kur’ân’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*’ı, Mustafa Öztürk’ün *Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu*, Mahmut Ay’ın *Mu‘tezile ve Siyaset*’i ve Osman Aydın’ın *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* isimli çalışmaları bulunmaktadır. Fethi Ahmet Polat’ın, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* isimli eseri gerek verdiği geniş bilgiler gerekse çalışmamızın yol haritası konumundaki içindekiler bölümünü oluştururken bize sunduğu katkılar bakımından özellikle zikredilmeyi hak etmektedir.

Mâtürîdî’nin görüşleri hakkında başvurduğumuz kaynaklara gelince, bunların başında yine Mâtürîdî’ye ait olan *Kitâbü’t-tevhîd* gelmektedir. Eseri geniş bir şekilde inceleyen Ulrich Rudolph, *Kitâbü’t-tevhîd*’in ilk bölümündeki şematik yapıyla Mu‘tezile’nin eserlerindeki yapı arasında benzerlik arz eden yönler bulunduğunu söylemiş ve buna dayanarak Mâtürîdî’nin, kitabın ilk kısmının taslağını, Mu‘tezilî eserlerdeki tevhid öğretisinin tartışıldığı bölümlere göre tasarladığını ileri sürmüştür.⁴ Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye duyduğu yakın ilgi dikkate alındığında Rudolph’un değerlendirmesinin ihtimal dâhilinde olduğu söylenebilir. Bu mesele bir tarafa, Mâtürîdî’nin bahse konu eserde genelde Mu‘tezile’ye özelde ise Mu‘tezile kelâmcısı Ka’bî’ye pek çok eleştiri yöneltmiş olması, çalışmamız açısından çok büyük bir önemi haizdir. Bu itibarla *Kitâbü’t-tevhîd*’e sıkça müracaat edilmiştir. Bununla birlikte çalışmamızın genel muhtevasının merkezinde Mâtürîdî’nin, *Te’vîlât*’ta dile getirdiği eleştiriler bulunmaktadır.

Te’vîlât’a bir şerh yazan, daha doğrusu hocası Ebü’l-Muîn en-Nesefî’yle (ö. 508/1115) gerçekleştirdiği *Te’vîlât* okumaları sırasında, hocasının yaptığı açıklamaları *Şerhu Te’vîlâtî’l-Kur’ân* adıyla derleyen⁵ Alâuddîn es-Semerkandî’nin (ö. 539/1144) halen yazma halinde bulunan *Te’vîlât* şerhi, *Te’vîlât*’taki bazı kapalı noktalara açıklık getirmesi hasebiyle yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra Mâtürîdî ekole ait kaynakların başlıcaları arasında Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tebsıratü’l-edille*’sini, Nûruddîn es-Sâbûnî’nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye mine’l-kifâye fî’l-hidâye fî usûlü’l-dîn*, ve *el-Kifâye fî’l-hidâye* isimli eserlerini, Beyâzîzâde Ahmed Efendi’nin (ö. 1098/1687) *el-Usûlü’l-münîfe*, ile *İşârâtü’l-merâm min ibârâtî’l-imâm* adlı eserlerini ve Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) *Usûlü’l-dîn* adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

⁴ Ulrich Rudolph, *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşcı, Litera Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 369-370.

⁵ Alâuddîn Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtî’l-Kur’ân*, Süleymaniye Ktp. Medine Koleksiyonu, No: 179, v. 1^b.

Yine çalışmamızda Modern dönemde Mâtürîdî üzerine yapılan; Ali Abdülfettah el-Mağribî'nin *İmâmü ehli's-sünne ve'l-cemâa; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-keîamiyye*'si, Belkâsım el-Ğalî'nin *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hayâtühû ve ârâühü'l-akadiyye*'si Muhammed Eyyûb Ali'nin *Akâdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*'si, Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî'nin *el-İmâmü'l-Mâtürîdî ve menhecü ehli's-sünne fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı gibi eserlere zaman zaman müracaat edilmiştir. Sönmez Kutlu'nun yerli ve yabancı akademisyenlerin kaleme aldığı yazıları bir araya getirerek hazırladığı *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* isimli seçkisi ile yine bir seçki olarak düzenlenen ve editörlüğü Şaban Ali Düzgün tarafından yapılan *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Talip Özdeş'in, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, Adil Bebek'in *Mâtürîdî'de Günah Problemi* adlı kitapları, çalışmamızda yeri geldikçe yararlandığımız, Türkiye'de yayın hayatına kazandırılan eserler arasında yer almaktadır.

Kaynaklarla ilgili olarak dile getirmemiz gereken son husus ise ayet mealleriyle ilgilidir. Çalışma boyunca zikredilen mealler, Diyanet İşleri Başkanlığı meali olarak bilinen ve yine Diyanet'in hazırlamış olduğu dijital *Kur'ân-ı Kerîm* uygulamasına aynı isimle dercedilen mealden alınmıştır. Bu uygulamadan aktarılan meal metinlerinin lafzına genel olarak sadık kalınmış; ancak bazen, Mâtürîdî'nin veya Mu'tezile'nin ilgili ayete dair kastının belirginleştirilmesi amacıyla, kayda değer bir anlam değişikliğine yol açmayan cüz'î tasarruflarda bulunulmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin *Te'vilât'ül-Kur'ân* isimli tefsirinde Mu'tezilî söyleme yönelttiği eleştirileri tefsirci perspektifiyle ve doktora düzeyinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte araştırma konumuzla kısmî benzerlik arz eden bazı çalışmaların varlığından da söz etmek gerekir. Bu kapsamda zikredilebilecek eserlerin başında Kıyasettin Koçoğlu tarafından kaleme alınan *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı* adlı doktora tezi gelmektedir. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda 2005 yılında tamamlanan çalışma, üç bölüm şeklinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin Mu'tezile dışındaki diğer İslam mezheplerine yönelik görüşlerine yer verilmiş; ikinci bölümde ise Mâtürîdî'nin eserlerinde geçen Mu'tezile âlimleri konu edinilmiştir. Mu'tezile'ye mensup her bir âlimin alt başlıklar halinde incelendiği bu bölümde, Mâtürîdî'nin, *Te'vilât*'ta zikrettiği⁶ en-Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) isimli Mu'tezile âlimi gözden kaçmıştır. 'Mâtürîdî'nin Eleştirdiği Mu'tezilî Fikirler' başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği kelâmî içerikli eleştiriler incelenmiştir. Eserin bu bölümü çalışmamızın ikinci bölümüyle muhteva benzerliğine sahip

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., Kontrol Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul, 2005–2010, c. XV, s. 102.

bulunmaktadır. Ancak bizim birinci bölümde ele aldığımız Kur'an'ı yorumlama metodolojisi ve Kur'an ilimleri çerçevesindeki eleştiriler ile son bölümde 'Mu'tezile'ye Yöneltilen Diğer Eleştiriler' başlığı altında incelediğimiz eleştirilerin çok büyük bir kısmı, Koçoğlu'nun Mezhepler tarihçisi bakış açısıyla kaleme aldığı eserinde alanın doğası gereği ele alınmamıştır.

Benzer bir durum Yuldus Musahanov tarafından hazırlanan *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında* adlı doktora tezi için de geçerlidir. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Anabilim Dalı'nda 2009 yılında tamamlanan çalışma, adından da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin Ka'bî'ye yönelttiği kelâmî eleştiriler ile sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla bizim birinci bölümde yer verdiğimiz eleştirilerin tamamı ile son bölümde ele aldığımız eleştirilerin büyük bir kısmı, kapsamı ve alanı gereği bu çalışmada da incelemeye alınmamıştır. Çalışmamızla irtibatı bulunan eserlerden birisi de Harun Abacı tarafından telif edilen *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* adlı kitaptır.⁷ Abacı'nın sırasıyla 'Sarf ve Nahiv', 'Belagat' ve 'Lügat' başlıklarını taşıyan üç bölümlük kitabı, araştırmamızın 'Dilsel eleştiriler' alt başlığını taşıyan çok küçük bir kısmıyla benzerlik arz etmektedir.

Çalışmamızla konu benzerliği bulunan bir diğer araştırma ise Muhammed Eşref Aytaç'ın *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Ayetler* adını taşıyan yüksek lisans tezidir. 2015 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı'nda tamamlanan eser iki bölümden oluşmaktadır. Mâtürîdî'nin eleştiri yönelttiği konuları; sıfatlar, hidâyet, kulların fiilleri, istitaat, el-menzile beyne'l-menzileteyn, şefaet ve ecel şeklinde belirleyen Aytaç, çalışmanın birinci bölümünde, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile âlimlerinin zikri geçen konulara dair görüşlerini karşılaştırmıştır. İkinci bölümde ise bahsi geçen temel konular hakkında Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere yer vermiş, ilgili konuların alt başlıkları mahiyetindeki hususları da incelemiştir. Çalışmamız, Aytaç'ın araştırmasından iki noktada farklılık göstermektedir. Birincisi zikri geçen diğer çalışmalarda olduğu gibi Aytaç'ın çalışması da kelâmî eleştiriler ekseninde şekillenmiştir. Biz ise Mâtürîdî'nin ve çalışmanın tefsir yönünü vurgulayabilmek amacıyla birinci bölümü Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Kur'an'ı yorumlama metodolojisi ve Kur'an ilimleri çerçevesinde yönelttiği eleştirilere ayırmış bulunuyoruz. İkincisi ise bizim çalışmamızın girişinde *Te'vîlât*'ın tefsir tarihindeki yerine, Mu'tezile'nin

⁷ Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2020.

tefsir tarihindeki algılanış biçimlerine ve Mâtürîdî'nin Mu'tezile telakkisine dair geniş bir sunum yapılmış olmasıdır.

Araştırmanın yöntemine gelince, eser merkezli akademik çalışmaların kaynak tarama sürecinde genellikle iki farklı okuma yöntemine başvurulur: Birinci yöntemde, çalışmanın merkezinde yer alan eseri okumadan önce konuyla ilgili klasik kaynaklar ve akademik çalışmalar incelenir. Bu yöntem, çalışmanın ana konusunu oluşturan eser ve müellifle ilgili ilim dünyasında dile getirilen hususları önceden görmüş olmak gibi önemli bir avantaj sağlar. Bununla birlikte söz konusu okuma şekli, araştırmacının zihnini, okunan akademik çalışmaların müelliflerinin, çalışmanın merkezinde yer alan eser ve müellife bakış açılarına doğru 'yönlendirme' riski taşır. Takdir edileceği üzere bu durum, araştırmacının, kendi perspektifini gölgede bırakan bir etki meydana getirebilir. Çalışmamızda, işaret edilen riski olabildiğince azaltmak amacıyla sürecin tersinden işletildiği ikinci okuma yöntemine başvurulmuş, yani önce Mâtürîdî'nin mevcut iki eseri *Te'vîlât* ve *Kitâbü't-Tevhîd* okunmuş, ardından konuyla ilgili diğer kaynaklar incelenmiştir. Bu kaynaklardan elde edilen bilgiler, tümevarım yöntemiyle bir araya getirilmiş ve ilgili yerlerde araştırmaya dâhil edilmiştir. Çalışmada, salt bilgi aktarımının yapıldığı yerlerde, içeriğin doğası gereği betimleyici bir yöntem takip edilmiştir. Eleştirilerin incelendiği noktalarda ise yer yer değerlendirmelerde bulunulmuştur. Keza Mâtürîdî'nin tenkitleri ile Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşleri arasında karşılaştırmalar yapmak suretiyle analitik bir yöntem takip edilmeye çalışılmıştır.

İleride de ifade edileceği üzere Mu'tezile, farklı yorum ve anlayışların bir arada bulunduğu çok sesli bir oluşumdur. Mezhep içerisindeki bu fikrî çeşitlilik, Mu'tezile'nin bir konu hakkındaki fikriyle ilgili genelleme yapmayı hayli güçleştirmektedir. Bu itibarla, çalışmada ele alınan tartışma konularıyla ilgili Mu'tezile âlimlerinin dile getirdiği farklı görüşler imkân ölçüsünde aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak 'Mu'tezile'ye göre' ifadesini kullandığımız her yerde ilgili görüşlerin tamamını tekrar etmek mümkün olmayacağından, konuyla ilgili mezhep içerisinde yaygınlık kazanmış hâkim kanaat göz önünde bulundurularak değerlendirmeler yapılmıştır. Mezhebin yaygın görüşünün tespitinde ise çoğunlukla Kâdî Abdülcebâr'ın eserlerine müracaat edilmiştir.

Araştırmanın amacı, önemi, kaynakları ve yöntemiyle ilgili buraya kadar aktarılan bilgilerin ardından *Te'vîlât*'ın tefsir tarihindeki yerini inceleyerek konumuza giriş yapabiliriz.

III. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Tefsir Tarihindeki Yeri

İmam Mâtürîdî'nin biyografisine yer veren tabakat kitaplarında ona nispet edilen eser, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*,⁸ *Te'vîlâtü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî fî't-tefsîr*⁹ veya *Te'vîlâtü ehli's-sünne*¹⁰ gibi adlarla kaydedilmektedir. Alâuddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) bildirdiğine göre *Te'vîlât*, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*, *el-Makâlât* veya *Meâhizü's-şerâi* adlı eserlerinin aksine, doğrudan onun bir telifi olmayıp seçkin öğrencilerinin İmam Mâtürîdî'nin şifahi olarak serdettiği Kur'ân yorumlarını derlemesiyle meydana gelmiştir.¹¹ *Te'vîlât*'ın, hem tabakât kitaplarında hem de yazma nüshalarda farklı isimlerle anılması eserin İmam Mâtürîdî'nin öğrencileri tarafından yazıldığına bir başka göstergesi olarak kabul edilebilir.¹² Eserin isminde “tefsir” yerine “tevil” kelimesinin kullanılması, bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. Zira bu tercih, İmam Mâtürîdî'nin, eserinde dirayet merkezli bir yöntem takip edeceğine işaret etmesinin yanı sıra kişisel görüşlere dayanan tefsir faaliyetlerinin bazı hadis rivayetlerinde¹³ yerilmesinden kaynaklanan çekincenin de bir göstergesidir.¹⁴

Te'vîlât 1970 yılından itibaren farklı araştırmacılar tarafından kısmî tahkik çalışmalarına konu edilmiş olsa da¹⁵ tamamını içeren ilk tahkikli neşri *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm el-müsemma Te'vîlâtü ehli's-sünne* adıyla Fatma Yusuf el-Hıyemî tarafından 2004 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Hıyemî'nin tahkiki, *Te'vîlât*'ın tamamını ilim dünyasına kazandıran ilk eser olması bakımından son derece değerli olmasına karşın, kırkın üzerinde yazma nüshası bulunan *Te'vîlât*'ın yalnızca iki nüshasına dayanılarak tahkik edilmesi¹⁶ tahkik ilminin genel ilkeleri açısından bir eksiklik olarak görünmektedir. *Te'vîlât*'ın, Hıyemî'den bir

⁸ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c. II, s. 133; Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr-Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1992, c. II, s. 249.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammad b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruşî, Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2007, (muhakkiklerin girişi) s. 23.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî el-Kustantînî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941, c. I, s. 335; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn; esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, c. II, s. 36.

¹¹ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât*, v. 1^b. Ayrıca bk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *el-İmâmü'l-Mâtürîdî ve menhecü ehli's-sünne fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nûr'l-Mübîn li'n-Neşr ve't-Tevzî', Amman, 2018, ss. 63-64. *Te'vîlât*'ın, bizzat Mâtürîdî tarafından telif edildiği yönünde bir değerlendirme için bk. Muhammed Eyyûb Ali, *Âkîdetü'l-İslâm ve'l-İmâmü'l-Mâtürîdî*, el-Müessesetü'l-İslâmiyye, Bengladeş, 1983, ss. 283-284.

¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 45.

¹³ Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kamil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, “İlim”, 5; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 59.

¹⁴ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât*, v. 2^a.

¹⁵ Bu çalışmaların listesi için bk. Sönmez Kutlu, “Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2012, ss. 454-455.

¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm el-müsemma Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Hıyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, (muhakkikin girişi) c. I, s. 17.

yıl sonra yine Beyrut'ta Mecdî Bâsellûm tarafından *Te'vilâtü ehli's-sünne* adıyla ikinci kez tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Hiyemî'ye göre daha başarılı bir çalışma ortaya koyduğu görülen Mecdî Bâsellûm, tahkikinin girişinde son derece geniş bir mukaddimeye yer vermiştir. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve sosyal durumunu, tefsir metodolojisini, Kur'ân tasavvurunu ve kelâmî görüşlerini ele alan söz konusu mukaddimenin, giriş mahiyetindeki bilgileri derli toplu bir şekilde sunması bakımından anılmaya değer bir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak mukaddimede yukarıda değinilen konuların yanında, tefsir ilminin Hz. Peygamber (sav), sahabe ve tabiin dönemlerindeki gelişim süreçleri, tefsir ekolleri, tefsir, te'vil ve ma'na sözcüklerinin semantik tahlilleri gibi *Te'vilât*'la doğrudan ilgisi bulunmayan konular kapsamlı bir çerçevede ele alındığından eserin mukaddime bölümü çok geniş tutulmuştur. Bunun yanı sıra Mecdî Bâsellûm'un tahkikinde *Te'vilât*'ın yalnızca üç nüshasına dayanılmış olmasının¹⁷ bir eksiklik olarak kaydetmek gerekir. *Te'vilât*'ın üçüncü ve son tahkikli neşri, merhum Bekir Topaloğlu nezaretinde oluşturulan ilmî bir heyet tarafından 2005-2010 yılları arasında *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adıyla İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Ciddi bir çaba ve titizliğin ürünü olduğunda kuşku bulunmayan bu çalışma, kırkın üzerinde yazma nüshaya ulaşılarak gerçekleştirilmiştir.¹⁸

Te'vilât'ın yazma nüshalarının, Türkiye'deki pek çok kütüphane başta olmak üzere Mekke, Mısır, Şam, Taşkent, Hindistan, İngiltere ve Almanya'yı içine alan geniş bir coğrafyaya yayılması,¹⁹ tarihsel süreçte İmam Mâtürîdî'nin bu eserine yönelik bir ilginin varlığını göstermektedir. Ancak bu yazmaların önemli bir kısmının geç dönemlerde istinsah edildiğini hatırlatmak gerekir.²⁰ *Te'vilât* şârihi Alâuddîn Semerkandî'nin (ö. 539/1144) “Esasen benim yazdığım bu şerh, ışıkları söniüp giden anlamların iç yüzünü ortaya çıkarmak, anahtarı kaybolup gitmiş ilimlerin kapılarını açmak ve en nihayet ruhu bedeninden ayrılmış ölüleri diriltmekten ibarettir.”²¹ şeklindeki ifadelerine dayanılarak, Semerkandî'nin yaşadığı hicri VI. yüzyıla kadar *Te'vilât*'ın ilmî çevrelerde pek bilinmediği şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut mütedavil tefsir külliyatı içerisinde *Te'vilât*'a atıf yapan ilk tefsirin, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'ye (ö. 537/1142) ait

¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 342.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, (muhakkikin girişi) c. I, s. 57.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, (muhakkikin girişi) c. I, ss. 45-56.

²⁰ Muhakkikler ulaştıkları -ki buna şerh nüshaları da dâhildir- toplam kırk beş nüshadan yirmi beşinin istinsah tarihini tespit edebilmiştir. Tarihi tespit edilen yirmi beş nüshanın beşi VI.-VIII. yüzyıllarda, yirmisi ise X.-XII. yüz yıllarda istinsah edilmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, (muhakkikin girişi) c. I, ss. 45-56.

²¹ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 1^b.

olması²² bu çıkarsamayı doğrular niteliktedir.²³ Neseî ile aynı asırda yaşayan Râzî'nin de (ö. 606/1210) İmam Mâtürîdî'nin tefsirine yakın ilgi duyduğu görülmektedir.²⁴ Muhtemelen bu ilgi, Râzî'nin İmam Mâtürîdî ile kelâm ortak paydasında buluşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ondan aktardığı görüşlerin önemlice bir kısmı, kelâmî meselelere ilişkindir.²⁵

Te'vilât'ın tefsir tarihindeki yerinin tespiti bağlamında, Râzî'den sonra ona atıf yapan tefsirleri belirlemeye çalışmak aydınlatıcı olabilir. Bu çerçevede karşımıza çıkan bir diğer tefsir, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir müfessir olan Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl* adlı eseridir.²⁶ Neseî ile yakın bir dönemde yaşayan ve İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgeden çok uzak bir coğrafyada bulunan Endülüslü müfessir Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *Te'vilât*'a olan ilgisi ise dikkat çekicidir.²⁷ Diğer klasik tefsirlerle karşılaştırıldığında daha yoğun olduğu görülen bu ilginin sebeplerine dair kesin bir belirlemede bulunmak mümkün gözükmemektedir. Zira ne *Te'vilât*'ın mevcut nüshalarından herhangi birisi onun hayatını idame ettirdiği yerlerdeki dönemlere aittir²⁸ ne de Ebû Hayyân, hayatının bir evresinde İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesine gitmiştir.²⁹ Ancak Ebû Hayyân'ın, Türklere ve Türk diline karşı özel bir merakının olduğu görülmektedir. Ona nispet edilen ve hepsi de Türklerle veya Türk diliyle ilgili olan *Nefhatü'l-misk fî sîreti't-Türk*, *Kitâbü'l-idrâk li-lisâni'l-Etrâk*, *Zehvü'l-mülk fî nahvi't-Türk*, *el-Ef'âl fî lisâni't-Türk* ve *ed-Dürretü'l-mudîyye fî'l-luğati't-Türkiyye* adlı eserleri,³⁰ Ebû Hayyân'ın Türklere/Türkçeye

²² Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî, *et-Teyisr fî't-tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbûş, Dâru'l-Lübâb, İstanbul-Beyrut, 2019, c. I, s. 16, 93, 102.

²³ Aynı asırda Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ına atıf yapan bir müfessir de İbn Atıyye el-Endelûsî'dir. Bk. İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, c. III, s. 459. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 281.

²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, III. bs., Beyrut, 1420/2000, c. V, s. 316. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 400.

²⁵ Mesela bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV s. 353, c. XXIV, s. 492, c. XXVII, s. 612. Krş., Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 110-111, c. VI, ss. 296-298, c. XV, s. 163, c. XVI, s. 328.

²⁶ Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevil*, thk. Yusuf Ali Bedyevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, c. I, s. 116. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 193.

²⁷ Ebû Hayyân'ın İmam Mâtürîdî'den yaptığı alıntıların geneli dolaylı alıntı şeklindedir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr fî't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1980, c. I, s. 411, 494, 500, 516, c. II, s. 255, 324, 363, 407, 428, 736, c. III, s. 19, 53, 56, 71, 126, 134, 137, 149, 246, 285, 328, 416, 421, 425.

²⁸ *Te'vilât*'ın yazma nüshalarından bir tanesi, Ebû Hayyân'ın hayatının bir dönemini geçirdiği Mısır bölgesine aittir. Ancak bu nüsha onun yaşadığı VIII. asırdan çok sonraki bir dönemde, XII. asırda istinsah edilmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, (muhakkikin girişi) c. I, s. 53.

²⁹ Ebû Hayyân'ın hayatı hakkında bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîn Dâni, Meclisu Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Sayder Âbâd, II. bs., 1972, c. VI, ss. 58-65.

³⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. II, s. 60; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. II, s. 290. Bu eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Mahmut Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhîr İsimli Tefsirindeki Metodu*, (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1984, s. 51, 74, 78.

olan merakının somut bir göstergesidir. Bunun dışında, Ebû Hayyân'ın *Te'vîlât*'a yönelik güçlü ilgisinin izini sürebileceğimiz başka bir veri şimdilik bulunmamaktadır.

Ebû Hayyân'ın dışında tefsirlerinde *Te'vîlât*'a atıfta bulunan başka müfessirlerden de söz etmek mümkündür. Büyük çoğunluğu dolaylı alıntılama şeklinde olan bu aktarımlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla; Nizâmuddîn en-Nisâbûrî (ö. 730/1329[?]),³¹ Tîbî (ö. 743/1343),³² Semîn el-Halebî (ö. 756/1355),³³ İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl),³⁴ Süyûtî (ö. 911/1505),³⁵ Şihâbuddîn Hafâcî (ö. 1069/1659),³⁶ Âlûsî (ö. 1270/1854),³⁷ Kâsımî (ö. 1914),³⁸ Reşit Rıza (ö. 1935),³⁹ Merâğî (ö. 1952),⁴⁰ ve Saîd Havvâ (ö. 1989)⁴¹ gibi müfessirlere aittir. Zikri geçen müfessirlerin nispeten çok gibi görünen alıntıları incelendiğinde, bu alıntıların önemlice bir kısmının, İmam Mâtürîdî'nin birkaç görüşünün Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin tefsirlerinden nakletmekten ibaret olduğu fark edilir. Hepsini ileri sürülemez de genel durumun bu olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca adı geçen müfessirlerin büyük çoğunluğunun yakın dönem müfessirleri olduğuna da işaret etmek gerekir.

Tefsir tarihinde İmam Mâtürîdî'ye yapılan atıfların ayrı bir çalışmada genişçe ele alınması durumunda adı geçen müfessirlere başka isimlerin de eklenmesi beklenebilir. İmam Mâtürîdî'ye yapılan atıflar bağlamında ana hatlarıyla yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız manzaradan bir sonuç çıkarmak gerekirse; Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin "*daha önce yazılan tefsirlerden hiçbirisinin erişemeyeceği eşsiz bir eser*"⁴² olarak nitelendirdiği *Te'vîlât*, tefsir tarihinde bütünüyle ihmal edilmiş olmasa da ilmî değerine mütenasip bir ilgiye nail olamamıştır.

³¹ Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1976, c. III, s. 314, c. V, s. 265.

³² Şerefuddîn el-Huseyn b. Abdullâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf an ğinâi'r-rayb*, thk. Komisyon, Câizetu Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, yy., 2013, c. VII, s. 559.

³³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, ts. c. IV, s. 32, 459.

³⁴ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. IV, s. 303, c. VI, s. 490, c. VII, s. 567.

³⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, thk. Seyfuddîn Abdurrahman el-Kâtib, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 67.

³⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-şihâb alâ tefsîri'l-beydâvî el-müsemma İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ tefsîri'l-beydâvî*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., c. I, s. 87.

³⁷ Şihâbuddîn Muhammed b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'u'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c. XV, s. 425.

³⁸ Cemâluddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, c. IV, s. 518.

³⁹ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm: Tefsîru'l-menâr*, el-Hey'etü'l-Âmmetü'l-Mısıriyye li'l-Kitâb, 1990, c. I, s. 229.

⁴⁰ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, yy., 1946, c. I, s. 90.

⁴¹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fî't-tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kahire, VI. bs., 1984, c. II, s. 1178.

⁴² Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tefsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, 2. bs., DİB Yayınları, Ankara, 2004, c. I, s. 473.

Nesefî'nin eşsiz olarak nitelendirdiği *Te'vilât*'ın tefsir tarihindeki yerini, ona yapılan atıflar dışında başka açılardan da incelemek gerekir. Bu noktada dile getirilebilecek ilk husus İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ın mukaddimesinde yaptığı tefsir-te'vil ayrımıdır.⁴³ Zira bu ayrım, söz konusu kavram çiftinin anlam içeriklerinin belirlenmesinde son derece önemli rol oynamıştır. İmam Mâtürîdî'nin yapmış olduğu ayrıma göre tefsir, sahabe tarafından gerçekleştirilebilecek bir faaliyettir. Sahabenin zamansal önceliği, Allah'ın muradına karşılık gelen doğru anlamın tespiti bağlamında onları diğer kuşaklara üstün kılmıştır. Sahabe toplumu, tefsirin ilk referans mercii olarak belirleyen İmam Mâtürîdî'ye göre, onların yapmış olduğu tefsir, te'vilden farklı olarak kesinlik değeri taşır. Sahabenin, vahyin inişine sebep teşkil eden olaylara şahit olmaları, bu kesinliğin en temel dayanağıdır. Sahabeden sonraki devirlerde yaşayan kuşakların, Kur'an'ın anlamlarına ilişkin tespit ve değerlendirmelerine karşılık gelen te'vil ise kesinlik içermez. Çünkü te'vil kategorisinde yer alan yorumlar, nassın anlamını keşfetmeye yardımcı olabilecek veriler eşliğinde, kelâmın muhtemel manalarından birini tercih etmekten ibarettir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımında tefsir, ilk anlamı belirlemek (zû vechin vâhid), te'vil ise muhtemel anlamların (zû vücûh) izini sürmek demektir.⁴⁴

Esasen tefsir-te'vil ikilisinin İmam Mâtürîdî'den önceki müfessirler tarafından da kullanıldığı bilinmekte, ancak bu kavramlara yüklenen anlamların İmam Mâtürîdî'nin kullanımında olduğu gibi net bir çerçeveye yerleştirilmediği görülmektedir. Bir tespite göre erken dönem müfessirlerinden Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), tefsir ve te'vilin aynı manayı ifade eden eş anlamlı iki kelime olduğu şeklinde bir kanaat belirtmiş ve bu kanaat, mütekaddimûn müfessirleri tarafından da paylaşılmıştır.⁴⁵ Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eserinde, ayetlere yönelik izahlarını aralarında belirgin bir fark gözetmeksizin tefsir ve te'vil kavramlarıyla nitelendirmesi bu tespiti doğrular niteliktedir.⁴⁶ Öte yandan onun tefsir-te'vil kelimelerini kullanımına benzer bir durum İbn Kuteybe'de de (ö. 276/889) görülmektedir. Bunun en somut örneği, hurûf-ı mukattaalarla ilgili yorumların, İbn Kuteybe tarafından kimi zaman tefsir, kimi zaman te'vil olarak adlandırılmış olmasıdır.⁴⁷ Hâlbuki hurûf-ı mukattaalar hakkında, Hz. Peygamber (sav) veya sahabeden, anlamı tayin edici nitelikte sarıh bir beyan rivayet edilmediğinden, bu harflerle ilgili yorumlar, İmam

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 3; İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek; İmam Mâtürîdî ve Te'vilât'ı'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, 7/2, (2010), ss. 75-76.

⁴⁴ Bk., Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 3-4.

⁴⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts. c. I, s. 16.

⁴⁶ Bk. Ebû Ubeyde Mamer b. El-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü Hancı, Kahire, ts., c. I, ss. 18-19. Ayrıca bk. c. I, s. 216, c. II, s. 35.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 67, krş. s. 182.

Mâtürîdî'ye göre te'vil kategorisinde yer almaktadır. Nitekim o, Bakara 2/1. ayetinde yer alan hurûf-u mukattaayı açıklarken on iki farklı görüşe yer vermiş ve bunlardan muhtemel gördüğü altı tanesini, her biri için '*bu da mümkündür*' kaydı düşerek izah ettikten sonra 'Neyi murad ettiğini en iyi Allah bilir.' diyerek sözlerini tamamlamıştır.⁴⁸

Diğer yandan İbn Kuteybe'nin Kur'ân sözlüğü hüviyetindeki dil eksenli tefsirine *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân* adını verirken, çelişki görünümü veren ayetlerin birbirleriyle nasıl uzlaştırılması gerektiğini ortaya koymak amacıyla yazmış olduğu eserini *Tevîlû müşkili'l-Kur'ân* şeklinde adlandırması, bahse konu iki kavram arasında belirgin bir ayırım yapmadığı şeklinde yorumlanabilir. Yine onun, *Te'vîlû müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde, 'Kur'ânda var olduğu ileri sürülen bir müşkilin tefsiri' (*tefsîru'l-müşkili'l-lezî uddiye ale'l-Kur'ân*)⁴⁹ şeklinde bir ifadeye yer vermesi, tefsir ve te'vil kavramlarını kayda değer bir fark gözetmeksizin kullandığının bir başka göstergesidir.⁵⁰ Dile getirilen kavramların anlam içeriklerinin birbirinden henüz ayrıştırılmadığına bir örnek olması bakımından Taberî'ye de (ö. 310/923) atıfta bulunulabilir. Her ne kadar Taberî'nin tefsir ve te'vil arasındaki farka işaret etmek amacıyla, eserinin adını belirlerken tefsir yerine te'vil kelimesini tercih ettiği yönünde değerlendirmeler bulunsada⁵¹ tefsirinde aksi istikametteki kullanımlara da rastlanmaktadır. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde açtığı iki farklı başlıktan birinde tefsir kelimesine, diğerinde ise te'vil kelimesine yer vermiş, fakat her ikisinde de benzer bir anlam kastetmiştir.⁵² Bunun da ötesinde Taberî, te'vilin Arap dilinde bir şeyi tefsir etmek ve o şeyi *aslî hüviyetine irca etmek* anlamına geldiğini açıkça belirtmiş ve bu izahını şiirle temellendirmiştir.⁵³

Tefsir ve te'vil terimlerinin tefsir literatüründeki kullanım biçimlerine ilişkin yukarıda anılan örneklerden hareketle, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı IV. asrın ortalarına kadar bu iki terimin çoğu kez birbirinin yerine kullanıldığı ve aralarında kategorik bir ayırım yapılmadığı sonucuna ulaşılabilir.⁵⁴ İlerleyen süreçlerde ise onun yaptığı ayırımın literatürdeki kullanımlar üzerinde belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil kavramları arasındaki farklara ilişkin vurguladığı noktaların, ondan sonra yapılan tanımlarda da

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. I, ss. 27-30.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlû müşkili'l-Kur'ân*, s. 68.

⁵⁰ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 71.

⁵¹ Mesela bk. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s. 14. Cerrahoğlu'nun değerlendirmelerinin kritiği için bk. Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Epistemolojik ve Tarihsel Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/1, (2001), s. 79.

⁵² İbn Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî; Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. M. Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. I, s. 80, 84; Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığı", s. 79.

⁵³ Taberî, *Tefsîr*, c. VI, ss. 204-205.

⁵⁴ Öztürk, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığı", s. 79.

ön plana çıktığı fark edilmektedir. İmam Mâtürîdî'nin ayırımına göre tefsir, rivayet merkezli; te'vil ise dirayet merkezli bir faaliyettir. Râğıb el-İsfahânî de (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) İmam Mâtürîdî'nin izahatına benzer tarzda açıklamalarda bulunmuş, tefsirin te'vilden daha genel bir içeriğe sahip olduğuna atıfla; müfret lafızların ve nasıl uygulanacağı ancak rivayetler sayesinde belirlenebilecek emirlerin veya nüzul vasatında yaşanmış olaylarla ilgili ayetlerin izahında tefsire müracaat edileceğini belirtmiştir. Te'vilin ise lafızdan ziyade mananın (dirayet) tespitine yönelik bir çaba olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Râğıb el-İsfahânî dışında, İbn Habîb en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1016), Beğavî (ö. 516/112), Kevâşî (ö. 680/1281) gibi müfessirler tarafından yapılan te'vil tanımında da benzer vurgulara yer verildiği görülmektedir. Adı geçen âlimlerin tanımlamasına göre te'vil; “*ayeti, bağlamına uygun, kitap ve sünnetle örtüşen muhtemel anlamlardan birine istinbat yöntemini kullanarak hamletmektir.*”⁵⁶ İmam Mâtürîdî'nin, sonraki dönemde yapılan tanımlar üzerindeki etkisini açıkça gösteren bu örneklerden de anlaşılacağı üzere; tefsir ve te'vil kavramları, onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde dile getirdiği son derece önemli katkılarla gelişim sürecini tamamlamış ve tefsir tarihindeki nihai şeklini alarak sistematik bir çerçeveye oturmuştur.

Te'vilât, bahse konu iki kavramın anlam hayatına ilişkin katkıları yanında, kelâmî paradigmanın, tefsir ilminin gelişim süreçlerindeki izlerini takip etme imkânı sunması açısından da kayda değer nitelikte bir tefsirdir. Kanaatimize göre bu nitelik, tefsir-kelâm münasebetlerinin tefsir tarihindeki seyrini resmetmesi bakımından *Te'vilât*'ı ayrıcalıklı kılmaktadır. Zira *Te'vilât*, hem Kur'ân'ın tamamını dirayet yöntemine başvurarak açıklayan ve elimize ulaşan ilk tefsirdir hem de kelâmî kimliği çok güçlü bir isim tarafından telif edilmiştir. Kelâmî düşüncenin tefsir ilmi üzerindeki etkileri, *Te'vilât* öncesinde yazılan ve dil düzleminde Kur'ân'ı savunma amacı taşıyan filolojik tefsirler üzerinden de takip edilebilir. Ancak o döneme özgü mevcut filolojik tefsirlerden hiçbirisi ne Kur'ân'ın tamamını konu edinmiştir ne de bir kelâm mezhebinin imamı tarafından telif edilmiştir.

Bilindiği üzere kelâmî düşüncenin, neredeyse bütün İslâmî ilimlerin tarihsel süreçteki gelişim evreleri ve bu ilimler tarafından üretilen eserlerde gözlemlenen biçim ve muhteva değişiklikleri üzerinde son derece önemli etkileri olmuştur.⁵⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111), tefsirin

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmiî't-tefsîr mea tefsiri'l-fâtiha ve metâlii'l-bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, Dâru'd-Da've, Kuveyt, 1984, ss. 47-48.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, yy., 1957, c. II, s. 150.

⁵⁷ Halil İbrahim Taha, “Eserü'l-medârisi'l-kelâmiyye fî ilmi usûli'l-fikh: mebasû'l-hükm ünmûzecen”, *Mu'temeru usûli'l-fikh ve siletuhû bi'l-'ulûmi'l-uhrâ*, Mulhaku Mecelleti'l-Külliyeti's-Şerî'a, 3, ts., s. 429; Hüseyin Kahraman, “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, s. 199, 205.

küllî bir ilim olan kelâmın karşısında ancak cüzî bir konuma sahip olduğunu ifade ederken muhtemelen bu noktaya işaret etmek istemektedir. Zira ona göre kelâm, tefsirin de dâhil olduğu dinî ilimlerin hareket alanını çerçeveleyen tümel bir etkiye sahiptir.⁵⁸ Başka bir ifadeyle müfessirin anlama ve yorumlama faaliyetini yönlendiren temayüller, kelâmî düşüncenin belirleyici etkisiyle şekillenmektedir. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Fahreddîn Razi'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere, kelâmî düşüncenin tefsir üzerindeki etkisini gösteren en spesifik örnek, müfessirlerin muhkem ve müteşâbih ayetlere dair yorumlarıdır.⁵⁹ İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı açısından ifade etmek gerekirse, kelâmî düşüncenin onun tefsirindeki etki alanının daha da genişlediği rahatlıkla söylenebilir. Sadece peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili ayetlerin yorumuna bakmak bile *Te'vilât*'taki kelâmî etkiyi fark etmeye yetecek malzeme sunmaktadır. Nitekim peygamberlerin ismetiyle bağdaştırılması pek mümkün gözükmeyen ve fakat ondan önceki kimi tefsirlerde yer alan görüşler, *Te'vilât*'ta son derece sert bir dille eleştirilmektedir.⁶⁰ Kelâmî düşüncenin *Te'vilât*'taki etkilerine dair başka örnekler de bulunabilir; ancak bizim burada işaret etmeye çalıştığımız husus, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât* adlı tefsirinin, kelâmın tefsir üzerindeki etkilerini gösterebilecek ideal bir örnek olduğudur.

Te'vilât'ın tefsir tarihindeki yerine ilişkin dile getirilmesi gereken önemli yönlerinden birisi de Mu'tezile'nin günümüze ulaşmayan erken dönem tefsir birikiminin, *Te'vilât* aracılığıyla bize kadar kısmen taşınmış olmasıdır. *Te'vilât*'ın bu yönü, tefsirin kayıp halkası olarak adlandırabileceğimiz Mu'tezilî tefsir envanterinin ortaya çıkarılmasına katkı sağlaması bakımından son derece değerlidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde derinlemesine inceleneceği üzere İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin neredeyse eleştirilmedik görüşünü bırakmamış ve bu eleştiriler esnasında onların kurucu simaları arasında yer alan pek çok âlimin Kur'ân yorumlarını aktarmıştır. Ne var ki onun, sahibine nispet ederek aktardığı bu görüşlerden bazıları, Mu'tezilî müfessirlerin görüşlerini bulmayı umduğumuz kaynaklarda yer almamakta veya söyleyeni belirtilmeksizin temrîz sîgasıyla verilmektedir. Örneğin İmam Mâtürîdî, ayın yarılması olayının (inşikâk-ı kamer) Hz. Peygamber (sav) döneminde gerçekleştiği yönündeki genel kabulün aksine, Basra Mu'tezilesinden Ebû Bekir el-Esam'ın, (ö. 200/816) söz konusu olayın kıyamet gününde gerçekleşeceğini ileri sürdüğünü

⁵⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 6; Muhammed Coşkun, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir Kelâm İlişkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 35, (2016), s. 42.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. VII, s. 144; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kahire, ts. s. 8.

⁶⁰ Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 291-292. Krş., Taberî, *Tefsîr*, c. XVI, ss. 35-37.

belirtmiştir.⁶¹ Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144), "birileri de demiştir ki" diyerek böyle bir görüşün varlığından söz etmiş ancak bu görüşün Ebû Bekir el-Esam'ma ait olduğuna dair herhangi bir şey söylememiştir.⁶² Benzer şekilde Râzî, mezkûr görüşün 'bir müfessir' tarafından ileri sürüldüğüne değinmiş ancak herhangi bir isim zikretmemiştir.⁶³ Yine Hızır Muhammed Nebhâ tarafından altı cilt olarak derlenen Mu'tezilî tefsir koleksiyonunun Ebû Bekir el-Esam'ma ayrılan birinci cildinde, onun ayın yarılmasıyla ilgili görüşüne yer verilmemiştir.⁶⁴ Diğer yandan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinde ve -tarayabidiğimiz kadarıyla- *el-Muğnî* adlı ansiklopedik kitabında Ebû Bekir el-Esam'mın görüşüne değinmemiş, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* adlı tefsirinde ise onun adını zikretmeksizin kıyametin kopacağı zaman ayın yarılacağını ileri süren âlimlerin de olduğunu söylemekle yetinmiş,⁶⁵ *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve* adlı eserinde ise mezkûr görüşü Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet etmiştir.⁶⁶ Söz konusu görüşün burada ismi zikredilen eserlerin dışında taradığımız başka eserlerde de Ebû Bekir el-Esam'ma ait olduğuna dair bir kayıt bulunmamasından hareketle, bu görüşü ona nispet ederek aktaran ilk müfessirin İmam Mâtürîdî olduğu tahmin edilebilir. Ebû Bekir el-Esam'mın Mu'tezile'nin en önemli tefsirlerinden birisi olarak görülen *Tefsîru'l-Kur'ân* adında bir tefsir yazdığı ve bu tefsirin *son derece güzel bir tefsir* olarak nitelendirildiği⁶⁷ göz önünde bulundurulduğunda, İmam Mâtürîdî'nin Ebû Bekir el-Esam'dan yapmış olduğu bu aktarımın tefsir ilmi açısından değeri daha iyi anlaşılacaktır.

Te'vilât'ın klasik tefsir tarihi yazıcılığı üzerinde de kısmî bir etkisinden söz etmek mümkündür. Bilindiği gibi tefsir tarihi üzerine yazılan eserlerde tefsirler rivayet ve dirayet tefsirleri olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulur ve mevcut dirayet tefsirlerinin en meşhur örnekleri olarak genellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı veya Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı gösterilir.⁶⁸ Her ne kadar Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme'nin (ö.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 225.

⁶² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1407/1981, c. IV, s. 431.

⁶³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XXIX, s. 288.

⁶⁴ Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esam, *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, (*Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile* içinde) nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 396.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, Dâru'l-Mustafâ, Kahire, ts., c. I, ss. 55-57.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tenûsiyye, ts. s. 267; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye-el-Hind, Müessesetü'l-'Âlemî, Beyrut, 1971, c. III, s. 427; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, s. 354.

⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, c. I, s. 205; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2000, s. 292; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Meârif, III. bs., yy., 2000, s. 377; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, IV. bs., İstanbul, 2008, s. 167.

117/735) Kur'ân yorumlarının muhtelif kaynaklardan derlenerek oluşturulduğu tefsirleri ile Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr (Tefsîru Mukâtil)* adlı eseri, dirayet tefsirinin ilk örnekleri olarak zikredilebilirse de bu tefsirler Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirleri kadar şöhret bulmamıştır.⁶⁹ *Te'vilât*'ın keşfedilmesiyle birlikte ise bu durum tamamen değişmiş ve önde gelen dirayet tefsirleri hiyerarşisinde sadâret hakkı *Te'vilât*'ın olmuştur.

Diğer yandan *Te'vilât*, ana bünyeden ayrılarak mezhepleşen yapılar karşısında Ehl-i Sünnet'in din anlayışının Kur'ân'a uygun olduğunu ortaya koymak amacıyla Kur'ân'ın tamamının yorumlandığı ilk sünî tefsirdir.⁷⁰ Alâuddîn es-Semerkandî'ye (ö. 539/1144) göre *Te'vilât*'ın çok değerli bir tefsir olmasının en temel nedeni, bu tefsirin, usûlû'd-dîn alanında Ehl-i Sünnet'in; fikhî alanda Ebû Hanîfe ve ashabının benimsemiş olduğu çizginin Kur'ân'la birebir örtüştüğünü ortaya koymuş olmasıdır.⁷¹ *Te'vilât*'ın, Ehl-i Sünnet'in din anlayışıyla örtüşür tarzda yazılmış bir tefsir olduğu yönündeki bu değerlendirme genel olarak doğrudur. Ancak Ehl-i Sünnet kavramının hem hadis taraftarlarını hem de rey taraftarlarını içine alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip olduğunu, bunun yanı sıra Mâtürîdî'nin düşünce yapısı ve metodolojisi itibarıyla Ehl-i Sünnet'in Ehl-i hadis kanadından ziyade Ehl-i rey çizgisinde yer aldığını özellikle belirtmek gerekir. Nitekim Ehl-i hadis'in önde gelen isimlerinden birisi olan İmam Şâfiî'nin⁷² (ö. 204/820) pek çok görüşü, Mâtürîdî tarafından kimi zaman yergi içeren ağır ifadeler eşliğinde eleştirilmiştir.⁷³

Diğer yandan Semerkandî'nin *Te'vilât*'a ilişkin yukarıdaki tespitinin, Mâtürîdî'nin, eserlerinde *Ehl-i Sünnet* kavramına yer vermemiş olması ile çelişmediğini de burada hatırlatmak gerekir. Zira her ne kadar Mâtürîdî, *Ehl-i Sünnet* kavramını zikretmiş olmasa da *Te'vilât* adlı tefsiri dikkatlice incelendiğinde adı geçen kavramın henüz ıstılahlaşmamış versiyonlarını, Ehl-i Sünnet'i karşılayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Sözelimi, ehl-i hüda⁷⁴ şeklindeki kullanım bunlardan birisidir. Mâtürîdî, bu ifadeyi kullandığı yerde fiillerin yaratılması meselesinden bahisle; bazı İslam âlimlerinin fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı görüşünü benimserken, diğer bazı âlimlerin aksi bir kanaate sahip olduğunu söylemiş ve bu ikinci görüşün 'ehl-i hüda'ya ait olduğunu belirtmiştir. Fiillerin Allah

⁶⁹ Abdülhamit Birişik, "Tefsir" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XL, s. 286.

⁷⁰ Celal Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1986, s. 55.

⁷¹ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 1^b.

⁷² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire, 1968, c. II, s. 11; Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Mısır, 1986, ss. 392-394.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 259, c. II, s. 62, c. III, s. 15, c. IV, ss. 172-173, c. XV, ss. 26-26.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 302.

tarafından yaratıldığı görüşünün Ehl-i Sünnet'e ait olduğu bilindiğine göre⁷⁵ Mâtürîdî'nin *ehl-i hüda* ifadesiyle Ehl-i Sünnet'i kastettiği açıklık kazanmış olmaktadır. Yine Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu *ehl-i-tevhîd*⁷⁶ ifadesi için de benzer bir durumun geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Te'vîlât'ta Müşebbihe, Cebriyye, Cehmiyye, Hâriciyye, Bâtıniyye ve Karâmita gibi fırkaların Kur'ân tasavvurları da sık sık eleştirilmiş olmakla birlikte Ehl-i Sünnet'in ezeli rakibi olan Mu'tezile'nin görüşleri üzerinde çok daha detaylı bir şekilde durulmuş, tabiri caizse i'tizâl fikri didik didik edilmiştir. O kadar ki Mâtürîdî'nin dînî-fikrî alanda yakın tehdit⁷⁷ olarak gördüğü Mu'tezile'nin son derece çetrefilli olan beş farklı mesele hakkındaki görüşleri, tek bir ayet üzerinden eleştirilebilmiştir.⁷⁸ Bir sonraki başlık altında da görüleceği üzere, tefsir tarihinde Mu'tezile'ye karşı sergilenen tutum da Mâtürîdî'ninki ile benzer bir seyir izlemiştir.

IV. Tefsir Tarihinde Mu'tezile

Dinin algılanma biçimlerinin bir usûl zemininde sistemleşmesiyle ortaya çıkan mezhepler, dinî söylemlerini temellendirmek ve bu söylemin meşru bir karaktere sahip olduğunu şahitlendirmek amacıyla Kur'ân'a sık sık referansta bulunmuşlardır.⁷⁹ Bu açıdan bakıldığında, kendi varlığını Kur'ân'a dayandırarak ortaya koyma çabası gütmemiş hiçbir İslam mezhebi yoktur.⁸⁰ Esasen bu çaba, her mezhebin sahihlik iddiası taşıdığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda doğal karşılanabilecek bir durumdur. Dinin doğru anlaşılması yönündeki beşerî çabaların birer hasılası olan mezheplerin bu meşruiyet arayışı, mevcut dirayet tefsirlerinin, mezhebin temel ilkeleriyle uyuşan yorumlarla içeriklendirilmesi şeklinde tefsir tarihine de yansımıştır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, elimizdeki bütün dirayet tefsirleri, onu yazan müfessirin ilahî kelâmı anlama çabasına yön veren mezhebî perspektifinin derin izlerini taşır. Buradan hareketle 'mezhebî tefsir' niteliğine sahip olmayan hiçbir tefsir yoktur şeklinde bir tespitte bulunulabilir.⁸¹ Hatta İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*'i ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr*'u gibi salt rivayete

⁷⁵ Nesefî, *Tefsîr*, c. II, s. 175.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, ss. 253-254.

⁷⁷ Mehmet Akif Koç, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Tasavvuru", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 151.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, ss. 352-353.

⁷⁹ Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İz düşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016, s. 84.

⁸⁰ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler; Mu'tezilî Zemahşeri'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 52.

⁸¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 19.

dayanan birkaç istisna dışında, rivayet tefsirleri için de benzer bir değerlendirmede bulunmak mümkündür.

Tefsir tarihinde Mu'tezile, genel olarak Kur'an'ı kendi bid'at görüşleri doğrultusunda ve hevaları uyarınca yorumlayan bir ekol olarak tanınmaktadır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak Mu'tezile'nin tefsir adına ortaya koyduğu yorumlar bid'at (türedi) tefsir olarak adlandırılmaktadır.⁸² Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'nin tefsir faaliyetlerine yöneltilen eleştirilerde, erken dönemlerde son derece sert bir dil kullanılırken bu dilin sonraki dönemlerde nispeten daha yumuşak bir seyir izlediği görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi erken dönem Ehl-i Sünnet âlimlerine göre kimi Mu'tezilî müfessirler cahil, kimi de Kur'an'ı mezhebî ilkeleri doğrultusunda olmadık te'villerle yorumlayan ve böylece Allah'ın kelâmına karşı son derece cüretkar tavırlar sergileyecek kadar ileri giden kimselerdir.⁸³ İmam Mâtürîdî'ye göre ise i'tizâl demek bir tür zındıklık demektir.⁸⁴

İlerleyen süreçte Mu'tezile'nin tefsir sahasındaki en önemli isimlerinden birisi olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinin tefsir literatüründeki yerini almasıyla birlikte, Mu'tezile'nin tefsir faaliyetlerine yönelik yergilerin yanında övgü içerikli ifadeler de yer verildiği müşahade edilmektedir. Örneğin Zemahşerî'yi Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet makamına yakışmayan değerlendirmelerde bulunduğu ve Ehl-i Sünnet'e karşı edebe aykırı ifadelerle yer verdiği gerekçesiyle eleştiren Şafîî âlim Tâcüddîn Sübkî (ö. 771/1370), bütün eleştirilerine rağmen *Keşşâf*'ı 'çok değerli bir kitap' olarak nitelendirmiş, Zemahşerî'nin alanında otorite (imam) bir isim olduğunu kaydetmiştir.⁸⁵ Diğer yandan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), *Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri eleştirmek amacıyla *el-İntisâf* adlı bir eser kaleme almış ve bu eser, alanındaki şöhreti dolayısıyla sürekli *Keşşâf* tefsiri ile birlikte basılır olmuştur.⁸⁶ Söz konusu eserde sıkı bir eleştiri performansı sergileyen İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Rûm 30/27. ayetin tefsiri sadedinde dile getirdiği açıklamaları "Bu yorum, altın harflerle yazılmayı hak edecek kadar nefis bir yorumdur." şeklinde nitelendirmekten

⁸² Abdülmunim en-Nimr, *İlmü't-tefsîr; keyfe neşee ve tetavvera hattâ intehâ ilâ asrine'l-hâdır*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire, 1985, s. 101.

⁸³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tevîlî muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, yy., 1999, s. 121; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1404/1984, s. 137.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 321; Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, ss. 270-271.

⁸⁵ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Muîdû'n-niam ve mubîdû'n-nikam*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, Lübnan, 1986, s. 66.

⁸⁶ Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 123.

kendini alamamıştır.⁸⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin daha pek çok yorumunu son derece güzel,⁸⁸ çok hoş ve etkileyici bulmuş,⁸⁹ onun bu konudaki üstün başarısını, Kur'ân'ı çok titiz bir gözle inceleyebilme ve anlamları üzerinde derinleşerek güzelliklerini ortaya çıkarabilme yeteneğine bağlamıştır.⁹⁰ Diğer yandan Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* adlı tefsirinde Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim İsfahânî'nin (ö. 322/934) pek çok görüşüne yer vermiş ve birçok ayetin izahında onun değerlendirmelerini daha isabetli bulmuş, İsfahânî'yi hayır ve rahmet dualarıyla anmıştır.⁹¹ İlginçtir ki Râzî, tefsirinde Mu'tezile'ye karşı mutedil bir tutum sergilediği ve bu tutumu nedeniyle Ehl-i Sünnet'i Mu'tezile karşısında yenik pozisyonda gösterdiği gerekçesiyle bazı eleştirilere konu olmuştur.⁹²

el-Keşşâf'ın tefsir sahasındaki tartışmasız konumundan ve özellikle Kur'ân'ın dil, üslup ve ifade özelliklerini yansıtmadaki başarısından dolayı, ondan sonra yazılan hemen hiçbir tefsir *el-Keşşâf*'a kayıtsız kalamamış, bunun yanı sıra sünnî müfessirler tarafından *el-Keşşâf* üzerine şerh, haşiye, reddiye ve ihtisar türünde onlarca eser telif edilmiştir.⁹³ Ancak *el-Keşşâf*, özellikle dil ve belâğat alanındaki maharetinden dolayı tefsir tarihinde yoğun ilgi görmüş olmakla birlikte kimi eleştirilere de konu olmuştur. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Zemahşerî'nin de içerisinde bulunduğu Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî müfessirler, mezhebî ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri tefsir faaliyetleri esnasında, hem delilde hem de medlûlde hata yapmış ve nihayet te'vil adı altında Kur'ân'ı tahrif etmişlerdir.⁹⁴

Günümüze gelindiğinde klasik dönemdekine benzer eleştirilere yine rastlanmakla birlikte Mu'tezile'nin Kur'ân yorumlarını 'heva ve bid'at ehlinin tefsiri' veya 'mezmûm tefsir' şeklinde kategorik bir ayırıma tabi tutmak yerine daha mutedil bir tutum sergilenmesi

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 476. (*el-Keşşâf*'ın, çalışma boyunca kullandığımız bu baskısı, İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf* adlı eseriyle birlikte basıldığından burada ve bundan sonra İbnü'l-Müneyyir'den yaptığımız aktarımlar için *el-Keşşâf*'ın ilgili sayfasının dipnotlarına bakılmalıdır.)

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 228.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 321.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 44. İbnü'l-Müneyyir'in güçlü eleştirel yönü ve Zemahşerî'ye yönelik olumlu değerlendirmeleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Polat, *Akalcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss. 114-119, 127-129.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. II, s. 363, c. IV, s. 153, c. V, s. 354, c. VIII, s. 215; Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 7.

⁹² Râzî'ye yöneltilen söz konusu eleştiri ve bu eleştirinin kritiği hakkında geniş bilgi için bk. Muammer Erbaş, "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezile'nin Yeri-I (*Mefâtihu'l-Ğayb* Örneği)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, İzmir, 2004, ss. 85-88.

⁹³ Zemahşerî üzerine yapılan çalışmaların derli toplu bir listesi için bk. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzihî*, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts., ss. 272-279.

⁹⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1980, s. 34.

önerisinde bulunanların da olduğu görülmektedir.⁹⁵ Bu doğrultuda bir değerlendirmede bulunan Zürkânî, mezhebine taassup derecesinde bağlı bulunan kimi insanların, kendilerine muhalefet edenleri, delile dayanarak te'vilde bulunmuş olsalar dahi bid'at ehli olmak ve hevası uyarınca dini yorumlamakla itham ettiğini belirtmekte, keza bu tür insanların kendi mezheplerini hakikatin yegâne ölçütü olarak görme şeklindeki tavırlarının İslam dünyasında görülen parçalanmışlık ve bölünmüşlüğü temel nedeni olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Zürkânî'ye göre ister Mu'tezile'nin isterse başka bir mezhebin tefsiri olsun; bütün tefsirleri, temel bir ilkeye göre değerlendirmek gerekir. Bu temel ilkeye göre doğruya isabet eden, bid'at ve hevadan uzak olan her tefsir övgüye değer; bid'at ve heva doğrultusunda yazılan her tefsir yergiyi hak eden tefsir olarak kabul edilmelidir.⁹⁷ Zürkânî'nin bu teklifi bid'at ve hevanın kime göre belirleneceği yönünde bazı kapalı noktalar içerse de asırlar boyunca devam edegelen fikrî ihtilafların Müslüman birliğinin bünyesinde meydana getirdiği tahribi hafifletmeye yönelik naif ve içten bir teklif olarak anılmaya değerdir.

Gelinen bu noktada Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki yerinin Şîa tarafından algılanma biçimine de değinmek gerekir. Bilindiği üzere Mu'tezile ve Şîa arasındaki fikrî rekabet hiçbir zaman Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki kadar gerilimli olmamıştır. Hatta kimin kimden etkilendiği vuzuha kavuşmuş olmasa da Mu'tezile ve Şîa arasında karşılıklı etkilenmelerin olduğu yönünde bazı tespitler bulunmaktadır.⁹⁸ Gerçi İmamiyye Şîasının önemli isimlerinden birisi olan Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği yönündeki iddiaları kesin bir dille reddetmiş,⁹⁹ bunun yanı sıra Mu'tezile ve Şîa arasındaki ihtilafların bir ürünü olarak ortaya çıkan ve ilk örneğini Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Risâle fi'l-imâme ilâ Vâsıl bin Atâ* adlı eserinde gördüğümüz bir reddiye literatürü de oluşmuştur.¹⁰⁰ Ancak Şehristânî, Şîa'nın bazı fraksiyonlarının usulde Mu'tezile'ye eğilim gösterdiğini, yine Şîa'nın bir alt dalı olan Gâliye fırkasının ise Mu'tezile'yi teşbihten ve hulûlden uzak, akılcı bir mezhep olarak görmeleri sebebiyle i'tizâl fikrinin bu fırka içerisinde iyice yerleştiğini belirtmiştir.¹⁰¹

⁹⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. II, s. 284.

⁹⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. II, s. 285.

⁹⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. II, s. 284.

⁹⁸ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 2015, 3. bs., s. 112 vd.

⁹⁹ eş-Şeyh el-Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, thk. Seyyid Muhammed el-Kâdî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993, s. 41; eş-Şeyh el-Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, nşr., el-Mu'temerü'l-â'lemî li elfiyeti'Şeyh el-Müfîd, Matbaatü Mihr, 1413/1992., ss. 32-38.

¹⁰⁰ Mu'tezile ve Şîa'nın birbirlerine yazdığı reddiyelerin bir listesi için bk. Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ve Şîa Arasında Siyasal Tartışma* (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murtezâ), Araştırma, Ankara, 2006, ss. 27-30.

¹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 147, 173.

Goldziher ve Adam Mez gibi müsteşrikler de benzer değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁰² Cemâleddîn Kâsımî (ö. 1914) ise Yemen'deki Zeydîler ile Irak, Hindistan, Şam ve Fars bölgelerinde yaşayan Şîîlerin usulde Mu'tezile'ye tabi olduklarını söylemiştir.¹⁰³

Şîa'nın ilerleyen dönemlerde Mutezîlî düşünceye iyice yaklaşması neticesinde; el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'id ve imamet gibi birkaç mesele dışında aralarında geniş ölçekli bir fikir birliği meydana gelmiş, hatta Şîî-Mutezîlî ortak kimliğine sahip âlimler görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁴ Çağdaş Şîî müfessir Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (ö. 1981) de belirttiği üzere Şîa'nın kelâmda Mu'tezile'ye benzemesinden dolayı bu iki mezhebin kelâmî sahadaki önemli bazı fikirleri iç içe geçmiştir.¹⁰⁵

İki mezhep arasında görülen bu güçlü ilişkinin yansımalarını Şîa'nın Mu'tezilî tefsir birikimine yönelik yaklaşımlarında da gözlemek mümkündür. Birkaç örnek vermek gerekirse klasik dönem İmamiyye Şîasının meşhur müfessiri Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Rummânî'nin (ö. 384/994) tefsirlerinden övgüyle bahsetmektedir.¹⁰⁶ Muhtemelen Tûsî'deki Mu'tezile sempatisinin nedeni, onun, Şîa'daki nasçı/ahbârî geleneğin zayıflayıp dirayet ve te'vil eksenli usûlî yaklaşımın güçlenmeye başladığı bir dönemde yaşamış olmasıdır. Bu dönem aynı zamanda Şîî tefsirlerde Mu'tezilî etkinin açıkça gözlemlendiği bir evreye tekabül etmektedir. Nitekim Tûsî'nin tefsirinde serdedilen görüşlerin, Mu'tezilî akılcılığın etkisiyle rasyonel bir muhteva arz ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷

Tefsir tarihinde Mu'tezile'nin tefsir merviyâtına Şîa'nın genel olarak olumlu yaklaştığının en bariz göstergelerinden birisi de Hızır Nebhâ tarafından altı cilt halinde derlenen Mutezîlî tefsir koleksiyonudur. Hepsi de birer Mu'tezilî mütekellim ve/veya müfessir olan Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) tefsire dair görüşlerinin bir araya getirildiği bu koleksiyon; ikisi Sünnî, üçü Mu'tezilî, beşi de Şîî olmak üzere toplam

¹⁰² Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-şerîa fî'l-islâm târihu't-tatavvuru'l-akadî ve't-teşrîû fî'd-dîni'l-islâmî*, çev. Muhammed Yusuf Musa v.dğr., el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire, 2013, s. 223; Adam Mez, *The Renaissance of İslam*, çev. Salahuddin Khuda Bakhsh-D.S. Margoliouth, Patna, 1937, s. 62.

¹⁰³ Cemâleddîn Kâsımî ed-Dîmeşki, *Târihu'l-cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979, s. 56.

¹⁰⁴ Kahveci, *Mu'tezile ve Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, s. 32-35; Abdüsettâr er-Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye dirâse fî fikri'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrut, 1980, ss. 480-488.

¹⁰⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1998, c. V, ss. 284-285.

¹⁰⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kusayr el-Âmilî, ts. c. I, ss. 1-2.

¹⁰⁷ Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2010, ss. 260-262.

on klasik kaynaktan istifadeyle oluşturulmuştur.¹⁰⁸ Başka bir deyişle ilk Mu'tezilî müfessirlerin Kur'ân yorumlarını bir arada bulabileceğimiz önemli bir tefsir koleksiyonu olan bu çalışmanın kaynaklarının yarısı, Şîi müelliflerin yazdığı eserlerden oluşmuştur. Bu durum, Şîa'nın Mu'tezilî Kur'ân yorumlarına duyduğu yakın ilgiyi açıkça ortaya koymasının yanı sıra Mu'tezile'nin tefsir birikiminin en azından bir kısmının Şîi tefsirler aracılığıyla günümüze taşındığını da göstermektedir. Şîa'nın i'tizâlî Kur'ân yorumları karşısındaki bu iyimser tutumun daha ziyade usûlî düşüncenin Şîa içerisinde yükselişe geçtiği dönemlere özgü olduğunu; rey, te'vil ve dirayet gibi kavramlara sıcak bakılmayan ahabârî (nas/rivayet merkezli) anlayışın etkin olduğu zamanlarda ise söz konusu tavrın izine pek rastlanmadığını özellikle belirtmek gerekir.¹⁰⁹ İlk dönem Şîi ahabârî geleneğin tefsirdeki en güçlü temsilcilerinden birisi olan Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 307/919 sonrası)¹¹⁰ tefsirinin mukaddimesinde Mu'tezile'nin pek çok görüşünün Kur'ân'la çeliştiği yönündeki ifadeleri¹¹¹ ve tefsirin genelinde Mu'tezile'ye karşı sergilediği olumsuz tutum bu tespiti doğrular niteliktedir.¹¹²

Buraya kadar Müslümanların büyük çoğunluğunun itikâdî-amelî sahada müntesibi bulunduğu Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın, tefsir özelinde Mu'tezile'ye bakışlarına ilişkin genel bir çerçeve çizmiş bulunuyoruz. Ancak çizdiğimiz bu çerçeve Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın mezhebî perspektifleriyle şekillenen eleştirilerden müteşekkil olması hasebiyle Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki yerine ilişkin tam bir görüntü vermeyebilir. Bu sebeple Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki yerini, söz konusu mezheplerin yaklaşımlarından olabildiğince yalıtarak resmetmeye çalışan başka bakış açıları geliştirmek gerekir. Bu bakış açısını gerekli kılan temel unsurlardan birisi de Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin kimi zaman mezhep içindeki fikrî çeşitliliği göz ardı eden genellemelerden oluşmasıdır. Hâlbuki Mu'tezile, söz konusu genellemelerin yanlış ve yanıltıcı olabileceğini gösterecek şekilde farklı renk ve tonlardaki fikirlerin bir arada bulunduğu çok sesli bir mezheptir.¹¹³ Bu nedenledir ki Mu'tezilî âlimler, birbirlerinin görüşlerini eleştirmek üzere mezhep içi pek çok reddiye kaleme almışlardır.¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebû Bekr el-Esam, *Tefsîr*, (muhakkikin girişi) ss. 4-9.

¹⁰⁹ Öztürk, "Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", s. 261.

¹¹⁰ Vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte 307/919 yılında henüz hayatta olduğu kaydedilmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum, 1435/2014, c. I, s. 5.

¹¹¹ el-Kummî, *Tefsîr*, c. I, ss. 45-46.

¹¹² Mesela bk. el-Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 643, 688.

¹¹³ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1, (2009), s. 81.

¹¹⁴ Bu reddiyelerin bir listesi için bk. Niyazi Kahveci, "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Bir Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, 8/23, (2015), ss. 78-79.

Mu‘tezile’nin tefsir tarihindeki yeriyle ilgili ilk belirlemelere onların Kur’ân müdafaası yönündeki uğraşları ile başlanabilir. Hz. Peygamber’in (sav) nebevî öğretileriyle tanışarak İslam’la şereflenen sahabe, ilahi mesajları henüz Müslüman olmayan toplumlara ulaştırmak amacıyla beşer üstü bir çaba sarf etmiş, onların bu çabaları neticesinde İslam çok geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuştur.¹¹⁵ Bu evrede Müslümanlar, farklı kültür havzalarında neşet eden Dehriyye, Deysânîlik, Seneviyye, Sabiîlik, Mecûsîlik ve Zerdüştlük gibi pek çok heretik din veya felsefî düşünce biçimiyle karşılaşmıştır.¹¹⁶

Materyalist ve ateist felsefelerin yanı sıra çok tanrıcı inançlarla gerçekleşen bu karşılaşma, Kur’ân’ın korunmuşluğu ve onun üç temel mesajı olan tevhid, nübüvvet ve mead gibi alanlara yönelik fikrî saldırıları da beraberinde getirmiştir. İşte bu süreçte Mu‘tezile, özelde Kur’ân’ı genelde İslam’ı dışarıya karşı savunmak amacıyla üstün bir aklî çaba sarf etmiştir. Onların hayırla yad edilmeyi hak edecek bu müdafa gayretlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) şu sözleriyle işaret etmektedir: “...Mu‘tezile’nin projesi, İslam’a dışarıdan sızan fikirleri son derece güçlü aklî delillerle def etmektir. Onlar ateistlere, nübüvvet inkârcılarına, Düalistlere, Hristiyanlara, Yahudilere, Sabiîlere ve inkârcı guruplara karşı İslam’ın savunulmasında şerefli bir konuma sahipti.”¹¹⁷

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne mensup önemli isimlerinden birisi olan Ebû’l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), Mu‘tezilî âlimlerin, inkârcılar tarafından ileri sürülen; Kur’ân’ın tahrif, tebdil ve tağyir edildiği, metni üzerinde birtakım artırma ve eksiltmeler gerçekleştiği yönündeki iddialara karşı büyük bir mücadele verdiklerini, bu iddiaları çürütmek üzere pek çok eser telif ettiklerini söylemektedir.¹¹⁸ Bu bağlamda Câhız’ın (ö. 255/869) isimlerini zikrettiği¹¹⁹ Abdülkerîm b. Ebû’l-Avcâ, İshak b. Tâlût ve Nu‘mân b. Münzir gibi inkârcıların Kur’ân’a yönelik saldırılarına paralel olarak ortaya çıkmaya başlayan¹²⁰ ve bu saldırılara cevap vermek üzere telif edilen *İ‘cazü’l-Kur’ân*, *Nazmü’l-Kur’ân*, *Meâni’l-Kur’ân* türünden ilk ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ferrâ (ö. 207/822), Câhız, Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve İbnü’l-İhşîd (ö. 326/938) gibi Mu‘tezilî veya Mu‘tezilî düşünceye

¹¹⁵ Sahabenin tebliğ faaliyetlerini yürütmek üzere gittikleri yerler için bk. Hüseyin Akgün, “Sahabe Coğrafyasının Oluşumu Ve Sonuçları”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-Sahabe Algısı ve Kimliği Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul, 2013, ss. 37-38, 48-52.

¹¹⁶ Yasin Pişgin, *Kur’ân’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2015, ss. 159-160; Muhammed Âbid, el-Câbirî, *Binyetü’l-akli’l-arabî*, Merkezü dirâsâtî’l-vahdeti’l-arabiyye, Beyrut, 2009, s. 75.

¹¹⁷ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Mukaddimâtü’l-İmâm el-Kevserî*, Dâru’s-Süreyyâ, Dimaşk-Beyrut, 1997, s. 50.

¹¹⁸ Ebû’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr ve’r-red alâ İbni’r-Ravendî el-mülhid*, nşr., H. S. Nyberg, II. bs., Beyrut, 1993, s. 41.

¹¹⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Hucecû’n-nübve*, (*Resâilü’l-Câhız* içinde), thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1991, c. III, ss. 277-278.

¹²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXI, s. 404.

yakın isimler tarafından yazıldığını belirtmek gerekir.¹²¹ Üç binden fazla kişinin Müslüman olmasına vesile olduğu ifade edilen Mu‘tezilî Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) Kur’ân’daki bazı ayetlerin birbiriyle çelişkili görüldüğünü, bazılarının ise hatalar içerdiğini düşünen birine açıklamalarda bulunmuş ve bu kişi Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın verdiği cevapları yeterli bularak konuşmanın sonunda Müslüman olmuştur.¹²²

Kur’ân’a ve Kur’ân’ın içerdiği ilahî hakikatlere yönelen saldırılara karşı fikrî mukavemet gösterebilmek için Kur’ân dışı bilgi alanlarına referansta bulunulması gerektiğini düşünen Mu‘tezile, Antik çağın rasyonalist felsefî birikimine yönelme ihtiyacı hissetmiştir.¹²³ Zira Mu‘tezile, İslam öncesi kadim devirlerden bu yana, heretik din ve düşünce yapıları tarafından tartışılmalara ve Müslümanların gündemine taşınan teolojik problemler karşısında, mevcut entelektüel birikimlerinin yetersiz olduğunu fark etmişti.¹²⁴ Mu‘tezile’nin, bu eksikliği gidermek üzere Grek felsefî literatürüne yönelmesi, onların, Yunan felsefesinin argümanlarına dayanarak İslam’ı savunan ve felsefeyi dinî alana taşıyan ilk mezhep olarak adlandırılmasına neden olmuştur.¹²⁵

Mu‘tezile’nin temel hedefi, Kur’ân’ın akılla çelişen hiçbir içeriğe sahip olmadığını daha derin temellendirmelere dayanarak ortaya koymaktır.¹²⁶ Tercüme faaliyetleri döneminde Arapçaya çevrilen Yunan filozoflarına ait eserler, Mu‘tezile’nin entelektüel arayışlarının uğrağı haline geldi.¹²⁷ Yunan filozoflarından tevarüs eden felsefî miras üzerinde derin tetkiklerde bulunan Mu‘tezile âlimleri,¹²⁸ Düalizm ve Maniheizm gibi ikinci tanrı tasavvurlarına karşı yürüttükleri mücadelede ortak bir zemin üzerinden eleştiri geliştirmek üzere bu felsefî birikiminden yararlanma yoluna gitti.¹²⁹ Zira söz konusu heretik dinî ve felsefî yapılar teorik materyallerini doğacı Yunan filozoflarından alıyordu.¹³⁰ Mu‘tezile, ateist Yunan filozoflarından beslenen bu sapkın din ve felsefelerle karşı yine Yunan düşüncesinden bir antitez üretmek üzere Platon, Sokrat ve Aristo gibi tanrı inancına sahip filozofların akılcılığından istifadeye yöneldi.¹³¹ Mu‘tezile’nin felsefî akılcılığa duyduğu bu yakın ilgi,

¹²¹ Mustafa, Öztürk, “Mu‘tezile ve Tefsir”, *Marife* (Mu‘tezile Özel Sayısı), 3/3, 2003, s. 85.

¹²² Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut 1380/1961, ss. 44-45.

¹²³ Zühdi Cârullah, *el-Mu‘tezile*, el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî, Beyrut, 1974, s. 48.

¹²⁴ Zühdi Cârullah, *el-Mu‘tezile*, s. 48.

¹²⁵ W. Montgomery Watt, *İslamî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s. 61.

¹²⁶ Marshall. G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara, 2017, c. I, s. 529.

¹²⁷ Osman Aydın, *Akıl Din Söylemi; Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, Hititkitap, Ankara, 2010, ss. 118-119.

¹²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 78.

¹²⁹ Mustafa Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, *Marife* (Mu‘tezile Özel Sayısı), 3/3, 2003, s. 123.

¹³⁰ Pişgin, *Kur’ân’da Akıl*, s. 158.

¹³¹ Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 124; Pişgin, *Kur’ân’da Akıl*, s. 158.

itizâlî akılcılığın felsefî akılcılıktan etkilenmesinin yolunu açtı. Bu etki, ilerleyen süreçte Mu‘tezile’nin kelâmî-dinî meselelerde ileri sürdüğü fikriyât üzerinde kendisini göstermeye başladı.¹³²

İşaret edilen etkilenmenin, Mu‘tezilî söylemin ana istikametini belirleyecek ve ona yön verecek derinlikte olduğunu kesin bir dille ifade etmek mümkün değilse de, Kur’ân yorumları üzerinde hatırı sayılır bir tesirinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tefsir tarihinde aklî tefsir hareketinin ilk temsilcileri olarak Mu‘tezile’nin gösterilmesi,¹³³ söz konusu aklî-felsefî etkilerin, özellikle Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ile birlikte i’tizâl düşüncesinin Kur’ân tasavvuruna yansımaya başlamasıyla yakından ilişkilidir.¹³⁴ Sözü edilen etkinin izlerini, Mu‘tezile’nin aklî delil ile naklî delil arasında bir çelişki meydana geldiğini düşündüklerinde aklı nassa hâkim kılan yaklaşımlarında açıkça görmek mümkündür. Mu‘tezile’nin bu yaklaşımına göre akıl, nassın anlamını belirleyici bir etkiye sahiptir. Zira aklî delalet, anlamı belirli bir yönde tayin etmeyi gerektiriyorsa, nassın bu doğrultuda te’vil edilmesi bir zorunluluktur.¹³⁵

Somut bir örnek olarak Mu‘tezilî Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) Tebbet Sûresi’nin tefsiri bağlamında söyledikleri bu noktada hatırlanabilir. Rivayet edildiğine göre Amr b. Ubeyd’in meclisine gelen Osman Ehu’s-Semerî adında birisi, “*Ebû Leheb’in elleri kurusun.*”¹³⁶ mealindeki ayetin levh-i mahfuzda (ümmü’l-kitab) kayıtlı olmadığını ileri sürenlerin bulunduğundan söz etmiş ve bu görüşün küfre eşdeğer olduğunu belirtmiştir. Amr b. Ubeyd, Osman Ehu’s-Semerî’ye küfür konusunda aceleci davranmaması gerektiğini hatırlattıktan sonra “Eğer gerçekten bu ayet levh-i mahfuzda kayıtlı olsaydı Ebû Leheb’in veya başka herhangi birinin [işledikleri günahlar yüzünden] kınanmaması gerekirdi.” demiştir.¹³⁷ Kur’ân’ın levh-i mahfuzda kayıtlı olduğunu bildiren sarîh ayetlerin¹³⁸ varlığına rağmen Amr b. Ubeyd’i böyle bir değerlendirmeye sevk eden temel saik, Mu‘tezile’nin kader inancına yönelik negatif tutumudur. Bu bağlamda Amr b. Ubeyd, bahse konu ayeti Mu‘tezile’nin kader anlayışına uygun hale getirecek tarzda te’vil etmiş ve bu ayetin “Ebû Leheb gibi davrananların eli kurusun.” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁹ Ne

¹³² De Lacy O’leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, Londra, 1922, ss. 132-133.

¹³³ Abdülhakî Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mu‘tezile ve Menar Okulu*, Ahenk Yayınları, Van, 2003, s. 99, 348.

¹³⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c. II, s. 236.

¹³⁵ Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî, edt. Taha Hüseyin, Kahire, 1960, c. VII, s. 206, c. XIII, s. 280.

¹³⁶ Tebbet 111/1.

¹³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 2002, c. XIV, ss. 68-69.

¹³⁸ Burûc 85/21-22; Zuhuf 43/3-4.

¹³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. XIV, s. 69.

var ki Amr b. Ubeyd'in bu izahı "Ebû Leheb gibi davrananların eli kuruyacaksa Ebû Leheb'in elinin kuruması öncelikle gerekmez mi?" şeklindeki bir itiraz karşısında pek bir anlam ifade etmemektedir.

Mu'tezile'nin tefsir tarihindeki yerinin ele alındığı bu faslı kapatırken onların tefsir anlayışlarıyla ilgili de birkaç söz etmek gerekir. Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbâr'a göre Kur'ân'ın sahih yorumuna ulaşabilmenin tek yolu, onu bir Mu'tezilî gibi anlamaktan geçmektedir. Zira bir kimsenin Mu'tezile'den sayılabilmesi için inanması gereken beş temel ilkenin aslı mahiyetindeki *tevhid* ve *adalet* prensibi, aynı zamanda müfessir olmanın da şartını oluşturmaktadır.¹⁴⁰ Bu temel şartın dışında, Kur'ân'ı doğru tefsir edebilmek için Arap diline, rivayet ilimlerine, fıkıh ve fıkıh usulüne -ki fıkıh usulü; fikhî delilleri, kitap ve sünneti, icma ve kıyası, haberleri ve bunlarla ilgili diğer alanları içine alır- hâkim olmak gerekir. Ancak, bu disiplinlere vukufiyet dahi *tevhid* ve *adalet* prensiplerini bilmeye bağlıdır. Sözü edilen ilimlerden herhangi birisini bilmeyen bir kimsenin sadece dile veya rivayete dayanarak Allah'ın kelâmını tefsir etmeye kalkışması doğru değildir.¹⁴¹

"Mu'tezile'nin *tevhid* ve *adalet* ilkeleri benimsenmeden Kur'ân doğru anlaşılıp yorumlanamaz." şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'ın yorumlanması bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği bazı eleştirileri akla getirmektedir. Mu'tezile'nin, Kur'ân'ı mezhebî ilkelerine uygun hale getirebilmek için olmadık te'villere başvurduklarını ileri süren bu eleştirilerin,¹⁴² Kâdî Abdulcebbâr'ın yukarıdaki izahları göz önünde bulundurulduğunda haklılık payı olduğunu belirtmek gerekir. Zira bir mezhebin kendince belirlediği iki temel ilkeyi Kur'ân'ı tefsir edebilmenin olmazsa olmaz şartları arasında zikretmek, ancak ilahî kelâma mezhebî tahakkümde bulunmakla ifade edilebilir.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre müfessir olma seviyesine ulaşamamış bir mükellefin yapması gereken şey ise Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğuna, muhkem ve müteşabih ayetlerin birbiriyle uyum arz ettiğine, Kur'ân'da çelişki ve yalan türünden hiçbir şey bulunmadığına, keza Kur'ân'ın her türlü şüpheden korunduğuna, hiçbir ziyade ve eksiklik içermediğine inanmak ve muhtevasına icmâlen iman etmektir.¹⁴³

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 4. bs., Bektebetü Vehbe, Kahire, 2006, s. 606.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 606-607.

¹⁴² İbn Asâkir, *Tebyinü kezibi'l-müfterî*, s. 137; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 34.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 607.

V. Mâtürîdî'de Mu'tezile Algısı

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinde en çok eleştirdiği kelâm mezhebi hiç kuşkusuz Mu'tezile'dir. Onun henüz ilim dünyasına kazandırılmamış olan *Reddû usûlî'l-hamse li Ebî Ömer el-Bâhîlî*, *Reddû evâilî'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddû tehzîbî'l-cedel li'l-Ka'bî*, *Reddû kitâbî'l-Ka'bî fî va'îdî'l-füssâk* ve *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*¹⁴⁴ adlı eserleri de isimlerinden açıkça anlaşılacağı üzere Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla telif edilmiştir. Diğer yandan, Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyazî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği [?]) sıfatlar meselesiyle ilgili yazdığı bir eserde Mu'tezile'yi ve Neccariyye'yi eleştirmiştir.¹⁴⁵ Onun oğlu Ebû Bekir el-İyazî ise ölümünden hemen önce *Mesâilü'l-aşri'l-iyâziyye* adıyla telif ettiği bir beyannamede Mu'tezile ile Eh-i Sünnet arasındaki tartışmalı konuları işlemiş¹⁴⁶ ve bu beyanname Semerkant sokaklarında ilan edilmiştir.¹⁴⁷ Mâtürîdî'nin ve Hanefî çevrelerin Mu'tezile'ye duyduğu şiddetli tepkinin bir göstergesi olan bu eserler, Mu'tezilî düşüncenin Semerkant uleması tarafından tanındığını ve Ehl-i Sünnet'le aralarında fikrî çatışma ortamının bulunduğunu göstermektedir.

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) verdiği bilgiye göre Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesinde Ehl-i Sünnet mezhebi hâkim konumda bulunuyordu.¹⁴⁸ Ancak Abbasi halifesi Mütevekkil'in 234/849 yılında mihne uygulamalarını sonlandırması ve akabinde mihnenin baş aktörü olan Mu'tezile'yi önemli merkezlerden uzaklaştırması, onları Semerkant'ın da içerisinde bulunduğu Mâverâunnehir bölgesine yönelmeye itti.¹⁴⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Samanîlerin (h. 93-389) son dönemlerinde Kaderiyye ve Mu'tezile'nin Buhara'yı hâkimiyetleri altına aldıklarını, dönemin vezirinin Mu'tezilî eğilimlere sahip bir kimse olduğunu ve Buhara'da, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet karşısında baskın konumda bulunduğunu ifade eden bir değerlendirmeye yer vermektedir.¹⁵⁰ Yine Semerkant'a yakın bir mesafede bulunan Belh şehrindeki Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) gibi Mu'tezile'nin güçlü isimlerinin varlığı bilinmektedir.¹⁵¹ Bu arada etkin olmamakla birlikte Nisabur'da da bazı

¹⁴⁴ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 472.

¹⁴⁵ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 469.

¹⁴⁶ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 470.

¹⁴⁷ Ebu Bekir el-İyazî'nin Ehl-i Sünnet beyannamesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, (2003), ss. 49-85.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım, fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 19991, s. 278.

¹⁴⁹ Belkâsım el-Ğalî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hayâtühü ve ârâühü'l-akadiyye*, Dâru't-Türki, Tunus, 1989, s. 38.

¹⁵⁰ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Usûlû'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2003, s. 197.

¹⁵¹ Belkâsım el-Ğalî, *el-Mâtürîdî*, s. 38.

Mu'tezilî tezahürlerin varlığından söz edilmektedir.¹⁵² Tüm bunlar her ne kadar Semerkant'ta belli bir etkiye sahip olmasa da civar bölgelerde Mu'tezile'nin var olduğunu ve Semerkant yöresindeki Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezilî düşünceyle tanışık olduklarını göstermektedir.

Kuşkusuz bu tanışıklık, coğrafi birlikteliğin yanı sıra tarafların yazmış olduğu eserler üzerinden gerçekleşmekteydi. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Mu'tezilî müelliflerce yazılan eserlerden hangilerini gördüğüne dair bazı bilgiler bulunduğunu hatırlatmak faydalı olabilir. Söz gelimi Mâtürîdî'nin ilk Mu'tezilî müfessirlerden birisi olan Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam'ın (ö. 200/816) tefsirini okuduğu kesindir.¹⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (III/IX. yüzyıl [?]) isimli Mu'tezile kelâmcısının kitabından, kitabın adını zikretmeksizin pek çok aktarımda bulunan Mâtürîdî,¹⁵⁴ bir yerde Muhammed b. Şebîb'i kastederek "Kitabın sahibi, mezhep olarak Mu'tezile'yi benimsemiştir." demektedir.¹⁵⁵ Onun bu ifadesi Muhammed b. Şebîb'in eserini okuduğunu göstermektedir. Muhtemelen bu eser Muhammed b. Şebîb'in *Tevhîd* üzerine yazdığı kitaptır.¹⁵⁶ Yine Mâtürîdî'nin, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931), her birine ayrı ayrı eleştiri kitabı yazdığı *Evâilü'l-edille*, *Tehzîbu'l-cedel* ve *Vai'dü'l-füssâk* adlı eserlerini de okuduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mâtürîdî'nin Mu'tezilî müelliflerin eserlerine karşı gösterdiği bu yakın ilgi, entelektüel bir merak saikinden ziyade, daha derinlikli paradigmatik gerekçelere dayanıyor olmalıdır. Zira onun bazı ifadelerinde Mu'tezile ile iyiden iyiye fikrî bir hesaplaşma içerisine girme isteği açıkça hissedilmektedir. Bu ifadelerden birine göre Mâtürîdî, kendilerini kelâm ilminin süvarileri olarak gören Mu'tezile'ye, yetkin kelâmcıların seviyesine ulaşmaları şöyle dursun, sıradan bir kelâmcı ünvanına dahi sahip olamadıklarını göstermek istemektedir.¹⁵⁷ Bağdat Mu'tezilesi'nin en önemli temsilcilerinden birisi olan Ka'bî'yi başı her sıkıştığında yalan söyleyen¹⁵⁸ ve kelâm ilminin ne olduğunu dahi bilmeyen¹⁵⁹ biri olarak nitelendirmesi, bu isteğin yergiyle karışık bir yansıması gibidir. Keza Mâtürîdî, Mu'tezile'nin arkasına gizlendikleri Kur'ân ayetlerinin hakikatini bütünüyle anlamak bir yana, bu ayetlerin çok az bir kısmına vakıf olmaları durumunda bile iki cihan saadetini ele edebileceklerinin altını çizmektedir.¹⁶⁰

¹⁵² Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 296, c. XVII, s. 215.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 191-203.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 199.

¹⁵⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 71.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 318.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 441.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 397.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 318.

Mâtürîdî'nin, *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermesinin gerekçesini açıklamak üzere söylemiş olduğu "İhtiyacım olmadığı halde Mu'tezile'nin görüşlerini dile getirmemin nedeni, derinlemesine düşünen bir kimseye, Mu'tezile mezhebi ekseninde inkârcılara karşı tevhid inancının savunulmayacağını göstermektir."¹⁶¹ mealindeki sözü, salt bir gerekçe beyanı olmanın ötesinde, bir yandan İslam'ın diğer inanç guruplarına karşı savunulması bağlamında Mu'tezile'nin elde ettiği üstün konuma karşı rahatsızlığın, diğer yandan toplumsal düzeydeki itikadî sapmalara karşı duyarlılığın bir ifadesi olsa gerektir. Mu'tezile ile Hanefî-Mâtürîdî çizgi arasındaki ayrışmanın adını 'düşmanlık' şeklinde belirleyen Mâtürîdî, işbu düşmanlığın baş müsebbibinin Mu'tezile'nin büyük günah meselesindeki yaklaşımları olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

[...] Mu'tezile büyük günah işleyenleri fâsık ve fâcir olarak adlandırmış ve onları imanla küfür arasında bir kategoriye yerleştirmiştir. Hiç şüphesiz, ötekini kâfir veya fâsık olarak adlandıran bir kimsenin, karşı tarafla aralarında nefret ve düşmanlık duyguları baş gösterir. Nitekim [sahabenin sevgi ve ülfet etrafında bütünleşmelerini sağlayan] İslam'a ve tevhid inancına biz de sahip olmamıza rağmen Mu'tezile ile aramızda ortaya çıkan düşmanlığın sebebi, onların bizi büyük günah nedeniyle fâsık, fâcir ve kâfir olarak adlandırıyor olmalarıdır.¹⁶²

Yukarıda aktarmış olduğumuz değerlendirmeler, Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına ilişkin az çok bir fikir vermekte, bunun yanı sıra kökleri hicrî II. asra kadar uzanan Ehl-i Sünnet-Mu'tezile restleşmesinin, onun Mu'tezile'ye yönelteceği eleştirilerde yer yer duygusal tepkisellikler şeklinde kendisini gösterebileceğine de atıfta bulunmaktadır. Söz gelimi Cin 72/10. ayetine dayanarak cinlerin Mu'tezilî olmadıkları yönünde yaptığı çıkarsama hem okuyucuyu tebessüm ettirmekte hem de işaret edilen tepkiselliğin bir göstergesi olarak kaydedilmeyi hak etmektedir.¹⁶³ Sözü edilen bu tepkiselliğin onun üslubundaki yergi içerikli dilde de kendini gösterdiği müşahade edilmektedir.

Bu çerçevede Mâtürîdî'nin Mu'tezile âlimleri tarafından serdedilen görüşler ile diğer inanç guruplarının tanrı, varlık, insan vb. anlayışları arasında fikrî benzerlikler tespit ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda yaptığı bir tespite göre Mu'tezile'nin henüz yaratılmamış varlıkların, yokluk evresinde 'şey' olarak var oldukları (*el-vücûdu's-şey'i fi'l-adem*) ve Allah'ın yaratma fiilinin bu varlık kategorisi üzerinde bir etkisinin bulunmadığı yönündeki görüşleri, materyalist fikirleriyle bilinen Dehrîlerin "Evrenin ilk maddesi kadimdir." önermesiyle ve heyula taraftarlarının "Arazlar var olmuş, bu arazlar sayesinde evren ortaya çıkmıştır." anlayışlarıyla örtüşmektedir. Ne var ki Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin, Dehrîler ve heyula taraftarlarına ait görüşlerle paralellik arz eden bu yaklaşımları, yokluk evresindeki

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 202.

¹⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, ss. 374-375.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 165.

‘şey’lerin Allah tarafından yaratılmadığı fikrini içerdiğinden dolayı İslam’ın tevhid ilkesiyle çelişmektedir.¹⁶⁴

Mâtürîdî’nin Mu‘tezile ile diğer inanç gurupları arasında kurduğu fikrî benzerliğe ilişkin başka bir örnek de şudur: Müminler her hallerinde Allah’tan korkarlar. Kâfirler ise Allah’ı hakkıyla tanıyamadıkları ve gönülden bir teslimiyetle ona boyun eğmedikleri için ondan korkmaz ve ona karşı ümit besleyemezler. Benzer şekilde Mu‘tezile’nin de ümitlerinin ve korkularının gerçek kaynağı Allah değil iyi veya kötü amelleridir. Onlar, kulların fiilleri üzerinde Allah’ın tedbir ve takdir türünden bir etkisinin bulunmadığını ileri sürdükleri için Rasûlullah’ın (sav) şefaatine karşı da hiçbir ümit beslenmemesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁶⁵ Diğer taraftan Mâtürîdî “*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir.*”¹⁶⁶ rivayetine atıfla Mu‘tezile’nin Allah tasavvuru ve evrendeki kötülük problemine yaklaşımları bağlamında Mecûsilerle aralarında ciddi benzerlikler bulunduğunu söylemektedir.¹⁶⁷ Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki son dönem Mu‘tezilesi’nin önemli simalarından birisi olan Kâdî Abdülcebâr da aynı rivayete dayanarak, Kaderiyye’nin görüşleriyle Mücbire ve Müşebbihe fırkaları arasında bir dizi benzerlik keşfetmiş ve bu rivayette adı geçen iki fırkanın kastedildiğini ileri sürmüştür. Kâdî’nin keşfettiği benzerliklere bakıldığında Mücbire ve Müşebbihe ile kastının esasen kader inancını benimseyen Ehl-i Sünnet mezhebine mensup âlimler olduğu hemen fark edilmektedir.¹⁶⁸ Son olarak Mâtürîdî, sözünü ettiği fikrî benzerliklerin yanı sıra Mecûsilerde olduğu gibi Mu‘tezile mensuplarının simalarında da sarı bir renk belirlediğini ve onların Mecûsî dükkanlarını uğrak mekânı haline getirdiklerini eklemektedir.¹⁶⁹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî’nin Mu‘tezile algısına hâkim olan imaj genellikle olumsuzdur. Ancak bu olumsuz imajın Mâtürîdî’yi Mu‘tezile’nin fikirlerinden yeri geldikçe istifade etmekten veya doğru bulduğu değerlendirmeleri onaylamaktan alıkoyacak düzeyde katı bir seyir izlemediğini de ifade etmek gerekir. Her şeyden önce Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin tevhit anlayışlarına yönelik ciddi ihtiraz kayıtları koymuş olsa da onları tevhit inancına müntesip bir fırka olarak adlandırmıştır.¹⁷⁰ Öte yandan te’vil kavramının semantik tahliline ilişkin açıklamalarını, Câhız’ın dilsel hataya düşmeyen son derece yetkin bir dilci olarak

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, ss. 362-363; a.mlf., *Tevhîd*, ss. 151-152.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 347.

¹⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. X, s. 342.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 404-406.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 773-777.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 406-407.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 187.

nitelendirdiği¹⁷¹ Kaderî-Mu'tezilî Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) izahlarıyla refere etmiştir.¹⁷² Dahası Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin ispatı başlığı altında yer verdiği aklî istidlallerin önemlice bir kısmını Ebû Zeyd'in görüşlerinden aktarmıştır.¹⁷³ Yine Mutaaffî'nin 83/29-30. ayetlerin izahı sadedinde dile getirdiği yorumları, meşhur Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam'ın söz konusu ayetle ilgili benzer muhtevadaki değerlendirmeleriyle desteklemiştir.¹⁷⁴ Bu arada Mâtürîdî'nin, tefsirinde görüşlerine en çok yer verdiği Mu'tezilî müfessirin Ebû Bekir el-Esam olduğunu hatırlatmak gerekir.¹⁷⁵ Hatta bazen tefsir ehlinin büyük çoğunluğunun te'vil tercihlerini serdettikten sonra Ebû Bekir el-Esam'ın söz konusu tercihlerle örtüşmeyen te'vilini muhtemel gördüğünü gerekçeleriyle birlikte serd etmiştir.¹⁷⁶ Benzer bir tutumu Câfer b. Harb'e (ö. 236/850-51 [?]) karşı da sergilemiş, Kalem 68/42. ayetin tefsirinde Câfer b. Harb'in izahlarının da doğru olabileceğini açıkça ifade etmiştir.¹⁷⁷

Mâtürîdî'nin daha önce bir kısmına yer verdiğimiz ağır ifadelerine rağmen az önce örneklerini gördüğümüz olumlu tavrı, onun epistemolojik taassuptan uzak bir anlayış temelinde hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin bazı görüşlerini doğru veya muhtemel görmesi, tam da ilim adamına yakışan müspet bir tavır olarak Mâtürîdî'nin hanesine kaydedilmelidir. Son olarak onun bu müspet tutumunun tefsir ve kelâm disiplinlerindeki eleştiri kültürünün ulaştığı seviyeye olumlu katkılar sağladığı da not edilmelidir.

¹⁷¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü 'l-Hancî, Kahire, 1998, c. II, s. 221.

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3. *Te'vilât*'ın bu cildinin muhakkiki Ahmet Vanlıoğlu, Mâtürîdî'nin burada sözünü ettiği Ebu Zeyd'in, Kaderiyye'nin görüşlerini benimseyen Basralı meşhur dilci Ebu Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830) olduğunu söylerken, Manfred Götz, onun Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) olduğunu kaydetmektedir. Bk. Manfred Götz, "Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri", çev. Adem İrmak-Veyssel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 178. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserinin muhakkikleri Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruşi de Mâtürîdî'nin, Ebu Zeyd'den kastının, Kaderiyye'nin görüşlerini benimseyen Basralı meşhur dilci Ebu Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî olduğunu tahmin etmişlerdir. Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 280.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 280-286.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 120.

¹⁷⁵ Örnek olarak bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 48, 83, c. II, s. 20, 249, c. III, s. 146, 257, 355, c. IV, s. 148, 200, 209, c. VI, s. 13, 35, c. VII, s. 110, 188, 222, c. XII, s. 141, 294, c. XVI, s. 105, 109, 116, c. XVII, s. 31, 38, 103-105, 192, 215, 387.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, ss. 103-104.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 32-34.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'I ANLAMA METODOLOJİSİ VE KUR'ÂN İLİMLERİ BAĞLAMINDA MU'TEZİLE'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Başlıktaki ‘metodoloji’ ifadesi, yaygın ve yerleşik kullanımdaki ‘yöntembilim’¹⁷⁸ anlamından ziyade, bir bilgi alanını inceleyen araştırmacıların bu alana yönelme biçimlerine ve söz konusu alanı inceleme-anlama süreçlerindeki yöntemsel tutumlarına işaret etmektedir. Bu noktada ‘metodoloji’ yerine ‘usûl’ kavramının tercih edilmesi gerektiği yönünde bir itiraz yöneltilebilir. Ayrıca bu itiraz, İslamî ilimlerin kendi dünyalarına özgü kavramları kullanmanın, kavram asimilasyonunu engellemek bakımından daha doğru olacağı şeklinde kısmen haklı bir gerekçeyle de temellendirilebilir. Ne var ki ‘usûl’ kavramı, metodoloji ile kastettiğimiz alandan çok daha geniş bir muhtevayı çağrıştırmaktadır. Diğer yandan usûl kavramı, tefsir ilminde çoğu kere, başlığın devamında yer verdiğimiz ‘Kur’ân ilimleri’ni de içerecek şekilde kullanılması hasebiyle, ‘metodoloji’ ve ‘Kur’ân ilimleri’ni ayırma isteğimizi tam olarak yansıtmamaktadır. Bu sebeple, ‘usul’ yerine, maksadımızı ifade ettiğimiz çerçevede olmak üzere ‘metodoloji’ sözcüğü tercih edilmiştir.

1.1. Metodoloji Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

Bu başlık altında Mâtürîdî’nin, Mu‘tezile’ye Kur’ân’ı anlama ve yorumla faaliyetleri ekseninde yöneltilmiş olduğu metodik karakterli eleştiriler ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikle Mâtürîdî’nin, Mu‘tezile’nin Kur’ân tasavvuruna ve Kelâmullahla (halku’l-Kur’ân) ilgili görüşlerine yönelttiği eleştiriler tartışılacak, bu tartışmalar işlenirken, bir yandan da Mu‘tezilî düşüncenin Kur’ân tasavvurunun ana hatlarıyla tebellür ettirilmesine yönelik atıflarda bulunulacaktır. Ardından Mâtürîdî’nin dile, bağlama ve sözün zahirine aykırı gördüğü veya daraltıcı yorum olarak değerlendirdiği Mu‘tezilî görüşlere yönelik eleştirileri incelenecek; ayrıca eleştiriye konu olan bu yorumların şekillenmesinde Mu‘tezile’nin mezhebî ön kabullerinin belirleyici olup olmadığı da takip edilmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Kur’ân Tasavvuruna Yönelik Eleştiriler

Mâtürîdî’nin bu başlık altında ele alınacak olan eleştirilerinin önemlice bir kısmı, çalışmanın ilerleyen safahatında yer verilecek olan bazı tartışma alanlarıyla da ilişkilidir.

¹⁷⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, yy. ts. c. IV, s. 151, c. VII, s. 339.

Ancak bu eleştirilerin, Mu'tezile'nin Kur'an tasavvuru ekseninde şekillendiği düşünüldüğünden, 'Kur'an Tasavvuruna Yönelik Eleştiriler' adıyla ayrı bir başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Konunun bütünlüğünü dağıtmamak adına söz konu eleştirilerin irtibatlı olduğu diğer konulara kısaca temas etmekle yetinilmiş, tartışmanın detayları çalışmanın ilerleyen bölümlerine havale edilmiştir.

Gerekli gördüğümüz bu izahattan sonra Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'nin Kur'an tasavvuruna yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Mâtürîdî'ye göre ayetlerin Kur'an'da zikredilme sebeplerini beş temel ilkeye irca etmek mümkündür. Buna göre; a) Allah'ın yeniden diriltmeye kadir olduğunu göstermek b) O'nun tek bir ilah olduğunu kanıtlamak c) Bütün tasarruflarında ilahî hikmete uygun hareket ettiğini ortaya koymak d) Cenâb-ı Hakk'ın, mahlûkatın fiillerini bilmesi ile bu fiilleri yaratması arasındaki ilişkiyi tespit etmek e) Kullarına sonsuz ihsanda bulunup sınırsız nimet bahsettiğini ispat etmek, bu beş temel ilkeyi oluşturur.¹⁷⁹ Mâtürîdî'nin nezdinde Mu'tezile'nin aşağıda değinilecek olan bazı yaklaşımları, ilahî hitabın küllî maksatlarından bir kısmı olarak da ifade edilebilecek bu ilkeleri işlevsiz kılmaktadır. Sözü edilen işlevsiz kılmanın keyfiyetine geçmeden önce yukarıda zikredilen maddelerle ilişkisi olması hasebiyle Mu'tezile'nin fiillerin yaratılması meselesiyle ilişkilendirilen ayetler karşısındaki genel tutumunu kısaca hatırlatmak gerekir. Onlara göre bu tür ayetler, insanın fiillerinin yine insanın kendisi tarafından yaratıldığı düşüncesine uygun düşecek şekilde te'vil edilmelidir.¹⁸⁰ Zira ancak bu durumda insanın tercihlerinde özgür olduğu ve ilahî imtihanın adalet ilkesi uyarınca gerçekleştiği düşünülebilir.

Sözü edilen işlevsiz kılmanın mahiyetine gelince, Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki düşünceleri, yukarıdaki birinci maddede belirtilen, Allah'ın yeniden diriltmeye kadir olduğu ilkesini ispatlamaya yönelik ayetlerin bu ispat keyfiyetini ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki *"İnsan, kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi?"*¹⁸¹ ve *"Varlığı ilkin yaratan ve sonra onları tekrar var edecek olan O'dur. Bu, O'nun için pek kolaydır."*¹⁸² mealindeki ayetler, Allah'ın öldükten sonra tekrar diriltmeye gücünün yettiğini, ilk yaratmaya atıfla temellendirmiştir. Mâtürîdî'nin yorumuna göre bu ve benzeri ayetler, Mu'tezile'ye göre Allah'ın ilk yaratmaya kadir olduğunu gösterse de yeniden yaratmaya kadir olduğunu ispatlamaz. Çünkü onlar, fiillerin Allah tarafından

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 309.

¹⁸⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 382-387; a.mlf., *Mu'tezile'de Din Usulü*, çev., Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 95-97.

¹⁸¹ Yâsîn 36/77.

¹⁸² Rûm 30/27.

yaratıldığı fikrini reddetmiştir.¹⁸³ Başka bir ifadeyle Mu‘tezile, bir şeyin kendisini ilkten yaratmaya kadir olmaktan hareketle o şey üzerinde ikinci bir yaratmaya kadir olmak -ki bu, o şeyin fiillerini yaratmaktır- fikrine ulaşamayacağını belirtmiştir. Matürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin bu yaklaşımı, Allah’ın ilk yaratmaya kadir olduğunu ispat eden ayetlerden hareketle yeniden yaratmaya kadir olduğu fikrine ulaşılabilmesi şeklinde bir anlayışa denk düşmektedir. Hâlbuki insanlar tarafından gerçekleştirilen eylemlerde, bu eylemlerin Allah tarafından yaratıldığına dair göstergeler, yeniden diriltmenin gerçekleşeceğine ilişkin emarelerden çok daha fazla bulunmaktadır. Nitekim insanın hayat tecrübesi göstermektedir ki bazı eylemler, haz duymak ve keyif almak gibi amaçlarla gerçekleştirilmek istenmekte ve fakat bu fiiller yorgunluk, acı ve elem gibi duyguların tecrübe edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Yine insanın bilgisi, gerçekleştireceği eylemin güzel veya çirkin olarak nihayet bulacağını önceden bilmeye imkân vermeyecek derecede sınırlı olabilmektedir. İnsanın kendisi tarafından sergilenen eylemlerin kimi zaman onun istek ve iradesi doğrultusunda gerçekleşmiyor olması, Matürîdî’ye göre bu fiiller üzerinde insandan başka bir etkenin daha var olduğunu göstermektedir. İşte bu etken, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olmasından ibarettir. Ancak Mu‘tezile, insanın bizâtihi kendi yapıp etmeleri üzerinden açıkça hissettiği bu yaratmayı inkâr etmektedir.¹⁸⁴

Öte yandan Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin insanın fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığı şeklindeki yaklaşımlarının, Allah’ın yegâne yaratıcı olduğunu ifade eden ayetlerin bu yönleriyle istidlalde bulunmayı imkânsız kıldığını söylemektedir. Sözelimi, “*Yoksa Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular?*”¹⁸⁵ ve “*O’nunla beraber başka bir tanrı yoktur; aksi taktirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”¹⁸⁶ mealindeki ayetler, Allah’tan başka bir yaratıcının bulunmadığını açıkça belirtmesine rağmen Mu‘tezile, insanın fiillerinin yine insanın kendisi tarafından yaratıldığını ileri sürmüş ve böylece yaratmadaki ilahî otoriteyi parçalayarak adeta Allah ile insan arasında müşterek bir yaratma alanı ihdas etmiştir. Mu‘tezile, bu tür eleştirilere Kur’ân’daki bazı ayetlerde yaratma fiilinin Allah’tan başka varlıklara nispet edildiğini,¹⁸⁷ bunun yanı sıra ilahî buyruklar karşısında insanın sorumluluğunu temellendirebilmenin, ancak

¹⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XV, s. 309.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XV, s. 309.

¹⁸⁵ Ra’d 13/16.

¹⁸⁶ Müminûn, 23/91.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’de Din Usulü*, s. 96.

fiillerin insan tarafından yaratıldığı fikrini benimsemekle mümkün olabileceğini ileri sürerek cevap vermiştir.¹⁸⁸

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin fiillerle ilgili yaklaşımları üzerinden Kur'ân tasavvurlarına yönelttiği eleştirilerden birisi de yaratmadaki ilahî hikmetle ilgilidir. Buna göre varlık evrenindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını anlatan ayetler, O'nun, tüm fiillerinin hikmet ilkesi uyarınca gerçekleştiğini göstermektedir. Buna mukabil Mu'tezile'nin insanın fiilleriyle ilgili görüşleri, Mâtürîdî'ye göre bu tür ayetlerle Allah'ın yaratmadaki hikmetine istidlalde bulunmayı geçersiz kılmaktadır.¹⁸⁹ Bir örnekle açıklamak gerekirse göklerin ve yerin yaratılmış olduğu, onların, varlık sahasında bir arada (ictima) bulunuyor olmalarından anlaşılır. Bir arada bulunmak yere ve göğe sonradan ilişmiştir. Dolayısıyla hâdistir. Hâdisin kendisine iliştiği şey de hâdis olacağından gökler ve yer de hâdistir. Onların hâdis olması bir muhdis tarafından var edildiklerini gösterir ki o da Allah'tır.¹⁹⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî burada göklerin ve yerin bir arada bulunmalarından (ictima) hareketle onların Allah tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşmıştır. Bu noktada o, Mu'tezile'nin fiillerle ilgili ortaya koydukları *tevellüd* teorisi nedeniyle böyle bir çıkarımda bulunulamayacağını belirtmektedir.¹⁹¹ Sözlükte 'bir şeyden doğmak', 'ondan kaynaklanmak' gibi anlamlara gelen *tevellüd*,¹⁹² kelâmî terminolojide kısaca, bir eylemin, kendisinden ayrı ama onunla bağlantılı olan başka bir eylem neticesinde ortaya çıkması anlamına gelmektedir.¹⁹³ Mu'tezile, *tevellüd* teorisi ile fiiller üzerinde Allah'ın herhangi bir etkisinin bulunmadığını ileri süren görüşlerini temellendirmeyi amaçlamıştır.¹⁹⁴ Bu teoriye göre örneğin nesneleri bir araya getirmek (cem) ve onları birbirinden ayırmak (tefrik) Allah'ın yaratmasından bağımsız olarak meydana gelmiştir. Zira cem ve tefrik, gücü yeten herkesin gerçekleştirebileceği fiillerdir.¹⁹⁵ Mâtürîdî *tevellüd* teorisinin bu yönüne dikkat çekerek tıpkı fiillerde olduğu gibi göklerin ve yerin de Allah tarafından meleklerle verilen bir güç sayesinde ve O'nun yaratmasından bağımsız olarak bir araya geldiklerini iddia etmenin mümkün olduğunu, ancak bunun yaratılıştaki ilahî hikmeti ispatlayan Kur'ân ayetlerini işlevsiz kılmak anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁹⁶

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 86-87.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 310.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 310.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 310.

¹⁹² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979, "vld" md., c. VI, s. 143.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IX, s. 80. *Tevellüd* teorisinin mahiyeti ve determinizmden farkı hakkında geniş bilgi için bk. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 365-386.

¹⁹⁴ Osman Demir, "Tevlid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLI, s. 38.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 310.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, ss. 310-311.

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı yönündeki yaklaşımları, Allah'ın ilim sahibi olduğunu bildiren ayetlerin O'nun ilmine delalet eden boyutunu ortadan kaldırmakta, hatta bu ayetler, içerisinde yalan barındıran birer habere dönüşmektedir.¹⁹⁷ Örneğin Mülk 67/14. ayette yer alan “*Yaratan bilmez olur mu hiç!*” ifadesi, bir yandan Allah'ın ilmini, diğer yandan reel varlık düzlemindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını haber vermektedir. Ancak Mu'tezile, Mâtürîdî'ye göre insanın fiillerini bu ayette dile getirilen yaratma kapsamının dışında tutarak Allah'ın o fiilleri bilmediğini söylemiş olmakta -zira yaratmamışsa bilmiyor demektir-, böylelikle ayetin Allah'ın bilgisini ispatlayan yönünü zedelemektedir.¹⁹⁸ Diğer taraftan Allah'ın yaratıcılığını ispatlamak üzere Kur'an'da zikredilen ayetler, aynı zamanda O'nun bu yaratma vesilesiyle kullarına pek çok nimet bahsettiğini ve sınırsız ihsanda bulunduğunu belirtmektedir. Mu'tezile ise kullarına nimet vermesini ve ihsanda bulunmasını Allah'a vacip gördüğünden, bu tür ayetler, Allah'ı mün'im ve muhsin olarak niteleme vasfını yitirmektedir. Zira Mu'tezile'nin bu anlayışına göre Allah, kullarına nimet verdiğinde veya ihsanda bulunduğunda sadece üzerine düşen bir zorunluluğu yerine getirmiş olmaktadır.¹⁹⁹

1.1.1.1. Kelâm (Halku'l-Kur'an)

Mu'tezile'nin ittifakla kabul ettiğine göre Kur'an, ezelde mevcut olmayıp sonradan Allah tarafından yaratılmış mahlûk ve muhdes bir kelâmdır.²⁰⁰ Allah, insanların maslahatları doğrultusunda ihdas ettiği Kur'an'ın benzerlerini de ihdas etmeye kadirdir. O, zatından ayrı olan Kur'an'la kullarına emir, nehiy, haber gibi bildirimlerde bulunmakla nitelendirilmiştir. Yine Mu'tezile'nin tamamına göre Allah, insanlarla Kur'an aracılığıyla konuşan bir mütekellimdir.²⁰¹ Ancak O'nun kelâmı, tıpkı dış dünyada insanlar tarafından algılanan kelâmla aynı cinsten bir kelâmdır. Başka bir deyişle kelâm-ı ilâhî, belli bir dil dizgesi içerisinde bir araya gelen harflerden ve birbirinden kopuk seslerden ibaret bir arazdır. Allah bu kelâmı, işitilebilecek ve manası anlaşılabilir şekilde nesneler üzerinde yaratır. Vahiy meleği, yaratılmış olan kelâmı Allah'ın emri ve insanların faydası uyarınca peygamberlere

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 312.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 312.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 312.

²⁰⁰ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vdğ., Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018, s. 268-269.

²⁰¹ Nesefî, Mu'tezile içerisinde Ebû Bekir el-Esâm (ö. 200/816), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve Sümame b. Eşres (ö. 213/828) gibi isimlerin sıfat anlayışlarının, onlara, Allah'ı mütekellim olarak nitelendirme imkânı vermediğini belirtmiştir. Bk. Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 341-342.

iletir. Söz konusu kelâm, insanların kelâmında olduğu gibi emir, nehiy, haber vb. unsurlar içerir.²⁰²

Kelâm sıfatını fiilî sıfatlar kapsamında değerlendiren Mu'tezile'ye göre Allah'a insanların konuştuğu kelâmdan farklı, kadîm bir kelâm sıfatı isnad edilemez.²⁰³ O'nun ihsanı ve diğer nimetleri nasıl kadîm değilse bunlar gibi bir fiil olan kelâm da kadîm olarak nitelendirilemez. Zira kelâmın anlamlı olması ve anlaşılabilmesi için belli bir dil dizgesi içerisinde meydana gelmesi gerekir. Bu vasıftaki bir kelâmın ise kadîm olması mümkün değildir. Diğer taraftan 'Biz Allah'ı dış dünyada tecrübe ettiğimizden farklı bir kelâm sıfatıyla nitelendiriyoruz.' şeklinde bir izah da kabul edilemez. Çünkü harflerden ve seslerden arındırılmış bir kelâmdan söz etmek mümkün değildir. Şu halde, konuşmakta olduğumuz kelâmdan farklı bir kelâmın Allah'a izafe edilebilmesinden bahsetme imkânı da yok demektir. Ayrıca bizim tecrübe ettiğimiz kelâmdan farklı bir kelâmı Allah'a nispet etmek mümkün ise O'na kendi gerçekliklerinden farklı olmak koşuluyla cisim ve renk isnad etmek de pekâlâ mümkün hale gelir.²⁰⁴

Kâdî Abdülcebbâr'ın kaydettiğine göre Allah'ın ezelde mütekellim olmaması O'nun dilsiz veya suskun olduğunu söylemeyi gerektirmez. Zira dilsizlik veya suskunluk dil ve ağız gibi organlara sahip olan insanlar için söz konusu edilebilir. İnsan, dilinde herhangi bir rahatsızlık olmadığı veya konuşması engellenmediği sürece konuşma ve bağırma fillerini gerçekleştirir. Cenâb-ı Hak ise tüm bunlardan münezzeh olduğu için, kelâmı ihdas edip bu kelâmıla konuşmak suretiyle mütekellim olması bir zorunluluktur. Kaldı ki Allah'ın ezelde mütekellim olmaması, O'nun dilsiz veya suskun olmasını gerektirseydi, söz gelimi sakın olmadığında da müteharrik olması gerekli olurdu. Nitekim insan sakın değilse mutlaka hareket halinde bulunuyor demektir.²⁰⁵

Kur'ân'ın kadîm olduğunu söylemeyi cehaletin en zirve noktası olarak nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu görüşün yanlış olduğunu gösteren sayısız delil bulunmaktadır. Söz gelimi Kur'ân'daki tekaddüm olgusu bu delillerden birisidir. Buradaki tekaddüm, kimi sûre, ayet veya harflerin diğerlerinden önce geliyor olmasıdır. Bir örnekle somutlaştırmak gerekirse pek çok ayette geçen 'Elhamdü lillâh' ifadesinin başındaki hemze harfi, lâm ve hâ harflerinden önce zikredilmektedir. Benzer şekilde Kur'ân, bölümler halindeki sûrelerden ve birbirinden bağımsız ayetlerden oluşmakta, keza başı, sonu, yarısı, dörtte biri, beşte biri ve

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VII, s. 3.

²⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VII, s. 3.

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, yy., ts., s. 339.

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 340.

altıda biri gibi kısımları bulunmaktadır. Bu tür niteliklere sahip olan bir kelâmın kadîm olduğu düşünülemez. Zira sözü edilen nitelikler, kıdem vasfıyla bir arada bulunamaz.²⁰⁶

Zikri geçen bu gerekçelerin yanı sıra Kâdî'ye göre Kur'ân'daki naklî/sem'î deliller de Kur'ân'ın hâdis bir kelâm olduğu fikrini destekler. Nitekim *"Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler."*²⁰⁷ mealindeki ayette Kur'ân, muhtes bir kelâm olarak nitelendirilmiş, *"Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."*²⁰⁸ ayetinde ise Kur'ân'ın münzel ve mahfuz olduğu belirtilmiştir. Yine *"Elif Lâm Râ. Bu Kur'ân; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır."* mealindeki ayette Kur'ân, sağlam kılınan (muhkem), bir araya getirilen (kitap) ve detaylıca açıklanan (mufassal) bir kelâm olarak tavsif edilmiştir. *"Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir."*²⁰⁹ mealindeki ayette ise Kur'ân, indirilmiş ve ihdas edilmiş bir söz olarak nitelendirilmiştir. Tüm bu ayetlerde dile getirilen Kur'ân'a dair nitelikler, kelâm-ı ilâhînin muhtes/mahlûk bir söz olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.²¹⁰

Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen 'Allah'ın kelâmı onun zatıyla kâim bir manadır.'²¹¹ şeklindeki ilâhî kelâm tasavvurunun Mu'tezile açısından yanlış olduğu kesindir. Şöyle ki "kıyâm" kelimesi, kullanıldığı metinsel bağlama göre "ayakta durma, devamlı olma, koruma veya hulûl" etme gibi anlamlara gelir. Kelâm-ı ilâhî söz konusu olduğunda bu anlamlardan hiçbirisi ile Allah'ı nitelendirmek caiz olmaz.²¹² Kaldı ki Allah'ın zatıyla kâim bir kelâm, akılla kavranamayacağı gibi ona ulaşmanın bir yolu da yoktur. Kendisine ulaşılamayan bir kelâmdan söz etmek, anlamın bir mahalde bulunduğunu ama ona ulaşılmadığını ya da bir ölünün bedeninde hayat, kudret ve şehvet gibi potansiyellerin bulunduğunu fakat bunların etkin kılınmadığını iddia etmekten farksızdır.²¹³

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 531.

²⁰⁷ Enbiyâ 21/2.

²⁰⁸ Hicr 15/9.

²⁰⁹ Zümer 39/23.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 532. Ayrıca bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Halku'l-Kur'ân, (Resâilü'l-Câhız içinde)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1991, c. III, s. 290.

²¹¹ Nesefî, *Tefsîr*, c. I, s. 339.

²¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 535.

²¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 535.

Yine Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen kelâm-ı nefsî anlayışı da Mu'tezile'ye göre kabul edilemez. Kısaca ifade etmek gerekirse kelâm-ı nefsî, nefiste kâim olan ve lafızlar aracılığıyla ibareye dökülen manadır ki gerçek anlamda kelâm bu manadan ibarettir. "Allah'ın zatıyla kâim ve kadîm olan kelâm" ifadesiyle de bu tür bir kelâm kastedilmektedir.²¹⁴ Ancak bu görüş Mu'tezile'ye göre isabetsizdir. Zira kelâmın dile getirilişinden önce nefiste var olduğu düşünülen şey, konuşma eylemine yönelme, onu irade etme, ona azmetme, onu bilme veya nasıl bir tertip içerisinde dile getireceğini düşünme diye adlandırılabilirse de kelâmın kendisi olarak nitelenendirilemez.²¹⁵ Çünkü kelâm akılla anlaşılabilen iki veya daha fazla harfin belli bir düzen içerisinde bir araya gelmesiyle oluşur.²¹⁶

Mâtürîdî'nin kelâm tanımlamasına göre ise mütekellimin muradının, kendisi ile anlaşıldığı söze kelâm denir. Buna göre harfler veya içerisinde harf barındıran sesler, sözü söyleyenin muradını ifade etmiyorsa kelâm diye adlandırılmaz.²¹⁷ Mâtürîdî'ye göre gerek naklî deliller gerekse aklî deliller Allah'ın kelâm sıfatıyla muttasıf olduğunu kanıtlamaktadır. Bu bağlamda zikredilebilecek ilk naklî delil "*Allah Mûsa ile doğrudan konuştu./Ve kellemallâhu mûsâ teklîmen*"²¹⁸ mealindeki ayettir. Ayetin sonunda yer alan *teklîmen* şeklindeki mastar, Allah'ın Hz. Musa (as) ile gerçekten konuştuğuna delalet eder.²¹⁹ Zira mastarlar dilsel kullanımdaki mananın gerçek anlamda vuku bulduğunu güçlü bir şekilde ifade eder. Hz. Musa'nın (as) *kelîmullâh* diye isimlendirilmesi ve Allah'ın onunla konuştuğunun insanlar arasında dilden dile dolaşması da bunu teyid eder. Her peygamberin (sav) diğer peygamberlerde bulunmayan bir hususiyeti olduğu gibi Hz. Musa'nın (as) hususiyeti de *kelîmullâh* olmasıdır.²²⁰ Diğer taraftan "*Bilmeyenler, 'Allah bizimle konuşsa, ya da bize bir mucize gelse ya!' derler.*"²²¹ ayeti de Allah'ın kelâm sıfatını ispat eder. Şöyle ki tevhid mesajını kabul etmemekte direnen müşrikler bu ayette belirtildiği üzere Allah'ı kelâm sıfatıyla nitelendirmiştir. Söz konusu niteleme Cenâb-ı Hak tarafından reddedilmemiş,

²¹⁴ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, c. III, s. 150. Kelâm-ı nefsî için ayrıca bk. Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûlü'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1969, ss. 61-65; Fahrüddîn er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, ss. 60-61.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 533.

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VII, s. 6.

²¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 68.

²¹⁸ Nisâ 4/164.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 120.

²²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 111, c. VI, s. 60.

²²¹ Bakara 2/118.

bununla birlikte inkârcılar cehalet ve kibirle tavsif edilmiştir.²²² Son olarak “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden bir takımı, Allah’ın kelâmını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.*”²²³ mealindeki ayet de Allah’ın kelâm sıfatıyla muttasıf olduğunu gösteren naklî deliller arasında yer almaktadır.²²⁴

Mâtürîdî’nin konuyla ilgili aklî delillerine gelince âlim ve kâdir olmasına rağmen konuşamayan bir kimse ya acziyetten ya da kendisine engel olunduğundan veya herhangi bir özür sebebiyle görme ve işitme duyusunu kullanamadığından dolayı konuşamaz. Allah tüm bu kusurlardan münezzehtir olduğuna göre O’nun mütekellim olduğu sabit olur. Ayrıca nesneler dünyasında övgüyü gerektiren ve insanı diğer varlıklardan ayıran en üstün nitelik kelâm/konuşma olduğuna göre Allah’ın konuşamama gibi bir eksiklikten münezzehtir olması gerekir.²²⁵

Allah’ın ezelde kadîm bir kelâm sıfatıyla muttasıf bulunduğunu belirten Mâtürîdî’ye göre ilâhî kelâm harf ve ses türünden hiçbir şey içermez.²²⁶ O’nun kelâmı, insanların kelâmına özgü sıfatlardan hiçbirisiyle benzerlik arz etmez. Bu itibarla, Allah’ın kelâmının hâdis olduğu söylenemez. Zira kelâmdaki hudûs vasfı Allah’la mahlûkat arasında benzeşmeyi gerekli kılar. Hâlbuki “*O’nun benzeri hiç bir şey yoktur.*”²²⁷ ayetinin de delalet ettiği üzere Allah’ın zatına ve sıfatlarına yönelik tüm benzerlikleri nefyetmek gerekir.²²⁸

Allah’ın mütekellim olduğu ve O’nun gerçek anlamda bir kelâm sıfatının bulunduğu konusunda Müslümanların ittifak ettiğini ancak Cenâb-ı Hakk’ın kelâmının mahiyetiyle ilgili bazı görüş ayrılıklarının söz konusu olduğunu kaydeden²²⁹ Mâtürîdî’ye göre kelâmın bizâtihî kendisini işitmek mümkün değildir.²³⁰ Zira söz edimi, söze ait harflerin belli bir düzen içerisinde bir araya getirilip dil ve dudağa doğru iletilmesiyle gerçekleşir. Ancak o anda kelâm işitilebilecek bir yapıya sahip değildir. Onun işitilmesini sağlayan şey, konuşma edimini gerçekleştiren organlar tarafından harekete geçirilen sestir. Kelâm veya kelâmın harfleri, ses vasıtasıyla kulağa ulaşır ve işitme eylemi, kendisiyle kelâmın algılanıp anlaşıldığı ses üzerinde gerçekleşir.²³¹ Başka bir deyişle biz kelâmın aslını değil onu bize ileten sesi işitiriz. İşte bu sebeple ‘Allah’ın kelâmını işitme’ ifadesi ancak mecazî bir manaya karşılık

²²² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 120.

²²³ Bakara 2/75.

²²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 120.

²²⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 120.

²²⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. IV, ss. 110-111.

²²⁷ Şûrâ 42/11.

²²⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 121.

²²⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 120.

²³⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 66.

²³¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 296.

gelir. Zira Allah'ın ezelde muttasıf bulunduğu kelâmın harfi ve sesi bulunmadığından onu hakiki manada işitmek mümkün değildir.²³² Bunun yanı sıra Kur'ân'ın levh-i mahfûzdayken hangi dilde olduğunu bilme imkânı da yoktur.²³³

Mâtürîdî'nin Allah'ın kelâmının gerçekte işitilemeyeceğini söylemekle Mu'tezile'nin Kur'ân mahlûktur şeklindeki görüşlerinin temel dayanağını çürütmek istediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki daha önce de belirtildiği üzere Mu'tezile'nin yaygın kanaate göre kelâm belli bir dil dizgesi içerisinde bir araya gelen harflerden ve birbirinden kopuk seslerden oluşur.²³⁴ Bu itibarla Allah'a nesneler dünyasında tanık olunan kelâmdan farklı bir kelâm sıfatı atfetmek mümkün değildir. Nitekim “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.”²³⁵ mealindeki ayette de ifade edildiği üzere kelâm-ı ilâhî mesmû (işitilen) bir kelâmdır. Onun işitilmesi manzum harflerden ve sestten oluştuğuna delalet eder ki bu da onun mahlûk olduğunu gösterir.²³⁶ İşte Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımına karşılık, bizim işittiğimiz şeyin Allah'ın kelâmının kendisi değil o kelâmı bize taşıyıp gelen ses olduğunu vurgulamakta ve bu sesin Allah'ın kelâmına delalet etmesi hasebiyle mecazen *kelânullâh* diye adlandırıldığının altını çizmektedir.²³⁷ Muhtemelen Mâtürîdî'nin burada yapmış olduğu ayırmadan dolayı “Allah'ın henüz fiil haline çıkmamış kelâmını kelâm-ı nefsi; lafızlara büründürülmüş olan halini ise kelâm-ı lafzî” şeklinde formüle eden ilk kişinin o olduğu düşünülmektedir.²³⁸

Allah'ın kelâmının işitilmesinden söz eden yukarıdaki ayet, Mâtürîdî'nin yorumuna göre üç şekilde anlaşılabilir. Birincisi kelâmın, kendisi için dile getirildiği emir nehiy, helal kılma ve yasaklama gibi manaların işitilmesidir. Bu anlamlar, Allah'a nispeti mümkün olan anlamlar olduğundan dolayı onlara *kelânullah* denilmiştir. İkincisi Allah, kelâmını, insanların bir benzerini ortaya koymaktan aciz bırakacak şekilde telif edip düzenlenlediği ve sözün telifi O'na ait olduğu için kelâm O'na nispet edilmiştir. Bu bağlamda kelâmın başkalarından işitiliyor olması, onun Allah'a ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim müelliflerine nispet edilen kitap veya kaside türü eserlerin içerisindeki bir sözü dile getiren kimse, gerçekte kendisinin değil müellifin sözünü dile getirmiş olur. Üçüncüsü ise kelâm-ı ilâhî her ne kadar

²³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 110-111.

²³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 268.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VII, s. 3.

²³⁵ Tevbe 9/6.

²³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. IV, s. 3036.

²³⁷ Bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 378^a.

²³⁸ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, haz. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 41; Ali Karataş, *İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil*, Yesevi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 55.

insanın tasavvur edemeyeceği bir mahiyete sahip olsa da Allah'ın kelâmını tabir etmek ve onun kelâm sıfatıyla muttasıf bulunduğunu belirtmek için kelâm O'na nispet edilmiştir.²³⁹

Bu düşünce temelinde Mâtürîdî, Allah'ın varlığı vücuda getirmek üzere gerçekleştirmiş olduğu “Kün/Ol” emrinin, zamanın bir kesitinde kâf ve nûn harflerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan sözlü bir hitap olarak anlaşılamayacağını belirtmektedir.²⁴⁰ Aksine bu kelime, Allah'ın yaratmayı dilediği her şeyin O'nun irade ettiği zamanda varlık sahasına çıkacağını ifade eden bir kelimedir.²⁴¹ “Kün” kelimesinin tercih edilmesinin nedeni ise Arap dilinde mana ve maksadı bundan daha özlü ve eksiksiz bir şekilde yansıtan başka bir kelime bulunmamasıdır.²⁴²

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'ye göre Allah'ın Hz. Musa (as) ile gerçekleştirmiş olduğu konuşma, henüz mevcut olmayan bir sesin yaratılması ve bu sesin Hz. Musa'ya (as) Cenâb-ı Hakk'ın irade buyurduğu tarzda işittirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak söz konusu kelâmın keyfiyetini kavramının imkânı yoktur.²⁴³ Zira Allah'ın ezelden muttasıf bulunduğu kelâm, harf ve ses içermeyen ve beşer kelâmına hiçbir şekilde benzemeyen bir yapıya sahiptir. Mâtürîdî'nin ilâhî kelâmla ilgili bu düşüncesinin, Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin hemen tamamında merkezî bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür. Birkaç örnekle ifade etmek gerekirse, Mu'tezile kelâmcısı Ka'bî “*Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*”²⁴⁴ ve “*De ki: Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği, [...] Kitab'ı kim indirdi?*”²⁴⁵ mealindeki ayetlerde Kur'ân'ın gelmesinden/getirilmesinden söz edildiğini belirtmiş ve bu sebeple ilâhî kelâmın hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu istişhad Mâtürîdî tarafından isabetsiz bulunmuştur. Şöyle ki yukarıdaki iki ayette Kur'ân'a izafe edilen ityân/mecî gibi niteliklerin aynısı “*Rabbin ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman...*”²⁴⁶ mealindeki ayette Allah'a da izafe edilmiştir. Bu ayette dile getirilen niteliğin teğayyür ve zeval içerikli anlamlardan arındırılarak Allah'ın rubûbiyyetine uygun bir manaya hamledilmesi gerektiği bilindiğine göre O'nun kelâm sıfatının da aynı şekilde tüm olumsuz yüklemelerden tenzih edilerek anlaşılması gerekir.²⁴⁷ Bu kapsamda verilebilecek örneklerden birisi de yine Ka'bî'nin Kur'ân'ın hıfz edilmesini onun

²³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, ss. 296-297.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 220, c. II, s. 320, c. XI, s. 175.

²⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 320, c. VI, s. 61.

²⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 220, c. II, s. 320.

²⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 110, c. VI, s. 47, 59, c. XIII, s. 214.

²⁴⁴ Bakara 2/106.

²⁴⁵ En'âm 6/91.

²⁴⁶ Fecr 89/22.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 116.

hâdis bir kelâm oluşuna mesned kılmasıdır. Hâlbuki Mâtürîdî'ye göre bu nitelik de çizdiği sınırların muhafaza edilmesi anlamında Allah'a izafe edilebilir. Sözün özü Mâtürîdî'ye göre ne Ka'bî'nin burada zikredilen delilleri ne de Kur'ân'ın nesh olması, ayet ve sûrelerden oluşması gibi Mu'tezile'nin diğer delilleri hiçbir şekilde kelâm-ı ilâhînin mahlûk ve muhdes olduğunu göstermez.²⁴⁸ Zira "kelâmulah" ifadesi gerçekte O'nun muttasıf bulunduğu ezeli kelâm sıfatına değil bu kelâmın taşıyıcısı olan harf ve seslere karşılık gelmektedir.

Mâtürîdî'nin kelâm sıfatı bağlamında Ka'bî üzerinden Mu'tezile'ye yönelttiği bir diğer eleştiri ise kelâm sıfatının ezeli olması durumunda Allah'ın ezelde ma'dûma hitap etmiş olacağı meselesiyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ka'bî, kelâm fiilini gerçekleştirme kudretine sahip olan bir kimsenin bu fiili gerçekleştirmekten hâlî kalamayacağını belirtmiş²⁴⁹ ve muhtemelen bununla kelâm sıfatı ezeli ise Allah'ın ezelde bir bakıma boşluğa konuşmuş olması gerektiğini kastetmiştir. Mâtürîdî'ye göre Ka'bî'nin bu çıkarsaması tam da Mu'tezile'nin kendisine delil ittihaz edebileceği bir cehalettir. İronik bir dille "Tevhid inancını böyle bir delile dayandıran kimse bu inancın hayırını görsün!" diyen Mâtürîdî, Allah'ın ezelde kelâm sıfatıyla muttasıf kılınmasını, O'nun şanına yakışmayan tüm eksikliklerden ve kusurlardan tenzih edilmesi şeklinde anlamak gerektiğini kaydetmiştir.²⁵⁰

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin Kur'ân mahlûktur görüşü ile kulun fiilinin kendisi tarafından yaratıldığı şeklindeki görüşü arasında çok açık bir çelişki bulunmaktadır. Şayet Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Kur'ân, Allah tarafından yaratılmış ise bu durumda Kur'ân ve ilâhî kelâm yazılabilen, kayda geçirilebilen ve silinebilen bir şeydir, demektir. Yazma, kayda geçirme ve silme ise kulların fiilidir. Bu fiiller Allah tarafından yaratılmamışsa Kur'ân'ın O'nun tarafından yaratıldığı nasıl idda edilebilir!²⁵¹

Sözün burasında kelâm sıfatıyla ilgili tartışmaların önemli unsurlarından birisi olan hikâye-mahkî ayırımına atıfta bulunmak gerekir. Bu ayırımı hikâye, Kur'ân'ı tilavet eden bir kimseden duyulan kelâmı; mahkî ise gerçek anlamdaki ilâhî kelâmı ifade etmektedir. "Yani bu dünyada işittiğimiz Allah'ın kelâmı, gerçekten de O'nun kelâmı mıdır, yoksa onun kelâmıyla aynı formda olan başka bir şey midir?"²⁵² Mâtürîdî'nin bu soruya verdiği cevap, bu dünyada Allah'ın kelâmı diye işitilen şeyin gerçek ilahî kelâmın bir hikayesi/anlatımı/aktarımı olduğu yönündedir.²⁵³ Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre hikâye ile mahkî

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 117.

²⁴⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 118.

²⁵⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 118.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 351.

²⁵² Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 272.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 351.

birbirinin aynı iken²⁵⁴ Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) ve Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi isimlere göre birbirinden farklıdır.²⁵⁵

Buraya kadar Mâtürîdî'nin kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili tespit edebildiğimiz eleştirilerini ele almış bulunuyoruz. Bilindiği gibi halku'l-Kur'ân tartışmaları teolojik boyutunun yanı sıra, Abbasî halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) talimatıyla 218/833 yılında başlatılan ve Halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) 234/849 senesinde halku'l-Kur'ân tartışmalarını yasaklamasına kadarki yaklaşık on beş yıllık süre boyunca uygulanan mihne (resmî kovuşturma) dönemini hatırlatır.²⁵⁶ Halife Me'mûn, siyasi otoritesini tahkim etmek, toplum üzerinde olumsuz etkiler oluşturmaya başlayan Gnostik ve Hermetik karakterli sapkın düşüncelerin önünü almak, kendisine muhalefet pozisyonunda yer alan Alioğulları meselesini çözüme kavuşturmak, Arap-Mevâlî karşıtlığı zemininde yükselen ve daha ziyade iktidarın Arapların elinden çıkacağı endişesini taşıyanlarca konsolide edilen toplumsal kaos ortamını dindirmek gibi amaçlarla siyasî bir strateji arayışına girdi.²⁵⁷ Bu süreçte Me'mûn, büyük çoğunluğu Mevâliden oluşan ve bu yönüyle iktidara muhalif çevrelerin pek sıcak bakmadığı Mu'tezile'yi, kendisinin çözüm arayışlarına cevap verebilecek ideal bir alternatif olarak gördü.²⁵⁸ Mu'tezile'nin savunduğu 'Kur'ân mahlûktur.' fikrini, iktidarın safında yer alanlar ile kendisine muhalefet edenleri belirlemek üzere bir turnusol kağıdı olarak kullandı. Artık, Ehl-i Sünnet ulemanın görüşünü temsil eden 'Kur'ân mahlûk değildir.' fikrini benimsemek, Abbasî yönetimine muhalif pozisyonda yer almak anlamına geliyordu.²⁵⁹ Böylelikle, Me'mûn dönemine kadarki uzun zamanlar boyunca ilmî ve entelektüel faaliyetleriyle tanınan Mu'tezile, iktidarın desteğini arkasına aldı ve onların kelâmî bir düşüncesi sloganlaşarak resmî bir ideolojiye dönüştü.²⁶⁰

Mihne hadisesi olarak tarihe geçen bu dönemde, Mu'tezile'nin 'Kur'ân mahlûktur.' şeklindeki ilahî kelâm tasavvuru, bu görüşü benimsemeyen, başta kadılar olmak üzere; ilmî kimlik ve kişiliğiyle topluma yön veren fukahaya ve Ehl-i Hadis zümresine mensup ulemaya

²⁵⁴ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 340.

²⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VII, ss. 190-191. Hikâye ve mahkî meselesi hakkında geniş bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 272-282.

²⁵⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Müsakkafûn fî'l-hadâratî'l-arabiyye*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Mürebbiye, Beyrut, 1995, s. 68; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 53-54.

²⁵⁷ Fehmî Ced'an, *el-Mihne bahsün fî cedeliyyeti'd-dîniyy ve's-siyâsiyy fî'l-İslâm*, yy., ts., ss. 145-146; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 280.

²⁵⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 352-353.

²⁵⁹ Câbirî, *el-Müsakkafûn*, ss. 96-97.

²⁶⁰ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 55; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 306; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 117.

yöneticiler eliyle cebr ve şiddet uygulanarak dayatıldı.²⁶¹ Abbasî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde, aralarında Ahmed b. Hanbel gibi simge şahsiyetlerin de bulunduğu pek çok hadis alimi ve Ehl-i Sünnet fukaha, çok ağır işkencelere maruz kaldı, hapse atıldı ve nihayet öldürüldü.²⁶² Tüm bu baskı politikaları, başını Ahmed b. Ebî Duâd'ın (ö. 240/854) çektiği Mu'tezilî bürokratlar tarafından teorize edildi.²⁶³ Kaynakların belirttiğine göre Halîfe Me'mûn'un gözünde çok prestijli bir konuma sahip olan Ahmed b. Ebî Duâd, hâlifenin Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemesi için ona bu görüşü güzel göstermeye çalışmış ve onun bu çabaları, resmî kovuşturmanın başladığı 218 yılına kadar devam etmiştir.²⁶⁴

Hiç kuşkusuz her toplumsal-siyasal gelişme gibi mihnenin de bir dizi etkenler bileşkeninin neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta bireysel sorumluluğu ve özgür iradeyi savunan Mu'tezile'nin, daha önce Emevî yöneticilerin bir takım haksız icraatlarını, cebir ideolojisi ve yanlış kader anlayışıyla meşrulaştırmalarından dolayı Me'mûn'un yanında yer aldığı da ifade edilebilir. Ancak şu bir gerçektir ki geçmişte özgürlük taraftarı olan Mu'tezile, mihne hadislerinin yaşanmasında oynamış olduğu aktif rol sebebiyle bu dönemde "açık fikirli zorbalar haline dönüşmüştür."²⁶⁵ Mu'tezile'nin mihne döneminde sergilemiş olduğu tutum, kendilerine karşı uygulanacak yeni bir mihnenin kapısını aralamış,²⁶⁶ başka bir deyişle Mu'tezile, kendi sonunu hazırlamıştır. Zira Mütevekkil'in mihne uygulamalarına son vermesiyle birlikte merkezden uzaklaşmak zorunda kalan Mu'tezile, belli bir dönemin ardından ilmî-fikrî sahadaki varlığını önemli ölçüde kaybetmiştir.²⁶⁷

1.1.2. Dilsel Eleştiriler

Kur'ân, vahyin tebliğcisi Hz. Peygamber'e (sav) Arap dilinin ifade kalıpları kullanılarak iletilen ilahî mesajlardan oluşmuş bir kitaptır. Allah'ın insanlık âlemine iletmek istediği mesajların Arap diliyle indirilmesi, Kur'ân'ın mana ve maksadının anlaşılmasında Arapların lisanî örfüne müracaat etmeyi zorunlu kılar. Tabiîn dönemi müfessiri Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) "*Allah'a ve ahiret gününe iman eden birinin, Arapların dillerini*

²⁶¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 291.

²⁶² Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kasım, Mecme'u'l-Melik Fehd, Medine, 1995, c. XII, s. 488; Câbirî, *el-Müsakkafûn*, s. 68.

²⁶³ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 353-354.

²⁶⁴ Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, yy., 1413/1992, c. II, ss. 37-38; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfezzah Muhammed Hilv, Dâru'r-Rifâ'î, yy., ts., c. I, ss. 291-297.

²⁶⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 354.

²⁶⁶ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 355.

²⁶⁷ Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 265; el-Eb Süheyl Kâşâ, *el-Mu'tezile sevratü'l-fikri'l-islâmîyyi'l-hurr*, et-Tenvîr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut, 2010, s. 241.

bilmediği halde Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal olmaz."²⁶⁸ mealindeki sözünde ifadesini bulan bu zorunluluk, İmam Malik'in (ö. 179/795) benzer içerikteki sözlerinde de aynıyla tekrarlanır.²⁶⁹ Tefsir ilminin tedvin evresine rastlayan hicrî II.-III. asırlarda telif edilen eserlerin önemlice bir kısmının ilahî kelâmı dil düzleminde açıklayan filolojik tefsirlerden oluşması, Kur'ân'ın, muhataplarına Arap diliyle hitap etmesinin yansımalarından biridir. Kur'ân'ın Arapça olma vasfının bir yansıması da mezhebî çekişmelere bağlı olarak şekillenen metin merkezli kimi tartışmaların, Kur'ân'ın dil, üslup ve ifade biçimlerine dayanmasında görülür.²⁷⁰ Hz. Ali'nin "*Biz Kur'ân'ı hakem tayin ettik. Ancak o konuşmaz, insanlar onu konuşturur.*"²⁷¹ sözünde de işaret edildiği üzere Kur'ân, farklı anlama biçimlerine imkân tanıyan bir dilsel yapıya sahiptir. Onun bu niteliğinin, Mu'tezile'nin Mâtürîdî tarafından eleştirilen dil eksenli bazı yorumlarına alan açtığını ifade etmek mümkündür.

Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam'mın (ö. 200/816) "*وقيل لهذا الذي كنتم به تدعون/İnkâr edenlere 'İşte bu, (alaylı bir biçimde) isteyip durduğunuz azaptır.'* denir."²⁷² ayetinde geçen 'تَدْعُونَ' sözcüğüyle ilgili dilsel izahları, Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. Esam'mın yorumuna göre bu kelime 'دَع' kökünden türemiş ve 'savmak', 'men etmek' gibi bir manada kullanılmıştır. Ancak Mâtürîdî, bu kelimenin Esam'mın ileri sürdüğü gibi 'دَع' kökünden gelebilmesi için ayette 'تَدْعُونَ' şeklinde değil, 'تَدْعُونَ' şeklinde yazılmış olması gerektiğini belirtmiş, şeddenin dâl harfi üzerinde bulunduğunu hatırlatarak kelimenin 'الِدْعَاء' kökünden türediğini söylemiştir. Bu izah doğrultusunda ayete "*İşte Rasulüllah'ın (sav), hakkında yalan söylediğini iddia ettiğiniz azap bu gündür.*" gibi bir mana takdir edilebileceğini kaydetmiştir.²⁷³ Kıraat imamlarının kelimeyle ilgili tercihleri, Mâtürîdî'nin açıklamalarını doğrular niteliktedir. Zira onların çoğunluğu kelimenin aslının 'الِدْعَاء' olduğunu, bir kısmı da

²⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 292; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974, c. IV, s. 213.

²⁶⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. I, s. 292.

²⁷⁰ Filolojik tefsirin ortaya çıkışı ve teşekkül evresi hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Tıbyan Yayınları, İzmir, 2012, s. 79 vd.

²⁷¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c. V, s. 126; Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Târihu İbn Haldûn)*, thk. Halil Şehhade, Dâru'l-fik, Beyrut, 1988, c. II, s. 635.

²⁷² Mülk 67/27.

²⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 322.

benzer manadaki ‘الدُّعَاءُ’ olduğunu belirtmiş,²⁷⁴ buna mukabil hiçbirisi Esam ile aynı görüşü paylaşmamıştır.

Diğer taraftan Mâtürîdî, Esam’ın Yûsuf 12/101. ayette yer alan “رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ” /*Rabbim hiç şüphesiz sen bana iktidar lütfettin.*” ifadesindeki ‘min’ harf-i ceri ile ilgili açıklamasını da eleştirmiştir. Esam’ma göre söz konusu harf-i cer, Mısır kralının Hz. Yûsuf’tan (as) daha üst bir konumda bulunması hasebiyle mülkün tamamının Hz. Yûsuf’a (as) verilmediğini, onun bir bakıma kısmî bir iktidara sahip olduğunu anlatmaktadır. Mâtürîdî’ye göre ise Esam’ın bu gerekçelendirmesi yanlıştır. Ona göre bu harf-i cer, kralın Hz. Yûsuf’tan (as) daha üst bir konumda bulunduğunu değil, Allah’ın dünya mülkünün tamamını hiç kimseye vermediğini ifade etmektedir. Zira aynı zaman diliminde yeryüzünün muhtelif yerlerinde pek çok kral bulunmaktadır.²⁷⁵

Mâtürîdî’nin dilsel izahlar bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de “Üstlerinde kanatlarını açta kapaya uçan kuşları hiç görmediler mi? Onları (havada tutan/imsâk) Rahman’dan başkası değildir.” mealindeki Mülk 67/19. ayette geçen *imsâk* sözcüğü ile ilgilidir. Bağdat Mu‘tezile’sinden Câfer b. Harb’a (ö. 236/850-51 [?]) göre “imsâk” kelimesi bu ayette kinaye yoluyla “öğretmek” anlamında kullanılmıştır. Onun belirttiğine göre Arapçada “imsak” sözcüğü, hocanın öğrencisine ok atmayı öğrettiğini kast ederek söylediği “Elinden tuttum/imsâk, o da attı.” cümlesinde olduğu gibi “öğretmek” manasında kullanılabilir. Buna göre ayet “Uçarken havada durmayı kuşlara öğreten Allah’tan başkası değildir.” anlamına gelir.²⁷⁶ Ancak Mâtürîdî, Câfer b. Harb’in bu açıklamasını isabetsiz bulur. Zira “Elinden tuttum o da attı.” cümlesinin doğru olabilmesi için, hocanın, oku atacak kimsenin ok atma girişiminde bulunduğu sırada elinden tutmuş olması gerekir. Bu esnada elinden tutmamışsa, ona ok atmayı gerçekten öğretmiş olsa dahi bu cümle doğru olmaz. Benzer şekilde terzinin, kendisine terziliği öğrettiği kimse tarafından dikilen bir elbise için “Bunu ben diktim.” demesi ve bununla ona terziliği öğrettiğini kastetmesi de doğru değildir. Şu halde Allah’ın kuşlara havada durmayı öğrettiği için onları tuttuğunu söylediğini iddia etmek dilsel açıdan mümkün değildir.²⁷⁷ Kaldı ki Allah’ın bir fiili öğretmesi o fiilin kendisinin Allah’a izafe edilmesini mümkün kılıyorsa, terzilik, bina yapımı, dokuma gibi

²⁷⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İhâfu fudalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbaate aşer*, thk. Enes Mehrâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 551; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’t-Tunûsiyye, Tunus, 1984, c. XXIX, s. 51.

²⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VII, s. 365.

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XV, s. 307.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XV, ss. 307-308.

fiillerin de Allah'a izafe edilmesi pekâlâ mümkün olur. Zira nihayetinde bu fiilleri de öğreten Allah'tır.²⁷⁸

Câfer b. Harb'in söz konusu izahları, salt dilsel temellendirme yapmanın ötesinde Mu'tezile'nin "Kul kendi fiilin yaratıcısıdır." anlayışıyla çeliştiğini düşündüğü bir Kur'ân ifadesini, bütün dilsel imkânları zorlayarak te'vil etme çabasının ürünüdür. Zira ayetteki "imsâk" fiili, bu şekliyle Allah'a izafe edildiğinde söz konusu fiilin Allah tarafından kuşlarda yaratılmış olması gündeme gelmekte ve bu durum insanların fiillerinin de yaratılmış olabileceği fikrine kapı aralamaktadır. Hâlbuki Mu'tezile'nin tartışmasız tefsir otoritesi Zemahşerî'nin de isabetle belirttiği üzere bu ayet, kuşların bedensel özelliklerinin havada uçmaya elverişli bir biçimde tasarlandığını ve onları havada tutan şeyin bu tasarımla birlikte Allah'ın kudreti olduğunu vurgulamaktadır.²⁷⁹ Diğer taraftan Zemahşerî, Kur'ân'ın eşsiz icazını ortaya koymak ve dilsel güzelliklerini keşfetmek gibi maksatlarla kaleme aldığı²⁸⁰ *Esâsü'l-belâğa* adlı Kur'ân sözlüğü hüviyetindeki eserinde imsâk sözcüğünün mecazî anlamlarını sıralamış, ancak Câfer b. Harb'in ileri sürdüğü gibi öğretmek manasındaki bir kullanıma yer vermemiştir.²⁸¹ Câfer b. Harb gibi Kâdî Abdülcebbar da bu ayetten hareketle fiillerin yaratıldığı fikrine ulaşamayacağını ispatlama saikiyle bazı açıklamalarda bulunmuş; ancak imsâk kelimesinin öğretmek anlamına geldiğinden o da söz etmemiştir.²⁸² Tüm bunlar Câfer b. Harb'in adı geçen sözcükle ilgili izahlarının Mu'tezile içerisinde de pek bir karşılığının olmadığını kanıtlar niteliktedir.

Ebû Bekir Esam ve Câfer b. Harb'in A'râf 7/89. ayette geçen istisna edatı ile ilgili yorumları da Mâtürîdî'nin eleştirilerine konu olmuştur. Medyen şehrinin kibirli seçkinlerinin Hz. Şuayb (a.s) ve ona inananlara, "Ya bizim dinimize geri dönersiniz ya da sizi bu topraklardan süreriz." şeklindeki tehditlerine karşı Hz. Şuayb'ın (a.s) verdiği cevabı anlatan bu ayette şöyle buyurulmaktadır: *"Doğrusu Allah bizi kurtardıktan sonra tekrar sizin o (batıl) dininize dönersek Allah hakkında yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir."* Görüldüğü üzere Hz. Şuayb'ın (a.s) istisna edatı içeren *'Rabbimiz Allah dilemedikçe/İllâ en yeşâallahu rabbunâ'* şeklinde sözü, literal yapısı itibarıyla Allah'ın Hz. Şuayb (a.s) ve ona inananların, Medyen halkının asılsız inançlarına geri dönmelerini dileyebileceği gibi bir mana çağrıştırmaktadır. Ebû Bekir el-Esam bu ihtimali ortadan kaldırmak amacıyla ayeti şöyle yorumlamıştır:

²⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 308.

²⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 581.

²⁸⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 15.

²⁸¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, c. II, ss. 213-214.

²⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 449, 662.

'Rabbimiz Allah dilemedikçe/İllâ en yeşâallahu rabbunâ' ifadesi Medyen halkının ifa etmekte olduğu bazı uygulamalarla Allah'ın bizi de sinamadığı, [ileride] onlara helal ve mübah kılacağı bu türden uygulamalarla bizim de ibadet etmemizi dilemediği sürece [sizin dininize dönmeyiz] anlamına gelmektedir. Bu bakımdan din kelimesiyle Medyen halkının benimsemiş olduğu inanç değil²⁸³ [ihtimal dâhilindeki yeni bir teşri ile Hz. Şuayb (a.s) ve ona iman edenler için de helal/mübah kapsamına dâhil edilebilecek bazı uygulamalar kastedilmektedir.]²⁸⁴

Ne var ki Ebû Bekir el-Esam'mın bu açıklamaları Mâtürîdî açısından mümkün ve muhtemel değildir. Zira Medyen'in ileri gelen inkârcıları, Hz. Şuayb (a.s) ve ona iman edenleri, Ebû Bekir el-Esam'mın ileri sürdüğü gibi ileride teşri kılınabilecek bazı dinî ibadet ve uygulamaları gerçekleştirmeye değil, bağılısı bulundukları asılsız inanca (*el-mille*) geri dönmeye davet etmektedir. Ayetteki istisna da bununla ilgilidir ve bu istisnayı başka bir konuyla irtibatlandırmak dilsel açıdan doğru değildir.²⁸⁵ Câfer b. Harb'in yorumuna gelince ona göre *'İllâ en yeşâallah'* ifadesindeki istisna, Hz. Şuayb (a.s) ve diğer iman edenlerin tevhid inancını bırakıp Medyenlilerin inançlarına geri dönmelerinin mümkün olmadığını ve Allah'ın bunu kesinlikle dilemeyeceğini vurgulamak için zikredilmiştir. Ancak bu husus, Hz. Şuayb (a.s) ve diğer müminlerin tevhid inancını terk edeceklerine dair tüm ümit ve beklentileri boşa çıkarmak amacıyla "Eğer semaya çıkarsam şöyle şöyle olsun." cümlesindeki veya *"Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir!"*²⁸⁶ ayetindeki üsluba benzer bir dille ifadeye konulmuştur.²⁸⁷ Ebû Bekir el-Esam'mın açıklamalarına kıyasla daha makul görünen bu yorum, Mâtürîdî'ye göre son derece isabetsiz ve ihtimal dışıdır. Çünkü ümit kesme, devenin iğne deliğinden geçmesi örneğinde olduğu gibi gerçekleşmeyeceği kesin olarak bilinen hususlar için söz konusu olur. Hz. Şuayb'ın (a.s) kavmindeki inkârcılar, türlü fuhşiyatı işleyip sonra da "Bunu bize Allah emretti." diyecek kadar ileri giden insanlar olmaları nedeniyle Câfer b. Harb'in kastettiği gibi bir ümit kesme durumunun onlarda gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁸⁸ Sözün özü Mâtürîdî'ye göre burada gerçek anlamda Allah'ın dilemesi kastedilmiştir. Birkaç cümleyle açmak gerekirse Allah, kendi iradeleriyle inkârı iman ve itaate tercih edeceğini bildiği insanlar için inkârı dileyecek, buna mukabil inkârı tercih etmeyeceğini bildiği insanlar için ise onu dilemeyecektir.²⁸⁹ Buna

²⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 425.

²⁸⁴ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 333^a. Ebu Bekir el-Esam, Hz. Şuayb'ın bu ifadesiyle, henüz kendilerine teşri kılınmayan ve fakat Medyen halkı tarafından ifa edilmekte olan bazı dinî uygulamaların Allah'ın dilemesiyle ileride kendileri için de teşri kılınması durumunda bu ibadetleri yerine getireceklerine işaret ettiği ihtimalinden söz etmekte, dolayısıyla dinin değil şeriatın kastedilmiş olabileceğine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'nin Esamm'dan yaptığı aktarımlar bu noktayı tam olarak tebellür ettirmedikten, yukarıda tercümesi verilen pasajın sonunda köşeli parantez içine alınan kısım *Te'vilât* şarihi Semerkandî'nin açıklamalarına dayandırılmıştır.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 425, 426.

²⁸⁶ A'râf 7/40.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 425.

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 426.

²⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 426.

göre insanların kendi özgür iradeleriyle gerçekleştirecekleri iman ve küfür arasındaki tercihleri ile Allah'ın bu tercihlere sebkât eden bilgisi arasında bir çelişkinin var olması mümkün değildir. Çünkü insanın tercihi ile ilm-i ilahî arasında bir çelişkinin varlığından söz etmek Allah'a bilgisizlik ve acziyet isnat etmekle eşdeğerdir. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında ayetin mana ve maksadı Mâtürîdî'ye göre şu şekilde anlaşılabilir: Hz. Şuayb (a.s) kendi iradesiyle tercih edeceği, Allah'ın da bu tercih doğrultusunda onun dalâlete düşmesini dileyeceği bir zelle veya kusur işlemekten korkmuştur. Nitekim bu türden bir korku bütün peygamberler için geçerlidir.²⁹⁰ Esasen Mâtürîdî ile Câfer b. Harb arasında cereyan eden yukarıdaki tartışma, kelâm ilminin en temel problemleri arasında yer alan ve kelâmcı müfessirler tarafından tefsir kitaplarına taşınan özgür irade, meşîet ve salah-aslah gibi meselelerle doğrudan irtibatlıdır. Ancak konu başlığının çerçevesini aşmamak için burada tartışmanın sadece dilsel boyutu ele alınmış ve bu boyutun anlaşılmasına katkı sağlayacak kadarıyla farklı bağlamlara atıfta bulunmakla yetinilmiştir.

Mâtürîdî'nin dilsel eleştirilerinden birisi de *“Andolsun ki biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkıncırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”*²⁹¹ mealindeki ayette geçen ‘li ceheneme’ ifadesinin takdim-tehiriyle ilgilidir. Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam, söz konusu ayetin baş tarafında yer alan ‘li ceheneme’ sözcüğünün, *“Kulakları vardır ama onlarla işitemezler.* ifadesinden sonraya tehir edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu tehir işleminden sonra ayete *“Andolsun ki biz, pek çok cin ve insan yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. İşte cehennem için yaratılanlar bunlardır ve yine bunlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkıncırlar.”* şeklinde bir mana takdir etmek mümkün hale gelmektedir.²⁹² Ebû Bekir el-Esam'ın literal formu itibarıyla Allah'ın pek çok cin ve insanı cehenneme sokmak için yarattığı izlenimi uyandıran ve bu haliyle Mu‘tezile'nin adalet ilkesiyle çelişen yukarıdaki ayeti, adı geçen ilkeye uygun hale getirmek amacıyla yapmış olduğu takdim-tehir önerisi Mâtürîdî'ye göre son derece zorlamadır. Dahası bu ayette Ebû Bekir el-Esam'm'ın yaptığı takdim-tehiri tecviz etmek mümkün ise o zaman Kur'ân'ın bütün ayetlerinde benzer şekilde takdim-tehir yapmak da pekâlâ mümkün hale gelir.²⁹³

²⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 426.

²⁹¹ A'râf 7/179.

²⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 117.

²⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 117.

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mâtürîdî de zaman zaman bazı ayetlerin yorumunda takdim-tehir ihtimalinden söz etmiş, keza başka müfessirlerin takdim-tehire dayalı kimi değerlendirmelerini eleştirmeksizin aktarmıştır.²⁹⁴ Bunun da ötesinde Kur'ân'da takdim-tehir olgusuna sıkça rastlandığının altını çizmiştir.²⁹⁵ Şu halde Mâtürîdî'nin, Ebû Bekir el-Esam'mın yapmış olduğu takdim-tehirin zorlama olduğu yönündeki eleştirileri isabetli olmakla birlikte bu eleştiriye Kur'ân'ın tamamını takdim-tehire tabi tutmaya kapı aralamak gibi bir gerekçeye dayandırması, kendisinin takdim-tehirle ilgi genel tutumuna aykırı gözükmektedir.

1.1.3. Yorum Biçimine Yönelik Eleştiriler

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'ye metinsel bağlamı göz önünde bulundurmadıkları, nassın anlamını daralttıkları, literal/zahîrî okuma yaptıkları ve nassa aykırı te'villerde bulundukları gerekçesiyle yönelttiği eleştiriler incelenecektir.

1.1.3.1. Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama

Türkçede “*Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü*”²⁹⁶ şeklinde tanımlanan bağlam, İslamî terminolojide siyak-sibak ikiliyle ifade edilir.²⁹⁷ Bu kavram çiftinde siyak; yazılı ya da sözlü bir dilsel ögeyi takip eden ifade veya ibarelere, sibak ise bu dilsel ögeden önceki söz birimlerine karşılık gelir. Her ne kadar siyak-sibak kavramları bir dilsel ifadenin öncesini ve sonrasını ayrı ayrı karşılıyor olsa da yaygın ve yerleşik kullanımda çoğu kez sibak sözcüğünün terkedildiği, bunun yerine bağlam kavramını karşılayacak şekilde siyak kelimesinin kullanımıyla yetinildiği görülür.²⁹⁸

Bağlamın, yazıya aktarılan dilsel ifadelerin mana ve maksatlarının belirlenmesinde son derece önemli bir rolü vardır. Çünkü her söz kendi bağlamında anlamını bulur.²⁹⁹ Herhangi bir metinde yer alan bir sözü, metinsel bağlamından kopararak anlamaya çalışmak, çoğu kere, sözün sahibinin o söz vasıtasıyla muhataplara iletmek istediği anlamın buharlaşmasına neden olur.³⁰⁰ Bunun temel sebebi, kast-ı mütekellimin, peş peşe dizilen kelimelerin literal

²⁹⁴ Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 146, 402, c. II, s. 223, 447, c. VI, s. 378, c. VII, s. 328, c. XV, s. 313.

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 272.

²⁹⁶ <https://sozluk.gov.tr/>, (erişim tarihi 17.08.2019).

²⁹⁷ Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996, ss. 78-79.

²⁹⁸ Ali Bakkal, “Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 14.

²⁹⁹ Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 3.

³⁰⁰ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul, 2011, s. 46.

anlamlarından daha ziyade metnin bütünlüğünde aranması gereken bağlamda gizli olmasıdır. Bu yönüyle bir metni anlama sürecinde, bağlamı göz önünde bulundurmamak, metnin zahirinde çoğu zaman görünmeyen ama onda içkin olarak bulunan anlamları keşfedebilmenin ön koşulunu oluşturur. Hiç şüphesiz bu koşul, anlama faaliyetinin konusunu ilâhî sözler bütünü olan Kur’ân metni oluşturduğunda daha fazla önem kazanır. Zira Mâtürîdî’nin de belirttiği üzere bağlam değiştikçe Kur’ân’daki pek çok kelime ve kavramın anlamı da değişir. Sözgelimi Hz. Âdem’in (a.s) dua bağlamında dile getirdiği “*Rabbimiz biz nefsimize zulmettik.*”³⁰¹ cümlesindeki ‘zulüm’ kelimesi pişmanlıkla karışık bir yakarışı ifade ederken, aynı kelime müşriklere hitapla söylenen “*Sizden kim zulmederse biz ona çok büyük bir azap tattıracağız.*”³⁰² ayetinde küfür ve şirk inancını benimsemek³⁰³ anlamına gelir.³⁰⁴ Yine Kur’ân’da geçen ‘hak’ kelimesi de bağlamın belirleyiciliğinde anlamı tayin edilmesi gereken bir kavramdır. Buna göre hak, haber bildiren bir bağlamda geçiyorsa haberin doğruluğuna (sıdk), hüküm bildiren bir bağlamda geçiyorsa hükmün adil bir hüküm olduğuna, bir sözle irtibatlı olarak kullanılmışsa sözün isabetliliğine delalet eder.³⁰⁵

Bağlam-anlam ilişkisinin önemine dair bu kısa mülahazadan sonra Mâtürîdî’nin, bağlamı göz önünde bulundurmadıkları gerekçesiyle Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere yer verebiliriz. Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam ve Câfer b. Harb “*أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ/Yaratan bilmez mi?*”³⁰⁶ ayetinde yer alan ‘men’ ism-i mevsûlünün Allah’ın zatını değil yarattığı varlıkları karşıladığını ileri sürmüş ve böylece ayetin anlamının “Allah, yarattığı varlıkları bilmez mi?” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî’ye göre bu yorum, ayetin tehdit içeren ve Allah’ın ilmine vurgu yapan metin içi bağlamını göz önünde bulundurmadığı için yanlıştır. Şöyle ki “*Elâ ya ‘lemu men haleka.*” ifadesi müşriklere hitaben dile getirilen “*Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun; Şüphesiz ki O, kalplerin içindekini bilmektedir.*” mealindeki ayetten sonra zikredilmiştir. İbn Abbas’tan gelen bir rivayette belirtildiğine göre Hz. Peygamber (sav) hakkında ileri geri konuşup birbirlerine “Gizlice konuşun ki Muhammed’in ilahı söylediklerinizi iştmesin.” şeklinde uyarılarda bulunan müşrikler hakkında nazil olan³⁰⁷ bu ayet, ister açık olsun isterse gizli olsun onların tüm konuşmalarının Allah tarafından bilindiğine tanıklık etmektedir. Mâtürîdî’ye göre bundan sonra gelen “*Elâ ya ‘lemu men haleka.*” ifadesinde Ebû Bekir el-Esam ve Câfer b. Harb’in iddia ettiği gibi müşriklerin

³⁰¹ A‘râf 7/23.

³⁰² Furkân 25/19.

³⁰³ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. X, s. 237.

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. XI, s. 383.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. XV, s. 190.

³⁰⁶ Mülk 67/14.

³⁰⁷ Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, s. 462.

sözlerinin değil de kendilerinin yaratıldığı kastediliyor olsaydı ayetin bağlamından açıkça anlaşılan tehdidin (va'îd) hiçbir anlamı kalmazdı. Zira Allah'ın bir canlıyı yaratması ve onu bilmesi, o canlının eylemlerini de bildiğini ispatlamaz. Nitekim Mu'tezile de benzer şekilde Allah'ın bir insanı yarattığını söylemenin, onun fiillerini de yarattığını söylemeyi zorunlu kılmayacağını ileri sürmüştür. Yine Allah'ın bir canlıyı yaratmış olması, işlediği fiiller sebebiyle onu cezalandırmayı da zorunlu kılmaz. Ayrıca Allah, insanın gizli veya açıktan yaptığı şeylerin yaratıcısı olmasaydı onun bu türden fiillerini dile getirerek ilm-i ilâhîsini temellendirmezdi. Çünkü başkasının yarattığı bir fiille kendi ilmine delil getirmek mümkün değildir. Hâlbuki söz konusu ayet, müşriklerin açıktan veya gizlice işlediği fiilleri Allah'ın bildiğini belgelemek için zikredilmiştir. Bütün bunlar, Mâtürîdî'ye göre ilgili ayetteki yaratma ile müşriklerin kendilerinin değil, sözlerinin kastedildiğini ortaya koymaktadır.³⁰⁸

Mâtürîdî'nin bağlamı göz önünde bulundurmadıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de farklı formlarıyla Kur'ân'da üç yüzden fazla geçen ve çoğunlukla Allah'a izafe edilerek kullanılan³⁰⁹ “hüdâ/hidâyet” kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Mâtürîdî'nin, söz konusu kavramın geçtiği hemen her ayetin tefsirinde Mu'tezile'ye bir şekilde eleştiri yönelttiği görülmektedir. Ancak çalışmanın bu bölümünde Mâtürîdî'nin bahse konu kavramın anlamını tayin ederken bağlamı göz önünde bulundurmadıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler tartışılacak, diğer eleştiriler, çalışmanın hidâyet/dalâlet bahsinde işlenecektir.

Mâtürîdî'ye göre “*Vemâ ente bihâdî'l-'umyî an dalâletihim/Sen körleri yanlış yoldan doğruya yönlendiremezsin.*” mealindeki Neml 21/81. ayeti, Mu'tezile'nin söylediğinin aksine “hüdâ” kelimesinin Kur'ân'daki bütün bağlamlarda “beyan etmek/açıklamak” anlamına gelmediğini göstermektedir. “Hüdâ” kelimesinin “beyan etmek/açıklamak” anlamına geldiği kabul edilirse bu ayette Hz. Peygamber'e (sav) “*Sen körlere dalâletleri hakkında açıklama yapamazsın.*” gibi bir hitapta bulunulmuş olacaktır. Hz. Peygamber'in (sav), risâlet görevi mucibince muhataplarına hidâyet ve dalâlete ilişkin bütün açıklamaları yaptığı müsellemler bir hakikat olarak bilindiğine göre buradaki “hüdâ” kelimesinin “beyan etmek/açıklamak” anlamına geldiği söylenemez.³¹⁰ Yine Mâtürîdî'ye göre “*Allah onlardan kimini hidâyete erdirdi, kimileri de saptırılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların akıbetinin ne olduğunu görün.*” mealindeki Nahl 16/36. ayet de “hüdâ/hidâyet” sözcüğünün Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine her zaman beyan etmek anlamına gelmediğini kanıtlar

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 301.

³⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 473.

³¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 412.

niteliktedir. Bu ayetin başında her ümmete bir peygamberin gönderildiği, bu peygamberler aracılığıyla; tevhid inancını benimsek, yalnızca Allah’a kulluk etmek, sahte tanrılara ibadetten uzak durmak gibi hususlarda önceden gerekli açıklamaların yapıldığı belirtilmiş, akabinde “Allah onlardan kimini hidâyete erdirdi.” denilmiştir. Bu cümledeki “hidâyet” sözcüğünün açıklamak anlamına geldiği ileri sürülürse, din herkese açıklanmış olmasına rağmen “Allah onlardan kimine dini açıkladı.” denmiş olacaktır. Öyleyse “hidâyet” kelimesinin ayetin geçtiği bağlamda “beyan etmek/açıklamak” anlamına geldiği söylenemez. Mâtürîdî’ye göre bu ayette hidâyet, “Allah’ın kuluna ikram etmesi ve onu dinine muvaffak kılması” anlamına gelir. Ancak bu muvaffakiyet kulun özgür iradesiyle hidâyet yolunu tercih etmesi mukabilinde bahsedilmiş bir muvaffakiyettir.³¹¹

Mâtürîdî’nin metin içi bağlamdan hareketle sözü edilen iki ayette “hüdâ/hidâyet” kelimelerinin “beyan etmek/açıklamak” anlamına gelmediği yönündeki eleştirilerinin isabetli olduğu söylenebilir. Ancak Mu‘tezile’nin Kur’ân’daki bütün hüdâ kelimelerini “beyan etmek/açıklamak” şeklinde yorumladıkları yönündeki tespitinin genelleme içerdiğini belirtmek gerekir. Kâdî Abdülcebâr’ın “hüdâ” kelimesinin Kur’ân’daki kullanımlarına ilişkin izahları Mâtürîdî’nin tespitin genelleme içerdiğini kanıtlar niteliktedir. Şöyle ki Kâdî Abdülcebâr hüdâ kelimesinin Kur’ân’ın pek çok yerinde “açıklamak (beyan)/rehberlik etmek (delalet)” anlamında kullanıldığını belirtmiş, aynı kelimenin Muhammed 47/5. ayeti ile Yûnus 10/9. ayetinde “mükâfat (sevab)”; Meryem 19/76., Kehf 18/13. ve En‘âm 6/125. ayetlerinde “hidâyetin artırılması (ziyadetü’l-hüdâ)” anlamına geldiğini kaydetmiştir. Kâdî Abdülcebâr ayrıca Fâtiha 1/6. ayeti ile Sâffât 37/23. ve Nisâ 4/168-169. ayetlerinde görüldüğü üzere “hüdâ” kelimesinin “cennet veya cehenneme giden yola sevk etmek” anlamında da kullanılabileceğini belirtmiştir.³¹² Diğer taraftan eski bir Mu‘tezilî olan Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36), Nazzâm’ın (ö. 231/845) müminlerin taat ve imanlarının “hüdâ” olarak adlandırılabilceğini ileri sürdüğüne dair bir kayıt düşmüştür.³¹³ Bütün bunlar Mâtürîdî tarafından dile getirilen genellenin azımsanamayacak kadar istisnalarının bulunduğunu göstermektedir.

1.1.3.2. Daraltıcı Yorum

Mâtürîdî’nin nassın kapsamını daralttıkları gerekçesiyle Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere geçmeden önce söz konu eleştirilerin dayandığı yöntemsel arka planı ortaya

³¹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, ss. 106-107.

³¹² Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, ss. 61-63.

³¹³ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilâfû’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 261.

koymak üzere lafızların kapsamıyla ilgili giriş mahiyetindeki bilgilere yer vermek yerinde olacaktır. Kur'ân ve sünnette yer alan lafızlar vaz olundukları mana bakımından hâs, âm ve müşterek gibi kısımlara ayrılır.³¹⁴ Usülcüler tarafından bu lafızların her biriyle ilgili farklı tanımlar yapılmış olmakla birlikte genel olarak; tek bir manaya ve bu mananın kendisinde gerçekleştiği sınırlı fertlere delalet etmek üzere konulan lafızlara *hâs*;³¹⁵ herhangi bir sınırlama olmaksızın tek bir vaz ile mümkün olan bütün fertleri içine alan lafızlara *âm*;³¹⁶ her biri ayrı vaz ile olmak üzere birden fazla manaya delalet eden lafızlara ise *müşterek*³¹⁷ adı verilir. Esasen bu taksimin temel amacı naslardaki lafızların kapsamına dâhil olan veya bu kapsamın dışında kalan unsurları belirlemektir. Şümûl bakımından daha geniş bir anlam içeriğine sahip olan âm lafızların, kendisiyle birlikte bulunan (mukârin)³¹⁸ bir delile dayanarak kimi zaman kapsamının daraltıldığı görülür. Usûl terminolojisinde *tahsis* olarak adlandırılan³¹⁹ bu uygulama, âm bir lafzın kapsamına giren bütün fertlerin şâri tarafından kastedilmediğini, dolayısıyla âm lafızla ortaya konan hükmün, şâriin maksadının dışında kalan fertler için geçerli olmadığını beyan etmek anlamına gelir.³²⁰

Usülcülerin büyük çoğunluğu belli şartlara bağlı olarak gerçekleştirilen³²¹ tahsisin, ister hüküm içersin isterse haber içersin umum ifade eden bütün lafızlarda söz konusu olabileceği fikrini benimsemiştir.³²² Yaygın bir kabul olarak dile getirilen “Bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir âm lafız yoktur.” sözünde de ifade edildiği üzere tahsis, geniş bir uygulama alanına sahiptir.³²³ Bununla birlikte tahsise uğraması, başka bir ifadeyle kapsamında daraltmaya gidilmesi mümkün olmayan nasların varlığından da söz edilmiştir.³²⁴ Örneğin

³¹⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2012, s. 221.

³¹⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr mea şerhi'l-envâr ale'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 26; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kkitâbi'l-İslâmî, yy., ts., c. I, s. 30.

³¹⁶ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts., c. II, s. 196; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 241.

³¹⁷ Zekiyyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 467.

³¹⁸ Delilin mukarin olma şartıyla ilgili Hanefiler ve Cumhur arasındaki ihtilaf için bk. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 245.

³¹⁹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimeşk, 1964, c. I, s. 252; Şeyh Muhammed el-Hudârî, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, ss. 174-175.

³²⁰ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994, c. I, s. 142-43; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 245.

³²¹ Tahsisle ilgili şartlar hakkında bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s. 131, 181-190.

³²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. I, s. 307.

³²³ Koca, *Tahsis*, s. 127.

³²⁴ Bk. Ebü İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, ss. 79-80; Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Metâbi'u'd-Devha el-Hadîse, yy., 1984, c. I, s. 301.

Gazâlî (ö. 505/1111) “*O, her şeyi bilendir.*”³²⁵ mealindeki ayetin tahsise konu olamayacağını belirtmiştir.³²⁶ Mâtürîdî de “*O her şeyi yarattı.*”³²⁷ ayetinde tahsise gidilemeyeceğini söylemiş ve Mu‘tezile’yi bu ayetin anlamını daralttıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Şöyle ki Allah söz konusu ayette her şeyi yarattığını beyan etmesine rağmen Mu‘tezile, insanların hareket, sükûn, oturma, kalkma vb. binlerce fiilin yine insanın kendisi tarafından yaratıldığını ileri sürerek Allah’ın yaratmasına konu olan şeylerin çerçevesini sınırlandırmıştır.³²⁸ Hâlbuki Mâtürîdî’ye göre bu ayet, Allah’a övgü içeriyor olmasından dolayı daraltıcı bir yoruma tabi tutulamaz. Aksi halde Allah’a övgü içeren “*O her şeyi bilendir.*”³²⁹ ifadesinin de kapsamını daraltmak ve bir bakıma Allah’ın ilmine sınır çizmek mümkün hale gelir.³³⁰

İlginçtir ki Mâtürîdî, Allah’ın her şeyi yarattığını ifade eden yukarıdaki ayetin övgü içerdiğini gerekçe göstererek kapsamının daraltılamayacağını söylerken Mu‘tezile de yine aynı gerekçeye dayanarak tam aksine ayetin kapsamının daraltılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebâr şöyle demektedir:

Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren ayetin zahiri ittifakla terk edilmiştir. Çünkü Allah da ‘şey’dir. Ama o kendisini yaratmamıştır. Öyleyse ayeti zahirine göre yorumlamak mümkün değildir. Ayrıca bu ayet, Allah’a övgü içeren bir bağlamda zikredilmiştir. Allah’ın küfür, sapkınlık ve zulm de dâhil olmak üzere insanlara ait fiillerin yaratıcısı olması hiçbir şekilde övgü ifade etmez. [...] İşte bu sebeple biz ayeti aklî delile uygun bir tarzda yorumluyor ve şöyle diyoruz: ‘Allah her şeyin yaratıcısıdır.’ ifadesi ile ‘çoğu şeyin yaratıcısıdır’ anlamı kastedilmiştir. Yani bütün zikredilmiş ancak bizim dile getirdiğimiz anlam murad edilmiştir. Nitekim Allah Belkıs’a pek çok şey verilmemiş olmasına rağmen “*Ona her şeyden verildi.*”³³¹ buyurmuştur.³³²

Vahyin ilahî rehberliğine teslim olmuş bir aklın, Allah’ın zatının, O’nun her şeyi yarattığını ifade eden ayetlerin kapsamının dışında tutulması gerektiğini bedihî olarak bileceği izahtan varestedir. Bu yönüyle ayetin kapsamında bir daralmanın varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte Kâdî’nin aklî olarak nitelendirdiği ama aslında insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki mezhebî ön kabulden ibaret olan delile dayanarak ürettiği çözümün, insana yaratıcılık vasfı atfetmek gibi son derece büyük bir problemi gündeme getirebileceğini de belirtmek gerekir. Mâtürîdî konuyla ilgili eleştirilerinin sonunda tam da bu noktaya değinmiş ve şöyle demiştir: “Eğer kulun bu (fiilleri) yarattığını söylemek caiz olsaydı

³²⁵ Bakara 2/29.

³²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 245.

³²⁷ En‘âm 6/101.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, c. V, s. 164.

³²⁹ Bakara 2/29.

³³⁰ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, c. V, ss. 164-165.

³³¹ Neml 27/23.

³³² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu ‘l-usûli ‘l-hamse*, s. 383.

onun her şeyi yarattığını ve her şeye kadir olduğunu söylemek de caiz olurdu. Bunun son derece çirkin bir şey olduğu apaçık ortadadır.”³³³

Mâtürîdî’nin daraltıcı yorum çerçevesinde Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de insanın yapıp etmelerinin kendisine cazip kılındığını ifade eden ayetlerle ilgilidir. Kur’ân’daki bazı ayetlerde fiilleri insana cazip kılanın Allah olduğu dile getirilirken,³³⁴ bazı ayetlerde söz konusu fiillerin şeytan tarafından cazip kılındığı belirtilmiştir.³³⁵ Kimi zaman da tezyin fiilini gerçekleştirenin kim olduğu açıkça zikredilmemiş ‘Cazip kılındı/süslü gösterildi.’ şeklinde edilgen bir ifadeye yer verilmiştir.³³⁶ Kâdî Abdulcebbar, fiillerin kim tarafından cazip kılındığı açıkça belirtilmeyen ayetleri insanın kendisine veya şeytana hamlederek yorumlamış,³³⁷ Mu‘tezile’nin ileri gelen isimlerinin de aynı görüşe sahip olduklarını belirtmiştir.³³⁸ Erken dönem Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) de bu isimler arasında olduğu zikredilmiştir.³³⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) de edilgen yapıdaki tezyin fiillerinin failinin şeytan olduğunu ifade etmiş, bunun yanı sıra Allah’ın çirkin fiilleri işleyen kulları kendi hallerine terk ederek (hizlân) bu çirkin fiilleri onlara cazip kıldığından söz etmiştir.³⁴⁰ Buraya kadar Mu‘tezile açısından kayda değer bir problem görünmemektedir.

Esasen Mu‘tezile’yi zor durumda bırakan ayetler, fiilleri cazip kılanın Allah olduğunu ifade eden ayetlerdir. Bu ayetlerden birisinde “*Şüphesiz ki ahirete inanmayanların yapıp ettiklerini kendilerine güzel gösterdik. İşte bu yüzden bocalayıp durmaktadırlar.*”³⁴¹ buyurulmaktadır. Mâtürîdî bu ayette zikredilen güzel göstermenin (tezyin) iki şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir. Birinci ihtimale göre Allah, iman etmeyenlerin yapmakta oldukları fiilleri, yaratılışlarına kodladığı nefsi istek ve arzular vasıtasıyla cazip göstermektedir. İkinci ihtimale göre ise Allah’ın onlara cazip kıldığı fiiller, yerine getirmekle yükümlü oldukları iyilik ve taat gibi eylemlerden ibarettir. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu ikinci yorumu kabul ettiğini, buna mukabil Allah’ın şirk ve küfür gibi çirkin fiilleri de cazip kılmasını içerdiği gerekçesiyle birinci yorumu reddettiğini söylemiş, keza bu yorumu kabul etmemelerinin bir gerekçesinin de bu tür fiillerin başka ayetlerde³⁴² şeytana izafe edilmesi

³³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 165.

³³⁴ En’âm 6/108; Neml 27/4; Hucurât 49/7.

³³⁵ En’âm 6/43; Enfâl 8/48; Hicr 15/39; Nahl 16/63; Neml 27/24; Ankebût 29/38.

³³⁶ En’âm 6/122, 137; Tevbe, 9/37; Yûnus, 10/12; Ra’d 13/33; Fâtır 35/8.

³³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân*, s. 231.

³³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 122.

³³⁹ Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, Dâru’l-Kitâbi’l-Misrî, Kahire, 2019, c. IV, s. 3114.

³⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 63; c. II, s. 270, 333; c. III, s. 600.

³⁴¹ Neml 27/4.

³⁴² Neml 27/24; Muhammed 47/25.

olduğunu kaydetmiştir.³⁴³ Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin ayetin muhtemel anlamlarından birini dışlayan daraltıcı yorumuna karşı daha geniş bir çerçeve sunmuş ve her iki yorumu telif etmeye çalışmıştır. Buna göre inanmayanlar tarafından sergilenen fiillerin cazip kılınması bir yönüyle Allah’a, başka bir yönüyle şeytana izafe edilebilir. Allah’a izafe edilebilir; zira inanmayanların doğalarıyla örtüşen ve inkâr gibi çirkin fiillere kaynaklık eden istek ve arzuları, onların fitratına bir yaratılış kodu olarak yerleştiren Allah’tır. Cazip kılma şeytana da izafe edilebilir; zira insanı ayartmaya çalışan ve fitratına yerleştirilen güdülerini tahrik ederek çirkin fiilleri işlemeye davet eden şeytandır. Özetlemek gerekirse insanı çirkin fiillere eğilim gösterecek bir yapıda yarattığı için bu fiilleri cazip kılan Allah’tır, bu tür fiilleri gerçekleştirmeye çağırdığı için de cazip kılan şeytandır.³⁴⁴

Gelinen bu noktada belirtmek gerekir ki Mâtürîdî, gramatik ilkelere ve nassın dilsel yapısına uygun olduğu sürece bir Kur’ân ayetinden elde edilebilecek hiçbir anlamın devre dışı bırakılmaması gerektiği kanaatini taşımakta ve bir bakıma ilahî kelâmın anlam kaybına maruz kalmasını önlemek istemektedir.³⁴⁵ Tefsirinin geneline hâkim olan bu tutumu Muhammed 47/19. ayetin izahı bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriler üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Söz konusu ayette şöyle buyurulmaktadır: *“Bil ki, Allah’tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın ve mümin erkekler ile mümin kadınlar için Allah’tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.”* Mâtürîdî’nin belirttiğine göre Mu‘tezile’den bazı kimseler bu ayette Hz. Peygamber’den (sav) yapması istenen istiğfarın müminlerin işlediği ve karşılığında Allah’ın azap etmeyeceği³⁴⁶ küçük günahlara yönelik olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdî büyük günahları Hz. Peygamber’in (sav) af talebinin dışında tutarak istiğfarı küçük günahlarla sınırlandıran bu daraltıcı yorumu şu şekilde eleştirmektedir:

Eğer Hz. Peygamber’in (sav) istiğfarı onların dediği gibi sadece küçük günah işleyenlere özgü olsaydı, küçük günahlar [Mu‘tezile’ye göre] zaten bağışlanmış olduğundan, Allah Hz. Peygamber’e (sav) adeta ‘[Allah’ım] Onları affet ve onlara zulmetme!’ demesini emretmiş olurdu. İleri sürdükleri görüşün neticesi budur ve bu son derece çirkin bir küfür sözüdür.³⁴⁷

Hiç kuşkusuz istiğfarın küçük günahlara özgü olduğunu söyleyen Mu‘tezile âlimleri, Mâtürîdî’nin ulaştığı gibi bir neticeyi kastetmemiştir. Ancak küçük günahların zaten affedileceği fikrini benimseyen bir kimsenin, söz konusu ayeti affedilmiş günahlar için tekrar

³⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. X, s. 355.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. X, ss. 355-356.

³⁴⁵ Örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, ss. 217-218.

³⁴⁶ Mâtürîdî’nin bazı Mu‘tezilî âlimlere nispet ederek aktardığı bu yorum karşısında, azap etmeyeceği halde Allah’ın, Hz. Peygamber’den (sav) küçük günahlar için neden af talebinde bulunmasını istediği sorulabilir. Bu soruya Ebu Haşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) küçük günahların azabı gerektirmese de sevabı azaltan bir etkiye sahip olduğu yönündeki görüşü hatırlatılarak cevap vermek mümkündür. (Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 789).

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 13.

af dilenmesi gerektiği şeklinde yorumlamasının açık bir tutarsızlık olduğunu da belirtmek gerekir.

Esasen Mu'tezile'nin istiğfarı küçük günahla sınırlandıran tavrı, büyük günah işleyen bir kimsenin affedilebilmesi için o kimsenin bizzat kendisinin tövbe etmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Onlar bu düşünceyi, melekler tarafından müminlere dua bağlamında dile getirilen ve affi tövbe şartına bağlayan “*Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla*”³⁴⁸ mealindeki ayetle temellendirmektedir.³⁴⁹ Muhtemelen Mâtürîdî, Mu'tezile'nin temellendirmesinin isabetli olmadığını göstermek ve bu temellendirmeye dayanan daraltıcı yorumun yanlış olduğunu ortaya koymak üzere zikri geçen ayetteki “*Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla*” cümlesinin üç farklı şekilde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Birinci ihtimale göre bu ifade “Şirkten tövbe edip senin dinin olan İslam’a ittiba edenleri bağışla.”, ikinci ihtimale göre “Büyük günahlardan ve fuhşiyattan tövbe edip sana itaat yolunu tutanları bağışla.”, üçüncü ihtimale göre ise “Küçüğüyle büyüğüyle bütün masiyetlerden tövbe edip sana itaat yolunu benimseyenleri bağışla.” anlamına gelmektedir.³⁵⁰ Mâtürîdî açıkça dile getirmese de bahse konu eleştirilere yer verdiği satırların bütününden³⁵¹ anlaşıldığı üzere, ayetin üç farklı şekilde yorumlanabileceğini söyleyerek aslında şöyle demiş olmaktadır: Sağlam bir temele dayanmaksızın bu ihtimallerden birini tercih etmek ve bu tercih temelinde Hz. Peygamber’in (sav) müminlerin affedilmesi yönündeki duasını onların küçük günahlarıyla sınırlandırmak doğru değildir.

1.1.3.3. Literal/Zahirî Okuma

Sözlükte ‘açık, belirgin, aşıkâr’³⁵² gibi anlamlara gelen zahir, dinleyenler tarafından manası açıkça anlaşılan, buna mukabil tahsis ve te’vile de ihtimali bulunan kelâma verilen isimdir.³⁵³ Zahir kategorisinde yer alan kelâmın manaya delaleti açık olduğundan, anlaşılması için kendisi dışında haricî bir karineye ihtiyaç duyulmaz. Aksi yönde bir delil bulunmadığı sürece zahir lafızdan istinbat edilen hükümle amel etmek gerekir.³⁵⁴ Usûl-i fıkhıdaki aslî karşılığı bu şekilde olan zahir, İslamî terminolojide olay ve olguların görünen yüzünü ya da

³⁴⁸ Mü'min 40/7.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 13.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 16.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, ss. 13-16.

³⁵² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “zhr” md., Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1993, c. IV, s. 523.

³⁵³ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, c. I, s. 205; Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 143.

³⁵⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 478.

dinî metinlerin literal anlamlarını ifade etmek üzere de kullanılır.³⁵⁵ Bu bakımdan yazılı veya sözlü bir ifade biriminin anlamını kelâmın literal formunda arayan, mütekellimin ne kastettiğinden ziyade ne söylediğine odaklanan anlama biçimlerini zahirî okuma şeklinde isimlendirmek mümkündür.³⁵⁶ Bu yaklaşım biçiminin İslam düşünce geleneğindeki temsilcileri Davud ez-Zâhirî (ö. 270/884) önderliğinde teşekkül eden, ilerleyen süreçte İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) tarafından en yüksek düzeyde temsil edilen ve rey, kıyas, istihsan gibi enstrümanlara karşı mesafeli duruşlarıyla temayüz eden Zahirîyye ekolüdür.³⁵⁷

Her ne kadar zahirî eğilimle özdeşleştirmek mümkün olmasa da geçerli bir delil bulunmadığı sürece kelâmın zahire hamledilmesi gerektiği yönündeki temel ilke Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhepleri tarafından da benimsenmiştir.³⁵⁸ Zahirî mananın terk edilerek kelâmın te'vile konu edilmesine gelince hiç kuşkusuz bu hususta sadâret hakkı Mu'tezile'nindir. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında Mâtürîdî'nin nasların te'vil edilmesi hususunda son derece yetkin bir mezhep olan Mu'tezile'ye kimi ayetleri zahirî bir okumaya tabi tuttukları gerekçesiyle eleştiri yöneltmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mu'tezile, ileride ele alınacak örneklerle müdellel hale getirileceği üzere zahirî manası mezhebin temel prensipleriyle uyumlu olan ayetleri, zahirî anlamı esas alarak yorumlamış, aksi durumlarda ise ayetin zahirini terk etmeyi tercih etmiştir. Râzî'nin Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî hakkında söylemiş olduğu “*Mezhebine uygun düşen ayetleri zahirine hamletmeyi, aykırı düşen ayetleri ise zahirinin dışında yorumlamayı vacip görmesini bir anlayabilsem!*”³⁵⁹ şeklindeki tepkisel ifadesi de bu tespiti doğrular niteliktedir. Mâtürîdî'nin literal okuma çerçevesinde yönelttiği eleştirilerin, çok kere Mu'tezilenin işaret edilen tutumu benimsediği yerlerde gündeme geldiği müşahade edilmektedir.

Sözün burasında Mâtürîdî'nin eleştirilerine geçmeden önce onun, kelâmın zahiri ile ilgili genel tutumuna ilişkin bir tavzihte bulunmak gerekir. Mâtürîdî'ye göre kelâmı her zaman zahirî manasına hamletmek veya bu manaya referansla bir hüküm bina etmek doğru değildir. Buna göre mütekellimin muradının ne olduğunu, ya nüzul ortamına tanıklık edenlere sormak veya sözü mana cihetinden araştırarak bu araştırmanın neticesine uygun düşecek tarzda bir anlam takdirine gitmek gerekir.³⁶⁰ Söz gelimi Kur'ân okumadan önce besmele çekilmesi/Allah'a sığınılması gerektiğini bildiren “*Kur'ân okuduğunda Allah'a sığın.*”³⁶¹

³⁵⁵ İbrahim Kafi Dönmez, “Zahir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIV, s. 87.

³⁵⁶ Bk. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 41.

³⁵⁷ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIV, ss. 94-95.

³⁵⁸ Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, c. XLIV, s. 93.

³⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 144.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 134.

³⁶¹ Nahl 16/98.

mealindeki ayetin zahiri, sığınma eyleminin okuma faaliyeti tamamlandıktan sonra gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yine namaz için abdest alınması gerektiğini hükme bağlayan “*Namaza kalktığınızda yüzlerinizi[...] yıkayın.*”³⁶² mealindeki ayetin zahiri de abdestin namaz için ayağa kalktıktan sonra alınması gerektiğini bildirmektedir. Buna rağmen zikredilen iki ayetin de zahirini terk etmek ve besmelenin kıraatten, abdestin de namaza kalkmadan önce yerine getirilmesi gerektiğine hükmetmek gerekir. Zira söz konusu ayetlerdeki mana ve maksat budur.³⁶³

Mâtürîdî, Kur’ân’ı literal okumanın çok tuhaf ve bir o kadar da ciddi anlama sorunlarına yol açabileceğini, hatta bu anlama sorununun toplumsal bir kaosa bile dönüşebileceğini son derece çarpıcı bir örnek üzerinden ortaya koymaktadır. Onun vermiş olduğu örnek “*Zina eden erkek ve kadından her birine yüz değnek vurun.*”³⁶⁴ mealindeki ayettir. Mâtürîdî’nin ifade ettiği üzere bu ayetin zahirî ve umumî manasının esas alınması durumunda her bir müminin ‘Allah bana bu ayette zina edenleri sopa ile cezalandırmamı emrediyor.’ diyerek zina cezasını uygulamaya kalkması, zina eden kişinin de müminlerin tümünden milyonlarca kez sopa yemesi mümkün hale gelir. Nasıl bir toplumsal soruna dönüşeceği izahtan varesten olan bu durumun ortaya çıkmaması için ayetleri her zaman zahire ve umuma delalet edecek tarzda yorumlamaktan kaçınmak gerekir.³⁶⁵ Nassı zahirî anlam merkezinde yorumlamanın kimi zaman bazı ayetler arasında çelişki izlenimi vereceğinden de söz eden Mâtürîdî, bu tür çelişkilerin “*Eğer o (Kur’ân) Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok çelişki bulurlardı!*”³⁶⁶ ayetine atıfla mülhitler tarafından Kur’ân’ın ilahî sahihliğine gölge düşürmek amacıyla kullanılabileceğine dikkat çekmektedir.³⁶⁷ Sözün özü Mâtürîdî’ye göre nassı her halükarda sözel kalıplarının delaletleri müvacehesinde yorumlamamak, aksine mana, maksad ve hikmet gibi unsurları mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Ne var ki bu, ayetin zahirinin her durumda terk edilebileceği anlamına gelmez. Zira zahirin terk edilmesi ancak onu terk etmeyi gerekli kılacak bir delilin bulunması durumunda mümkün olur.

Mâtürîdî’nin zahirle ilgili olarak Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirileri iki grupta incelemek mümkündür. Birinci grupta zahirin esas alınmasına yönelik eleştiriler, ikinci grupta ise bir delile dayanmaksızın zahirin terk edilmesine veya ona aykırı yorum yapılmasına yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Zahirî esas alan Mu‘tezilî yorumun eleştirisine Bakara 2/62.

³⁶² Mâide 5/6.

³⁶³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, s. 191.

³⁶⁴ Nûr 24/2.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 79.

³⁶⁶ Nisâ 4/82.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, ss. 211-212.

ayet örnek verilebilir. Bu ayette “*Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîler’den Allah’a ve âhiret gününe inanıp salih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler.*” buyurulmaktadır. Mâtürîdî’nin kaydettiğine göre Mu‘tezile bu ayetin “*Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler.*” kısmının zahirine dayanarak büyük günah işlemenin kişiyi iman dairesinin dışına çıkaracağını ileri sürmüştür. Şöyle ki büyük günah işleyen kimsenin korku ve hüznün içerisinde olacağı bilindiğine göre eğer bu kimse mümin olsaydı korku ve hüznün içerisinde olmaması gerekirdi. Zira ayetin zahiri, müminlere korku ve hüznün söz konusu olmayacağını beyan etmektedir.³⁶⁸ Mâtürîdî’ye göre ise bu tür bir zahirî okuma isabetli değildir. Çünkü ayette müminlerin hiçbir zaman korku ve hüznün içerisinde olmayacakları söylenmemektedir. Bu yüzden müminlerin belli bir zamanda korku içerisinde olacaklarını, bunun dışındaki zamanlarda korkudan emin bulunacaklarını ifade etmek mümkündür. Nitekim yeniden dirilişin korku ve endişesi her mümin için söz konusudur. Hatta buna “*Allah’ın peygamberleri toplayıp da onlara ‘Size ne cevap verildi?’ diye soracağı gün onlar ‘Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin’ diyecekler.*”³⁶⁹ ayetinde işaret edildiği üzere peygamberler de dâhildir. Mâtürîdî’nin izahına göre peygamberler, Allah’ın huzurunda toplanıp bu soruya muhatap olacakları günün dehşetinden kaynaklanan şiddetli endişeden dolayı ‘*Bizim bir bilgimiz yok.*’ şeklinde cevap verecek, ancak cennete girip oradaki makamlarına yerleştiklerinde korku ve endişeleri ortadan kalkacaktır. Tıpkı peygamberlerde olduğu gibi müminler de bir zaman diliminde korku duygusuna kapılacak başka bir zaman diliminde bu duygudan emin olacaktır.³⁷⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdî Bakara 2/62. ayetin zahirini esas alan Mu‘tezilî yorumu eleştirmiş ve bu eleştirisini yukarıda mealini verdiğimiz Mâide 5/109. ayeti, peygamberlerin kıyametin dehşetinden korkacakları yönünde yorumlayarak desteklemiştir. İlginçtir ki Mâtürîdî, Mu‘tezile’ye karşı burada argüman olarak kullandığı yorumu, başka bir yerde ilgili ayetin tefsirini yaparken te’vil ehline nispet etmiş ve söz konusu yorumu şu sözleriyle kıyasıya eleştirmiştir:

Te’vil ehlinin belirttiğine göre peygamberler ‘Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin.’ sözünü o günün şiddet ve dehşetinden endişe ettikleri için kalpleri ürperti ve şaşkınlık içindeyken dile getirmişlerdir. Ne var ki te’vil ehlinin ileri sürdüğü gibi peygamberlerin bu şekilde cevap vermelerinin nedeni korku ve endişe olsaydı onların hiç cevap vermemiş olmaları gerekirdi. Hâlbuki onlar cevap vermiş ve ‘Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin.’

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 147.

³⁶⁹ Mâide 5/109.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 147.

demişlerdir. Bu durum açıkça göstermektedir ki peygamberlerin verdiği bu cevabın nedeni korku ve endişe değildir.³⁷¹

Mâtürîdî'nin zahirle ilgili ikinci grupta yer alan eleştirilerine gelince bu eleştirilerden birisi Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam'mın (ö. 200/816) İbrâhîm 14/21. ayeti bağlamında dile getirdiği bir yoruma ilişkindir. Söz konusu ayette, kıyamet günü Allah'ın huzuruna çıkarılan kâfirlerin ayak takımı ile büyüklük taslayan inatçı liderleri arasında gerçekleşen bir diyaloga yer verilmektedir. Bu diyalogda dünyada iken liderlerine uyan ayak takımının, şimdi, liderlerinden Allah'ın azabını biraz olsun hafifletmelerini istedikleri belirtilmekte ve liderlerinin bu isteğe “*Eğer Allah bizi hidâyete erdirseydi biz de sizi hidâyete erdirirdik.*”³⁷² şeklinde cevap verdikleri ifade edilmektedir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ebû Bekir el-Esam, liderlerin verdiği bu cevabın “Eğer [dünyada iken] tuttuğumuz yol hidâyet yolu olsaydı sizi de o yola hidâyet ederdik.” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ebû Bekir el-Esam'mın bu izahını hiçbir delile dayanmaksızın ayetin zahirini, aslî manasının dışında başka bir yöne hamletmek şeklinde nitelendiren Mâtürîdî, bunu kabul etmenin, bütün ayetlerin zahirî anlamlarını herhangi bir delil aramaksızın terk etmek gibi bir keyfiliğiyle yol açacağına dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî, ayak takımının dünyada iken kendilerine itiba ettikleri liderlerin tuttukları yolun, hidâyet yolu olmadığını bildiklerini, bu sebeple Ebû Bekir el-Esam'mın yorumunun bir anlam ifade etmediğini de kaydetmektedir.³⁷³ Ebû Bekir el-Esam'mın, ayetin sözel formuna aykırı olmasının yanı sıra gramatik yapısıyla da çelişen bu izahı, kanaatimize göre insanın hidâyete erişme süreci üzerinde Allah'ın bir müdahalesinin olmadığı fikrini desteklemek veya bu fikre aykırı görünen bir nassı söz konusu fikirle uyuşacak tarzda yorumlamak gibi bir saikin ürünüdür. Bu saik doğrultusunda ayetteki hidâyet fiilinin öznesi olan Allah lafzı cümleden çıkarılmış, aynı fiilin nesnesi olan insan özneye dönüştürülmüştür.

Mu'tezile'nin kimi yorumlarının Kur'ân'ın zahirini tahrif etmekle eşdeğer olduğunu belirten Mâtürîdî, bu kanaatini bir dizi ayetle şahitlendirmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse “*O her şeye kadirdir.*”³⁷⁴ ayetinin zahiri Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu, “*O her şeyin yaratıcısıdır.*”³⁷⁵ ayetinin zahiri ise varlık evrenindeki her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen Mu'tezile Allah'ın kulun fiilini yaratmaya kadir olmadığını söyleyerek birinci ayetin zahirini; fiillerin insan tarafından yaratıldığını söyleyerek

³⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 368.

³⁷² İbrâhîm 14/21.

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 484.

³⁷⁴ Mâide 5/120.

³⁷⁵ En'âm 6/102.

ise ikinci ayetin zahirini tahrif etmiştir.³⁷⁶ Yine Mu‘tezile “*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.*”³⁷⁷ mealindeki ayeti “Onlar kendi kendilerini peygamberlere düşman kıldılar.” şeklinde yorumlayarak bu ayetin zahirini tahrif etmiştir.³⁷⁸

1.1.3.4. Nassa Aykırı Yorum

İslam ilim ve düşünce geleneğinde nasları yorumlama faaliyetine genel olarak te’vil adı verilir. Nassın anlamını keşif sürecinde ortaya konan bir yorumun sahih addedilebilmesi için söz konusu te’vilin bazı şartlara riayetle gerçekleştirilmiş olması gerekir. İlâhî kelâmı yorumlamada keyfiliğin önüne geçmek, anlamın, Kur’ân’ın iç bütünlüğüne halel getirmeden tespit edilmesini sağlamak ve aşırı yorumlardan kaynaklanan tahrif riskini bertaraf etmek gibi amaçlarla ortaya konan bu kriterlere göre; te’vilin şer’î bir nassa dayanması, yoruma konu olan nassın dil düzeyinde te’vile elverişli ve te’vil edilen manayı muhtemil olması gerekir.³⁷⁹

İbn Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016), Beğavî (ö. 516/1122) ve Kevâşî (ö. 680/1281) gibi müfessirler tarafından benimsenen; “*Te’vil, istinbat yöntemine başvurarak ayeti Kitap ve sünnete aykırı düşmeyecek tarzda metinsel bağlamının muhtemel bulunduğu uygun bir manaya, hamletmektir.*”³⁸⁰ şeklindeki tanım da ifade edildiği üzere te’vilin diğer naslara aykırı olmaması gerekir. Cürcânî’nin “*Te’vil, kelâmı zahir manasının dışında Kitap ve sünnete uygun düşen muhtemel bir manaya hamletmektir.*” şeklindeki te’vil tanımında da yine Kitap ve sünnete uygunluk şartına vurgu yapıldığı görülmektedir.³⁸¹ Zira Kur’ân’la ve dinin temel ilkeleriyle çelişen tüm yorumlar fasit/merdut te’vil kategorisinde yer alır.³⁸²

Mâtürîdî’nin, Kur’ân’a muhalif olduğu gerekçesiyle bazı Mu‘tezilî yorumlara eleştiri yönelttiği görülmektedir. Bu eleştirilerden birisi, şeytanın, Hz. Âdem’e (a.s) secde etmesini salık veren emre muhalefet edip ilâhî huzurdan kovulması esnasında Allah’a hitaben söylemiş olduğu “*Mademki sen beni saptırdın...*”³⁸³ mealindeki ayette yer alan “iğva/saptırma” fiilinin failinin gerçekte kim olduğuyla ilgilidir. Esasen ayetin lafzî delaleti göz önünde bulundurulduğunda şeytanı saptırmanın Allah olduğunu söylemek gerekir. Ancak söz konusu lafzî delalet, Mu‘tezile’nin adalet prensibiyle çelişmekte ve bu çelişkinin giderilebilmesi için

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 204. Krş. c. II, s. 508, c. V, s. 164.

³⁷⁷ En’âm 6/112.

³⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, ss. 204-205. Krş. c. V, s. 184.

³⁷⁹ Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru’n-nüsûs fi’l-fikhi’l-İslâmî*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beryut, 1993, c. I, s. 381-382.

³⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 150; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, c. I, s. 17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve’l-hisân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Merkezü’l-bühûs ve’d-dirâsât, yy. 2006, c. VII, s. 393.

³⁸¹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 50.

³⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 152.

³⁸³ A’râf 7/16.

saptırmak gibi çirkin bir fiilin Allah’a isnadının te’vil yoluyla ortadan kaldırılması gerekmektedir. Mu‘tezile’nin işte bu gereklilikten dolayı ileri sürdüğü yoruma göre Allah, aslında şeytanı saptırmamış, buna rağmen şeytan “*Mademki sen beni saptırdın...*” diyerek yalan söylemiştir. Ne var ki Mu‘tezile’nin bahse konu ayeti mezhebin adalet ilkesiyle uzlaştırma çabasının bir ürünü olan bu yorum, Mâtürîdî’ye göre Hz. Nûh’un (a.s), kavminin ileri gelen inkârcılarına söylemiş olduğu “*Eğer Allah sizi saptırmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez.*”³⁸⁴ mealindeki ayetle çelişmektedir. Mâtürîdî’nin son derece makul görünen bu eleştirisine göre Mu‘tezile’nin, şeytanın saptırma fiilini Allah’a nispet ederken yalan söylemiş olduğu şeklindeki yorumu, Hz. Nûh’un da (a.s) aynı şeklide yalan söylediğini kabul etmeyi gerektirir. Zira Hz. Nûh (a.s) söz konusu ayette saptırma fiilini (iğva) tıpkı şeytanın yaptığı gibi Allah’a nispet etmiştir. Hz. Nûh’un (a.s) yalan söylediği düşünülemeyeceğine göre bazı Mu‘tezilî âlimler tarafından dile getirilen şeytanın yalan söylediğine ilişkin yorumun bu ayete aykırı olduğuna hükmetmek gerekir.³⁸⁵

Mâtürîdî’nin nassa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bir diğer yorum ise Mu‘tezile’nin lütuf anlayışıyla ilgilidir. Mu‘tezile’ye göre lütuf, mükellefin dinen yerine getirmesi zorunlu veya güzel olan şeyleri özgür iradesiyle tercih etmesini ve çirkin olan şeylerden kaçınmasını sağlayan ya da en azından bu seçme ve terk fiillerine onu yaklaştıran her şeydir.³⁸⁶ Başka bir ifadeyle lütuf, kişiyi Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirme ve yasaklardan kaçınma konusunda ona motivasyon sağlayan, bununla birlikte mükellefin iradesi üzerinde cebri bir etkisi bulunmayan ilâhî yardım eli gibidir.³⁸⁷ Bu yönüyle lütuf, insanın kendi istek ve tercihiyle Allah’a iman etmesini, bunun yanı sıra inkâr ve isyandan da kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiilleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.³⁸⁸ Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu mükelleflere lütufta bulunmayı Allah’a vacip görürken, Bîşr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) ve Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) gibi âlimler lütfun Allah’a vacip olması durumunda yeryüzünde O’na isyan eden veya küfür inancını benimseyen hiç kimsenin kalmaması gerektiğini ileri sürerek çoğunluğun vücup fikrine katılmamışlardır.³⁸⁹ Mâtürîdî “*Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka*

³⁸⁴ Hûd 11/34.

³⁸⁵ Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 302.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 519; *el-Muğnî*, c. XIII, s. 11.

³⁸⁷ Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri*, 17/3, (2017), ss. 243-244.

³⁸⁸ İlyas Çelebi, “Lütuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 239.

³⁸⁹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 301. Bîşr’in lütufla ilgili görüşlerinden döndüğü yönünde bir değerlendirme için Bk. Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi”, s. 240.

*gerçekleşecek: Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!*³⁹⁰ mealindeki ayetin tefsirinde Mu‘tezile’yi lütuf konusu çerçevesinde eleştirmektedir. Şöyle ki Mâtürîdî’nin yorumuna göre bu ayette Allah, eğer dileseydi özgür iradeleriyle tercih etmeleri durumunda, her insana kendilerini hidâyete erdirecek lütuflarda bulunacağını belirtmiştir. Ne var ki insanlar, bu lütfu tercih ederek hidâyete ereceklerine dair bir istek ortaya koymadıklarından dolayı Allah böyle bir lütuf bahşetmemiştir. Başka bir deyişle inanmayanlar, sonu hidâyetle neticelenecek bir süreci başlatmak için beşerî bir çaba göstermemiş, Allah da onlara bu yolu kolaylaştıracak ilâhî bir lütufta bulunmamıştır. Mu‘tezile’ye göre ise Allah her insana onu hidâyete erdirecek imkânları sunmayı dilemiş ve bu dilek doğrultusunda ona verilmesi gereken şeyleri lütfetmiş, buna rağmen insan bir türlü hidâyete ermemiştir. İşte onların bu görüşü Mâtürîdî’ye göre bahsi geçen ayetle çelişmektedir.³⁹¹

Diğer taraftan Mâtürîdî “*Müminler Allah’a tevekkül etsinler.*”³⁹² mealindeki ayetin tefsirinde de nassa aykırı yorum yaptıkları gerekçesiyle Mu‘tezile’ye benzer bir eleştiri yöneltmektedir. Söz konusu ayette, türlü hile ve tuzaklarla canlarına kastedilen Müslümanların, düşmana karşı kendilerine zafer nasip etmesi ve onları her türlü hayra tevfiğ buyurması konusunda Allah’a tevekkül etmeleri istenmektedir. Ne var ki Mu‘tezile’nin yardım ve tevfiği Allah’a vacip kılan anlayışları, ayette sözü edilen tevekkülü bir bakıma gereksiz kılmaktadır. Zira Mu‘tezile’nin adı geçen anlayışları, Müslümanların düşmana galip gelmelerini sağlayacak yardımı onlara ulaştırmasını Allah’a vacip kıldığına göre bu yardımı zaten vermiş demektir. Bu da Allah katında Müslümanların tevekkül etmelerini gerekli kılan ve kendilerine verilmeyi bekleyen bir yardım kalmadığı anlamına gelmektedir. Mâtürîdî’ye göre meseleye bu zaviyeden bakıldığında Mu‘tezile’nin yaklaşımının Müslümanlara tevekkülü emreden ayete muhalif olduğu açıklık kazanmaktadır.³⁹³

1.1.3.5. Mezhebî Temayüllerin Belirleyici Kılınmasına Yönelik Eleştiriler

Sözlükte “gidilen yol, yer veya gitme zamanı”³⁹⁴ gibi anlamlara gelen mezhep kelimesi, İslâmî terminolojide dinin itikadî veya amelî boyutunun anlaşılması ve algılanması sürecinde ortaya çıkan farklı yaklaşım tarzlarının belli düşünceler etrafında

³⁹⁰ Secde 32/13.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 276.

³⁹² Mücâdile 58/10.

³⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XV, ss. 45-46.

³⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “zhb” md., c. I, s.393.

kurumsallaşmasıyla oluşan gurupları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.³⁹⁵ Daha kuşatıcı bir değerlendirmeye göre mezhep şu şekilde tanımlanmaktadır:

Dinin ihtilafsız ve kesin olan esasları dışındaki itikadî, siyâsî ve fikhî konularda, dinî delillerin kaynağı olarak kabul edilen metinlerde kesin bir delil bulunmaması yahut delil kabul edilen unsurların birden çok olması veya delil olarak kabul edilecek unsurların dayandığı dinî metinlerin yoruma açık, yahut yorumlanması gerekli olması durumunda, aklı zaruretler, dil özellikleri, naslardaki işaret ve emareler ve örfün gereklerinden istifade edilmek suretiyle ortaya konan farklı yorumlar, düşünceler, yöneliş ve anlayışlardır.³⁹⁶

Kurucuları ve sistemleştiricileri itibarıyla düşünsel; müntesipleri itibarıyla kitlesel bir bütünlüğü ifade eden mezhepler, aynı zamanda birer alt kimlik ifadeleri olarak tezahür eden organizasyonlardır.³⁹⁷ Fikrî koordinatları öncü imamlar tarafından belirlenen bu organizasyonlar, tarihsel süreçte kendisine intisap edenlere, ana orijinden sapmaksızın belli bir istikamet doğrultusunda seyretmelerini sağlayan güçlü bir mezhepsel aidiyet duygusu da kazandırır. Bu aidiyet duygusu, nasların anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinde bir yandan mezhebin çizdiği sınırlar çerçevesinde hareket etme tavrını güçlendirirken diğer yandan öteki mezheplere karşı pozisyon almayı da beraberinde getirir. Neticede bu farklı pozisyon alışlar, Müslümanların aslî kaynak olduğu hususunda ittifak ettikleri Kur'ân ve sünnetin anlaşılması ve pratik hayata tatbikinde belirleyici etkiye sahip olan bir unsur haline gelir. Allah'ın muradına en uygun şekilde anlaşılması için ortaya konan insanüstü çabalar toplamı olması bakımından son derece saygın bir konuma sahip olan mezheplerin, sözü edilen aidiyet duygusu ve diğer mezheplere karşı sergilenen tutumlar nedeniyle kimi zaman dinî-siyasî kamplaşmalara kapı araladığını da belirtmek gerekir.

Gerek Mezhepler Tarihi, gerekse mezhepler arası tartışmaların taşındığı bir zemin olarak Tefsir Tarihi, mezhep ihtilaflarının Kur'ân yorumu üzerindeki somut yansımalarını gösteren sayısız örnekle doludur. Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Mu'tezile'nin tefsir anlayışı ve yorum yöntemiyle ilgili şu sözleri bunun en çarpıcı örneklerinden birisidir:

Haktan yüz çeviren ve insanları ondan saptıranlar, Kur'ân'ı kendi görüşlerine göre te'vil etmiş, Allah'ın, hakkında hiçbir delil indirmedigi, hiçbir kanıt ortaya koymadigi şekilde ve hevaları uyarınca onu tefsir etmişlerdir. Onlar bu yorumlarını ne alemlerin rabbi olan Allah'ın elçisinden ne onun pak ehl-i beytinden ne de sahabe ve tabiinden oluşan öncü seleften aktarmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'a yönelik izahlarında Allah'a iftira ederek hak yoldan sapmış ve hidâyet yolunu bulamamışlardır. Zira onlar tefsirlerini yulaf satıcı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ö. 235/849-50 [?]) ve onun tabilerinden, Nazzâm (ö. 231/845) ve onun taklitçilerinden, Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve destekçilerinden, Câfer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve ondan övgüyle söz edenlerden, Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) ve taassup

³⁹⁵ Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018, s. 17.

³⁹⁶ Mustafa Öz, "Mezhep Kavramı Üzerine", *İslamî Araştırmalar*, 15/1-2, (2002), s. 304.

³⁹⁷ Çağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme, *Marife*, 5/3, (2005), s. 8; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 17.

derecesinde ona bağlı olanlardan, Cübbâî (ö. 303/916) ve onun izinden gidenlerden, cahil İskâfî (ö. 240/854) ve onu yüceltip duranlardan, Belh şehrine mensup Fervî (ö. ?) ve onun taraftarlarından almışlardır. İşte bunlar cahil Mu'tezile'nin sapkın önderleridir. Yoldan sapanlar onların dinlerine uymuş, onların ipiyle kuyuya inmiş ve yine onları kendilerine dayanak yapmışlardır. Senin de gördüğün üzere Cübbâî, Kur'an'ı Allah'ın indirdiklerine aykırı bir şekilde yorumladığı bir tefsir yazmış ve bu tefsirinde Cübbâ diye bilinen köyünün dilini esas almıştır. Kaldı ki o Kur'an'ın indirildiği dilde yetkin bir kimse de değildir. Yine o bu tefsirinde müfessirlerden tek bir harf dahi aktarmamış bunun yerine gönlündeki vesveselere itimat etmiştir.³⁹⁸

İmam Eş'arî'nin uzun yıllar boyunca bir müntesibi olarak içerisinde bulunduğu Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirilerindeki sert üslubun aynısı veya daha fazlasını takınan Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki kadim kelâmî tartışmalardan birisi olan fiillerin yaratılması meselesiyle irtibatlandırdığı “Çünkü onlar (ilahî çağrışı) ne dinleyebiliyor ne de onu görebiliyorlardı.”³⁹⁹ mealindeki ayetin tefsirinde şöyle demiştir: “Mücebbire'den bazıları bu ayeti görüverdiklerinde kâh oturup kâh kalkar ve onu gerekçe göstererek ehü'l-adl [diye adlandırılan Mu'tezile'ye karşı çağallar] gibi ulurlar.”⁴⁰⁰ Zemahşerî, yine Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki çetin tartışmalardan birisi olan ru'yetullâh meselesi hakkında Ehl-i Sünnet'e bir dizi eleştiri yönelttikten sonra şöyle demiştir:

Kendilerini Müslüman diye nitelendirip Ehl-i Sünnet adını alanların, [Allah'ın gözle görülmesi gibi] çok büyük bir iddiayı kendilerine mezhep edindiklerini bir görsen şaşırıp kalırsın! Sakın ha, onların bu görüşlerini Allah'ın keyfiyetsiz görüleceği yönündeki bir kılıfa saklamaları seni aldatmasın! Zira bu kılıf onların üstatlarının uydurduğu şeylerden birisidir. Onlar hakkında söylenebilecek en güzel söz Adliye/Mu'tezile mezhebinden birisi [olarak benim yazmış olduğum] şu şiiirdir: Onlar öyle bir cemaattir ki kişisel istek ve arzularını sünnet diye adlandırdılar./Ömrüme yemin ederim ki onlar semer vurulmuş eşeklerden oluşan bir cemaattir./Allah'ı mahlûkatına benzetip bir de/İnsanların kınamasından korktukları için bilâ keyf [Allah'ın keyfiyetsiz bir şekilde görüleceği] düşüncesinin arkasına saklandılar.⁴⁰¹

Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e duyduğu şiddetli tepkinin dinî hamasetle karışık bir ifadesi olduğunda kuşku bulunmayan bu ifadelerine, biraz eksik biraz fazlasıyla Eş'arî müfessir İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) tarafından mukabelede bulunulmuştur. Dahası İbnü'l-Müneyyir, Hassan b. Sabit (ö. 60/680[?]) isimli şair sahabinin, Hz. Peygamber'i (sav) ve Müslümanları hicveden düşmanlara karşı son derece başarılı ve etkileyici şiirler yazarak cevap verdiğine⁴⁰² atıf yapmış, kendisinin de Hz. Peygamer'in (sav) sünnetinin taraftarları olan Ehl-i Sünnet'i savunmak üzere Zemahşerî'ye şu şiirle cevap verdiğini belirtmiştir:

Onlar Rablerinin görüleceğini inkâr eden bir mezheptir/ Hâlbuki o, Allah'ın asla geri dönmeyeceği bir vaadidir/Onlar kendilerine Adliye diye lakap taktılar/ Evet biz deriz ki gerçekten Rablerinden udûl

³⁹⁸ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 138.

³⁹⁹ Hüd 11/20.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 386.

⁴⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 156.

⁴⁰² Bk. Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî, *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, nşr. Abd Ali Mehna, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beryut, 1994, ss.13-14.

ettiler (sırt çevirdiler). Bu beyinsizlikleri onlara yeter/ Bir de kendilerini cehennemden kurtulanlar diye nitelediler/ Heyhat! Cehenneme düşmemişlerse de eşîğindeler.⁴⁰³

Mu‘tezileye Kur’ân’ı mezhebî ön kabulleri doğrultusunda yorumladıkları gerekçesiyle son derece ağır eleştiriler yöneltenlerden birisi de *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* isimli eserinde *usûlü’t-tefsir* kavramını kullanarak bu kavramı tefsire kazandıran kişi olarak bilinen⁴⁰⁴ İbn Teymiyye’dir (ö. 728/1328). Tefsirde istidlal yöntemindeki farklılıklardan kaynaklanan ihtilafların esas itibarıyla iki gruptan kaynaklandığını belirten İbn Teymiyye, birinci grubun öncelikle birtakım esaslar/manalar belirlediklerini, ardından Kur’ân’ın lafızlarını bu esaslar doğrultusunda yorumladıklarını kaydeder. Diğer grupta yer alanlara gelince bunlar da Kur’ân’ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber’in (sav) ve ilk muhatapların tefsire dair izahlarına iltifat etmeksizin Kur’ân’ı salt dilsel verilerle anlayıp yorumlayanlardan oluşmaktadır. Mu‘tezileyi hem delilde hem de medlûlde hata yapan birinci grup içerisinde kategorize eden İbn Teymiyye’ye göre onlar, orta yolu tutanların benimsemiş olduğu hak yoldan sapan Mürce, Kaderiyye, Cehmiyye, Haricîler ve Rafizîlerin yaptığı gibi Kur’ân’ı kimi zaman tahrif etme pahasına mezheplerine uygun düşecek tarzda yorumlamışlar, kimi zaman da mezhebî görüşlerini ayetlerle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Mu‘tezile’nin cedel ve beyan sahasında son derece maharetli insanlardan oluştuğunu belirten İbn Teymiyye, -Zemahşerî örneğinde olduğu gibi- bu özellikleri sayesinde onların batıl görüşlerini bilmeyenlere, bid‘at fikirlerini güzel gösterdiklerini de eklemiştir.⁴⁰⁵

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında karşılıklı tezyif ve tahfifler eşliğinde sürüp giden bu karalama kampanyasına Zemahşerî’yi *Mu‘tezile’nin bayrağını cehenneme taşıyan adam*⁴⁰⁶ olarak nitelendiren İbn Hacer el-Heytemî’nin (ö. 974/1567) büyük günahları sırasıyla zikrettiği eserinde şu sözlerle iştirak ettiği görülmektedir:

Elli ikinci büyük günah ise kaderi yani Mu‘tezile’nin -Allah onlara lanet etsin- ileri sürdüğü gibi Allah’ın kuluna hayır ve şerri takdir ettiğini yalanlamaktır. (...) Onların dayandıkları fasit akılları, çirkin ve pis adetleri uyarınca nasları terk etmeleri delil olamaz. Kaldı ki onlar, kati ve sarîh nasları dahi sırf akıllarının ürettiği kuruntulardan dolayı terk etmiş; sorgu melekleri, kabir azabı, sırat, mizan, kevser havuzu, Allah’ın ahirette gözle görülmesi ve mütevâtir olduğunda hiçbir kuşku bulunmayan daha pek çok sahîh hadisi inkâr etmiştir.”⁴⁰⁷

⁴⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 156.

⁴⁰⁴ Ömer Çelik, “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur’ân İlimleri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2002, s. 52.

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, ss. 31-36; Öztürk, *Tefsir Tarihinde Mu‘tezile*, s. 22.

⁴⁰⁶ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *ez-Zevâcir ‘an iktirâfî’l-kebâir*, Dâru’l-Fikr, yy., 1987, c. I, s. 167.

⁴⁰⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir*, c. I, s. 166. İbn Hacer el-Heytemî’nin kabir azabı, sırat ve mizan gibi ahiret ahvaline ilişkin hususların Mu‘tezile tarafından inkâr edildiği yönündeki tespitin doğru olmadığını gösteren bir değerlendirme için bk. Çelebi, *Akılçılık*, ss. 185-186.

Konumuz çerçevesinde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet mezheplerinin birbirlerine yönelttiği eleştirilerle sınırlı tuttuğumuz bu örneklerin ardından Mâtürîdî'nin mezhebî ön kabullerini esas alarak Kur'ân'ı yorumladıkları gerekçesiyle Mu'tezileye yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Bu siyakta Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e (sav) hitaben dile getirilen “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş heves ve arzularına uyan ve işi gücü azgınlık olan kimselerin isteklerine de sakın boyun eğme.*”⁴⁰⁸ mealindeki ayet karşısında Mu'tezile'nin ne yapacaklarını şaşırdıklarını ve bu ayeti kendi mezhepleri doğrultusunda güya sahih bir şekilde yorumlayabilmek için adeta kırk dereden su getirerek pek çok te'vil ürettiklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin te'villerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki söz konusu ayet Mâtürîdî'ye göre Allah'ın, inanmayanların inkârları sebebiyle kalplerinde küfrü yarattığını veya yine inkârları sebebiyle onları kendisini anmaktan gafil kıldığını anlatmaktadır.⁴⁰⁹ Ne var ki bu içerik Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlarken esas ittihaz ettikleri adalet ilkesiyle çelişmekte ve Mâtürîdî'nin biraz sonra eleştireceği te'villere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu te'villerden birisi ayetin kıraat vechiyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin ayetin okunuş biçimini aslî formundan başka bir yöne hamletmek diye nitelendirdiği bu te'vile göre ayetin mushafta “وَلَا تُطِيعُوا أَهْلَ الْقُلُوبِ عَنْ ذِكْرِنَا” şeklinde kayıtlı bulunan ve “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimseler*” anlamına gelen kısmı “وَلَا تُطِيعُوا أَهْلَ الْقُلُوبِ عَنْ ذِكْرِنَا” şeklinde okunmalıdır. Bu kıraat vechine göre ayet “*Kalbi bizi anmaktan gafil olanlar*” gibi bir anlama gelmekte ve iğfal etmek/gafil kılmak fiili Allah'a değil insana nispet edildiği için Mu'tezile'nin adalet prensibiyle uyum arz etmektedir.⁴¹⁰

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin zikri geçen kıraatle ilgili izahatı hakkında, bunu yapmak onlar için mübah kabul edilecek olursa Kur'ân'ın bütün ayetlerini başka manalara hamletmek aynı şekilde herkes için mübah olurdu, demekle yetinmiş,⁴¹¹ söz konusu kıraat vechinin sahih kıraatler arasında bulunup bulunmadığıyla ilgili herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Kaleme aldığı *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* isimli eseriyle yedili kıraat sisteminin kıraat tarihindeki teşekkülünde çok önemli bir rol oynayan İbn Mücahid et-Temîmî (ö. 324/936)⁴¹² sahih ve mütevâtir kabul edilen kıraatleri derlediği adı geçen eserinde, Mu'tezile'nin tercih etmiş olduğu kıraat tevcihine yer vermemiştir.⁴¹³ Buna mukabil

⁴⁰⁸ Kehf 18/28.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 48.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 48.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 49.

⁴¹² Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 56.

⁴¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1400/1980, s. 390.

Mu‘tezile’nin önde gelen dilcilerinden birisi⁴¹⁴ olan Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002) şaz kıraatler üzerine kaleme aldığı *el-Muhteseb* isimli eserinde bu kıraat veçhinin yine bir Mu‘tezilî olan Amr b. Fâid Ebû Ali el-Esvârî’ye (ö. 240/854) ait olduğunu kaydetmiştir.⁴¹⁵ Kıraatlar konusundaki tesahülüyle bilinen Zemahşerî de bu kıraatin varlığından söz etmiştir.⁴¹⁶ Ne var ki bahse konu kıraat şaz bir kıraattir.⁴¹⁷ Bu bilgiler dikkate alındığında Mu‘tezile’nin ilgili yorumunun makbul bir kıraate dayanmadığını söylemek mümkündür.

Zikri geçen ayet çerçevesinde Mâtürîdî’nin eleştirdiği bir diğer yorum Ebû Ali el-Cübbâî’ye aittir. Ona göre ayetteki “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimselere itaat etme.*” cümlesi “*Velâ tudî ‘men vecednâ kalbehû ğâfilen an zikrinâ*” demek olup aslında “*Kalbinin bizi anmaktan gafil olduğunu gördüğümüz/gafil bulduğumuz kimselere itaat etme.*” anlamına gelmektedir. Bu yorum Cübbâî’ye göre dilin imkânları çerçevesinde mümkün bir yorumdur. Zira Araplar “*Kâtelnâhum femâ ecbennâhum/Onlarla savaştık ve onları korkutmadık.*”⁴¹⁸ şeklinde bir ifade kullanmakta ve bu ifadeyle “*Kâtelnâhum femâ vecednâhum cübenâe/Onlarla savaştık ve korkak olmadıklarını gördük.*” anlamını kastetmektedir.⁴¹⁹ Mâtürîdî’ye göre Cübbâî’nin bu yorumu, dilin kullanımında bir ilkesizliğe ve keyfilığe işaret etmektedir. Şöyle ki ayetteki “ağfele” fiilinin kalıbı olan “ef’ale” veznindeki bütün kelimeler onun ileri sürdüğü gibi “görmek/bulmak” anlamına geliyor olsaydı Cübbâî’nin yorumu doğru kabul edilebilirdi. Ancak bu kalıptaki fiillerin yalnızca bir kısmı için böyle bir anlam takdir etmek dilsel açıdan doğru değildir.⁴²⁰

Mâtürîdî, Cübbâî’nin te’viline, fiillerin kalıplarıyla ilgili eleştirisinin dışında başka bir eleştiri daha yöneltmiştir. Şöyle ki hatırlanacağı üzere Cübbâî “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimselere itaat etme.*” ayetinin “*Kalbinin bizi anmaktan gafil olduğunu gördüğümüz/gafil bulduğumuz kimselere itaat etme.*” anlamında olduğunu ileri sürmüştü. Mâtürîdî, eğer ayetin anlamı böyle olsaydı bu durumda Allah’ın “*(Velâ tudî ‘men ağfeltühû in vecedtühû ğâfilen) Gafil olduğunu görmem/gafil bulmam durumunda beni anmaktan gafil kıldığım kimselere itaat etme.*” demiş olması gerektiğini söylemektedir. Zira ayette Hz.

⁴¹⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-lüġa ve envâühâ*, thk. Fuad Ali Mansur, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 14.

⁴¹⁵ Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâât ve’l-izâh anhâ*, Vizâratü’l-Evkâf, yy. 1990, c. II, s. 28.

⁴¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 718.

⁴¹⁷ Muhammed Mahmûd ed-Dûmî, *el-Kırââtü’l-mütevâtira fî tefsîri’z-Zemahşerî dirâse ve nakd*, Yermük Üniversitesi, (yayınlanmamış doktora tezi), Ürdün, 2004, s. 383.

⁴¹⁸ Bu sözün Amr b. Ma’dikerib (ö. 21/641) isimli sahâbiye ait oluşu hakkında bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannefî İbni Ebî Şeybe fî’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409/1989, c. VI, s. 551; İbn Kuteybe, *Tevîlü müşkili’l-Kur’ân*, s. 81; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. II, s. 28; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. II, s. 365.

⁴¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 48.

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 48.

Peygamber’e (sav) yönelik bir yasaklama bulunmakta ve Cübbâî’nin yorumu esas alındığında Hz. Peygamber’in (sav) itaat etmemesi gereken insanlar kendisinin değil, Allah’ın gafil olduklarını gördüğü/bildiği kimseler olmaktadır. Ne var ki Hz. Peygamber (sav), Allah’ın kimi gafil olarak gördüğünü bilmediğinden ayette kendisine yöneltilen emrin bir anlamı kalmamaktadır. Bütün bunlar Mâtürîdî’ye göre Cübbâî’nin anılan yorumun fasit ve hayal mahsulü bir te’vil olduğunu göstermektedir.⁴²¹

Mâtürîdî’nin bahse konu ayetin mezhebî temayüller çerçevesinde anlaşılmasının ürünü olarak gördüğü yorumlardan birisi de Câfer b. Harb’a (ö. 236/850-51 [?]) aittir. Ona göre “*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimselere itaat etme.*” mealindeki ayeti tahliye (kişiyi kendi haline terk etme) manasına hamletmek ve ilgili ayeti “*Kalbini bizi anmaktan gafil kılacak olan kişiyi kalbi ile baş başa bıraktık.*” manasında anlayıp yorumlamak gerekir. Nitekim serbest bıraktığı kölesi insanlara zarar veren kimseye Arap dilinde “Köleni insanların başına musallat ettin.” denir. Gerçekte bu kimse kölesini insanların başına musallat etmemiştir. Ancak kölesine engel olmaya ve kölesinin yaptıklarını önlemeye kadir olduğu halde önlemediği için “Köleni insanların başına musallat ettin.” denmiştir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi zikri geçen ayette de Allah, kendisini anmaktan insanı gafil kılmamış ancak onun, kendi kendini gafil kılma eylemine engel olmaya kadir olduğu halde bunu yapmadığı için gafil kılma fiilini kula değil kendi zatına nispet etmiştir.⁴²² Câfer b. Harb’in bu açıklamaları Mâtürîdî açısından isabetli değildir. Çünkü onun vermiş olduğu örnekteki “Köleni insanların başına musallat ettin.” cümlesi, muhatabı zem makamında kullanılan bir söz olup bu tür bir zemmi Allah hakkında kullanmak kesinlikle caiz değildir.⁴²³

Sadedinde bulunduğumuz ayet bağlamında Mâtürîdî’nin eleştirdiği son Mu‘tezilî yorum, Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) tarafından dile getirilmiştir. Bu yoruma göre Allah, inanmayanların müreffeh bir yaşam sürmelerini sağlayan ve onlara dünyada şan şöhret kazandıran sebepler bahşetmiştir. O’nun verdiği bu sebepler, inanmayanları Allah’ı anmaya karşı gaflete sürüklediğinden, kalbi gafil kılma/iğfal fiili Allah’a nispet edilmiştir. “*Birbirlerinin işlerini görmeleri için kimini kiminden üstün kıldık.*”⁴²⁴ mealindeki ayette de sahip oldukları imkânlar bakımından insanların farklı düzeylerde bulunduklarına işaret edilmiştir.⁴²⁵ Ebû Bekir el-Esam’ın bu izahını tenzihî dil ekseninde eleştiren Mâtürîdî, zenginlik ve şan şöhret gibi kalbi gafil kılan sebepleri inanmayanlara verdiği gerekçesiyle

⁴²¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 49.

⁴²² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 49.

⁴²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 50.

⁴²⁴ Zuhuf 43/32.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 49.

iğfal fiilinin Allah'a izafe edilmesini Allah hakkında yergi içerikli bir dil kullanmakla eşdeğer görmüş, O'nun hakkında medh dilini kullanmak gerektiğinin altını çizmiştir.⁴²⁶

Mu'tezile'nin mezhebî saiklerle ortaya koyduklarını düşündüğü muhtelif yorumları yukarıda ele alınan tek bir ayet üzerinden tenkit eden Mâtürîdî, bu ayetin sahih te'vilini şu şekilde açıklamıştır: İnsanlar kendi özgür seçimleri doğrultusunda küfrü tercih etmiş, Allah da bu tercih sebebiyle onların kalplerinde küfrün karanlığını yaratmış ve onları lütuf ve inayetinden mahrum bırakmıştır. Belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin bu yorumu, Mu'tezile'nin yukarıda tadât olunan te'villeriyle kıyaslandığında çok daha isabetlidir. Öncelikle onun açıklamaları, eleştirdiği ilk Mu'tezilî yorumda görüldüğünün aksine Kur'an'ı sahih ve mütevâtir kıraatler arasında yer almayan bir kıraat vechiyle istişhatta bulunmayı gerekli kılmamıştır. Öte yandan Cübbâî'nin 'bulmak/görmek' anlamı çerçevesinde dile getirdiği tercih de makul bir dilsel gerekçeyle dayanmaması hasebiyle zorlama bir izah görünümü vermektedir. Câfer b. Harb ve Ebû Bekir el-Esam'ın izahatına gelince, Mâtürîdî'nin de işaret ettiği üzere bu izahlar, Allah hakkında yergi içerikli bir dil kullanımını ihsas ettirdiğinden dolayı makul gözükmemektedir. Diğer taraftan Mu'tezile, Allah'ı tüm olumsuz nitelermelerden uzak tutmak ve O'nun hakkında salt övgü içeren tenzihî bir dil kullanmak konusunda son derece titiz davranan bir mezheptir. Bu husus dikkate alındığında Câfer b. Harb ve Ebû Bekir el-Esam'ın te'villerinde Allah'ı zemmetmeyi ifade eden unsurlar bulunduğunu belirten Mâtürîdî'nin bir bakıma söz konusu te'villerin Mu'tezile'nin tenzihle ilgili hassasiyetiyle bağdaşmadığına da işaret etmiş olmaktadır.

Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden birisi olan Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî de (ö. 319/931) Mâtürîdî'nin mezhebî temayüller doğrultusunda Kur'an'ı yorumladığı gerekçesiyle eleştirdiği isimlerden birisidir. Ka'bî *"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır."*⁴²⁷ mealindeki ayette ifade edilen hidâyetin, itaatkar müminlere itaatlerinin karşılığı olarak verilen mükâfatlar (sevab) anlamına geldiğini; söz konusu mükâfatların Allah'a isyan eden insanlara verilmeyeceğini ve bu sebeple ayette ifade edildiği gibi onların kalplerinin daralacağını belirtmektedir. Dikkat edilirse Ka'bî, hidâyeti insanın İslâm'a girmesinden sonraki evreyle irtibatlandırmaktadır. Hâlbuki Mâtürîdî'nin de dikkat çektiği üzere anılan ayette henüz hidâyete ermemiş bir insanın kalbinin İslâm'a açılmasından söz edilmektedir. Diğer taraftan Ka'bî, bahse konu ayet çerçevesinde Allah'ın, kendisine düşmanca tavır sergilemediği sürece insanı dalâlete sürüklemeyeceğini,

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 50; Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 538^b.

⁴²⁷ En'am 6/125.

O'na yakınlık göstermediği sürece de o kimseyi ilkten hidâyete erdirmeyeceğini ifade etmiş, bunun aksinin çifte standart (muhâbe) ve keyfilikle (hevâde) eşdeğer bir uygulama anlamına geleceğini kaydetmiştir. Ka'bî'nin bu sözlerini Allah hakkında dile getirilmesi uygun olmayan çok cüretkâr ifadeler olarak değerlendiren Mâtürîdî, onun hem Allah hakkındaki bu cehaleti hem de ortalığa zındıklık saçan mezhebinin görüşünü temellendirebilme (ikâmetü'l-mezheb) adına Allah'ın kitabını başka manalara sarf etmesi sebebiyle ilahî ikâba uğrayacağını söylemiştir.⁴²⁸ Benzer bir eleştiriyi Ebû Bekir el-Esam'ma da (ö. 200/816) yönelten Mâtürîdî, onun da mezhebî görüşlerini desteklemek amacıyla te'vilde hileye başvurduğunu ifade etmiştir.⁴²⁹

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kimi zaman Hanefî gelenek içerisinde dile getirilen Kur'an yorumlarını çarpıtarak bilgi saptırmasında bulunduğunu (temvîh) ifade etmekte ve çarpıtmanın Mu'tezile tarafından şöyle bir itirazla gerçekleştirildiğini belirtmektedir: “‘O, bununla ancak fâsıkları saptırır.’⁴³⁰ mealindeki ayette Allah, fasığı fiska düştükten sonra saptırdığını belirtmesine rağmen siz onu hidâyet üzereyken saptırdığını söylüyorsunuz!” Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bu itirazına şu şekilde cevap vermek gerekir: “Hiç şüphesiz ki bu söz bizim görüşümüzün çarpıtılmasından ibarettir! Zira biz diyoruz ki Allah kendi özgür iradesiyle dalâleti tercih ettiği anda o kimseyi saptırır. Yine kendi özgür iradesiyle haktan sapmaya meylettiği anda onu meylettiği yola yönlendirir.”⁴³¹

Ancak Mâtürîdî'nin burada eleştirdiği tutumun bir benzerini Mu'tezile'ye karşı kendisinin de sergilediği görülmektedir. Şöyle ki ona göre Mu'tezile “*Ey İman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Hâlbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah'a inandınız diye Resûlü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar. Eğer rızamı kazanmak üzere benim yolumda cihad etmek için çıktıysanız (böyle yapmayın). Onlara gizlice sevgi besliyorsunuz. Oysa ben sizin gizlediğinizi de, açığa vurduğunuzu da bilirim. Sizden kim bunu yaparsa mutlaka doğru yoldan sapmıştır.*”⁴³² ayetine muhalefet etmiştir. Zira onlar bir taraftan “Mezhebimize muhalefet eden bizim düşmanımızdır.” demiş diğer taraftan düşmanları olarak gördükleri bu kimselerle dostane ilişkiler kurup onlarla aynı safta yer almıştır. Hâlbuki anılan ayette düşmanları dost edinmek yasaklanmıştır.⁴³³ Muhtemelen Mâtürîdî, bu ifadesiyle itikatta Mu'tezile'ye mensup olmalarına rağmen fıkhıta Hanefiliğin safında yer alan Mu'tezile

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 389.

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 45.

⁴³⁰ Bakara 2/26.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 136.

⁴³² Mümtetine 60/1.

⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 112.

âlimlerini kastetmekte ve bu âlimlerin aynı zamanda hem Hanefî hem de Mu‘tezilî olmalarını ayetteki “Düşmanlarınızı dost edinmeyin.” emrine muhalif bulmaktadır. Eldeki veriler ışığında Mâtürîdî’nin bu sözüyle Mu‘tezile’den kimleri kastettiğini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak şurası kesindir ki onun herhangi bir isim zikretmeksizin Mu‘tezile’ye nispet ettiği “Mezhebimize muhalefet eden bizim düşmanımızdır.” sözünde kastedilen düşmanlık ile zikri geçen ayette ifade edilen düşmanlık arasında ilişki kurmak son derece zor hatta imkânsızdır. Zira devamından da açıkça anlaşılacağı üzere ayette Kur’ân’ı inkâr eden ve sırf Allah’a iman ettikleri için müminleri yurtlarından çıkarmaya çalışan müşriklerin din düşmanlığı kastedilmiş; Mu‘tezile’ye nispet edilen sözde ise Müslümanlar arasındaki fikrî ayrışmalardan kaynaklanan bir düşmanlığa atıfta bulunulmuştur. Şu halde Mâtürîdî’nin, Mu‘tezile’nin yukarıda eleştirmiş olduğu tutuma benzer tavır sergilemiş olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Gelinen bu noktada ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî’nin ilahî kelâmı mezhebin yerleşik kabulleri ekseninde anlayıp yorumladıkları gerekçesiyle Mu‘tezile’yi eleştirmesi ilkesel olarak doğru bir tavidir. Zira bilindiği gibi Mu‘tezile’nin özelde Kur’ân, genelde din tasavvurunun çerçevesini onların usûl-i hamse olarak adlandırdıkları ilkeleri belirlemektedir. *Tevhid, adalet, va‘d-va‘id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve emr-bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker* şeklinde sıralanan bu beş temel ilke, Mu‘tezile tarafından Kur’ân’ın yorumlanmasının olmazsa olmaz şartı olarak kabul edilmektedir.⁴³⁴ Dahası bu ilkeler bir kimsenin Mu‘tezile mezhebine mensup olduğunu belgeleyen bir kimlik kartı gibi görülmekte ve söz konusu ilkelerin hepsini birden benimsemeyenler Mu‘tezile’den sayılmamaktadır.⁴³⁵ Ne var ki bu ilkelerin belirleyiciliğinde Kur’ân’ı anlamak demek, mezhep içerisinde geniş ölçekte kabule mazhar olmuş görüşlerin Kur’ân’a yapılan referanslarla onanması demektir. Ancak şu önemli noktayı da hatırlatmak gerekir ki Kur’ân’ı mezhep temelli yorumlama anlayışı sadece Mu‘tezile’ye özgü bir durum değildir. Benzer bir olguyu Ehl-i Sünnet’te de gözlemlemek pekâlâ mümkündür. Nitekim Ehl-i Sünnet’in en önde gelen müfessirlerinden birisi olan Fahreddîn er-Râzî’nin muhkem-müteşâbih konusu bağlamında dile getirdiği “*Şunu bilesin ki yeryüzünde, kendi mezhebine uygun olan ayetleri muhkem, rakibinin mezhebine uygun olan ayetleri ise müteşâbih olarak adlandırmayan hiçbir mezhep göremezsin.*”⁴³⁶ sözü de bu noktaya işaret etmektedir. Kur’ân’ı yorumlayan bir kimsenin gerek bağlı bulunduğu mezhebin ona kazandırdığı aidiyet duygusunun gerekse fikrî temas kurduğu entelektüel çevrelerin,

⁴³⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, c. I, ss. 264-265.

⁴³⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 126.

⁴³⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. VII, s. 144.

beşerî bir faaliyet olarak ortaya konan yorum üzerindeki etkisi dikkate alındığında Râzî'nin değerlendirmesine hak vermemek pek mümkün değildir. Kaldı ki tefsir tarihindeki olgusal durum da Râzî'nin haklılığına tanıklık etmektedir.

1.2. Ulûmü'l-Kur'ân Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

‘İlim’ kökünün çoğul formu olan ‘ulûm’ kelimesine ‘Kur’ân’ sözcüğünün izafe edilmesiyle oluşan ve Türkçe’ye “Kur’ân ilimleri” şeklinde çevrilen *ulûmü'l-Kur'ân* kavramı, Kur’ân’la bir şekilde irtibatı bulunan bilgi alanlarını ifade etmek üzere kullanılan bir terkiptir.⁴³⁷ Sınırlarıyla ilgili kesin bir tahdit imkânı bulunmayan söz konusu kavramın içeriğinde “Kur’ân’ın vahyi, nüzûlu, yazımı, okunması, tertibi, toplanması, çoğaltılması, hattı, kırâati, tefsiri, i‘câzı, nâsih ve mensûhu, i‘rabı, dil, üslûb ve belagatı, ayet ve surelerinin birbiriyle ilgisi, muhkem ve müteşâbih”⁴³⁸ gibi çok geniş bir muhtevaya yer verilmektedir. İnsan ömrünün Kur’ân ilimlerinden yalnızca birini dahi derinlemesine incelemeye yetmeyeceğini belirten Zerkeşî’nin⁴³⁹ bu ilimleri belirli bir sayıyla sınırlandırmanın mümkün olmadığını ifade eden beyanları da⁴⁴⁰ *ulûmü'l-Kur'ân* kavramının çok zengin bir bilgi envanterine sahip olduğunu göstermektedir. Derli toplu bir değerlendirmeye göre bu zengin muhtevayı; 1) Kur’ân’ın metinleşme tarihi, 2) Kur’ân’ın vahyediliş süreci 3) Kur’ân metninin dil, üslup, belagat hususiyeti ve okunuş keyfiyeti, 4) Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili muhtelif meseleler olmak üzere dört başlık altında tasnif etmek mümkündür.⁴⁴¹ Birazdan ele alınacak örneklerden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî’nin *ulûmü'l-Kur'ân* bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerin Kur’ân’ın metinleşme tarihi, nüzul süreci ve dilsel özelliklerinden daha ziyade *ulûmü'l-Kur'ân*’ın anlam ve yorum merkezli bahislerine taalluk ettiği görülmektedir.

1.2.1. Muhkem-Muteşâbih

Lügatte “bir şeyi sağlam yapmak, fesada uğramaktan korumak” anlamındaki ‘ihkâm’ mastarından türetilen ‘muhkem’ kelimesi, “sağlam kılınmış, bozulmaktan korunmuş” anlamına gelmektedir.⁴⁴² ‘Teşâbüh’ kökünden türetilen ‘müteşâbih’ ise sözlükte “zihnin ayırt

⁴³⁷ Muhammed Bekir İsmail, *Dirâsât fî ‘ulûmi’l-Kur'ân*, Dâru’l-Menâr, yy. 1999, s. 9, 12.

⁴³⁸ Abdulhamit Birişik, “Kur’ân İlimleri Teriminin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19/1, (2006), s. 41.

⁴³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 12.

⁴⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 9.

⁴⁴¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 99.

⁴⁴² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî, Mektebetü'l-hilâl yy., ts., “hkm” md, c. III, s. 67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “hkm” md., c. XII, s. 143.

etmesini zorlaştıracak derecede birbirine benzeyen” anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴³ Söz konusu kavram çiftinin ıstılahtaki tanımlarıyla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte genel olarak; anlamı tebdîl, tağyîr, tahsîs, tevîl ve nesh gibi ihtimallere kapalı olan naslara muhkem;⁴⁴⁴ lafız veya mana bakımından diğerleriyle benzeştiğinden dolayı anlaşılması zor olan naslara ise müteşâbih adı verilmektedir.⁴⁴⁵

Muhkem ve müteşâbih kavramlarının birlikte zikredildiği Âl-i İmrân 3/7. ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Sana kitabı indiren O’dur. O (Kur’ân’ın) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar.”* Görüldüğü üzere bu ayette Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrıldığından söz edilmiş; keza muhkem ayetlerin kitabın aslını esasını teşkil ettiği, fitne peşinde koşanların müteşâbih ayetleri kendi istek ve arzularına göre yorumlayacakları bildirilmiş; ancak hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşâbih olduğuna dair bir tasrihatta bulunulmamıştır. Bu durum muhkem ve müteşâbih kavramlarının medlüllerinin belirlenmesiyle ilgili pek çok farklı görüşün ileri sürülmesini beraberinde getirmiştir.⁴⁴⁶ Muhkem ve müteşâbihin tespitine ilişkin öne çıkan görüşlere göre: 1) Manası açıkça veya te’vil yoluyla anlaşılanlar muhkem; kıyametin kopması, deccalin çıkışı ve sure başlarındaki hurûf-ı mukattalarda olduğu gibi anlamı yalnızca Allah tarafından bilinenler müteşâbih 2) Manası açık olanlar muhkem; kapalı olanlar müteşâbih 3) Tek bir te’vile ihtimali olanlar muhkem; birden fazla te’vile ihtimali bulunanlar müteşâbih 4) Mana ve maksadı aklen idrâk edilebilenler muhkem; orucun Ramazan ayına hasredilmesi veya namazların belli rekatlarda kılınması gibi aklen idrâk edilemeyenler müteşâbih 5) Kendi başına anlaşılabilenler muhkem; başka bir nassa hamledilerek anlaşılabilenler müteşâbih 6) Te’vili, tenzilinden ibaret olanlar muhkem; te’vil edilmeksizin anlaşılması mümkün olmayanlar müteşâbih 7) Lafızları tekrar edilenler muhkem; edilmeyenler müteşâbih 8) Farzlara ve va’d-va’ide ilişkin olanlar muhkem; kıssalara ve mesellere ilişkin olanlar müteşâbih 9) Neshe konu olmayanlar muhkem;

⁴⁴³ Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî’l-ulûm ve’l-fünûn*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, c. II, s. 1437.

⁴⁴⁴ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 205.

⁴⁴⁵ Ebu’l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dâru’l-Kalem- ed-Dâru’s-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut, 1412/1991, s. 443.

⁴⁴⁶ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 100.

mensûh olanlar müteşâbih 10) Kendisiyle amel edilenler muhkem, amele konu olmayıp iman edilenler ise müteşâbih kategorisinde yer alan naslardır.⁴⁴⁷

Mâtürîdî'nin muhkem-müteşâbih bahsiyle ilgili görüşlerine gelince onun bu konuda kesin bir dil kullanmayıp ihtimal düzeyinde bazı görüşler serdettiği görülmektedir. Buna göre anlamı Müslümanlara zahir olan ve hakkında ihtilafa düşülmeyen naslar muhkem olarak adlandırılabilir. Dil düzeyindeki farklılıklardan ya da zahiri ve batını farklı anlamlara delalet ettiğinden dolayı fikir ayrılığı söz konusu olan ayetler ise müteşâbih olarak kabul edilebilir.⁴⁴⁸ İkinci bir ihtimale göre ise Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği temel hedefleri bildiren ayetler muhkem kabul edilebilir. Zira muhkem-müteşâbihle ilgili ayetteki *ümmü'l-Kitâb* ifadesinin bir manası da Kur'ân'ın maksatları anlamına gelen *maksûdü'l-Kitâb*tır. Lafız veya manaları bakımından birbiri ile benzeşen ayetleri ise müteşâbih diye isimlendirmek mümkündür. Nitekim İsrailoğullarının Hz. Musa'ya (a.s) hitaben söylemiş olduğu “*Bu inekler bize benzer göründü.*” ayetindeki teşabüh de bu kabilden bir benzeşmeye işaret etmektedir.⁴⁴⁹

Muhkem-müteşâbih bağlamında kendi görüşlerinin yanı sıra ileri sürülen diğer görüşlere de yer veren Mâtürîdî, muhkemi ‘apaçık ve anlaşılır naslar’ şeklinde izah eden bir görüş dışında söz konusu izahlara herhangi bir itiraz yöneltmemiştir. Onun, anılan görüşe itirazının gerekçesi ise şudur: Eğer zikri geçen izah doğru olsaydı muhkem-müteşâbih konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaz ve hiç kimse, benimsediği ilke ve esasların muhkeme tekabül ettiğini iddia etmezdi.⁴⁵⁰ Hâlbuki durum böyle olmamış, her bir İslam mezhebi kendi anlayış ve uygulamalarının hakikati temsil ettiği fikrinden hareketle mezheplerini destekleyen ayetleri muhkem; muhaliflerin görüşlerini destekleyen ayetleri ise müteşâbih addetmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu tür bir ihtilafın vuku bulması durumunda diğer mezheplerin, müteşâbihleri esas kabul ettiğini ileri süren iddia enine boyuna incelenir. Şayet bu iddia aklın kabul etmekten başka çare bulamayacağı kadar güçlü ise iddia sahibinin hakkını teslim etmek gerekir. Aksi halde karşı tarafın da aynı iddiayı dile getirmesinin mümkün olduğu kabul edilmelidir.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî muhkem-müteşâbih ihtilafının çözümü için akli referans göstermektedir. Ancak onun ifadelerinden anlaşıldığına göre bu referans, mutlak bir belirleyiciliğe sahip değildir. Zira ona göre kendi mezhebinin muhkem naslara dayandığını

⁴⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 3-4; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. II, s. 424-427. Muhkem-Müteşâbih hakkında ileri sürülen belli başlı görüşlerin değerlendirilmesi için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası, Konya, 2016, ss. 20-24.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 243.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 244.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 242.

⁴⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 247.

ileri sürenlerin doğruya isabet oranlarının belirlenmesinde müracaat edilmesi gereken diğer bir mercii daha vardır ki o da İslam ümmetinin açık seçik bir biçimde tevarüs edegeldiği ana damardır. Bir rivayette ifade edildiği üzere Hz. Peygamber (sav), ümmet içerisinde fırkalaşmaların meydana geleceğini haber vermiş ve kendisi ile ashabının izlediği yola sıkı sıkıya tutunmak gerektiğine işaret etmiştir. Öyleyse ümmetin tevarüs edegeldiği anlayışı hem muhkem kılmak hem de üzerinde ihtilaf edilen hususların beyanını orada aramak gerekir. Ne var ki bid‘at ehli kimseler müteşâbihleri te‘vil girişiminde bulunmuş, böylece Hz. Peygamber (sav) ve sahabe tarafından çerçevesi belirlenen ana çizgiye ittiba edenleri bu istikametten saptırmayı murad etmişlerdir. Mâtürîdî’ye göre herhangi bir ihtilaf baş göstermesi halinde ehl-i hak tarafından benimsenen çizgiye sığınıp te‘ville iştigali terk eden kimse, ümmetin nezdinde muhkem kabul edilen naslara ittiba etmiş, aynı zamanda müteşâbihin hakkını da teslim etmiş demektir.⁴⁵² İlgili ayette fitne çıkarmak maksadıyla Kur‘ân’ın müteşâbihlerine yöneldikleri belirtilen kimseler ise Mâtürîdî’ye göre ya inanmayanlardır veya Müslüman oldukları halde dini kendi kişisel istek ve beklentileri doğrultusunda anlayıp yorumlayan zümrelerdir (ashâbü’l-hevâ). Bu zümrelerin itikat olarak benimsedikleri şeyler ise tam da ayette ifade edilen ve hakikatten sapma anlamına gelen zeyğ fiilinde ifadesini bulmaktadır.⁴⁵³

Mâtürîdî’ye göre Kur‘ân’daki bazı ayetlerin müteşâbih bir keyfiyet arz etmesinin hikmetiyle ilgili olarak iki ihtimalden söz edilebilir: Söz konusu müteşâbihler, bilgisine vakıf olunması mümkün olan türden ise bu durumda ya bilen bilmeyene üstün olduğu ortaya çıksın diye veya müteşâbih nasların anlamları araştırılıp incelensin diye indirilmiştir. Mana ve maksadı beşerî çabalarla anlaşılması mümkün olmayan müteşâbihlerin indirilmesindeki hikmet ise ilahî imtihandır. Allah’ın, kullarını türlü şekillerde imtihan etme yetkisi bulunduğu göre onları bu tür müteşâbihler karşısında tevakkuf imtihanına tabi tutmuş olması muhtemeldir.⁴⁵⁴ Mâtürîdî bu sözleriyle akıl ve idrâk alanının dışına taşan müteşâbihler karşısında sergilenmesi gereken doğru tavrın tevakkuf etmek ve bu nasların anlamlarını Allah’ın ilmine havale ederek teslim olmak gerektiğini kastetmektedir.⁴⁵⁵

Sözün burasında Mu‘tezile’nin muhkem-müteşâbih bahsiyle ilgili görüşlerine de yer vermek ve bu bağlamda genel bir çerçeve çizmek gerekir. Mezhebin kurucu imamlarından Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vâsıl b. Atâ’ya (ö. 131/748) göre “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu*

⁴⁵² Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. II, s. 246.

⁴⁵³ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. II, s. 245.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. II, s. 247.

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 302.

lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁴⁵⁶ ayeti ile Allah'ın fâsıklara vereceği cezaları içeren diğer va'îd ayetleri muhkem kategorisinde yer alır.⁴⁵⁷ Muhkem ayetlerdeki açıklığın aksine kullarına vereceği cezayı gizlediği ve azap edeceğini açıkça beyan etmediği ayetler ise müteşâbihleri oluşturur. Erken dönem Mu'tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esam'ma (ö. 200/816) göre muhkem ayetler, manası kolayca anlaşılabilen ve açık hüccet niteliği taşıyan ayetlerdir. Söz gelimi Allah'ın azap ettiğini bildirdiği ve haklarında azabın sabit olduğu geçmiş ümmetlere dair ayetler muhkemdir. Yine Allah'ın Müşrik Arapları nutfeden yarattığını, sudan onların istifadesine sunulmak üzere meyveler ve otlaklar bitirdiğini bildiren ayetler de muhkem ayetler cümlesindendir. Ebû Bekir el-Esam'mın yorumuna göre "*Muhkem ayetler kitabın anasıdır.*"⁴⁵⁸ mealindeki ayette yer alan 'ümm' kelimesi 'temel' anlamına gelir. Bu temel, derinlemesine tefekkür edildiğinde Hz. Muhammed'in (sav) getirdiklerinin Allah katından gönderilen hakikatler olduğu anlaşılır. Allah'ın ölüleri dirilteceğinden, kıyametin kopacağından, kendisine isyan edenlerden intikam alacağından bahseden ayetler ise müteşâbihleri oluşturur.⁴⁵⁹

Başka bir Mu'tezile âlimi Ebû Cafer el-İskâfî'nin değerlendirmesine göre lafzî delaletinin dışında başkaca bir te'vili bulunmayan ve zahirleri muhtelif manalara hamledilmesi mümkün olmayan ayetler muhkem; bunun dışındaki ayetler müteşâbih olarak kabul edilmelidir. Diğer yandan bazı Mu'tezile âlimleri, sûre başlarında bulunan ve Yahudilere karmaşık gelen hurûf-ı mukattaaları, bazıları ise birbirine benzeyen kıssaları müteşâbih olarak kabul etmiştir.⁴⁶⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebû Ali el-Cübbâî ise tek bir manaya ihtimali olan ayetlerin muhkem; birden fazla manaya ihtimali bulunanların müteşâbih olduğunu söylemiştir.⁴⁶¹

Görüldüğü üzere Kur'ân'ın hangi ayetlerinin muhkem hangi ayetlerinin müteşâbih olarak kabul edilmesi gerektiği hususunda Mu'tezile'nin ortak kabulüne mazhar olmuş genel geçer bir kriter bulunmamaktadır. Benzer bir durum müteşâbihleri kimlerin bilebileceği meselesinde de gözlemlenmektedir. Buna göre bazı Mu'tezile âlimleri müteşâbihlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bildiğini ileri sürerken, diğer bazıları ilimde derinlik sahibi olanların da bu konuda bilgi sahibi olabileceğini belirtmiştir.⁴⁶²

⁴⁵⁶ Nisâ 4/93.

⁴⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 222.

⁴⁵⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 223; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 140.

⁴⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 224.

⁴⁶¹ Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 122.

⁴⁶² Eş'arî, *Makâlât*, s. 224.

Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’da müteşâbih ayetlerin bulunması bir dizi hikmet ve maslahata mebnidir. Şöyle ki Allah inananları aklî tefekkürde bulunmakla mükellef kılmış ve buna teşvik etmiştir. Diğer taraftan taklidi de yasaklamıştır. Bu kapsamda Allah, müminleri araştırmaya ve aklî tefekkürde bulunmaya teşvik etmek, cehaletten ve taklitten de sakındırmak için Kur’ân’ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih kılmıştır.⁴⁶³ Eğer ilâhî kelâmın tamamı muhkem kılınmış olsaydı taklidin önü açılmış, Kur’ân üzerinde inceleme yapmanın önüne geçilmiş olurdu.⁴⁶⁴ Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih ayetler içermesinin bir diğer hikmeti ise inananlara daha meşakkatli bir mükellefiyet yüklemek ve külfet-mükâfat dengesi mucibince müminlerin daha fazla sevap kazanmalarını temin etmektir. Müteşâbihlerin varlığının bir başka hikmeti de Kur’ân’ın, Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvet iddiasındaki sadakatine delalet eden yüksek bir fesahat düzeyine sahip olmasını sağlamaktır. Ne var ki bu nitelik sadece hakikat lafızları kullanarak gerçekleşmez. Onlarla birlikte mecaz ve istiareye de başvurmak gerekir. İşte bu sebeple Kur’ân’da, onun icaz boyutunu somut bir şekilde ortaya koyan, bunun yanı sıra Arapların ifade ve üslup tarzıyla benzerlik arz eden kullanımlara başvurulmuştur.⁴⁶⁵

İtikatta Mu‘tezile’ye mensup⁴⁶⁶ bir müfessir olan Hâkim el-Cüşemî’nin ileri sürdüğüne göre Kur’ân’da müteşâbih ayetlerin bulunması bu ayetleri anlamak için uğraş veren âlimlerin üstün bir konuma sahip olduklarına delalet etmektedir. Ancak Cüşemî’ye göre bu kimseler adl ilkesini benimseyen Mu‘tezile âlimlerinden başkası değildir. Zira ona göre Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen “*ve’r-râsihûne fi’l-ilm/ilmde derinleşenler*” ifadesi ile mülhitlerin ve bid‘at ehli kimselerin görüşlerini kıyasıya eleştirerek İslam’ı müdafaa edenler kastedilmekte; biyografik eserler incelendiğinde ise bu niteliğe sahip âlimlerin Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) gibi kaderî/Mu‘tezilî isimler olduğu gözlemlenmektedir.⁴⁶⁷

Altını çizerek belirtmek gerekir ki Cüşemî’nin ilimde derinleşen kimseleri kaderî/Mu‘tezilî âlimlere eşitlemesi (*enne hâzihi sıfetu meşâyihî ehli’l-adl*) isabetli bir yaklaşım değildir. Evet, daha önce de dile getirildiği üzere Mu‘tezile’nin İslam’ı dışarıya karşı savunma noktasında önemli hizmetleri olduğu müsellem bir hakikattir. Ancak diğer dinlere ve heretik düşüncelere karşı fikrî mücadele vererek İslam’ı savunan ve fakat

⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 600.

⁴⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1101.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 600.

⁴⁶⁶ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, s. 81.

⁴⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1102.

Kaderiyye yahut Mu‘tezile’ye mensup olmayan başka âlimlerin varlığı da diğer bir hakikattir. Bu hakikati müşahade etmek için Cüşemî’den yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-tevhîd* isimli eserinde Hristiyanlık, Yahudilik, Sâbiîlik, Budizm ve Brahmanizm gibi İslam dışı dinler ile Seneviyye, Mennâniyye, Deysâniyye ve Merkûniyye gibi heretik dinî yapılara yönelttiği eleştirilere bir göz atmak kafidir.⁴⁶⁸

Mu‘tezile’nin muhkem-müteşâbih bağlamında iki temel ilkede fikir birliğine vardıklarını söylemek mümkündür. Mezhep içerisindeki hâkim kanaatin özlü bir ifadesi olarak da görülebilecek olan bu ilkelerden birincisine göre müteşâbihleri muhkem nasların ve aklî delillerin ışığında anlayıp yorumlamak gerekir.⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbârın “*Ayet literal anlamda müteşâbih olsa dahi muhkem ayetler ve aklî deliller aracılığıyla manasının açık ve anlaşılır hale gelmesi gerekir.*” sözü bu ilkeye işaret etmektedir.⁴⁷⁰ Mu‘tezile’nin ikinci ilkesi ise mezhebin temel prensipleriyle çelişen ayetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmek gerektiği şeklindedir. Bu ilkeye göre antropomorfik bir dil dizgesine sahip olan ve bu sebeple Allah hakkında teşbih ve tecsîm düşüncesini çağrıştıran müteşâbih ayetler tevhid ilkesine göre yorumlanmalıdır. Yine çirkin bir fiil işlemek, kulların fiillerini yaratmak ve onları hidâyetten alıkoyup dalâlete sevk etmek gibi Allah’a isnadı mümkün olmayan muhtevalara sahip ayetler ise adalet ilkesine uygun düşecek şekilde te’vil edilmelidir.⁴⁷¹ Ayrıca tevhid ve adalet ilkelerine taalluk eden konuları muhtevi ayetler ister muhkem isterse müteşâbih olsun mutlaka aklî deliller üzerine bina edilmelidir. Çünkü bir kimsenin Allah’ın çirkin bir fiil işlemeyeceğini ve her işinde hikmet sahibi bir zat olduğunu Kur’ân’a referansla temellendirebilmesi için o kimsenin öncelikle Allah’ın bu niteliklere sahip olduğunu aklen bilmesi gerekir.⁴⁷² Böylelikle Mu‘tezile, aklî metotlarına dayanan te’vil anlayışlarını muhkem-müteşâbih konusu üzerinden Kur’ân yorumlarına uygulayabilecekleri bir alan açmış olmaktadır.⁴⁷³

Mu‘tezile’nin muhkem-müteşâbih meselesine yaklaşımlarını ana hatlarıyla bu şekilde resmettikten sonra Mâtürîdî’nin konuyla ilgili eleştirilerine geçebiliriz. Ancak onun muhkem-müteşâbih kapsamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirileri tespit etme noktasında bir hayli zorlandığımızı belirtmek isteriz. Zira az önce de dile getirildiği gibi Mu‘tezile, literal

⁴⁶⁸ Mâtürîdî’nin İslam dışı dinlere yönelttiği eleştirileri genişçe ele alan bir çalışma için bk. Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVI, s. 383; Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1101; Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhûmü’l-adl fî tefsîri’l-Mu‘tezile li’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, yy., 1983, s. 146.

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVI, s. 383.

⁴⁷¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu‘tezile’ye Göre Kur’ân’da Mecaz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s. 236; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 105.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 8.

⁴⁷³ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 236.

anlamları usûl-i hamse ile çelişen ayetleri müteşâbih olarak kabul etmekte, bu da Mâtürîdî'nin Mu'tezile ile adeta etle tırnak gibi olan usûl-i hamseye yönelik bütün eleştirilerini burada ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu durumu ortadan kaldırmak ve bu başlık altındaki muhtevanın kabarık bir görünüme sahip olmasını önlemek amacıyla Mâtürîdî'nin doğrudan muhkem-müteşâbih meselesini gündeme getirerek yönelttiği bir eleştirisi örnek kabilinden zikredilecektir. Ayrıca bazı Mu'tezile âlimleri tarafından müteşâbih kategorisinde değerlendirilen hurûf-ı mukattaa konusunda Mâtürîdî'nin görüşlerine yer verilerek bir karşılaştırmaya gidilecektir. Usûl-i hamse kapsamına dâhil olmakla birlikte dolaylı olarak muhkem-müteşâbih bahsiyle de ilişkisi bulunan diğer eleştiriler ise çalışmanın müstakil olarak usûl-i hamseye ayrılan ikinci bölümünde ele alınacaktır.

Mâtürîdî, muhkem-müteşâbih meselesinin temelinde yer alan Âl-i İmrân 3/7. ayette, Mu'tezile'nin insan için en iyi ve en faydalı olanı yaratmayı Allah'a vacip gören aslah anlayışlarının yanlış olduğunu gösteren bir delil bulunduğunu belirtmektedir. Şöyle ki söz konusu ayette dile getirildiği üzere Kur'ân'ın bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbih kılınmış, ancak muhkem ve müteşâbih ayetlerin neye göre belirleneceğine ilişkin bir kriterden söz edilmemiştir. Başka bir deyişle muhkem ve müteşâbih ayetlerin hangileri olduğunun beyan edilmesi, insan için daha yararlı (aslah) olacağı halde Allah Kur'ân'da bu konuya bir izah getirmemiş, böylelikle aslah olanı terk etmiştir. Bu durum Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine Allah'ın ilahî imtihan gereği kimi zaman aslah olanı terk ettiğini göstermektedir.⁴⁷⁴

Acaba Mu'tezile'ye göre muhkem-müteşâbih konusu bağlamında aslah olan, Kur'ân'ın tamamının muhkem kılınması veya muhkem ayetler ile müteşâbih ayetlerin neler olduğunun beyan edilmesi midir? Eğer bu konuda aslah olan, Kur'ân'ın tamamının muhkem kılınması değilse müteşâbihlerin varlığı ile aslah teorisi arasındaki çelişki görünümü nasıl izah edilecektir? Kâdî Abdülcebbar'ın *"Allah'ın Kur'ân'ı göndermekteki muradı mesajını onlara açıklamak olduğu halde müteşâbih bir keyfiyete sahip olan ayetleri indirmesi nasıl caiz olur?"* şeklindeki bir istifhama verdiği cevap, yukarıdaki sorulara da ışık tutmaktadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre bu sorunun cevabı şudur: "Kur'ân'da müteşâbihlerin bulunması bilginin peşinde koşma ve kendi görüşlerini destekleyen bir ayet bulma arayışına girdiklerinde insanları Kur'ân üzerinde düşünmeye teşvik etmek bakımından hem daha yararlıdır (aslah) hem de daha güçlü bir etkiye sahiptir. Ayrıca müteşâbihlerin varlığı, anlamın içinden çıkılmaz bir hal alması durumunda aklî tefekkürde bulunmaya ve âlimlere müracaat etmeye daha fazla sevk eden bir işlev görmektedir. Nitekim bilinmektedir ki bir öğretmenin, cevabını

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 243.

öğretmeksizin öğrenciye ilmî bir soru yöneltmesi, öğrencinin hem özgüven sahibi olması hem de [sorunun cevabını öğreneceği] kimselere güvenip dayanması bakımından daha faydalıdır (aslah).⁴⁷⁵ Ancak Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu izahlardan hareketle "Öyleyse yazılı veya sözlü olarak bir şeyi açıklamak istediğimizde bizim ifadelerimiz zahiren ne kadar çok ihtilaf, iltibas ve çelişki içerirse hikmete o kadar çok uygun olması gerekir." şeklinde bir çıkarımda bulunulamaz. Zira Allah, kulların yararına olan şeyleri bilmekte ve Kur'ân'daki hitabını bu bilgi doğrultusunda hikmete ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmektedir. Hâlbuki aynı şeyi insan hakkında ileri sürmek mümkün değildir. Reel varlık düzlemindeki deliller, insanın yapıp etmelerinde hatadan korunmuşluk garantisinin bulunmadığını ve onun bütün maslahatların bilgisine sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁷⁶

Hurûf-ı mukattaaların müteşâbih olup olmadığı meselesine gelince İmam Eş'ârî'nin isimlerini zikretmeksizin verdiği bilgiye göre Mu'tezile âlimlerinden bir kısmı bazı sûre başlarında yer alan bu harflerin müteşâbih olduklarını söylemiştir.⁴⁷⁷ Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) "Söz konusu harfler, te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği müteşâbih ayetlerdir." şeklinde bir görüşün varlığından söz etmiş ancak Allah'ın kıyametin kopma zamanı ile gayb bilgisi dışında müteşâbihlerin bilgisini insanlardan gizlemediğini gerekçe göstererek bu görüşe katılmamıştır. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre bahse konu harflerle ilgili en isabetli yorum şudur: Arap alfabesindeki harfler, Arapların konuştuğu dilin temelini oluşturur. Bu sebeple Allah, onlara Kur'ân'la meydan okurken Kur'ân'ın, Arapların bildikleri ve benzerini getirmeye kadir oldukları harflerden oluşmasını murad etmiştir. Böylelikle onlara gündelik dilde konuştukları harflerden oluşmasına rağmen "Kur'ân'ın veya onun bir sûresinin benzerini getiremiyor oluştunuz sizi bundan alıkoyanın Allah olduğunu göstermektedir." mesajı verilmiştir. Nitekim başında hurûf-u mukattaa bulunan sûrelerde, bu harflerin ardından Kur'ân'a işaret ediliyor olması da bu yorumu destekler niteliktedir.⁴⁷⁸

Bahse konu harflerin müteşâbih olarak nitelendirilmesine karşı çıkan Mu'tezile âlimlerinden birisi de Kâdî Abdülcebbâr'dır. Hasen el-Basrî'nin, hurûf-ı mukattaaları, başında bulundukları sûrelerin isimleri şeklinde değerlendiren yorumunu, bu konuda dile getirilen en güzel görüş diye nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr, bu harflerin sûre isimleri olarak tayin

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 101.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, ss. 26-27.

⁴⁷⁷ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 224.

⁴⁷⁸ Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, (*Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile* içinde) nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, ss. 30-31.

edilmesinin hikmet açısından güzel olduğunu kaydetmiştir.⁴⁷⁹ Ne var ki Kâdî Abdülcebbâr'ın benimsediği Hasen el-Basrî'ye ait bu görüş, Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından muhal olarak nitelendirilmiştir. Şöyle ki eğer hurûf-ı mukattaalar başlarında bulunduğu sûrelerin isimleri olsaydı bu harflerin her sûrenin başında bulunması, Kur'ân'dan sayılmaması ve ilgili harfler üzerinde herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiş olması gerekirdi.⁴⁸⁰

Bütün bunlardan hareketle Eş'ârî'nin isimlerini zikretmediği bazı âlimler dışında Mu'tezile'nin hurûf-ı mukattaaları muhkem kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁸¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî kendisi farklı bir görüşe sahip olsa da hurûf-ı mukattaa üzerinden Mu'tezile'ye herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Muhtemelen bunun nedeni söz konusu harflerin farklı şekillerde yorumlanmaya müsait bir yapıya sahip olması, bunun yanı sıra ileri sürülen görüşlerden herhangi birisinin yanlış olduğunu söylemeyi mümkün kılan somut bir delil bulunmamasıdır. Mâtürîdî'nin konuyla ilgili kanaatine gelince ona göre bu harfler, peygamberler için muhkem diğer insanlar için müteşâbih olarak değerlendirilebilir. Açmak gerekirse, adı geçen harfler Allah'ın peygamberlere yönelttiği hitabında bir tür şifre olarak kullanılmış ve kimi ilahî mesajlar bu şifreler aracılığıyla iletilmiş olabilir. Nitekim bilinmektedir ki krallar kimi zaman özel görevlileri ile bir takım işaret ve semboller aracılığıyla iletişim kurmakta; fakat bu işaretlerin anlamları sıradan halk kitleleri tarafından bilinmemektedir. Tıpkı bunun gibi Allah da en seçkin kulları olan peygamberleri ile hurûf-ı mukattaalar aracılığıyla iletişim kurmuş olabilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında zikri geçen harflerin peygamberler için müteşâbih bir mahiyet arzetmediğini ileri sürmek mümkündür.⁴⁸²

Mâtürîdî her ne kadar hurûf-u mukattaaların manalarıyla ilgili muhtelif yorumları mümkün ve muhtemel görse de⁴⁸³ müteşâbih olmaları hasebiyle bu harflerin tefsirine ilişkin "Allah bu harflerle şunu murad etmiştir." şeklinde kesin bir yargıda bulunmamak gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.⁴⁸⁴ Müteşâbihler karşısında sergilenmesi gereken bu ihtiyatlı tutumun en temel gerekçesi, Hz. Peygamber'den (sav) veya sahabeden hurûf-ı mukattaaların tefsiriyle ilgili tevatür ya da şöhret düzeyinde herhangi bir rivayet gelmemiş olmasıdır. Benzer şekilde sahabenin bu konuda Hz. Peygamber'e (sav) soru sorduğunu gösteren herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır. Şu halde Mâtürîdî'ye göre söz konusu harflerin gerçek mana ve medlûlleriyle ilgili en isabetli tercih, tıpkı sahabenin yaptığı gibi tevakkuf etmektir. Onların

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, ss. 16-17.

⁴⁸⁰ İsfahânî, *Tefsîr*, s. 29.

⁴⁸¹ Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 71.

⁴⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, ss. 284-285.

⁴⁸³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 27-30, c. II, s. 237-238, c. XIII, s. 159-160, c. XIV, ss. 85-86.

⁴⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 86.

hurûf-ı mukattaa hakkında tevakkuf etmelerinin muhtemel nedeni, bu harfleri, bilgisine yalnızca Allah'ın muttali olduğu bir sır olarak görmeleri ve bu bakımdan söz konusu harfleri müteşâbih kapsamında değerlendirmiş olmalarıdır.⁴⁸⁵

1.2.2. Nesh

Sözlükte nesh “bir şeyi izale etmek, ortadan kaldırmak, yazılı bir metni aynıyla başka bir yere aktarmak/naklatmak”⁴⁸⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân’da, sözlük anlamlarıyla örtüşecek şeklide kullanılan ve farklı türevleriyle dört yerde geçen nesh kelimesi; Bakara 2/106. ayeti ile Hac 22/52. ayetinde *izale* etmek; A’râf 7/154. ayeti ile Câsiye 45/29. ayetinde ise *nakletmek/kaydetmek* gibi anlamlar içermektedir. Neshin farklı şekillerde tarifi yapılmakla birlikte⁴⁸⁷ ıstılahtaki karşılığına ilişkin iki tanımın yaygınlık kazandığı görülmektedir. Genellikle Hanefiler dışındaki çoğunluk tarafından benimsenen⁴⁸⁸ tanıma göre nesh, şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹ İlk defa İmam Mâtürîdî tarafından dile getirilen⁴⁹⁰ ve ilerleyen süreçte Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Şemsü’l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi Hanefî usulcüler tarafından benimsenen⁴⁹¹ ikinci tanıma göre ise nesh; şer’î bir hükmün yürürlükteki süresinin sona erdiğini beyan etmek demektir.⁴⁹² Önceki hükmü ortadan kaldıran şer’î delile nâsih, hükmü kaldırılan şer’î delile mensûh, hükmün ortadan kaldırılmasına ise nesh adı verilmektedir.⁴⁹³

Neshi Tevrat ve İncil’deki hükümlerin Kur’ân tarafından yürürlükten kaldırılmasıyla sınırlandıran Mu‘tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî dışında, klasik dönemdeki İslam âlimlerinin hemen tamamı neshin aklen caiz, şer’an vaki olduğu fikrini benimsemiştir.⁴⁹⁴ Her ne kadar müfessirler ve fakihler arasında Kur’ân’da neshin varlığına ilişkin hâkim bir kanaat

⁴⁸⁵ Hurûf-u mukattaaadaki gerçek mana ve maksadın ne olduğuna ilişkin sahabeinin tevakkuf etmesinin diğer muhtemel nedenleri hakkında bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIV, s. 86.

⁴⁸⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, “nsh” md., c. IV, s. 201; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, thk. Muhammed İvaz Mür’ib, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 2001, “nsh” md., c. VII, s. 84; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, “nsh” md., c. III, s. 61.

⁴⁸⁷ Bu tanımlar için bk. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsih ve’l-mensûh fî kitâbillâhi’l-azîz ve’htilâfû’l-ulemâ fî zâlik*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim, Dâru’l-‘Âsime, Riyad, 2009, (muhakkikin girişi) c. I, ss. 107-110.

⁴⁸⁸ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2016, s. 277.

⁴⁸⁹ Ebû’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu muhtasari’l-müntehâ*, (Tefâtânî, Cürçânî ve Herevî haşiyeleri ile birlikte) thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. III, s. 205; Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008, s. 145; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 240.

⁴⁹⁰ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, ss. 277-278.

⁴⁹¹ Koca, *Tahsis*, s. 143.

⁴⁹² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. I, s. 199, 257.

⁴⁹³ Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 88.

⁴⁹⁴ Öztürk, *Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu*, s. 151.

oluşmuş olsa da mensûh ayetlerin sayısı ile ilgili bir mutabakata varılamamış, bu kapsamda beş yüz civarında ayet mensûh addedilmiştir.⁴⁹⁵ Süyûtî bu sayıyı yirmi bir ile sınırlandırmış,⁴⁹⁶ Şah Velîyullah ed-Dihlevî ise yalnızca beş ayetin mensûh olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁷ Kur'ân tasavvurundaki ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşandığı modern dönemlere gelindiğinde ise neshi inkâr eğiliminde olan Müslüman entelektüellerin varlığı gözlemlenmeye başlanmış, aralarında dinin kaynağını Kur'ân'la sınırlandıran ehl-i Kur'ân ekolünün de bulunduğu⁴⁹⁸ hatırı sayılır bir kesim tarafından Kur'ân'da mensûh kategorisinde değerlendirilebilecek hiçbir ayetin bulunmadığı ileri sürülmüştür.⁴⁹⁹

Kur'ân'da neshin varlığı fikrini benimseyen Mâtürîdî, Kur'ân'ın sünnetle,⁵⁰⁰ sünnetin de Kur'ân'la⁵⁰¹ neshinin mümkün ve vaki olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede o, Kur'ân'daki bir hükmün doğrudan sünneti nesh edemeyeceğini, Hz. Peygamber'in (sav) söz konusu Kur'ân hükmüyle amel ederek onu sünnetleştirdikten sonra bu tür bir neshin mümkün olabileceğini söyleyen İmam Şâfiî'yi ağır bir dille eleştirmiş ve son derece çirkin olarak nitelendirdiği bu görüşü Kur'ân'ı terk etmekle eş değer görmüştür.⁵⁰²

Neshin ancak hükümlerde ve şeriatlarda gerçekleşebileceğini belirten Mâtürîdî, vaadlerde neshin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Zira vaadlerde neshin geçerli olması hem Allah'ın verdiği bir sözden dönmesini hem de bedâ fikrini içerir.⁵⁰³ Sözlükte “ortaya çıkmak, görünür olmak, belirtmek”⁵⁰⁴ gibi anlamlara gelen ve kelâmî terminolojide “Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi”⁵⁰⁵ anlamında kullanılan bedânın, neshten tamamen farklı olduğunu belirten Mâtürîdî, Yahudilerin bu farkı bilmediklerin dolayı neshe karşı çıktıklarını söylemiştir.⁵⁰⁶

⁴⁹⁵ Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Selman el-Hüseynî en-Nedvî, Dâru's-Sahve, Kahire, 1986, s. 84.

⁴⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 72-76.

⁴⁹⁷ ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, s. 93.

⁴⁹⁸ Abdülhamit Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 357.

⁴⁹⁹ Klasik nesh teorisinin modern dönemde neshi inkâr fikrine evrilme süreci için bk. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, ss. 208-2013.

⁵⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 88, c. III, s. 76, 89, c. XV, s. 233.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 259.

⁵⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 259.

⁵⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 223.

⁵⁰⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, “bdv” md., c. I, s. 212; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “bdv” md., ss. 1261-1262.

⁵⁰⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 6; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 52; Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, c. V, s. 290.

⁵⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 257; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 206.

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mâtürîdî içtihat yoluyla⁵⁰⁷ veya insanların bir hükümle amel etmeyi terk etmeleri sebebiyle⁵⁰⁸ neshin gerçekleşebileceğinden de söz etmiştir. Üzerinde ciddi tartışmalar yaşanan⁵⁰⁹ ve bu yönüyle geniş bir çerçevede ele alınması gereken Mâtürîdî'nin söz konusu görüşleri, konumuzla bir ilişkisi bulunmadığından dolayı burada ele almaya gerek görmüyoruz.

Nesh meselesiyle ilgili giriş mahiyetindeki bu kısa mülahazalardan sonra Mâtürîdî'nin konuyla ilgili eleştirilerine geçebiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî neshle ilgili olarak Mu'tezile mezhebini ya da bu mezhebe mensup bir âlimin ismini açıkça zikrederek bir eleştiri yöneltmemiş buna mukabil neshi inkâr edenlerin varlığından söz etmiştir.⁵¹⁰ Daha önce de dile getirildiği gibi İslâmî gelenekte Kur'ân'da neshin varlığını inkâr etmekle şöhret bulan kişi Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'dir (ö. 322/934). Onun neshi inkâr ettiğini belirten Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) bu düşüncenin, neshin bedâ fikrine götürme endişesinden kaynaklandığını söylemiştir.⁵¹¹ Mâtürîdî de neshin bedâ ile bir ilişkisinin olmadığını vurgulamıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında Mâtürîdî'nin 'neshi inkâr edenler' ifadesinin kapmsamına İsfahânî'nin de dâhil olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'ân'da neshin varlığı fikrini reddetmesinin dayanağını “*O (Kur'ân'a) ne önünden ne arkasından asılsız bir şey yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir.*”⁵¹² ayeti oluşturur. Onun yorumuna göre bu ayetin Kur'ân'da neshin vuku bulmadığını gösteren yönü şudur: Nesh, bir ayetin hükmünün ortadan kaldırılması (iptal) anlamına geldiğine göre Kur'ân'da neshin gerçekleştiğini söylemek demek yukarıdaki ayette dile getirilen gerçeğe aykırı olarak Kitap'ta hükmü geçersiz (batıl) kılınmış mazmunların bulunduğunu kabul etmek demektir.⁵¹³

Diğer taraftan Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenlerin en kuvvetli delillerinden birisi olan “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha*

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, ss. 391-392.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 125.

⁵⁰⁹ Mesela bk. Kaşif Hamdi Okur, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen “İçtihadî Nesh” Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış” *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Ofis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 541-545; H. Yunus Apaydın, “Mâtürîdî'de Şer'i Hüküm Akıl İlişkisi”, *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Ofis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 537-540; Melikşah Sezen, *İmam Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, Kökler Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 67-71; Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, Otto Yayınları, Ankara, 2012, ss. 52-53.

⁵¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 199.

⁵¹¹ Takıyyüddîn es-Sübkî-Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. II, ss. 227-228.

⁵¹² Fussilet 41/42.

⁵¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVII, s. 568.

iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir."⁵¹⁴ mealindeki ayet, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre Kur'ân'da nâsih-mensûh ayetler bulunduğunu göstermez. Şöyle ki ilgili ayette kastedilen mensûh ayetler, Tevrat ve İncil'de yar alan cumartesi yasağı, doğuya ve batıya yönelerek namaz kılmak gibi hükümleri muhtevî ayetlerdir. Nitekim Allah, bu tür hükümlerle bizleri sorumlu kılmamış, onların yerine başka yükümlülükler getirmiştir. Bunun üzerine Yahudiler ve Hristiyanlar "Yalnızca sizin dininize tabi olanlara iman edin." demiş, Allah da yukarıdaki ayeti indirerek onların bu sözlerini geçersiz kılmıştır. Yine Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre bahse konu ayetteki nesh kelimesi ile Allah'ın kelâmının levh-i mahfuzdan alınıp başka kitaplara nakledilmesi kastedilmektedir. Zira Arap dilinde "Nesahtü'l-kitâb." cümlesi yazılı bir metnin başka bir yere aktarılmasını ifade etmektedir. Son olarak bu ayet, Kur'ân'da neshin varlığını değil var olması durumunda nâsih olan ayetin mensûh olandan daha hayırlı olacağını gösterir.⁵¹⁵ Mâtürîdî, ilgili ayetin tefsirinde Kur'ân'daki bir ayetin metninin nesh edilmesinin mümkün olduğu gibi metninin mushafta bırakılıp yalnızca hükmünün nesh edilmesinin de mümkün olduğunu belirtmiş, bunun yanı sıra Kur'ân'da neshin fiilen gerçekleşmiş olmasının neshi inkâr edenlere karşı delil teşkil ettiğini kaydetmiştir. Mâtürîdî'ye göre neshi her kim inkâr ederse neshin ne olduğunu bilmediği için inkâr ediyor demektir. Gerçekte nesh, hükmün ne zamana kadar geçerli olduğunu beyan etmekten ibarettir.⁵¹⁶

Bilindiği gibi nesh taraftarlarının Kur'ân'da neshin varlığına ilişkin delillerinden birisi de kocası ölen kadınların bir yıl boyunca iddet beklemeleri gerektiğini hükme bağlayan Bakara 2/240. ayetin, söz konusu iddet süresini dört ay on güne düşüren Bakara 2/238. ayetle nesh edilmiş olmasıdır.⁵¹⁷ İlk ayette belirtilen bir yıl iddet bekleme süresinin büsbütün nesh edilmediğini ifade eden Ebû Müslim el-İsfahânî, eşi ölen kadının hamile olması ve hamileliğin tam bir yıl sürmesi durumunda iddetinin de tam bir yıl olacağını söylemiştir. Bu örnekte olduğu gibi bazı durumlarda bir yıl iddet bekleme hükmü geçerliliğini sürdürdüğüne göre burada nesh değil tahsis var demektir.⁵¹⁸ Kaldı ki usûl açısından da nesh ile tahsis arasında teâruz olması durumunda tahsis yönünde hüküm vermek daha doğrudur. Diğer yandan aslolan, imkân elverdiği sürece ayetlerin hükmünü devam ettirmektir. Hâlbuki nesh, bu aslın hilafına gerçekleşen bir durumdur. Bütün bunların yanı sıra nâsih olduğu söylenen 234. ayet, mensûh olduğu ifade edilen 240. ayetten önce gelmektedir. Her ne kadar nâsih ayetin, mensûh

⁵¹⁴ Bakara 2/106.

⁵¹⁵ İsfahânî, *Tefsîr*, ss. 45-46; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. III, s. 639.

⁵¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 199.

⁵¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. III, s. 639.

⁵¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. III, s. 639.

ayetten tilavet sıralamasında önce gelmesi genel manada mümkün olsa da bu sıralama, Kur’ân metni açısından bir tertip kusuru olarak kabul edilir. Allah’ın kelâmını bu tür bir kusurdan tenzih etmek gerektiğine göre tilavet sıralamasında 234. ayetten sonra gelen 240. ayetin mensûh olmadığına hükmetmek daha uygundur.⁵¹⁹ Mâtürîdî ise Ebû Müslim el-İsfahânî’nin mensûh olmadığını söylediği 240. ayete ilişkin iki farklı yorum yapılabileceğini belirtmiştir. Birinci yoruma göre bu ayet 234. ayet tarafından nesh edilmiştir. İkinci yoruma göre ise buradaki nesh, vasiyetle ilgili olup kadınların beklemesi gereken iddetle bir ilgisi yoktur.⁵²⁰

Ebû Müslim el-İsfahânî’ye göre Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenlerin delilleri arasında yer alan necvâ sadakasıyla ilgili ayetlerde de neshin gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber’le (sav) özel olarak görüşmek isteyenlerin bu görüşmeden önce sadaka vermeleri gerektiğini bildiren Mücâdile 58/12. ayetteki ilgili hükmün sebebi sadaka vermeyen münafıklarla müminlerin birbirlerinden ayırt edilmesini sağlamaktır. Bu amaç gerçekleştiğinden dolayı bir sonraki ayetle sadaka emri düşürülmüştür.⁵²¹ Bir değerlendirmeye göre Ebû Müslim el-İsfahânî’nin bu izahı kendi görüşünden daha ziyade söz konusu ayette neshin gerçekleştiğini savunanların görüşünü destekler niteliktedir. Çünkü daha önce sabit olmuş bir hükmün kaldırıldığını söylemek en nihayetinde neshi kabul etmek demektir.⁵²² Mâtürîdî te’vil ehlinin bahse konu ayetin mensûh olduğunu söylediklerini aktarmış, ancak konuyla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁵²³

Fahreddîn er-Râzî’nin kaydettiğine göre Ebû Müslim el-İsfahânî’nin neshin varlığını kabul etmediği meselelerden birisi de kiblenin Beytülmakdis’ten Kabe’ye çevrilmesidir. Konuyla ilgili ayette şöyle buyurulmaktadır: “*Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.*”⁵²⁴ İsfahânî’ye göre bu ayet, Beytülmakdis’e yönelme hükmünü büsbütün geçersiz kılmamıştır. Zira kiblenin tayin edilmesiyle ilgili bir problemle karşılaşıldığında ya da kiblenin hangi yönde olduğu bilinmekle birlikte o tarafa yönelmeyi engelleyen bir özür bulunduğu Beytülmakdis’e doğru yönelmek caizdir. Ancak Râzî’nin de dile getirdiği gibi kiblenin tayini ile ilgili bir problem yaşanması durumunda sadece Beytülmakdis’e yönelmek değil diğer yönlerden herhangi birine yönelmek de caiz hale gelmektedir. Şu halde bu ayet, Beytülmakdis’in diğer yönlerden ayrılan özelliğini ortadan

⁵¹⁹ İsfahânî, *Tefsîr*, s. 70.

⁵²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 127.

⁵²¹ İsfahânî, *Tefsîr*, s. 241; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, c. III, s. 639, c. XXIX, s. 496.

⁵²² Öztürk, *Kur’ân’ın Mu’tezili Yorumu*, s. 154.

⁵²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XV, s. 50.

⁵²⁴ Bakara 2/144.

kaldırdığına göre neshin gerçekleştiğini söylemek daha isabetli gözükmetedir.⁵²⁵ Mâtürîdî de kıblenin Beytülmakdis'ten Kabe'ye çevirilmesi olayını, sünnetin Kur'ân'la nesh edilebileceğinin bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Zira Kur'ân'da namaz kılarken Beytülmakdis'e yönelmek gerektiğine dair bir hüküm bulunmamakta, sünnetle sabit olan bu hüküm, Kur'ân tarafından nesh olunmaktadır.⁵²⁶

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'ân'da neshin vuku bulmadığını ileri süren görüşü kendi mezhebindeki kimi âlimler tarafından da eleştirilmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin ünlü kelâmcı ve fakihlerinden birisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) Müslümanların neshin hasen olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtmiş, bu ittifakın tek istisnasının neshin hasen olmadığını ileri süren şaz bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁷ İtikatta Mu'tezile mezhebine mensup bir müfessir olan Hâkim el-Cüşemî ise ulemanın Kur'ân'da neshin vuku bulduğu yönündeki icmasının Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshle ilgili görüşüne karşı delil teşkil ettiğini söylemiş, ayrıca onun mensûh ayetlerle ilgili te'villerinin hem isabet ihtimali çok düşük hem de son derece zorlama olduğunu kaydetmiştir.⁵²⁸

1.2.2.1. Mütevâtir Haberin Kur'ân'ı Nesh Etmesi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin mütevâtir haberin Kur'ân'ı nesh etmesiyle ilgili eleştiri yönelttiği tek kişi Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'dir (ö. 218/833). Söz konusu eleştiriye geçmeden önce Bısr'ın mezhebî aidiyetiyle ilgili ihtilaflara dair kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Kaynaklarda Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) fıkıh dersleri aldığı kaydedilen Bısr el-Merîsî, Hanefî fukahânın cumhuruna muhalefet ettiği bazı görüşlere⁵²⁹ sahip olmakla birlikte fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur.⁵³⁰ Buna mukabil itikatta hangi mezhebe intisap ettiği ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Muhtemelen bunun sebebi, muhtelif itikadî mezhepler tarafından benimsenen farklı görüşlerin onun kelâmî düşüncesi içerisinde kendisine yer bulmuş olmasıdır. Söz gelimi sıfatlar ve âhîret ahvali ile ilgili meselelerde Cehmiyye ve

⁵²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. III, s. 640.

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 259. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshle ilgili görüşlerine dair daha geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, ss. 150-166.

⁵²⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Feransî, Dimaşk, 1964, c. I, s. 401.

⁵²⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. I, s. 539.

⁵²⁹ Bu tür fikhî görüşleri için bk. Ali Kaya, *Osman ed-Dârimî İle Bısr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, ss. 179-182.

⁵³⁰ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut, 1997, s. 192; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Mahammed el-Hulv, Hicr Yayınları, Kahire, 1993, c. I, s. 164.

Mu'tezile ile benzer görüşler paylaşmış, fiiller ve iman-günah gibi konularda ise Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimsemiştir.⁵³¹ Bu yüzden olsa gerektir ki İbn Hazm ve Makrîzî gibi âlimler, onun görüşleri etrafında şekillenen Merîsiyye fırkasını Ehl-i Sünnet'e en yakın Mu'tezile grubu olarak nitelendirmiştir.⁵³² Eş'arî⁵³³ ve Bağdâdî⁵³⁴ gibi fırak yazarları, Bîşr ve ashabını Mürchie'den sayarken, Makrîzî, sıfatları inkâr ettiği ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimsediği için Sıfâtiyye tarafından; kulun fiilini Allah'ın yarattığını söylediği ve istitaatin fiille beraber bulunduğunu ileri sürdüğü için de Mu'tezile tarafından tekfir edildiğini ifade etmiştir.⁵³⁵ Mu'tezile'nin tabakat kitaplarında Bîşr'in ismi geçmemekle birlikte⁵³⁶ İbn Kesîr⁵³⁷ (ö. 774/1373), Zehebî⁵³⁸ (ö. 748/1348), Kuraşî⁵³⁹ (ö. 775/1373) ve Leknevî⁵⁴⁰ (ö. 1304/1886) gibi bazı Ehl-i Sünnet âlimleri onun Mu'tezile mezhebinden olduğunu söylemişlerdir. Muhtemelen bunun nedeni sıfatların nefyi veya te'vil edilmesi, halku'l-Kur'ân ve ru'yetullâh'ın inkârı gibi Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin kapsamına giren konularda onlarınkine benzer görüşler serdetmesi, keza kabir azabı, şefaât, münker-nekir sorgusu, sırat ve mizan gibi meseleleri reddettiği yönünde de bazı rivayetler bulunmasıdır.⁵⁴¹

Bîşr el-Merîsî'nin itikadî aidiyeti ile ilgili bu kısa izahattan sonra Mâtürîdî'nin ona yönelmiş olduğu eleştiriye geçebiliriz. Bahse konu eleştiri En'âm 6/45. ayetiyle ilgilidir. Bu ayette Allah “*De ki: ‘Bana vahyedilenler içerisinde, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.’*” buyurmuştur. Görüldüğü üzere bu ayette murdar et, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanların eti dışında haram kılınan herhangi bir şeyden söz edilmemiştir. Hâlbuki burada zikredilenler dışında yenmesi haram kılınan başka şeylerin de

⁵³¹ Ahmet Saim Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 221.

⁵³² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, ts., c. II, s. 89; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, c. IV, s. 169; Kılavuz, “Bîş b. Gıyâs”, *DİA*, c. VI, s. 221.

⁵³³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 140.

⁵³⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 192.

⁵³⁵ Makrîzî, *Hıtat*, c. IV, s. 178.

⁵³⁶ Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs”, *DİA*, c. VI, s. 220.

⁵³⁷ Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-Fikr, yy., 1986, c. X, s. 281.

⁵³⁸ Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, c. VIII, s. 471.

⁵³⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, c. I, s. 164.

⁵⁴⁰ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, ts., s. 54.

⁵⁴¹ Ahmet Saim Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri”, *UÜİFD.*, 2/2, (19879, s. 105. Bu rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. VII, s. 531; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. el-Cevzî, *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinin*, thk., Bessâm Abdurrahman el-Cânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, s. 70.

bulunduğu bilinmektedir. Mâtürîdî bu çelişki görünümünü ortadan kaldırmak için ayeti iki şekilde yorumlamıştır. Birinci yoruma göre Hz. Peygamber'in (sav) kendisine vahyedilenler içerisinde haram olduğuna dair bir bilgi bulamadığını söylediği şeyler, Müşriklerin haram olduğunu ileri sürdükleri yiyeceklerdir. İkinci yoruma göre ise ayette zikredilenler dışında haram kılınan herhangi bir şeyin bulunmaması, ayetin indiği zamana kadarki döneme özgü olup sonraki dönemlerde haram kılınan başka şeyler de olmuştur. Hangi yorum esas alınırsa alınsın ayette zikredilenler dışındaki hayvanların etinin helal kılındığını iddia etmenin mümkün olmadığını söyleyen Mâtürîdî, Bişr el-Merîsî'nin bu tür bir iddia ortaya attığını ifade etmiş ve onun şöyle dediğini belirtmiştir:

“De ki: ‘Bana vahyedilenler içerisinde.....’ ayetinin de delalet ettiği gibi murdar et, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanlar dışında kalan her şey kesin olarak helal kılınmış olup sadece adı geçen bu hayvanlar haram kılınmıştır. Rasûlullah’ın (sav) dişli yırtıcı hayvanlar ile pençeli yırtıcı kuşların etlerinin yenmesini yasakladığını bildiren rivayetlere gelince bunlar âhâd haberlerdir. Âhâd haber ise Kur’ân’ı nesh edemez.”⁵⁴²

Mâtürîdî, Bişr’in dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli yırtıcı kuşların etlerinin yenmesini yasaklayan rivayetlerin haber-i vâhid olduğunu ileri sürerek bu tür haberlerin Kur’ân’ı neshedemeyeceğini belirtmesine itiraz etmektedir. Zira söz konusu rivayetler ona göre haber-i vâhid değil mütevâtirdir.⁵⁴³ Ancak bu tevatür, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayacak kadar çok kişi tarafından rivayet edilen haberleri ifade etmek üzere kullanılan bilindik anlamdaki tevatür değil, amelî tevatürdür.⁵⁴⁴ Başka bir ifadeyle bu haberler, her ne kadar rivayet ediliş şekilleri bakımından âhâd olsalar da bütün Müslümanlar, asırlar boyunca bu haberlerdeki hükümlerin gereği ile amel ederek onları amelî tevatür seviyesine çıkarmıştır. Bu düzeye ulaşan haberler, amele konu olan en güçlü haber kategorisinde yer alır.⁵⁴⁵ Bahse konu haberlerin amelî tevatür niteliği kazandığının pratik hayattaki en somut göstergesi ise dişli yırtıcı hayvanlar ile pençeli yırtıcı kuşların etlerinin, Müslümanların yaşadığı bölgelerdeki çarşı-pazarlarda hemen hiç alınıp satılmamasıdır.⁵⁴⁶ Mâtürîdî’ye göre adı geçen haberlerle amel etmenin zorunlu olmasının temel dayanağı, ümmetin Kitap veya sünnette belirtilen bir hükmün aksine olacak şekilde bir fiil üzerinde ittifak etmelerinin mümkün olmamasıdır.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 240.

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 241.

⁵⁴⁴ Amelî tevatür kavramının Hanefî gelenekteki anlamı için bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 130-134. Mu‘tezile’ye göre mütevâtîr haberin tanımı, kabul şartları ve bilgi değeri hakkında bk. Hüseyin Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara, 2012, ss. 114-127.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 333.

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 241.

Ümmetin, Kitap ve sünnete büsbütün kayıtsız kalmak anlamına gelen bu tür bir ittifaka ulaşmaları düşünülemez.⁵⁴⁷

Mu'tezile de ümmetin çok büyük bir kesimi tarafından amel edilen ve fakat hadis kriterleri bakımından haber-i vâhid kategorisinde yer alan rivayetleri genel olarak sıhhati kati olan haberler şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁴⁸ Sözgelimi Rasûlüllah'tan (sav) sonra bir haberin hüccet değeri taşıyabilmesi için ümmetin o haber üzerinde icma etmiş olması şartını arayan ve bu icmaya uyanın doğru yolu bulacağını, muhalefet edenin de dalâlete düşeceğini belirten⁵⁴⁹ Mu'tezilî âlim Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) bu yönde bir görüşe sahip olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵⁰ Benzer şekilde Kadî Abdülcebbar da Rasûlüllah'ın (sav) bir konuda ne kastettiği ile ilgili mana ve maksadın bilinmesi halinde tek tek lafız aramaya dahi gerek olmadığını, nitekim namaz ve zekata dair pek çok hükmün bu şekilde bize intikal ettiğini söylemiştir.⁵⁵¹

1.2.3. Mekkî-Medenî

Bilindiği gibi Kur'ân'daki sûreler Hz. Peygamber'e (sav) muhtelif zaman ve mekânlarda nazil olmuş, bütün bir insanlığa iletilen ilahî mesajlar bazen Mekke ehline, bazen de Medine ehline hitapla dile getirilmiştir. Nüzûlün bu şekilde gerçekleşmesi, sûrelerin Mekkî-Medenî şeklinde tasnif edilmesini gündeme getirmiştir. Bu kapsamda, biri nüzulün gerçekleştiği yeri, diğeri hitabın yöneldiği muhatapları, bir diğeri de nüzulün gerçekleştiği zamanı esas alan üç farklı tasnif biçimi ortaya çıkmıştır. Nüzulün gerçekleştiği yeri esas alan birinci tasnife göre Mekke'de inen sureler -isterse hicretten sonra inmiş olsun- Mekkî; Medine'de inenler ise Medenî olarak kabul edilmiştir. Ancak bu taksim Mekke ve Medine dışında inen ayetleri kapsamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Muhatabın kim olduğunu esas alan ikinci taksime göre ise Mekkelilere yönelik hitapların bulunduğu sûreler Mekkî, Medinelilere yönelik hitapların bulunduğu sûreler Medenî olarak sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede “Ya ayyühe'n-nâs/Ey insanlar!” hitabıyla başlayan veya içerisinde bu ifadeyi barındıran sûrelerin Mekkî; “Yâ ayyühe'l-lezîne âmenû/Ey iman edenler!” hitabıyla başlayan ya da içerisinde bu hitaba yer verilen sûrelerin ise Medenî olduğu belirtilmiştir. Ne varki bu taksim de bütün sûreleri kuşatıcı olmadığı gerekçesiyle bazı tenkitlere konu olmuştur. Son

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 333-334, c. V, ss. 240-241.

⁵⁴⁸ Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1995, c. I, s. 3156; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008, ss. 190-191.

⁵⁴⁹ Kâ'bi, *Makâlât*, s. 287.

⁵⁵⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 191; a.mlf., “Hicrî İkinci Asırda Rivayet Savaşları”, *İslâmiyât Dergisi*, 10/2, (2007), s. 120.

⁵⁵¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 191.

olarak nüzulün gerçekleştiği zamanı/dönemi esas alan ve müfessirlerin kahir ekseriyetince benimsenen üçüncü görüşe göre Medine’de inenler de dâhil olmak üzere Hz. Peygamber’in (sav) hicretinden önceki dönemde nazil olan sûreler Mekkî; Mekke’de inenler de dâhil olmak üzere hicretten sonraki dönemde nazil olanlar ise Medenî olarak kabul edilmiştir.⁵⁵²

Bütün bu taksimlerin yanı sıra Mekkî sûrelerde Medenî ayetlerin, Medenî sûrelerde Mekkî ayetlerin bulunduğu da söz edilmiştir.⁵⁵³ Nitekim Mâtürîdî’nin Mekkî-Medenî bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirisi de bu kapsamdaki ayetlerden olan Müzzemmil 73/20. ayeti ile ilgilidir. Söz konusu ayetin konuyla ilgili kısmında “...Allah bilmektedir ki içinde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah’ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde yol tepecek, diğerleri de Allah yolunda çarpışacaktır. O halde Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun. Namazı kılın, zekatı ödeyin...” buyurulmaktadır. Kaynaklarda ifade edildiğine göre ayetteki zekat emrini fitır sadakası olarak yorumlayanlar bu ayetin Mekkî, farz olan zekat şeklinde değerlendirenler ise Medenî olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁴ Benzer şekilde Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam da (ö. 200/816) zekatın Medine’de farz kılındığını gerekçe göstererek zekat emrinin geçtiği bu ayetin Medenî olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî’ye göre Ebû Bekir el-Esam’ın ileri sürdüğü gibi zekat Medine’de farz kılınmış olsa dahi bu farziyyetin, hayvanların zekatına hamledilmesi mümkündür. Zira Mekke döneminde sahabenin, yılın büyük çoğunluğunu meralarda otlanarak geçiren hayvanları yoktu. Çünkü onlar düşman tehlikesinden endişe ediyor, bu sebeple hayvanlarını otlaklarda gezdiremiyorlardı. Kaldı ki sahabenin, hayvanların dışında sahip oldukları diğer malların zekatını vermelerinin, hem Mekke’de bulundukları dönemde hem de oradan ayrıldıktan sonraki dönemde kendilerine farz olduğunu söylemek de mümkündür. Meseleye bu açıdan bakıldığında ayetteki zekat emrinin, nüzulün Medine’de gerçekleştiğine delil teşkil etmediği anlaşılr.⁵⁵⁵

1.2.4. Kur’ân Kıssaları

Kıssa kelimesi sözlükte “saçı, yünü, tırnağı kesmek, bir olayı veya hikayeyi anlatmak, aktarmak, ya da bir izi takip etmek” gibi anlamlara gelen “kss” kökünden türetilmiş bir isimdir.⁵⁵⁶ Bir tefsir terimi olarak kıssa “Geçmiş ümmetlerin ve peygamberlerin ahvali ile

⁵⁵² Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 187; Süyûtî, *el-İtkân*, c. I, ss. 37-38; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. I, ss. 111-112; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, ss. 59-60.

⁵⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 199.

⁵⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 644; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XXX, s. 695.

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, s. 226.

⁵⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheratü’l-lüğa*, Remzi Münir Ba’lebekkî, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1987, “kss” md., c. I, s. 142; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, “kss” md, c. VII, ss. 73-74.

yaşanmış olaylara dair haberlerin Kur'ân'daki aktarımlarını⁵⁵⁷ ifade etmektedir. Daha detaylı bir tanımlamaya göre kıssa “tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında ancak varlığını koruyabilmiş hadiselerin; yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak tarzda muhataplara, adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesi”⁵⁵⁸ anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî'nin Kur'ân kıssaları bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere geçmeden önce onun kıssalarla ilgili bazı değerlendirmelerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'daki kıssalar, bir dizi hikmete mebni olarak zikredilmiştir. Öncelikle kıssalar, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat eden deliller içermektedir. Nitekim Kur'ân'daki kimi kıssalar, Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarında da bulunmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Kitab, kutsal kitapların dili ile Hz. Peygamber'in (sav) konuştuğu dilin birbirinden farklı olduğunu; keza onun (sav) kıssaları öğrenmek maksadıyla herhangi birisine müracaat etmediğini veya Ehl-i Kitab'tan bu kıssaları dinlemediğini bilmekteydi. Bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber'in (sav) söz konusu kıssaları olduğu şekliyle haber vermesi, kıssalara ilişkin bilgileri gaybın bilgisine sahip olan Allah'tan aldığını ve dolayısıyla onun bir peygamber olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁹ Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'ye göre kutsal kitaplardaki kıssaların ve geçmiş ümmetlere dair haberlerin Kur'ân'da zikredilmesi, nübüvvetin ispatı gibi son derece esaslı bir gayeye matuf olduğundan, bu tür haberlerin tarihsel gerçekliklere aykırı bir biçimde Kur'ân'da anlatılmış olması düşünülemez.⁵⁶⁰ Hatta Mâtürîdî'ye göre Kur'ân kıssalarındaki tekrar olgusunun da nübüvvetin ispatıyla ilgili bir boyutu bulunmaktadır. Söz gelimi Hz. Âdem (as) ve İblis kıssasının Kur'ân'da tekrar tekrar anlatılmasının nedenlerin biri de⁵⁶¹ bu kıssaların kutsal kitaplarda birden fazla yerde tekrar edilmiş olmasıdır.⁵⁶²

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da kıssalara yer verilmesinin hikmetlerine geri dönecek olursak, söz konusu hikmetlerde birisi de kadim devirlerde yaşanmış ibretimiz olayları anlatmaya ve dinlemeye karşı insan doğasındaki fitrî isteğin Kur'ân kıssaları vasıtasıyla giderilmiş olmasıdır. İnsandaki kıssa dinleme isteği o kadar güçlü bir etkiye sahiptir ki bazı kimseler, sırf bu isteği karşılamak üzere kimi zaman herhangi bir gerçekliği bulunmayan kurgusal hikayeler üreterek etrafındakilere anlatırlar.⁵⁶³ İşte Allah Kur'ân'da geçmiş

⁵⁵⁷ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 316.

⁵⁵⁸ İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, Otto Yayınları, Ankara, 2019, s. 54.

⁵⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 307, c. VI, s. 27.

⁵⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 407.

⁵⁶¹ Diğer sebepler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 70.

⁵⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 70.

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 28.

ümme'lerin başlarına gelen yaşanmış olaylardan ibret ve hikmet yüklü pasajlar aktararak insandaki bu ihtiyaca cevap vermektedir. Mâtürîdî'ye göre zikri geçen bu amaçlar dışında: Peygamberleri yalanladıkları ve yeryüzünde bozgun çıkardıkları için türlü şekillerde ilahî azaba uğrayıp helak olan önceki ümmetlerin akıbetlerini vahyin muhataplarına hatırlatmak ve böylece onları Allah'ın son mesajına karşı benzer tavırlar sergilemekten sakındırmak; peygamberlerin, kendilerine düşman kesilenlere karşı nasıl muamele ettiklerini Müslümanlara göstermek ve düşmana karşı nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğini onlara öğretmek; bir beşerin peygamber olamayacağını ileri sürenlere, daha önceki bütün peygamberlerin birer beşer olduklarını bildirmek; atalarının putlara taptığını gerekçe göstererek putları ilah edinmeyi meşrulaştırmaya çalışanlara, ataları içerisinde hidâyete rehberlik eden peygamberlerin de bulunduğunu, eğer ittiba edeceklerse onlara ittiba etmeleri gerektiğini haber vermek; emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesinin pratik hayata nasıl taşınacağını göstermek ve bu ilkeyi yerine getiren örnek şahsiyetler zikretmek; tarihte yaşamış salih kullardan söz ederek onları adeta canlı birer tanığa dönüştürmek gibi hikmetler gözetilerek Kur'ân'da kıssalara yer verilmiştir.⁵⁶⁴

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Kur'ân kıssaları bağlamında yönelttiği eleştirilere gelince bunlardan birisi Hz. İbrahim (as) ve oğlu Hz. İsmail (as) kıssasıyla ilgilidir. Söz konusu kıssanın anlatıldığı ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: “(İsmail) kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, ‘Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı görüyorum. Düşün bakalım, ne dersin?’ dedi. O da, ‘Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın’ dedi. Nihayet her ikisi de (Allah’ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: ‘Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.’ Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır. Biz, (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail’i) kurtardık.”⁵⁶⁵ Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu ayetlerde Allah'ın Hz. İbrahim'e (as), oğlu Hz. İsmail'i (as) değil koçu kesmesini emrettiğini ileri sürdüklerini belirtmiş ancak bu görüşü Mu'tezile'den kimin dile getirdiğini söylememiştir.⁵⁶⁶ Mu'tezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Hz. İbrahim'e (as) emredilen şeyin kesme eyleminden hemen önce gerçekleştirilen, çocuğu yatırma ve bıçağa yönelme gibi fiiller (mukaddimâtü'z-zibh) olduğunu belirtmiştir. Bu yorumun dilsel gerekçesi ise şudur: Hz.

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, ss. 28-29. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân kıssalarının amaç ve hikmetleriyle ilgili daha geniş bir değerlendirme için bk. Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995), ss. 105-111.

⁵⁶⁵ Sâffât 37/102-107.

⁵⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 173.

İbrahim (as), rüyasını anlatırken “*Yavrum rüyamda seni boğazladığımı görüyorum.*” demiş, “Seni boğazlamakla emrolundum.” şeklinde kesin bir ifade kullanmamıştır. Dolayısıyla Hz. İbrahim (as) rüyasında oğlunu boğazlama eylemini gerçekleştirdiğini görmemiş sadece onu yere yatırdığını ve bıçağı onun boğazına doğru yönelttiğini müşahade etmiştir. Rüyasında gördüğü bu tablodan dolayı kendisine oğlunu kurban etme emrinin verileceğini zannetmiştir. Benzer şekilde Hz. İsmail de (as) babasına cevap verirken “Emrolunduğunu şeyi yap.” demek yerine “Emrolunacağını/emrolunmakta olduğun şeyi yap.” şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁵⁶⁷ Başka bir Mu‘tezilî âlim Ebü’l-Hüseyn el-Basrî de (ö. 436/1044) Hz. İbrahim’e (as) oğlunu gerçek anlamda kesme emrinin verilmesini teklif-i mâ lâ yutâk kapsamında değerlendirerek ilgili ayetleri mecaz olarak yorumlamanın mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu emrin, Cüşemî’nin yorumunda olduğu gibi boğazlama eyleminden önce gerçekleştirilen fiillere hamledilebileceğini belirtmiştir.⁵⁶⁸ İbnü’l-Murtazâ (ö. 840/1437), Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ye ait bu görüşün, mezhep içerisinde başka âlimler tarafından da paylaşıldığını kaydetmiştir.⁵⁶⁹

Diğer bir Mu‘tezilî âlim Ebû Müslim İsfahânî’nin (ö. 322/934) yorumuna göre peygamberlerin gördüğü bütün rüyalar sahih/sadık olmakla birlikte bu rüyalardan kimi Hz. Peygamber’in (sav) Mescid-i Haram’a girdiğini gördüğü rüyada olduğu gibi aynıyla gerçekleşir. Kimi de Hz. Yusuf’un (as) on bir tane yıldızı, güneşi ve ayı kendisine secde ederken gördüğü rüyada olduğu gibi aynıyla değil o rüyanın zahirinden farklı olarak te’vili gerçekleşir. Hz. İbrahim’in (as) gördüğü rüya da bu kabilden bir rüyadır. Ancak o, gördüğü şeyin gerçek anlamda vuku bulacağından ve bu rüyanın, kendisine oğlunu kesmeyi farz kıldığından kesin emin olamamıştır. Oğluyla birlikte emrin gereğini yapmaya koyulduklarında Allah, ona bu yaptığıyla rüyasını doğrulamış olduğunu bildirmiş ve Hz. İsmail’in (as) kurban edilmesi yerine Hz. İbrahim’e (as) bir koç lütfetmiştir.⁵⁷⁰ Görüldüğü üzere İsfahânî’nin bu açıklamaları, Cüşemî’nin ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin yukarıda aktardığımız yorumlarından bir nebze farklılık göstermekle birlikte kesme emrinin koçla ilgili olduğunu o da söylememiştir. Mu‘tezilî müfessir Zemahşerî ise Hz. İbrahim’e (as) rüyasında “Oğlunu kurban et.” emrinin verildiğini açıkça belirtmiş, peygamberlerin gördükleri rüyaların uyanırken aldıkları vahiyle eşdeğer olduğunun altını çizmiştir.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. VIII, ss. 5939-5940.

⁵⁶⁸ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, ss. 410-411.

⁵⁶⁹ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Minhâcû’l-vusûl ilâ me‘ânî mi‘yâru’l-‘ukûl fî ilmi’l-usûl*, nşr. Mahmud Sa’d, Müessesetü’l-İhlâs, yy., ts., ss. 337-338.

⁵⁷⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. VIII, s. 5940; Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 225.

⁵⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 53.

Mu'tezile'nin konuyla ilgili genel kanaatini yansıttığını düşündüğümüz Kâdî Abdülcebâr'ın yorumuna göre ise Allah, Hz. İbrahim'e (as) boğazlama eyleminin hemen öncesinde gerçekleştirdiği; oğlunu yere yatırma, bıçağı eline alma ve kurbanı yönelme gibi fiilleri emretmiştir. Bu tür fiilleri yapmakta olan bir kimsenin, önündeki kurbanı kesmeyi amaçladığı düşünüleceğinden dolayı Hz. İbrahim de (as) kendisine, oğlunu kurban etme emri verileceğini zannetmiştir. Şu halde o, kendisine emredileni yerine getirmiş ancak emredileceğini zannettiği kesme fiili ona emredilmemiştir.⁵⁷² Görüşlerini aktardığımız Mu'tezilî isimler dışında Gazzâlî (ö. 505/1111) Mu'tezile'nin bu konuyu beş farklı şekilde yorumladığını belirtmiş ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği yoruma yer vermemiştir.⁵⁷³ Fahraddîn Râzî de Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünün "Hz. İbrahim'e emredilen şey, oğlunu kurban etme eyleminden önceki fiillerdir." şeklinde olduğunu kaydetmiş ve bu görüşün dayanaklarını serdetmiştir.⁵⁷⁴ Bu durumda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği "Hz. İbrahim, oğlunu değil koçu kurban etmekle emrolunmuştu. Allah'ın bu emirden muradı koçun kesilmesi idi ve muradı gerçekleşti." şeklindeki görüş ya Mâtürîdî'nin bildiği ve fakat kaynakların bize aktarmadığı başka bir Mu'tezilî âlime aittir. Ya da Mâtürîdî bir zühul eseri olarak bu görüşü Mu'tezile'nin geneline nispet etmiştir.

Mâtürîdî'nin yorumuna göre Allah, Hz. İbrahim'e (as) koçu değil oğlunu kurban etmesini emretmiştir. Hz. İbrahim (as) bu emir doğrultusunda oğlunu kurban etmek üzere yere yatırdığında bıçak kesmemiş ve böylece emrolunduğu fiili gerçekleştirmekten alıkonulmuştur. Ancak bu, Hz. İbrahim'in (as) Allah'ın emrini terk ettiği anlamına gelmez. Zira bir emre muhatap olup sonra herhangi bir engelden dolayı bu emri yerine getirmekten alıkonulan kimse emri terk etmiş olarak nitelendirilemez.⁵⁷⁵

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşe itiraz gerekçelerine gelince bunlardan birincisi; Hz. İbrahim'in (as) "*Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı görüyorum.*" sözü ile oğlunun "*Babacığım, emrolunduğun şeyi yap.*" şeklindeki cevabıdır. Söz konusu emri gerçek anlamda Hz. İsmail'in (as) kurban edilmesi şeklinde anlamamamız durumunda her iki peygamberin de hem ne söylediklerini ve Allah'ın kendilerine ne emrettiğini, hem de neyi nasıl adlandıracaklarını bilmediklerini söylemiş oluruz.⁵⁷⁶ Mâtürîdî'nin ikinci itiraz gerekçesi ise göstermiş oldukları teslimiyetten ötürü baba ve oğuldan, övgüyle söz edilmiş olmasıdır. Bu övgüye bağlı olarak Hz. İbrahim (as) 'Allah'ın vefalı kulu (vefiyyullah)', Hz. İsmail de

⁵⁷² Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, s. 352; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 587; a.mlf., *el-Muğnî*, c. VI, s. 228, 320-321.

⁵⁷³ Bu yorumlar ve Gazzâlî'nin itirazları için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, ss. 92-93.

⁵⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVI, s. 348.

⁵⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 173.

⁵⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 173.

(as) ‘Allah’a kurban edilen kimse (zebîhullah)’ diye adlandırılmış ve her ikisi de kıyamete kadar anlatılacak bir öykünün kahramanı olmuştur.⁵⁷⁷ Mâtürîdî’nin son itiraz gerekçesi ise kıssada adı geçen kurbanlığın “*Ve fedeynâhu bi zibhin azîm*” ayetinde fidye olarak nitelendirilmiş olmasıdır. Eğer Hz. İbrahim’e (as) koçu kurban etmesi emredilmiş olsaydı zaten koçun kesilmesi emredilmiş olduğundan dolayı koç fidye olarak nitelendirilmezdi. Zira fidye, ancak başka bir şey karşılığında verilen şeye denir.⁵⁷⁸ Bu da göstermektedir koç, Hz. İsmail’e (as) karşılık bir fidye olarak verilmiştir.

Esasen teorik bir tefsir ihtilafı gibi görünen yukarıdaki tartışmaların arka planında Allah’ın emri ve iradesi arasındaki ilişkinin mahiyetine uzanan kelâmî kaygılar bulunmaktadır. Mu‘tezile’nin genel kabulüne göre Allah’ın bir şeyi emretmesi aynı zamanda emrettiği o şeyi murad ettiği anlamına gelir.⁵⁷⁹ Bu yaklaşımın zorunlu sonucuna göre Allah’ın Hz. İbrahim’e (as) oğlu Hz. İsmail’i (as) gerçek anlamda kurban etme emri verdiği düşünülemez. Eğer böyle bir emir vermiş olsaydı, Allah, Hz. İsmail’in (as) kurban edilmesini herhangi bir engelle veya yasaklamayla ya da kurban gibi bir bedelle geçersiz kılmazdı.⁵⁸⁰ Zira bunu yapması demek gerçekleşmesini murad ettiği şeye engel olması demektir. Hz. İsmail (as) gerçekte kurban edilmediğine göre -ki bu, Mu‘tezile açısından Allah’ın muradının bu yönde olduğunu gösterir- ilgili ayetlerdeki emrin Hz. İsmail’in (as) kurban edilmesi dışında başka bir şeye hamledilmesi gerekir. Mâtürîdî’ye göre ise Allah’ın, emrettiği şeyin dışında başka bir şeyi murad etmesi mümkündür. Buna göre Allah, tercihini bu emir doğrultusunda kullanarak onu gerçekleştireceğini bildiği kimselerin söz konusu emri yerine getirmesini murad eder. Bunun dışındaki kimselerin o emri yerine getirmesini ise murad etmez. Nitekim Allah, Hz. İsmail’i (as) gerçekte kurban etmediği halde Hz. İbrahim’e (as) “*Rüyanı doğruladın.*” demiştir. Eğer Hz. İsmail’i (as) kurban etme emri vermesi aynı zamanda Allah’ın bu emrin gerçekleştirilmesini murad ettiği anlamına gelseydi muradını yerine getirmemiş olmasına rağmen Hz. İbrahim’i (as) rüyasına karşı vefalı olmakla nitelendirmezdi.⁵⁸¹

Mâtürîdî’nin Kur’ân kıssaları bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) tarafından ileri sürülen Hz. İshak’ın (as) Hz. İsmail’den (as) büyük olduğu şeklindeki görüşüne yöneliktir. Ebû Bekir el-Esam’ın bu yorumu, meleklerin Hz. İbrahim (as) ve eşi Hz. Sare’ye (ra) İshak adında bir çocuklarının olacağını

⁵⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, ss. 173-174.

⁵⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, s. 174.

⁵⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, s. 226.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, s. 321.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, s. 173.

müjdelemek üzere geldiklerini anlatan: “[İbrahim’in] ayakta bekleyen karısı rahatlayıp güldü, hemen ona İshak’ı, İshak’ın ardından da Yakub’u müjdeledik. ‘Aman yâ rabbi! Ben bir yaşlı kadın, şu da ihtiyar kocam; bu halde ben çocuk mu doğuracağım? Doğrusu bu şaşılacak bir şey!’ dedi.”⁵⁸² mealindeki ayetlere dayanmaktadır. Ebû Bekir el-Esam’ma göre bu ayetler, Hz. İshak’ın (as) Hz. İsmail’den (as) büyük olduğunu kanıtlamaktadır. Şöyle ki Hz. Sare (ra) çocukla müjdelendiğinde, kendisinin ve kocasının çocuk yapamayacak kadar yaşlı olduğunu belirtmiştir. Şayet Hz. İsmail (as) ilk çocuk olsaydı diğer çocuk olan Hz. İshak’la (as) aralarında uzun bir zaman geçmediğinden dolayı bu kadar kısa bir zaman diliminde Hz. İbrahim’in (as) çocuk sahibi olamayacak kadar yaşlanmış olmasından söz edilmezdi. Mâtürîdî Ebû Bekir el-Esam’ın bu yorumunun te’vil ehli tarafından benimsenen görüşe aykırı olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸³ İbn Kesir’in kaydettiğine göre hem Müslümanlar hem de Ehl-i Kitap, Hz. İsmail’in (as) Hz. İshak’tan (as) büyük olduğu konusunda ittifak etmiştir.⁵⁸⁴ Kutsal Kitap’ta yer alan “Ve Hacer, Abram’a İsmail’i doğurduğunda Abram seksen altı yaşında idi.”⁵⁸⁵ “Ve Abram, oğlu İshak kendisine doğduğu zaman, yüz yaşında idi.”⁵⁸⁶ şeklindeki ifadeler de Hz. İsmail’in (as) Hz. İshak’tan (as) büyük olduğu görüşünü destekler niteliktedir.

Mâtürîdî’nin Kur’ân kıssalarıyla ilgili Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de Hz. İbrahim (as) ve bir inkârcı⁵⁸⁷ arasında gerçekleşen diyalogun anlatıldığı Bakara 2/258. ayetle ilgilidir. Söz konu ayette şöyle buyrulmaktadır: “Allah’ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim ‘Rabbim hayat veren ve öldürenidir.’ deyince o, ‘Ben de hayat verir ve öldürürüm.’ dedi. İbrâhim ‘Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir.’ dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez.”⁵⁸⁸ Mâtürîdî’nin kaydettiğine göre Mu‘tezile, bu ayette Allah’ın kendisine iktidar/mülk verdiğini söylediği kimsenin, Hz. İbrahim’le (as) tartışmaya giren inkârcı kişi değil, Hz. İbrahim’in (as) kendisi olduğunu söylemiştir.

Mâtürîdî’nin bahsi geçen yoruma itiraz gerekçelerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu‘tezile âlimleri,

⁵⁸² Hûd 11/71-72.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIV, s. 144.

⁵⁸⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, yy., 1999 c. VII, s. 27.

⁵⁸⁵ *Tevrat*, Dorlion Yayınları, Ankara, 2018, Tekvin, 16:16.

⁵⁸⁶ Tekvin, 21:6.

⁵⁸⁷ Müfessirlerin yaygın kanaatine göre Hz. İbrahim’le (as) tartışan bu inkârcı kişi Nemrut’tur. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2001, c. I, s. 232.

⁵⁸⁸ Bakara 2/258.

velayet/yönetim yetkisi anlamında yorumlanan mülk kelimesinin dünya nimetleri ve mal zenginliği şeklinde anlaşılması durumunda kendisine mülk verilen kişinin Hz. İbrahim’le (as) tartışan inkârcı kimse olabileceğini belirtmişlerdir. Bu yoruma göre zikri geçen inkârcı kişi, Allah’ın kendisine lütfettiği zengilikten dolayı taşkınlık ve şımarıklık göstererek Hz. İbrahim’le (as) tartışmaya kalkışmıştır.⁵⁸⁹ Ebû Müslim el-İsfahânî’ye nispet edilen ikinci bir yoruma göre ise Allah, mümin iken o kimseye mülk vermiş ancak bu kişi daha sonra küfre düşmüştür.⁵⁹⁰ Diğer yandan Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam, Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye nispet ettiği görüşe katılmamış ve Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşarak kendisine mülk verilen kimsenin Hz. İbrahim (as) olamayacağını belirtmiştir.⁵⁹¹ Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Mu‘tezile içerisinde Mâtürîdî’nin onlara nispet ettiği görüşe katılmayan ve bahse konu tartışmayla ilgili farklı görüşler serdedenler de bulunmaktadır.

Bu kısa izahtan sonra Mâtürîdî’nin konuyla ilgili olarak Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Mâtürîdî’ye göre bahse konu ayette kendisine mülk verildiği söylenen kişinin Hz. İbrahim (as) olamayacağının birinci gerekçesi onun melik/kral/yönetici olarak tanınan bir peygamber olmamasıdır. *Te’vilât* şârihi Semerkandî’nin de belirttiği gibi eğer Hz. İbrahim’e (as) mülk verilmiş olsaydı, İslâmî gelenekte Hz. Süleyman’ın (as) kral olduğundan söz edildiği gibi onun da kral olduğundan söz edilmesi gerekirdi.⁵⁹² İkincisi, zikri geçen ayette, inkârcının Hz. İbrahim’le (as) tartıştığı belirtilmektedir. Şayet kendisine mülk/yönetme yetkisi verilen ve dolayısıyla kral olan Hz. İbrahim (as) olsaydı, karşısındaki kimse bir kralın huzuruna çıkıp onunla tartışmaya güç yetiremezdi. Üçüncüsü Hz. İbrahim (as), tartışma esnasında “*Rabbim hayat veren ve öldürenidir.*”⁵⁹³ deyince muhatabı “*Ben de hayat verir ve öldürürüm.*”⁵⁹⁴ demiş ardından bu iddiasını ispatlamak üzere iki kişi getirerek birini öldürmüş diğerini sağ bırakmıştır. Bu kimse kral olmasaydı Hz. İbrahim’in (as) önünde bunu yapmaya cesaret edemeyeceği gibi kral bir peygamber olarak Hz. İbrahim’in (as) buna izin vermesi de düşünülemezdi.⁵⁹⁵

Bu noktada Mu‘tezile’nin kendisine mülk verilen kimsenin Hz. İbrahim (as) olduğu yönünde bir görüş benimsemesinin nedeni üzerinde de durmak gerekir. Bu bağlamda “*Vaktiyle rabbi İbrahim’i bazı sözlerle sınavıp da İbrahim onları eksiksiz yerine getirince, ‘Ben seni insanlara önder yapacağım.’ buyurmuştu. İbrâhim, ‘soyumdan da’ deyince rabbi,*

⁵⁸⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, ss. 1008-1009; Ebû Ali el-Cübbâî, *Teşîru Ebî Ali el-Cübbâî*, s. 114.

⁵⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1009.

⁵⁹¹ Ebû Bekr el-Esam, *Teşîru Ebî Bekr el-Esam*, s. 52.

⁵⁹² Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, v. 102^b.

⁵⁹³ Bakara 2/258.

⁵⁹⁴ Bakara 2/258.

⁵⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 165-166; Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, v. 102^b.

'Benim ahdim/vaadim zalimleri kapsamaz.' buyurdu."⁵⁹⁶ mealindeki ayete atıfta bulunmak ve bu ayetin sonunda geçen *ahd* kelimesinin Mu'tezile tarafından *mülk* şeklinde yorumlandığını hatırlamak gerekir.⁵⁹⁷ Bu ayette, *ahdin* -Mu'tezile'ye göre mülkün- zalimlere erişemeyeceği belirtildiğine göre tartışmaya konu olan yukarıdaki ayette kendisine mülk verildiği söylenen kimsenin Hz. İbrahim'le (as) tartışan kişi olduğu düşünülemez. Bu sebeple mülkün Hz. İbrahim'e (as) verildiğine hükmetmek gerekir. Mu'tezile'nin bu te'vili tercih etmesinin nedeni mezhebin aslah teorisile çelişecek bir yoruma prim vermeme düşüncesidir. Söz konusu teoriye göre dini ve dünyası açısından insana en iyi ve en yararlı olanı vermesi Allah'a vaciptir. Mülk, kâfirin Allah'a isyan etmesine ve baş kaldırmasına sebep olacağından dolayı, Allah'ın mülkü Hz. İbrahim'le (as) tartışan kimseye verdiğini ileri süren yorum Mu'tezile'nin aslah teorisile çelişmektedir. Allah'ın, kendilerine mülk vermediği ve fakat hali hazırda mülk sahibi olan kâfirlerin durumuna gelince onlar bu sahip oldukları mülkü kendi çabalarıyla elde etmişlerdir.⁵⁹⁸

Ne var ki Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımı, Mâtürîdî açısından adeta yağmurdan kaçarken doluya tutulan kimsenin durumunu hatırlatmaktadır. Zira Mu'tezile aslah teorisine uygun düşecek tarzda bir yorum geliştirmek isterken Allah'ın mülkün sahibi olduğunu⁵⁹⁹ ve onu dilediğine verip dilediğinden aldığını⁶⁰⁰ belirten ayetlere aykırı hareket etmiştir. Şu durumda Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin kendi iç tutarlılıkları açısından bu konuda sergilemeleri gereken doğru tavır 'Allah kâfire mülk vermez.' şeklinde kesin bir dil kullanmak yerine 'Mülk, onun için aslah ise verir, şer ise vermez.' demektir. Kaldı ki varlık evrenindeki herşeyle ilgili olarak nelerin aslah olduğunu kesin bir belirmeyle tayin etmek mümkün değildir. Nitekim Mu'tezile hangi açıdan aslah olduğunu kesin olarak bilemesek de şeytanın kıyamete kadar varlığını sürdürmesinde ya da peygamberlerin vefat etmesinde birtakım faydalar bulunabileceğini kabul etmiştir.⁶⁰¹

⁵⁹⁶ Bakara 2/124.

⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 16.

⁵⁹⁸ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 102^b.

⁵⁹⁹ Mülk 67/1.

⁶⁰⁰ Âl-i İmrân 3/26.

⁶⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 284.

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL İLKELERİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Bu bölümün başlığını, Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilerin ele alındığı çalışmalarda sıkça rastlandığı üzere usûl-i hamseye veya beş temel ilkeye yönelik eleştiriler şeklinde belirlemek de mümkündür. Ancak yaptığımız okumalarda Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* ve *Kitâbü’t-tevhîd* isimli eserlerinde Mu‘tezile’nin beş temel esasından birisi olan *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkesine yönelik herhangi bir eleştiriye rastlanmamıştır. Bu sebeple bölüm başlığında, Mâtürîdî’nin eleştiri yöneltmediği *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkesini de kapsayan usûl-i hamse/beş temel ilke tabiri yerine ‘temel ilkeler’ ifadesi kullanılmıştır. Bu tabirin tercih edilmesinde Mâtürîdî’nin gerek *Te’vîlât*’ta, gerekse *Kitâbü’t-tevhîd*’de *usûl-i hamse* kavramını hiç zikretmemiş olmasının da etkisi olmuştur.⁶⁰²

Mu‘tezile’nin *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkesi ile Mâtürîdî’nin bu ilkeye eleştiri yöneltmemesinin muhtemel nedenleri, çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan “Eleştiri Yöneltilmeyen Konular” başlığı altında ele alınacağından burada söz konusu ilkenin detaylarına girilmeyecektir. Ancak Mu‘tezilî düşüncenin ana hatlarını bütüncül bir şekilde ortaya koymak ve Mâtürîdî’nin eleştiri yönelttiği zemini tebellür ettirmek üzere burada beş temel ilkenin oluşum süreciyle ilgili giriş mahiyetindeki bilgilere yer verilecektir. Bunun yanı sıra adı geçen ilkelerin hangi siyasî-dinî saikler muvacehesinde şekillendiği hususuna da atıfta bulunulacaktır.

Bilindiği gibi Mu‘tezile’nin dinî düşünce evreni *tevhid, adalet, va’d-va’id, el-menzile beyne’l-menzileteyn* ve *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker* ilkelerinden oluşan usûl-i hamse çerçevesinde şekillenmiştir.⁶⁰³ Kâdî Abdülcebâr’ın Hâricîlerdeki tekfirci dili⁶⁰⁴ anımsatan bir değerlendirmesine göre usûl-i hamsenin içerdiği mazmunlara muhalefet etmek,

⁶⁰² Nesefî, Mâtürîdî’nin *Reddû’l-usûli’l-hamse li Ebî Ömer el-Bâhilî* adıyla bir kitap telif ettiğini söylemiştir. (Bk. Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 472.) İsminde *el-usûlî’l-hamse* ifadesi geçen bu eser, henüz gün yüzüne çıkarılamamıştır. Yine eserin isminde geçen Ebû Ömer el-Bâhilî (ö. 300/913), Muhammed b. İshâk en-Nedîm’in (ö. 385/995 [?]) verdiği bilgiye göre Basra Mu‘tezilesine mensup bir mütekellimdir. Bk. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü’l-fihrist li’n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, ts., s. 219.

⁶⁰³ H. S. Nyberg, “Mu‘tezile”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, MEB Yayınları, İstanbul, 1979, c. VIII, s. 761; Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 40; Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, s. 67.

⁶⁰⁴ Hâriciliğin Mu‘tezile üzerindeki fikrî etkisi için bk. Muharrem Akoğlu, “Entelektüel Mu‘tezile’de Bedevi Etki”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 20, (2011), ss. 15-19.

bu muhalefetin taalluk ettiği konuların değişkenlik göstermesine bağlı olarak kimi zaman kâfir, kimi zaman fâsık, kimi zaman da muhti' (yorumda hata etmiş) olmayı gerektirir.⁶⁰⁵

Hiç kuşkusuz Mu'tezile'nin beş temel ilkeyi böylesine güçlü bir şekilde benimsemesini gerekli kılan birtakım sebepler bulunmaktadır. Usûl-i hamsenin oluşumuna tekaddüm eden zamanlarda Müslümanlar arasında meydana gelen hilafet tartışmalarını takip eden süreçte gerçekleşen Cemel (36/656) ve Sıffîn (37/657) savaşları ve bu savaşların dinî-siyasî sonuçlarına karşı mezheplerin sergilemiş olduğu farklı tutum ve tavırlar, usûl-i hamsenin şekillenmesinde son derece önemli rol oynamıştır.⁶⁰⁶ Şöyle ki hilafet problemini çözüme kavuşturmak amacıyla Sıffîn savaşında uygulamaya konulan hakemlerin görüşüne başvurma (tahkim) hadisesi, Hâricîler adıyla fırkalaşacak olan aşırılıkçı bir kitle tarafından "Hüküm yalnızca Allah'ındır." sloganıyla reddedildi.⁶⁰⁷ Hâricîler Cemel savaşına katılanları, Sıffîn'de hakem olarak belirlenen Ebû Musa el-Eş'arî (ra) ve Amr b. As'ı (ra), Hz. Ali'yi (ra), Hz. Osman'ı (ra), Hz. Muaviye'yi (ra) ve tahkime rıza gösteren bütün Müslümanları büyük günah işlediklerini söyleyerek tekfir etti.⁶⁰⁸ Hâricîler'in büyük günah problemini gündeme taşıyan bu katı tutumuna karşılık Mürcie, siyasî karakterli gerilim ortamını yumuşatan bir pozisyon belirlemeyi tercih etti ve büyük günah işleyenlerin uhrevî akıbetleri hakkında kesin bir hüküm vermek yerine onların durumlarının Allah'ın bilgisine havale edilmesi gerektiği fikrini benimsedi.⁶⁰⁹ Hâricîler'in ve Mürcie'nin bu görüşlerini isabetsiz bulan Mu'tezile, büyük günah işleyen kimsenin küfürle iman arasında bir konumda bulunduklarını belirterek bu kimselerin *fâsık* olarak nitelendirilmesi gerektiğini ileri sürdü.⁶¹⁰ *el-Menzile beyne'l-menzilet*ten terkihiyle özetlenen bu görüşle birlikte usûl-i hamsenin ilk prensibi teşekkül etmiş oldu. Diğer taraftan bahsi geçen savaşlara katılanların uhrevî azaba uğrayıp uğramayacağı meselesiyle ilgili tartışmalar va'd ve va'îd ilkesinin oluşumuna etki etti.⁶¹¹ Mu'tezile, Mürcie'nin küfre düştükten sonra imanın fayda vermeyeceği, buna mukabil imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği yönündeki görüşüne karşılık, Allah'ın dünyada iyilik yapanları mutlaka ödüllendireceği, kötülük yapanları da tövbe etmedikleri sürece mutlaka cezalandıracağı anlamına gelen va'd ve va'îd ilkesini benimsedi. Ayrıca Mürcie'nin

⁶⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 125.

⁶⁰⁶ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 49.

⁶⁰⁷ Ebû Câfer et-Taberî, *Târihu't-Taberî; Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, (Siletu Târihu't-Taberî ile birlikte) Dâru't-Turâs, Beyrut, 1387, c. V, s. 72; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. V, s. 126.

⁶⁰⁸ Kâ'bî, *Makâlât*, s. 117; Eş'arî, *Makâlât*, s. 86; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 55.

⁶⁰⁹ Kâ'bî, *Makâlât*, s. 200; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire, ts., c. I, s. 136.

⁶¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 701; Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Lübnan, ts., s. 135.

⁶¹¹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 55.

görüşünün doğru kabul edilmesi durumunda Allah'ın pek çok ayette dile getirdiği mükâfat ve cezanın anlamını yitireceğini kaydetti.⁶¹²

Mu'tezile de dâhil olmak üzere bütün Müslümanlar tarafından dinî ve ahlakî bir sorumluluk olarak kabul edilen emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesi ise, Mu'tezile'nin Emevî iktidarına muhalefet⁶¹³ pozisyonunda olduğu dönemlerde, yönetimin cebr doktrinine dayalı haksız icraatlarına karşı kamuoyu oluşturma ve siyasi erke başkaldırmanın bir enstrümanı olarak Mu'tezile tarafından ön plana çıkarıldı.⁶¹⁴ Aynı ilke, Abbasi halifesi Me'mûn'un politik desteğini arkalarında hissettikleri dönemlerde yine Mu'tezile tarafından ama bu sefer Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini dayatmak ve sosyolojik bir baskı oluşturmak gibi amaçlarla istihdam edildi.⁶¹⁵

Diğer yandan Emevî yönetiminin, haksız icraatlarını Allah'ın kaderi uyarınca gerçekleştirdiklerini belirten açıklamaları,⁶¹⁶ Mu'tezile'nin insanlar tarafından işlenen zulüm ve haksızlık gibi çirkin fiillerin, Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla meydana gelmediğini, bu tür fiilleri Allah'a nispet etmenin onu zulümle nitelemeye eş değer olduğunu ifade eden adalet ilkesinin oluşumuna zemin hazırladı.⁶¹⁷ Mu'tezilî paradigmanın temelini teşkil eden tevhid ilkesi ise Sıfâtiyye'nin Allah'ın sıfatlarını kadim manalar şeklinde yorumladığı, Haşeviyye'nin Allah'a teşbih ve tescim içerikli nitelikler yüklediği, Bâtıniyye'nin Allah'ı sonradan oluşmuş zatî sıfatlarla tavsif ettiği, Hristiyanlar tarafından temsil edilen teslis doktrinin tartışıldığı ve Düalistler tarafından ikici tanrı anlayışının savunulduğu bir ortamda teşekkül etti.⁶¹⁸ Mu'tezile, tüm bu tanrı tasavvurlarına karşılık Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde tek olduğu⁶¹⁹ fikrine dayanan tevhid prensibini geliştirdi.⁶²⁰

⁶¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, (mütercim giriş) c. I, s. 34.

⁶¹³ Câhız'ın şu ifadeleri Mu'tezile'nin Emevî yönetimine duydukları şiddetli tepkinin somut bir göstergesidir: "Muaviye, iktidara gelince iyi kötü işleyen şûrayı dağıttı. Birlik yılı diye adlandırdıkları bu yılda, ensar ve muhacirden oluşan Müslümanlara karşı başına buyruk hareket etti. Bu yıl birlik yılı değil, aksine hilafetin saltana dönüştüğü tefrika, baskı, cebr ve dikta yılı idi. Evet bu yıl bütünüyle sapkınlık ve fık yıl idi." Bk. Câhız, *Resâil*, c. II, ss. 10-11. Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebi'l-Hadîd de (ö. 656/1258) Mu'tezile'nin Hz. Osman, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Yezîd b. Velîd (ö. 126/744) dışındaki bütün Emevî yöneticilerinin fâcir oldukları konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Bk. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâğa*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998, c. I, s. 618. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed İmâra, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 69-74.

⁶¹⁴ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 185.

⁶¹⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 185-186.

⁶¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tenûsiyye, ts., ss. 143-144. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. I, s. 326.

⁶¹⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 105; Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Plan", *Artuklu Akademik Dergisi*, 4/2, (2017), s. 8.

⁶¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, (mütercim giriş) c. I, s. 30-31; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, ss. 239-240, 250.

⁶¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 284.

Kâdî Abdülcebbâr'ın "Mezhebin ilkelerini niçin beş temel prensiple sınırlandırdınız?" şeklindeki bir soruya verdiği aşağıdaki cevap, usûl-i hamse'nin Mu'tezile'ye muhalefet eden mezheplere fikrî mukabelede bulunmak üzere verilen cevapları muhtevi olduğunu göstermesi ve söz konusu ilkelerin oluşumunda muhalif fırkaların etkisine işaret etmesi bakımından dikkate değer niteliktedir:

Hiç şüphe yok ki bize muhalefet edenlerin itirazları mutlaka bu beş temel ilkeden birisiyle ilgilidir. Mülhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe'nin bize muhalif olduğu konular tevhid ilkesine; Mücebbire'nin tamamının muhalif olduğu konular adalet ilkesine; Mürcie'nin muhalif olduğu konular va'd ve va'îd ilkesine; Hâriciler'in muhalif olduğu konular el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine; İmâmiyye'nin muhalif olduğu konular ise emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesine dâhildir.⁶²¹

Mu'tezile kelâmcıları, mezhebin temel esaslarını açıklamak üzere usûl-i hamse adıyla çeşitli eserler telif etmiştir. Bu kapsamda kaleme alınan ilk eser Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) aittir.⁶²² Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) kaydettiğine göre Mu'tezile'ye mensup olanlar, karşılaştıkları kimselere Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu eserini okuyup okumadığını gizlice sorar, okuduğunu söyleyen kimselerin Mu'tezilî olduğunu böylece anlarlardı.⁶²³ Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın dışında Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Ebû Ali b. Hallâd (ö. IV./X. yüzyılın ortaları [?]), Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî (ö. ?) ve Kıvâmüddin Mânkdîm (ö. 425/1034) gibi isimler usûl-i hamse üzerine kitap yazan Mu'tezilî müellifler arasında yer almaktadır.⁶²⁴

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle denebilir ki Mu'tezile'nin beş temel prensibi, kısır tartışmaları ihtiva eden bir ilkeler manzumesi olmaktan öte Müslümanların din, siyaset ve düşünce alanlarındaki çözüm arayışlarına katkıda bulunmak isteyen bir kelâm mezhebinin entelektüel çabalarının toplamından oluşan çok katılımlı bir kompozisyonu ifade eder. Malatî'nin de dolaylı olarak işaret ettiği gibi bu kompozisyon, aynı zamanda mezhep içerisindeki fırkalaşmaların ve fikrî ihtilafların oluşturduğu derin çatlakları olabildiğince azaltarak diğer mezheplere karşı Mu'tezile'yi usûl-i hamse üst kimliği etrafında birleştirmiştir.⁶²⁵ Nitekim bu üst kimlik, Mu'tezile kelâmcısı el-Hayyât tarafından bir

⁶²⁰ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm dirâse felsefiyye li ârâi'l-firaki'l-felsefiyye fî usûli'd-dîn*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1985, c. I, ss. 121-122.

⁶²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 124.

⁶²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (muhakkikin girişi) s. 26.

⁶²³ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-kelâm*, nşr. Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, Dimeşk, 2000, s. 227.

⁶²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (muhakkikin girişi) ss. 26-27; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, s. 211.

⁶²⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır, ts., s. 36.

kimsenin Mu'tezile'den sayılabilmesinin ön koşulu olarak deklare edilmiştir.⁶²⁶ Teşekkül evresi Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın özellikle tevhid ve adalet prensibine yönelik önemli katkılarıyla tamamlanan⁶²⁷ usûl-i hamse çerçevesinde ittifakla kabul edilen görüşler Şehristânî'nin aktarımlarından hareketle şu şekilde özetlenebilir:

Allah kadîmdir. Kıdem yalnızca O'nun zâtına özgü/en özel sıfatıdır. O, kadîm bir sıfatı ve zâtıyla kâim bir manayı ifade eden ilim, kudret ve hayatla değil; bilakis zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla diridir. Eğer bu sıfatlar, Allah'ın yalnızca kendine özgü olan kıdem vasfında Allah'a ortak olurlarsa Allah'ın ulûhiyyetinde de ona ortak olmuş olurlar. Allah'ın kelâmı mahlûk ve muhdestir. Bir mahalde bulunan, harf ve sestten oluşan bu ilahî kelâm, tıpkı diğer sözler gibi mushaflarda kaydedilmiştir. İrade, işitme ve görme, Allah'ın zâtıyla kâim olan manalar değildir. Allah ahirette gözle görülemez. Cihet, mekân, suret, cisim, bir mahalde olma, bir yerden bir yere intikal etme, son bulma, değişme, etkilenme gibi teşbih içeren bütün unsurlar Allah'tan nefyedilmelidir. Allah hakkında bu tür unsurlar içerdiği düşünülen müteşâbih ayetler mutlaka tevhid esasına uygun olarak te'vil edilmelidir. İnsan, ister hayır isterse şer nitelikli olsun bütün fiillerinin yaratıcısı olup dünyada iken yaptıkları yüzünden ahirette ceza veya mükâfata muhatap olacaktır. Allah'a şer, zulüm, küfür ve masiyet gibi fiiller izafe edilemez. Zira adaleti yaratmak adil olmayı gerektirdiği gibi zulmü yaratmak da zalim olmayı gerektirir. Bu kapsamda Allah sadece hayrı ve faydalı olanı yaratır. Kulların yararına olanı gözetmek ilahî hikmet açısından Cenâb-ı Hak için bir zorunluluktur. Bu dünyayı Allah'a itaat ve tövbe üzere terk eden bir mümin, ahirette mükâfat ve karşılığa nail olur. Büyük günah işlemiş ve tövbe etmeden ölmüş bir mümin ise ebedî olarak cehennemde kalır. Ancak, onun uğrayacağı azap kâfirlerinkinden daha hafif olacaktır. Herhangi bir nas varid olmasa da Allah'ı ve O'nun verdiği nimetlere şükretmek gerektiğini bilmek vaciptir. Yine hüsun ve kubuhu akılla bilmek, bunun yanı sıra güzel olanı yapmak, çirkin olandan kaçınmak da bir zorunluluktur. Allah'ın kula yüklemiş olduğu bütün mükellefiyetler, ilahî imtihanı gerçekleştirmek üzere peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılan birer lütuftur.⁶²⁸

2.1. Tevhid İlkesi

Mu'tezile'nin beş temel prensibinin ilki olan tevhid ilkesi, genelde İslam'ın, özelde Kur'ân'ın insanlığa iletmek istediği ilahî mesajlar bütünüünün teolojik zeminini oluşturur. Kur'ân'da insan, alem ve Allah hakkında dile getirilen bütün ilahî hakikatlerin nihâi amacı, bu

⁶²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 126.

⁶²⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 293.

⁶²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 44-45.

zeminin sağlam bir şekilde inşa edilmesini sağlamaktır. Bu yönüyle tüm Müslümanların dinî ve dünyevî değerler sisteminin temelinde yer alan tevhid, en genel anlamıyla Allah'ın mutlak birliğini, O'nun eşsiz ve benzersiz oluşunu ifade eder.⁶²⁹

İslam alimleri arasında Allah'ın bir ve tek ilah oluşuyla ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte bu 'bir'liğin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Esasen bu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasının temelinde Allah'ın bütün zamanları ve mekânları kuşatan aşkın bir varlığa sahip olması karşısında, insanın bu aşkın varlığı kavrayabilecek zihnî potansiyellerden yoksun bir şekilde yaratılmış olması yatmaktadır. Her ne kadar insan, aklî kapasitesindeki sınırlılıklar sebebiyle Allah'ın zatını kavramaktan ve *ihata etmekten* aciz olsa da naslarda Cenâb-ı Hakk'ı nitelemek üzere zikredilen isim ve sıfatlar aracılığıyla O'nu *bilme* imkânına sahiptir.⁶³⁰ İşte bu sebeple, tevhid inancı temellendirilirken müracaat edilen aklî ve sem'î deliller, Allah'ın sıfatlarıyla irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Benzer şekilde Mu'tezile de tevhid prensibini Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yaklaşımları çerçevesinde şekillendirmiştir.

2.1.1. Sıfatlar Meselesi

Sıfat kelimesi sözlükte “bir varlığın uzun, kısa, akıllı veya akılsız olmak gibi niteliklerini gösteren isim ve bu niteliklerle tanınan varlıktan ayrılmayan emare”⁶³¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an'da *sıfat* kelimesi geçmemekle birlikte on üç yerde bu kelimenin fiil formuna,⁶³² bir yerde ise ‘vasf’⁶³³ şeklindeki mastar formuna yer verilmiştir. Fiil formunun kullanıldığı yerlerin önemlice bir kısmında Allah'ın, inanmayanlar tarafından dile getirilen çirkin ve yakışsız nitelemelerden münezzeh olduğu vurgulanmıştır.⁶³⁴ Bununla birlikte bu ayetlerin hiçbirisinde Allah'ın sıfatlarının varlığından söz edilmemiş buna mukabil en güzel isimlerin⁶³⁵ O'na ait olduğu belirtilmiştir. Bazı âlimler “*En yüce mesel Allah'a aittir.*”⁶³⁶ mealindeki ayette geçen *mesel* kelimesininin *sıfat* anlamına geldiğini söylemiştir.⁶³⁷

⁶²⁹ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni 't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 101; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fî 'd-dîn ve temyîzi 'l-fırakati'n-nâciye 'ani 'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1983, ss. 155-156, 158.

⁶³⁰ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 44.

⁶³¹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 133.

⁶³² En'âm 6/100; Yûsuf 12/18, 77; Nahl 16/62, 116; Enbiyâ 21/18, 22, 112; Mü'minûn 23/91, 96; Sâffât 37/159, 180; Zuhruf 43/82.

⁶³³ En'âm 6/39.

⁶³⁴ Mesela bk. En'âm 6/100; Enbiyâ 21/18, 22; Mü'minûn 23/91; Sâffât 37/159, 180.

⁶³⁵ A'râf 7/180; Haşr 59/24; İsrâ 17/110.

⁶³⁶ Nahl 16/60.

⁶³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 126; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. II, s. 566; İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, c. XII, s. 92.

İslam âlimleri Allah'ın isimlerinden bahseden ayetlerin ve özellikle O'nun doksan dokuz isminin varlığından söz eden esmâ-i hüsnâ hadisinin⁶³⁸ etkisiyle erken dönemlerden itibaren Allah'ı nitelendirmek üzere "isim" ve "esma" ifadelerini kullanmışlardır. Kur'ân'da Allah hakkında kullanılmayan ve hicrî II. yüzyıldan itibaren akâid edebiyatına yansıdığı tahmin edilen sıfat terimi, muhtemelen İslam itikadını diğer inanç guruplarına karşı müdafa sürecinde ortaya çıkmıştır.⁶³⁹ İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kaydettiğine göre sıfat kavramı ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından kullanılmıştır.⁶⁴⁰

Kelâmcılar Allah'ın sıfatlarını farklı açılardan tasnife tabi tutmuş, ancak mezhepler arasındaki yaklaşım ve yöntem farklılıklarından dolayı ittifakla kabul edilen bir sıfat taksiminin yapılamadığı anlaşılmıştır.⁶⁴¹ Bununla birlikte kelâmcıların yapmış olduğu muhtelif sıfat tasnifleri göz önünde bulundurularak yapılan bir kategorizasyona göre sıfatlar; sübûtî, selbî, haberî ve fiilî olmak üzere dört gruba ayrılmıştır.⁶⁴² Bu tasnife göre, zâtî ve manevî sıfatlar olarak da adlandırılan sübûtî sıfatlar; hayy, alîm, semî', basîr, mürîd, kadîr, mütekellim ve mükevvin olmak üzere sekiz tanedir. Bu sıfatların master formu olan (hayat, ilim, sem', basar... gibi) sıfatlar ise manâ sıfatları olarak adlandırılmaktadır.⁶⁴³ Eş'arîler, Mâtürîdîler tarafından benimsenen bu tasnifteki sıfatları kabul etmekle birlikte tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak görmemiş, onu, kudret sıfatının nesneler dünyasındaki taalluku şeklinde yorumlamışlardır. Tenzîhî sıfatlar olarak da isimlendirilen selbî sıfatlar ise Allah'ın şanına layık olmadığından dolayı nefyedilmesi gereken ve bir bakıma Cenâb-ı Hakk'ın ne olmadığına anlatan sıfatlar şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁴⁴ Buna göre selbî-tenzîhî sıfatlar; vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetün li'l-havâdis ve kıyâm-ı bi nefsih olmak üzere altı tanedir. Zahirî manalarıyla Allah'a izafe edilmesi durumunda teşbih ve tecsim fikrini çağrıştıran; yed, ayn, vech, ityân, mecî', kadem, dıhk ve nuzûl gibi sıfatlar ise haberî sıfatlar diye isimlendirilmiştir. Sıfatların son kategorisinde yer alan ve belli bir sayıyla sınırlandırılmayan fiilî sıfatlar ise yaratma, yapma, rızık verme, yaşatma, öldürme gibi Allah'ın, zatı dışındaki varlıklara yönelik tasarruflarını ve onlarla kurduğu ilişki biçimini ifade eden sıfatlara karşılık gelmektedir.⁶⁴⁵

⁶³⁸ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, "Deavât", 83.

⁶³⁹ Bekir Topaloğlu, "Allah", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 487.

⁶⁴⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mektebü'l-Hancî, Kahire, ts., c. II, s. 95.

⁶⁴¹ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 125-130.

⁶⁴² Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, ss. 131-132.

⁶⁴³ İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, s. 104.

⁶⁴⁴ Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 197.

⁶⁴⁵ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, ss. 131-132; Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, ss. 103-105.

Mu'tezile'nin sıfat tasnifine gelince, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) yaptığı sınıflandırmaya göre sıfatlar zâtî ve fiilî olmak üzere iki grupta incelenir.⁶⁴⁶ Zâtî sıfatlar Allah'ın kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, mevcud gibi ezelden ebede kadar muttasıf bulunduğu sıfatları ifade eder.⁶⁴⁷ Allah'ın, bu sıfatlara, zâtından ayrı kadîm manalar şeklinde sahip olduğu düşünülemez. Bu tür bir düşünce, Allah'ın zâtı dışında kadîm niteliğine sahip başka varlıkların bulunduğunu (te'addüd-i kudemâ) kabul etmeyi gerektireceğinden reddedilmelidir. Diğer taraftan Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı değerlendirmek, Allah'la bu sıfatlar arasında bir mümaselet/benzerlik ilişkisi kurmayı gerektirir. Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilgili bu benzerlik/ortaklık riskini bertaraf etmek için Allah'ın kendisinden bağımsız bir varlığa sahip olan sıfatlarla değil, zatiyla kâdir, âlim, hayy ve mevcûd olduğunu söylemek gerekir.⁶⁴⁸ İlâhî sıfatların ikinci kategorisinde yer alan fiilî sıfatlar ise Allah'ın irade etmesi (mürîd), çirkin/kötü şeyleri dilememesi (kârih), konuşması (mütekellim), hoşnut olması (râdî), sevmesi (muhib), kızması (mübgız, sâhit), nimet vermesi (mün'im), acıması (rahîm), dost veya düşman olması (müvâlî-muâdî) örneklerinde olduğu gibi Allah'ı zıtları ile nitelendirmenin mümkün olduğu sıfatlardır. Kâdî Abdülcebbâr, Cenâb-ı Hakk'ın her zaman bu niteliklere sahip bulunmadığını göz önünde bulundurarak, söz konusu fiilî sıfatların hâdis olduğunu ve ezelde Allah'a nispet edilemeyeceğini belirtmiştir.⁶⁴⁹

Mu'tezile'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz sıfat anlayışlarıyla ilgili yaklaşımlarının temelinde Vasil b. Ata'nın (ö. 131/748) görüşleri bulunmaktadır.⁶⁵⁰ Kaynaklarda belirtildiğine göre Allah'ın zatı dışında O'na herhangi bir sıfat isnad etme fikrini reddeden ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742 [?]).⁶⁵¹ Ca'd'ın dile getirdiği sıfat teorisi Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından benimsenmiş, ardından Vasil b. Ata da bu görüşü kabul ederek Mu'tezile'nin sıfat anlayışının temelini oluşturmuştur.⁶⁵² Bu bağlamda Vasil "Allah'a kadîm bir mana ve sıfat yükleyen kimse iki tane ilahın varlığını

⁶⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, ss. 257-258; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 196. Kâdî Abdülcebbâr'ın zâtî ve fiilî sıfat tasnifi Mu'tezile'nin sıfat tasnifini genel olarak yansıtmakla birlikte ona göre ilahî sıfatları farklı açılardan değişik şekillerde gruplandırmak da mümkündür. Bu tasniflerin derli toplu bir listesi için bk. Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf ârâû'l-Kâdî Abdülcebbâr el-keîâmîyye*, Müessesetü'r-Risâle, ts., ss. 194-196.

⁶⁴⁷ Bu sıfatlar için sırasıyla bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 155, 160, 166, 174, 180.

⁶⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, ss. 257-258; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 195-197; Çelebi, *Akılclılık*, ss. 158-159; Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, ss. 46-47.

⁶⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 130-131, 196; Çelebi, *Akılclılık*, ss. 158-159; Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, ss. 46-47.

⁶⁵⁰ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 41.

⁶⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 46.

⁶⁵² Çelebi, *Akılclılık*, s. 240.

kabul etmiş olur.”⁶⁵³ diyerek sıfatların kıdemini kabul etmeyi şirke eş değer görmüştür. Mu‘tezile’nin tenzih doktrinine dayanan sıfat anlayışı, her ne kadar Allah’ı teşbih ve tecsim fikrini içeren bütün nitelemelerden arındırma ve tek kadîm varlığın Allah’ın zâtı olduğunu ispat etme gibi naif bir düşüncenin ürünü olsa da tenzihe yaptıkları aşırı vurgular, insanın zihni dışında varlığı bulunmayan, mevhum bir tanrı imajı çizmektedir.⁶⁵⁴ Diğer taraftan Mu‘tezile’nin sıfatları işlevsiz kılanlar (muattıla)⁶⁵⁵ diye adlandırılmasına neden olan bu aşırı tenzihçi tutumu ile Aristo’nun tanrı tasavvuru arasında ciddi benzerlikler bulunduğunu ifade eden değerlendirmeler de söz konusu olmuştur.⁶⁵⁶

Sözün burasında Mâtürîdî’nin sıfatlarla ilgili yaklaşımını ortaya koyan çerçeve mahiyetindeki bilgilere de değinmek yerinde olacaktır. Mâtürîdî’ye göre naklî/sem’î deliller veya duyular vasıtasıyla Allah’ın varlığının bilgisine ulaşılamaz. Allah’ı bilmek ancak nesneler dünyasında onun varlığına delalet eden veriler sayesinde mümkündür.⁶⁵⁷ Ne var ki kâinattaki bu veriler, Allah’ın zatına değil sıfatlarına yönelik bilgiler içerir. Bu demektir ki Allah’ı sıfatlarından arındırılmış bir varlık olarak düşündüğümüzde O’nun varlığını ispatlamak imkânsız hale gelir. Zira dış dünyadaki deliller, sıfatlarından tecrit edilmiş bir varlığı ispat edebilecek bir yapıya sahip değildir. Bu durumda sıfatlarının varlığını kabul etmeksizin Allah’ın mevcudiyetini ortaya koymanın imkân ve ihtimali yoktur. Kaldı ki bütün paygamberler ilim kudret vb. mastarlardan söz ederek Allah’ı âlîm, semî, basîr gibi sıfatlarla muttasıf bir zat olarak tanıtmışlar ve tüm bu isimlerin Allah’ın sıfatlarına dair bir adlandırma olduğunun farkında olmuşlardır.⁶⁵⁸

Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin tenzih anlayışını andırır şekilde Allah’ın ulûhiyyet ve vahdâniyetine hâlel getiren teşbih ve tecsim içerikli nitelemelerden kaçınmak gerektiğini vurgulamakla birlikte onlardan farklı olarak Allah’a gerçek anlamda sıfat isnad etmenin (tahkîku’s-sıfât) teşbihle bir ilişkisinin bulunmadığını belirtmektedir. Zira herhangi bir sıfat Allah’a izafe edildiğinde, bu sıfatın Allah’ın dışındaki varlıklar için ifade ettiği anlamı, Allah’tan nefyederek teşbih riskini ortadan kaldırmak mümkündür. Nitekim Allah hakkındaki bütün isimlendirme ve nitelemelerde ‘O âlimdir ama diğer âlimler gibi

⁶⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 46.

⁶⁵⁴ Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV, Ankara, 2011, s. 20.

⁶⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 92; A.S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, s. 113.

⁶⁵⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 485; Pişgin, *Kur’ân’da Akıl*, s. 158; Çelebi, *Akılçılık*, s. 240.

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 197.

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 198.

değildir.’ örneğindeki benzer bir dil kullanılmasının temel amacı iş bu teşbihe düşmemektir.⁶⁵⁹

Diğer taraftan Mâtürîdî’ye göre Allah’ın sıfatları zatının ne aynıdır ne de gayrıdır. Başka bir deyişle sıfatlar Allah’ın bizatîhî kendisi olmadığı gibi O’nun zatından ayrı birer varlığa da sahip değildir. Beyâzîzâde’nin de (ö. 1098/1687) belirttiği gibi ‘Sıfatlar zatının ne aynıdır ne de gayrıdır.’ önermesi, insanların lisanî örfüne de uygun bir kullanımdır. Bir örnekle ifade etmek gerekirse Zeyd’in kafasını gören veya onun bir niteliğine tanık olan kimsenin “Zeyd’den başka birisini gördüm veya ondan başka birine tanık oldum.” demesi dilsel kullanım açısından doğru karşılanmaz.⁶⁶⁰ Zira o kimse, her ne kadar Zeyd’in sadece kafasını veya bir vasfını görmüşse de gördüğü şey Zeyd’den başkası (ğayr) değildir. Ama aynı zamanda bütünüyle Zey’den kendisi de (ayn) değildir.

Mâtürîdî Allah’la mahlûkat arasındaki benzerlik ihtimalini ortadan kaldırmak için son derece titiz bir dil kullanılması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre Allah, mahlûkatla birlikte anılmadığında, herhangi bir zaman, mekân ya da hal kaydı düşmeksizin “O, ezelde âlim, kâdir, ve hâlıktır.” demek yeterlidir. Ancak bir varlıkla birlikte zikredildiğinde o varlığın Allah’la birlikte kadîm olduğu vehmini ortadan kaldırmak için zaman, mekân ve hal kaydı düşmek ve mesela “Allah ezelde mahlûkatı [gelecekte] var olacakları vakit/hal/ve mekânda bilendir/yaratandır.” demek gerekir.⁶⁶¹

Allah’ın sıfatlarıyla ilgili Sünnî kelâm literatüründe yaygın olarak kullanılan sıfat tasnifleri, Mâtürîdî’de de görülmektedir. Bu çerçevede o, eserlerinde, Allah’ın birliğini ifade eden ve her türlü teşbihi ondan nefyeden selbî sıfatlara; varlığın yaratılışı ile nesne ve olayların işleyişini zât-ı ilâhiyyeyle irtibatlandıran sübûtî sıfatlara ve Allah’ın âlemle olan ilişkisini ihtiva eden fiilî sıfatlara yer vermiştir.⁶⁶² Mâtürîdî’ye göre hangi tür sıfat olursa olsun Allah’ın bütün sıfatları kadîmdir.⁶⁶³ Ona hadis bir sıfat isnad etmek Allah’ın zatında değişiklik meydana gelebileceğini söylemek anlamına gelmektedir.⁶⁶⁴

Mu‘tezile’nin, ilahî sıfatları Allah’ın zatında gerçekliği bulunmayan bir nitelemeden ibaret görmeleri Mâtürîdî’nin eleştirisine konu olmuştur.⁶⁶⁵ Mu‘tezilî kelâmcı

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 91.

⁶⁶⁰ Kemâlüddîn Ahmed Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü’l-merâm min ibârâtî’l-imâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak, Zemzem Yayınları, Pakistan, 2004, s. 118.

⁶⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, ss. 269-270, 336.

⁶⁶² Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 203.

⁶⁶³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, ss. 269-270.

⁶⁶⁴ Ali Abdülfettah, el-Mağribî, *İmâmü ehli’s-sünne ve’l-cemâa; Ebû mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü’l-kelâmiyye*, 2. bs., Kahire, 2009, ss. 168-169.

⁶⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 163.

el-Ka‘bî, Mâtürîdî’nin eleştirdiği bu görüşün Mu‘tezile’nin tamamı tarafından benimsendiğini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: Tevhid ehli[olan Mu‘tezile’]nin tamamı şöyle demiştir: “[...] Allah’ın sıfatları, O’nun veya onu niteleyen kimselerin Allah’ı vasfetmiş oldukları ‘söz’den ibarettir.”⁶⁶⁶ Eş‘arî’nin kaydettiğine göre Mu‘tezile, Allah’ın isim ve sıfatlarını O’nun zatı hakkında bir bildirimde bulunmak üzere dile getirmiş olduğumuz ‘Allah âlimdir.’ veya ‘Allah kâdirdir.’ cümelerinde olduğu gibi birer söz olarak kabul etmiştir. Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbâr da sıfatın ‘söz’ olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁷ Kolayca anlaşılacağı üzere Mu‘tezile’nin sıfatları bizim nitelemelerimizden ibaret birer söz olarak görmelerinin nedeni sıfatları Allah’ın zatıyla aynileştirerek O’nun zatından ayrı bir sıfatının bulunmadığı fikrini pekiştirme isteğidir. Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin bu görüşü, cinleri Allah’a ortak koşan ve ona çocuk isnadında bulunan müşriklerin bu çirkin nitelemelerinden (vasıf) Cenâb-ı Hakk’ın uzak olduğunu belirten “Allah onların vasıflandırmalarından münezzehtir.”⁶⁶⁸ ayetiyle çelişmektedir. Zira bu ayette, Allah’ı çirkin niteliklerle ananlar yerilmektedir. Eğer Allah’ın sıfatları, Mu‘tezile’nin dediği gibi sadece insanların nitelemesinden ibaret olsaydı Allah hakkında kötü nitelemelerde bulunanlar yerilirken güzel nitelemelerde bulunanların övülmesinin bir anlamı olmazdı. Bu durum göstermektedir ki Allah’ın, O’nu niteleyenlerin nitelemesinin dışında sıfatları bulunmaktadır.⁶⁶⁹

Diğer taraftan Mu‘tezile’nin, fiilî sıfatları Allah’ın zâtıyla kâim olmayan hâdis manalar olarak yorumlamaları ve bu sıfatların yaratılmış olduğunu söylemeleri⁶⁷⁰ Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Allah’ın fiillerinden kaynaklanıyor olmaları hasebiyle fiilî sıfatları sayıyla tahdit etmek mümkün değildir. Daha açıkçası, Allah’ın fiilleri belirli bir sayıyla sınırlandırmadığı için fiilî sıfatları da belirli bir sayıya bağlama imkânı yoktur.⁶⁷¹ Daha önce de ifade edildiği üzere Mu‘tezile’ye göre zıtlarıyla Allah’ı nitelendirmenin mümkün olduğu veya O’nun, zıtlarına da kâdir olduğu muhsin, râzık, hâlık, halîm, rahmân, rahîm vb. gibi sıfatlar, fiilî sıfatlar kategorisinde yer alır.⁶⁷² Bu sıfatların hâdis olması, Allah’ın ezelde bu sıfatlara sahip olmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda ‘Allah’ın sonradan muttasıf olduğu bu sıfatlar nasıl var olmuştur?’ şeklinde bir soru sorulabilir. Mâtürîdî’nin Ka‘bî’den aktardığı bir yorum bu soruya ışık

⁶⁶⁶ Ka‘bî, *Makâlât*, s. 258.

⁶⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VII, s. 115.

⁶⁶⁸ En‘âm 6/100.

⁶⁶⁹ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, c. V, s. 163.

⁶⁷⁰ Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 114.

⁶⁷¹ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 250.

⁶⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 530; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* c. VII, s. 136.

tutacak niteliktedir. Ka‘bî’ye göre Allah, ezelde hâlık ve rahmân değilken kendi zatını hâlık ve rahmân kılmaya güç yetirmiş ve böylelikle bizim rahmân ve hâlık olan bir zâta kulluk etmemiz caiz/mümkün olmuştur. Mâtürîdî’ye göre Ka‘bî’nin bu yorumu, Allah’ın insanların kulluk etmesi için rahmân ve hâlık olan bir mabud var ettiğini söylemekten farksızdır. Bu da gerçekte insanın Allah’tan başka bir varlığa kulluk ediyor olması anlamına gelir.⁶⁷³

Ne var ki Ka‘bînin fiilî sıfatlarla ilgili söylemiş olduğu yukarıdaki sözün, Mâtürîdî tarafından, Allah’ın kudret sıfatı aracılığıyla adeta kendi kendini tamamladığı veya kendinden başka bir ilah var ettiği şeklinde yorumlaması, Mu‘tezile’nin fiilî sıfatlarla ilgili genel yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda pek isabetli gözükmemektedir. Zira Mu‘tezile, fiilî sıfatları ayrı bir sıfat kategorisi olarak tadât etse de onlara göre ilahî fiiller, nihayetinde kudret sıfatının bir tecellisi olarak gerçekleşir. Kaldı ki Mu‘tezile’ye göre Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratır ve fiillerini bu yolla gerçekleştirir. Örneğin Allah konuşmayı murad ettiğinde başka bir varlık üzerinde kelâmı/sözü yaratarak konuşur.⁶⁷⁴ Mâtürîdî’nin, Ka‘bî’nin sözünden anladığı gibi kendini mütekellim kılarak değil.

Mâtürîdî’nin, Mu‘tezile’nin fiilî sıfatlarla ilgili bu yaklaşımlarının Kur’ân yorumlarına yansıyan boyutlarına eleştiri yönelttiği görülmektedir. Birkaç örnekle somutlaştırmak gerekirse Mâtürîdî “(O günün azabı) kimden savuşturulursa gerçekten (Allah) ona rahmet etmiştir. İşte bu apaçık kurtuluştur.”⁶⁷⁵ mealindeki ayette belirtilen rahmetin bazı Mu‘tezile âlimleri tarafından cennet olarak te’vil edildiğini belirtmiştir. Bu te’vile göre Allah, ahirette biri cennet, diğeri cehennem olmak üzere iki yurt var etmiş, cenneti kendisinin rahmeti, cehennemi ise gazabı olarak adlandırmıştır. Mu‘tezile’yi böyle bir te’vilde bulunmaya iten sebep, onların, Allah’ı ezelde rahmet sıfatı ile muttasıf bir ilah olarak görmemeleridir. Ne var ki bu te’vil doğru kabul edildiğinde Hz. Peygamber’in (sav) “Allah’ın rahmetiyle olmaksızın hiç kimse cennete giremez. Allah rahmetiyle beni kuşatmazsa ben de cennete giremem.”⁶⁷⁶ mealindeki sözü “Allah’ın cennetiyle olmaksızın hiç kimse cennete giremez. Allah cennetiyle beni kuşatmazsa ben de cennete giremem”

⁶⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 116.

⁶⁷⁴ Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, c. XXXVII, s. 105.

⁶⁷⁵ En‘âm 6/16.

⁶⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dâru tavkî’n-necât, yy., 1422/2001, “Merdâ”, 19; “Rikâk” 18; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, ts., “Sıfatü’l-kıyâme ve’l-cenne ve’n-nâr”, 75.

gibi anlamsız bir söze dönüşmektedir.⁶⁷⁷ Bunun yanı sıra Mu‘tezile’nin yorumu esas kabul edilerek ‘rahmet’ ‘cennet’ diye te’vil edildiğinde Allah’ın meleklerle merhamet etmediğini de söylemek gerekir. Zira melekler için cennet veya sevap söz konusu değildir.⁶⁷⁸ Mâtürîdî’ye göre cennetin rahmet diye isimlendirilmesinin esas sebebi, insanların cennete salt amelleriyle değil Allah’ın rahmeti sayesinde girecek olmalarıdır. Nitekim yağmura rahmet denmesinin gerçek sebebi de yağmurun Allah’ın rahmeti sayesinde yağmasıdır.⁶⁷⁹

Fiilî sıfatlarla ilgili diğer bir örnek ise tekvîn sıfatıdır. Sözlükte ‘oluşturmak, vücuda getirmek’ anlamına gelen⁶⁸⁰ ve ihtirâ, ihdâs, icâd, halk, tahlîk gibi kelimelerle eş anlamlı olarak kullanılan tekvîn, kelâmî terminolojide “Mevcut olmayan bir şeyi yokluk aleminden varlık sahasına çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁸¹ Mâtürîdî diğer bütün fiilî sıfatlarda olduğu gibi tekvîn sıfatının da Allah’ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğu görüşünü benimserken⁶⁸² Mu‘tezile bu sıfatın hâdis olduğunu söylemiştir.⁶⁸³ Diğer taraftan Mâtürîdî tekvîn sıfatının neticesinde ortaya çıkan tüm yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan mükevven ile tekvînin bir birinden ayrı şeyler olduğu şeklinde bir görüş benimsemiş; buna mukabil Mu‘tezile, bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte⁶⁸⁴ tekvînle mükevvenin aynı olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre tekvîn sıfatı bağlamında Mu‘tezile ile Mâtürîdî arasındaki ihtilaf biri tekvîn sıfatının ezeli veya hâdis olması, diğeri ise tekvînin mükevven ile aynı ya da farklı olması şeklinde iki esasa dayanmaktadır.

Mu‘tezile açısından tekvîn sıfatının hâdis olması bir zorunluluktur. Zira tekvîn sıfatını kadîm bir sıfat olarak kabul etmek, bu sıfat aracılığıyla yaratılan evreni de (mükevven) kadîm olarak kabul etmeyi gerektirir. Evrenin sonradan yaratıldığı sabit olduğuna göre mükevvenin kadîm olduğunu söylemeyi gerektiren ve tekvînin kadîm bir sıfat olduğunu ileri süren görüş doğru kabul edilemez.⁶⁸⁵ Ancak Mâtürîdî’ye göre bu temellendirme kesinlikle yanlıştır. Şöyle ki tekvîn sıfatının kadîm olması tekvînle birlikte mükevvenin de ezelde mevcut olmasını gerektirmez. Zira Allah’ın ezelde tekvîn sıfatına sahip olması, O’nun, varlık alemini olması gerektiği şekilde vücuda getirmesi içindir. İlâhî kudretin, ilmin, ve iradenin nesnelere, vakti geldiğinde taalluk etmesi gibi tekvîn sıfatı da

⁶⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 24.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 25.

⁶⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 24.

⁶⁸⁰ Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Arsûsî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2005, “kvn” md., s. 1228.

⁶⁸¹ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 400; Sadüddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâneddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-akâidi’n-neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü’l-küllîyyât el-ezheriyye, Kahire, 1988, s. 47.

⁶⁸² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, ss. 111-112, 220-221, c. XIII, s. 112, c. XIV, s. 124.

⁶⁸³ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 400; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67.

⁶⁸⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67.

⁶⁸⁵ Neseî, *Tebîrâ*, c. I, s. 400.

tüm varlıkların, olması gereken zamanda vücut bulması için onlara taalluk eder. Bu kapsamda sonradan olma/hades, Allah'ın bu sıfatlarıyla değil, fiilen sonradan meydana gelecek olan varlıklarla ilgilidir. Mükevvenin de tekvîn gibi ezelde mevcut olduğu vehmini ortadan kaldırmak için mükevvenin, zamanı geldiğinde yaratılacağını zikretmek gerekir. Örneğin 'Allah, kıyametin kopuşunu yaratandır.' dendiğinde bu söz, onu şu an kopması için yarattığı şeklinde anlaşılabilir. Bu sebeple 'O, vakti geldiğinde kıyametin kopmasını yaratandır.' demek gerekir.⁶⁸⁶ Keza "*O, din günün malikidir.*"⁶⁸⁷ mealindeki ayette Allah, kendisini kıyamet gününün sahibi/maliki olarak nitelendirmiştir. Hâlbuki kıyamet henüz yaratılmamıştır.⁶⁸⁸ O halde Allah'ın ezelde tekvîn sıfatına sahip olması, mükevvenin de ezelde mevcut olmasını zorunlu kılmaz.

Öte yandan "*O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece 'Ol' der, o da hemen olur.*"⁶⁸⁹ mealindeki ayet, Mâtürîdî'ye göre tekvînin ezeli ve mükevveninden ayrı bir sıfat olduğunu kanıtlamaktadır. Şöyle ki bu ayette Allah, tekvin sıfatını 'kûn/ol' emri ile ifade etmiş, bu emrin neticesinde meydana gelecek olan nesneleri (mükevven) ise ayrı bir kelimeyle dile getirerek 'fe yekûn/olur' buyurmuştur. Tekvin ile mükevvenin farklı ifadelerle karşılanması bu iki olgunun birbirinden ayrı şeyler olduğunu gösterir.⁶⁹⁰ Mâtürîdî'ye göre tekvînin ezeli bir sıfat olduğuna ilişkin aklî temellendirme şöyle yapılır: Tekvîn ya hâdistir ya da ezeldir. Şayet hâdis ise ya kendi başına var olmuştur -ki eğer bu mümkünse varlık evrenindeki her şeyin kendi başına var olabilmesi de mümkün olur- veya başka birinin var etmesiyle var olmuştur. Ne var ki bu var etme eylemi başka bir var etme eylemini, o var etme de başka bir var etme eylemini gerekli kılar ki bu zincir sonsuza kadar devam eder. Bunun fasit olduğu ortada olduğuna göre Allah'ın var etmeyi dilediği zamanda her şeyi var etmesi için ezelde mükevvin ve muhdîs sıfatıyla muttasıf olduğu açıklık kazanmış olur.⁶⁹¹

Mâtürîdî'nin sıfatlar bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de manâ/mastar sıfatlarıyla ilgilidir. Bahse konu eleştirilere geçmeden önce Mâtürîdî'nin söz konusu sıfatlar hakkında kullandığı dille ilgili son derece önemli bir noktayı hatırlatmak gerekir. Daha önce ifade edildiği gibi Mu'tezile Allah'ın ilim, kudret, hayat gibi manâ/mastar sıfatlarıyla tavsif edilemeyeceği fikrini benimsediği için O'nun '*bi zâtihî*'

⁶⁸⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammad b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 100-101.

⁶⁸⁷ Fâtiha 1/4.

⁶⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 18.

⁶⁸⁹ Bakara 2/117.

⁶⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 220. Ayrıca bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, ss. 290-291.

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 220-22, c. VIII, ss. 11-112.

âlim, kâdir, hayy vb. olduğunu söylemektedir. Allah'ın manâ sıfatlarıyla nitelendirilebileceğini kabul etmesine rağmen⁶⁹² Mâtürîdî'nin de zaman zaman '*bi zâtihî*' kâdir, '*bi zâtihî*' âlim, '*bi zâtihî*' azîz gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.⁶⁹³ Ancak '*bi zâtihî*' ifadesinin Mâtürîdî'nin kullanımında Mu'tezile'ninkinden tamamen farklı bir manaya karşılık geldiğinin bilinmesi gerekir. Buna göre Mâtürîdî '*bi zâtihî*' tabiriyle Allah'ın sıfatlarının sonradan ve başka varlıklar aracılığıyla kazanılmış birer sıfat olmadığını vurgulamak istemektedir. Sözelimi '*âlimün, kâdirun bizâtihî*' ifadesi, Mâtürîdî'nin kullanımında 'Allah, başka birisinden elde edilen (müstefâd) ve sonradan kazanılan (müktesep) bir ilim ve kudretle değil, ilm-i zâtîsi ile âlim ve kudret-i zâtîsi ile kâdir' anlamına gelmektedir.⁶⁹⁴

Bu kısa hatırlatmadan sonra bir manâ sıfatı olan ilim sıfatı örneğinde Mâtürîdî'nin eleştirisine geçebiliriz. Mu'tezile'nin diğer bütün manâ sıfatlarında olduğu gibi ilim sıfatını mastar şekliyle Allah'tan nefyetmelerinin temelinde mutlak kadîm varlık olan Allah'ın dışında, kadîm olduğu düşünülebilecek hiçbir varlığa yer vermeme düşüncesi yatmaktadır.⁶⁹⁵ Bu düşüncenin aklî temellendirmesi Mu'tezile'ye göre şu şekildedir:

Allah bir 'ilim' sıfatıyla âlim olsaydı bu 'ilim' ya bilinen veya bilinmeyen bir ilim olurdu. Bilinmeyen bir ilim olması durumunda onun ıspatı mümkün olamaz. Çünkü bilinmeyi ispat etmek bütün bilinmezliklerin⁶⁹⁶ kapısını açar. Bilinen bir ilim olması durumunda bu ilim ya mevcûddur ya da ma'dûmdur. [Allah'ın sıfatından söz ettiğimize göre] ma'dûm olması mümkün değildir. Şayet mevcûd ise ya kadîmdir ya da muhdestir. Bütün bu ihtimaller geçersiz olduğuna göre geriye sadece bizim dediğimiz gibi Allah'ın zatıyla âlim olması kalmaktadır.⁶⁹⁷

Mu'tezile'nin konuyla ilgili naklî daynağı ise "*Her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır.*"⁶⁹⁸ mealindeki ayettir. Bu ayette Allah, diğer varlıklara ilim mastarını nispet ederek onları 'ilim sahibi' şeklinde nitelendirmiş buna mukabil kendisini doğrudan 'alîm' diye tavsif etmiştir. Bu durum göstermektedir ki Allah bir ilmi olmaksızın âlimdir.⁶⁹⁹ Ne var ki bu izah, Mâtürîdî'ye göre isabetli değildir. Zira ayette Allah'ın 'alîm' diye nitelendirilmiş

⁶⁹² Mesla bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 79, c. XIV, s. 17.

⁶⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 342, 347, c. X, s. 410.

⁶⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 13. Benzer kullanımlar için bk. c. IX, s. 29, 345, c. X, s. 185, 417.

⁶⁹⁵ Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. XXXVII, s. 104.

⁶⁹⁶ 'Bilinmezlikler' şeklinde çevirdiğimiz kelimenin asıl metindeki karşılığı 'cihât' sözcüğüdür. Bu sözcüğün 'cehâlât' şeklinde olabileceği, bir neşir hatası olarak 'cihât' diye yazıldığı tahmin edilmektedir. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 234 (61 nolu dipnot). Kâdî Abdülcebâr'ın bu ifadelerinin geçtiği eserinin başka bir yerinde 'Yeftehu bâbe külli cehâletin.' şeklinde bir ifade yer vermesi söz konusu tahimini epeyce güçlendirmektedir. (Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 532.) Anlamdaki kapalılığı gidermesi hasebiyle tercüme bu ihtimale göre yapılmıştır.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 183. Benzer bir temellendirme için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, ss. 329-330.

⁶⁹⁸ Yûsuf 12/76.

⁶⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 341; Cüşemî, *et-Tehzib*, c. V, s. 3691.

olması zaten O'nun ilminin olduğunu söylemek anlamına gelir.⁷⁰⁰ Kaldı ki “*Onlar O'nun ilminden[*min ilmihi*], kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.*”⁷⁰¹ “*Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse, bilin ki o (Kur'ân) ancak Allah'ın ilmiyle [bi ilmillâhi] indirilmiştir.*”⁷⁰² mealindeki ayetlerde, ilim kelimesi açıkça Allah'a izafe edilmiştir.⁷⁰³

Sözün burasında diğer bir sıfat grubu olan haberî sıfatlar hakkında Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin yaklaşımlarına atıfta bulunmak gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî haberî sıfatlarla ilgili olarak Mu'tezile'ye herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Galip ihtimalle bunun sebebi hem Mâtürîdî'nin hem de Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımlarının tenzih anlayışı çerçevesinde benzerlik arz etmesidir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın eli, kabzası, gelmesi, gitmesi, istivâ etmesi vb. gibi nitelemelerin yer aldığı hiçbir ayet, Allah'la mahlûkat arasında benzerlik fikrini çağrıştıracak şekilde yorumlanamaz. Gerek tenzih düşüncesinin temelini oluşturan “*O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.*”⁷⁰⁴ ayeti, gerekse Allah'ın tüm benzerliklerden ve ortaklıklardan münezzeh olduğunu belgeleyen aklî deliller, Allah'la diğer varlıklar arasında hiçbir yönden benzerlik bulunmadığı fikrini zorunlu kılar.⁷⁰⁵ Bu anlayış temelinde örneğin Allah'ın gelmesinden söz eden ayetleri bizâtî kendisinin gelmesi şeklinde anlamamak; eğer bu ayetler tehdit bağlamında zikrediliyorsa Allah'ın azap ve ikâbına hamletmek gerekir.⁷⁰⁶ İtân, mecî gibi ifadeleri, ilâhî fiillerin emarelerinin gelmesi veya Allah'ın fiilleri vasıtasıyla oluşan sonuçların, mecazen O'na izafe edilmesi şeklinde anlamak yahut mahlûkatla bir ortaklık intibası uyandırmayacak tarzda müsterek bir manaya hamletmek mümkündür.⁷⁰⁷

Ne var ki bütün bu izahlar, beşerî aklın gaybî bir hakikatı anlama çabasından ibaret olup söz konusu ayetler karşısında kula düşen nihâî görev, bu sıfatlara Kur'ân'da geçtiği şekliye iman etmek, Allah'ı tenzih etmek ve bu ayetlerdeki gerçek muradın ne olduğunu Allah'a havale etmektir.⁷⁰⁸ Nitekim “*Sonra Rahmân arşa istivâ etti. Sen bunu herşeyden haberdar olan [Allah'a] sor!*”⁷⁰⁹ mealindeki ayette Hz. Peygamber'den (sav) arşa istivânın ne olduğunu Allah'a -diğer bir yoruma göre Cebrail'e- sorması istenmiştir. Şayet istivâ,

⁷⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 341.

⁷⁰¹ Bakara 2/255.

⁷⁰² Hûd 11/14.

⁷⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 157, c. VII, s. 141.

⁷⁰⁴ Şûrâ 42/11.

⁷⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 69-70, c. XII, s. 369.

⁷⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 266.

⁷⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, ss. 61-62.

⁷⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 369.

⁷⁰⁹ Furkân 25/59.

beşerî aklın idrâk sahasına giren bir fenomen olsaydı Hz. Peygamber'in (sav) aklı, onun gerçek mahiyetini herhangi bir soruya ihtiyaç duymaksızın idrâk ederdi. Bu durum göstermektedir ki istivâ, naklî/sem'î bir delil olmaksızın salt aklî kapasiteyle anlaşılamayacak bir keyfiyet arz etmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'den de (sav) istivâyâ dair herhangi bir tefsir nakledilmemiştir.⁷¹⁰

Mu'tezile'nin haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımına gelince bu tür sıfatlar naslardaki literal anlamları esas alınarak Allah'a izafe edilmesi durumunda O'nunla diğer varlıklar arasında benzerlik kaçınılmaz hale geleceğinden, söz konusu nasların tenzih prensibine hâle getirmeyecek şekilde anlaşılması ve yorumlanması gerekir.⁷¹¹ Bu çerçevede Allah'ı cehl, fenâ, acz, adem gibi olumsuz sıfatlarla anmak doğru olmadığı gibi O'na el, yüz, göz, ayak vb. insana ait uzuvlar atfetmek ya da O'nun bir mekâna yerleştiğini düşünmek caiz değildir.⁷¹² Mu'tezile'ye göre zahirleri itibarıyla Allah'ın aşkınlığıyla bağdaştırılması mümkün olmayan ve bu yönüyle müteşâbih kategorisinde yer alan tüm haberî sıfatlar, Cenâb-ı Hakk'ın bütün yönleriyle biricik, eşsiz ve benzersiz olduğunu çok sarih bir şekilde ifade eden "*O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.*"⁷¹³ mealindeki muhkem ayet ışığında mecaza hamledilmelidir.⁷¹⁴ Nitekim Allah'ın cisim olmadığı yönündeki aklî deliller de buna işaret etmektedir. Şöyle ki Allah'ın cisim olması, -bütün cisimler arasında benzerlik bulunduğundan dolayı- O'nun da diğer cisimlere denk/benzer olmasını gerektirir. Bu, aynı zamanda Allah'a nispet edilen cisimlerin tıpkı O'nun gibi kadîm olmasını ya da Allah'ın bu cisimler gibi muhdes olmasını zorunlu kılar. Zira birbirine denk olan iki varlığın kıdem ve hudûs bakımından farklı olması düşünülemez.⁷¹⁵ Buna göre Allah'ın arşa istiva ettiğini bildiren ayetler⁷¹⁶ O'nun yaratma ve yönetmedeki hâkimiyet ve egemenliğine; gözünden bahseden ayetler⁷¹⁷ gözetimine veya ilmine; yüzünden bahseden ayetler⁷¹⁸ zâtına; elinden bahseden ayetler⁷¹⁹ bağlamına göre O'nun cömertliğine, nimetine, veya zâtına; üstte olduğundan bahseden ayetler⁷²⁰ yücelik ve üstünlüğüne; gelmesinden

⁷¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 265. Arşa istivâ hakkında daha fazla bilgi için bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 131-140; a.mlf., *Te'vilât*, c. I, s. 70, 414, c. II, ss. 267-268, V, 370, 375-379.

⁷¹¹ Subhî, *Fî ilmi'l-keîlâm*, c. I, s. 125.

⁷¹² Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 153; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 226-229; Çelebi, *Akılçılık*, s. 249.

⁷¹³ Şûrâ 42/11.

⁷¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 684; Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 51.

⁷¹⁵ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *Fî't-tevhîd; Dîvânü'l-usûl li Ebî Reşîd Sa'id b. Muhammed en-Nisâbü'rî*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Vizâratü's-Sekâfe*, ts., ss. 595-596.

⁷¹⁶ Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

⁷¹⁷ Tâhâ 20/39; Mü'minûn 23/27.

⁷¹⁸ Rahmân 55/27; İnsân 76/9.

⁷¹⁹ Âl-i İmrân 3/75; Mâide 5/64; Fetih 48/10.

⁷²⁰ En'âm 6/18; A'râf 127; Nahl 50.

bahseden ayetler⁷²¹ bağlamına göre O'nun azabının veya ayetlerinin gelmesine; maiyyet ve yakınlığından bahseden ayetler⁷²² ise yardım ve desteğine hamledilmelidir.⁷²³

Bu bahsi kapatırken son söz olarak şu hususu özellikle belirtmek gerekir. Gerek Mu'tezile gerekse Mâtürîdî, haberî sıfatları Cenâb-ı Hakk'ın mutlak birliğine uygun düşecek tarzda anlamaya geyret etmişlerse de Mu'tezile, selbî sıfatlar kategorisinde değerlendirdiği haberî sıfatları bütünüyle Allah'tan nefyetmeyi zorunlu görmüştür.⁷²⁴ Mâtürîdî ise söz konusu sıfatları muhtemel manalara hamlederek te'vil etmiş; ancak bu sıfatların gerçek mahiyetlerinin bilinemeyeceğini vurgulayarak son kertede en isabetli tavrın kesin hüküm vermemek ve tevakkuf etmek olduğunu kaydetmiştir.⁷²⁵

Bilindiği gibi Kur'ân, beşerî aklın idrâk sahasını aşan Allah'ın eşsiz ve benzersiz oluşunu, tevhid inancının merkezine yerleştirmiştir. Tenzîh diye ifade edilen bu olgunun yanı sıra Kur'ân, Allah'ın zâtına ilişkin anlatımını, insanın idrâk düzeyine indirebilmek için onun dünyasına uygun bir dil kullanmış ve bu dilde kimi zaman literal yapıları teşbihi andıran unsurlara yer vermiştir. Tenzîh ve zahirî teşbîh diye özetleyebileceğimiz bu çift kutuplu dilin her iki kutbunun da gaybî bir gerçeklik olan Allah'ın zâtına yönelik olduğu ve O'nun kelâmından kaynaklandığı müsellemler bir hakikattir. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında Mâtürîdî'nin teşbîhi kesin bir dille reddetmekle birlikte zât-ı ilâhînin sınırlı bir beşer aklı tarafından kavranamazlığını göz önünde bulunduran ve bu sebeple haberî sıfatlar hakkında yargı bildiren kesin hükümlerden kaçınarak tevakkuf etmeyi öneren ihtiyatlı tutumu Kur'ân'daki Allah tasavvuru ve din dili açısından daha isabetli gözükmektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları Allah'ın zâtıyla aynileştiren yaklaşımları bir tür totoloji içermektedir.⁷²⁶ Totolojilerde tanımlar 'şey'lerin kendisi ile yapıldığından o şeye dair bilgi edinmek imkânsız hale gelmektedir. Buna göre sıfatlar zâtın aynısı olarak görüldüğünde 'Allah âlimdir.' demek 'Allah Allah'tır.' demekle aynı kapıya çıkmaktadır.⁷²⁷ Başka bir deyişle Allah'a bir takım sıfatlar izafe ettikten sonra bu sıfatlar 'Allah'ın zatının aynısıdır.' diyerek onları bir bakıma Allah'ın zâtında eritmek, varlığı ilkin kabul edilen bir olguyu daha sonra yok saymak anlamına gelmektedir.⁷²⁸

⁷²¹ En'âm 6/158; Fecr 89/12.

⁷²² Nahl 16/108; Tâhâ 20/46; Kâf 50/16; Hadîd 57/4; Mücâdile 58/7.

⁷²³ Bu te'viller için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 226-228; a.mlf., *Müteşâbih'ul-Kur'ân*, s. 439; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Fi't-tevhîd*, s. 599-660; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 82; Subhî, *Fi ilmi'l-kelâm*, c. I, ss. 126-127.

⁷²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, ss. 332-335; Çelebi, *Akılçılık*, s. 250; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 286.

⁷²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, ss. 197-200.

⁷²⁶ Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 211.

⁷²⁷ Güneş, *Akıl ve Nass*, ss. 211-212; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, İzmir, 1987, s. 108.

⁷²⁸ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, s. 228; Pişgin, *Kur'ân'da Akıl*, s. 183.

2.1.1.1. İrade

Sözlükte “dilemek veya bir şey hakkında tereddüt etmek” anlamındaki ‘rvd’ kökünden türetilen irade⁷²⁹ kelimesi, kelâmî terminolojide “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik”⁷³⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. İradenin anlamıyla büyük oranda örtüşen *meşîet* kelimesi⁷³¹ de Allah’ın iradesinin mutlak hür, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade etmektedir.⁷³² Râgıp el-İsfahânî ‘Allah şunu irade etti.’ cümlesinin ‘Allah o konuda selp veya îcap yönünde şöyle bir hüküm verdi.’ anlamına geldiğini kaydetmiş; “*De ki: Eğer Allah size bir kötülük dilese, sizi Allah’tan koruyacak kimdir? Yahut size bir rahmet dilese buna engel olacak kimdir?*”⁷³³ mealindeki ayette yer alan irade kelimesinin böyle bir anlam ifade ettiğini söylemiştir. İsfahânî ayrıca irade sözcüğünün *emir* veya *kast* manasında da kullanıldığını belirtmiştir.⁷³⁴ Diğer taraftan Allah’ın irade ve meşîetinden söz eden ayetlerde O’nun dilediğini yapan⁷³⁵ ve dilediğine hükmeden⁷³⁶ bir zât olduğu ifade edilerek iradesine hiçbir sınırlama getirilemeyeceği vurgulanmıştır. Yine O’nun kullarına zulmetmeyi dilemediği,⁷³⁷ onlar için kolaylık murad ettiği,⁷³⁸ O’nun dilemesi olmaksızın insanların hiçbir şeyi dileyemeyecekleri dile getirilmiştir.⁷³⁹

İslam âlimleri arasında Allah’ın “mürîd (dileyen)” ve “fa‘âlün limâ yürîd (dilediğini yapan)” olduğuyla ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte irade sıfatının anlamı, kadîm veya hâdis oluşu ve nelere taalluk ettiği gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁴⁰ İrade ve meşîet kavramları arasında kayda değer bir fark gözetmediği anlaşılan⁷⁴¹ Mâtürîdî’ye göre meşîet birkaç farklı anlama gelmektedir. Buna göre meşîetin birinci anlamı *temenni* etmektir ki söz konusu anlamın bütünüyle Allah’tan nefyedilmesi gerekir. Meşîetin ikinci anlamı ise bir şeyi *emretmek* ve ona *çağırma*ktır. Failinin yerilmesi gerekli olan fiillerde meşîetin bu anlamı Allah’a izafe edilemez. Meşîetin diğer bir manası ise *rıza göstermek* ve *kabul etmektir*. Bu mananın da zem içerikli fiillerde Allah’tan nefyedilmesi

⁷²⁹ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “rvd” md., s. 284.

⁷³⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 158.

⁷³¹ Fîrûzâbâdî, “rvd” md., s. 284.

⁷³² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

⁷³³ Ahzâb 33/17.

⁷³⁴ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

⁷³⁵ Bakara 2/253; Hûd 11/107; Bûrûc 85/16.

⁷³⁶ Mâide 5/1.

⁷³⁷ Âl-i İmrân 3/108; Mü’min 40/31.

⁷³⁸ Bakara 2/185.

⁷³⁹ Dehr 76/30; Tekvîr 81/29.

⁷⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, s. 380.

⁷⁴¹ Mağribî, *el-Mâtürîdî*, s. 304. Neseî, Kerrâmiyye’ye mensup olanlar dışında kelâmcıların irâde ile meşîet kavramlarını aynı manayı ifade eden iki farklı kelime şeklinde değerlendirdiklerini belirtmektedir. Bk. Neseî, *Tebîrât*, c. I, s. 492.

gerekir. O'na nispet edilebilecek olan meşîet ise Cenâb-ı Hak üzerinde bir üstünlük sağlamak ve hâkimiyet kurmak gibi olumsuz yüklemeleri nefyetmek suretiyle fiilin O'nun takdir ettiği ve dilediği şekilde gerçekleşmesidir. Allah herhangi bir baskı ve zorlama altında kalmaksızın evreni yarattığına göre O'nun bu anlamdaki bir irade/meşîet ile nitelenmesi zorunludur.⁷⁴² Allah'a izafe edilen irade; "rıza göstermek", "emretmek" ve "bir fiili unutmama, gaflet veya içgüdüsel bir etkiyle olmaksızın kendi ihtiyarıyla gerçekleştirmek" şeklinde üç farklı anlama gelir.⁷⁴³ Allah'ın irade ettiği bir şeyin gerçekleşmemesi veya irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemez.⁷⁴⁴ O'nun dilemediği bir şeyin gerçekleşebileceğini vehmetmek ilâhî iradeyi *temennî* düzeyine indirgemek demektir.⁷⁴⁵

Mu'tezile'nin irade sıfatıyla ilgili görüşlerine gelince, Kâdî Abdülcebbârın kaydettiğine göre Mu'tezile âlimleri iradenin fiilî bir sıfat olduğu konusunda ittifak etmiş ancak bu sıfatın mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili aralarında bazı görüş ayrılıkları söz konusu olmuştur.⁷⁴⁶ Buna göre Nazzâm (ö. 231/845), Allah'ın iradesinin O'nun fiili, emri veya hükmü olduğunu belirtmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile bunların taraftarlarına göre Allah gerçek anlamda mürîddir. Ancak O, ezelde mürîd değil iken sonradan irade fiilini gerçekleştirmiş ve böylece hâdis bir iradeyle mürîd olmuştur. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla veya kadîm bir irade sıfatıyla mürîd olduğu düşünülemez. Ayrıca Cübbâîler ve taraftarlarına göre Allah'ın iradesi herhangi bir mahalde bulunmaksızın mevcuttur. Câhız'ın (ö. 255/869) yorumuna göre ise Allah'ın mürîd olması, O'nun hiçbir fiilinde sehvin (dalgınlık, gaflet, unutkanlık vb) ve cehlin bulunmaması demektir. Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815 [?]) göre ise Allah'ın iradesi iki şekilde anlaşılabilir. Birincisine göre O'nun iradesi, iradenin taalluk ettiği şeylerin (murâd) kendisi ve onları yaratması anlamına gelir. Bu kapsamda halk ile mahlûk aynıdır. Kulların fiili de Allah'ın dilediği şeyler (murâd) cümlesinden olup bu fiiller, O'nun iradesinin kendisidir. Başka bir deyişle irade ve irade edilen (murâd) aynıdır. Allah'ın iradesinin ikinci anlamına gelince bu irade O'nun taat türünden fiilleri emretmesi demektir. Ancak bu taatler ile Allah'ın iradesi farklı şeylerdir. Allah'ın iradesinin hem zâtı hem de fiiliyle ilgili bir sıfat olduğunu söyleyen Hafs el-Ferd'e (ö. 204/820'den sonra) göre ise Cenâb-ı Hakk'ın taatleri emretmesi, söz

⁷⁴² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 383.

⁷⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 268.

⁷⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 380.

⁷⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 381.

⁷⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI, s. 3.

konusu sıfatın fiil boyutunu; yaratma da dâhil olmak üzere O'nun tüm fiilleri üzerinde iradenin gerçekleşmesi ise zât boyutunu ifade etmektedir.⁷⁴⁷

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir iradeyle değil hâdis bir iradeyle mürîd olduğu yönündeki genel Mu'tezilî görüşü, mezhep imamlarının şu aklî temellendirmelere dayandırdıklarını belirtmiştir: Eğer Allah zâtıyla mürîd olsaydı insanların irade ettiği her şeyi irade etmesi gerekirdi. Çünkü zâtıyla âlim olanın herşeyi bilmesi gerektiği gibi zâtıyla mürîd olanın da herşeyi irade etmesi gerekir. Hâlbuki bu durum pek çok problemi beraberinde getirir. Şöyle ki bir kimse kendisi için mal ve evlat gibi nimetler irade ettiğinde Allah'ın bu nimetleri o kimse için var etmeyi irade etmesi ve yaratması gerekir. Zira O'nun bir fiili gerçekleştirmeyi dilediği halde o fiili gerçekleştirmemesi Allah'ın bir eksiklik ve zaaf içerisinde olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan Allah'ın zâtıyla mürîd olması, iradeye konu olan şeyler sınırsız olduğundan dolayı sonu olmayan şeyleri irade etmesi anlamına gelir. Bu noktada iradeye konu olan şeylerin sınırlı olduğunu söylemek O'nun iradesinin dışına çıkan şeyler olduğu söylemek anlamına gelir. Allah'ın zâtıyla mürîd olması şu açıdan da sorun teşkil etmektedir: İki kişiden birisi bir şeyi, diğeri de o şeyin zıddını irade etmesi durumunda Allah'ın birbirine zıt olan bu iki şeyi de aynı anda irade etmesi gerekir. Ancak bu, Allah'ın aynı anda iki zıt sıfat üzere bulunduğunu söylemeyi icap eder. Tüm bunlar göstermektedir ki Allah'ın zâtıyla mürîd olduğu yönündeki görüş isabetsizdir.⁷⁴⁸

Ne var ki Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği bu açıklamalar onun *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn* isimli eserini *Mu'tezile'de Din Usûlü* adıyla Türkçeye çeviren Memiş'in de isabetle belirttiği gibi bazı çelişkiler barındırmaktadır. Şöyle ki Memiş'e göre Allah'ın iradesinin ezeli kabul edilmesi durumunda meydana gelecek problemler, Kâdî Abdülcebbâr'ın ezeli kabul ettiği kudret sıfatı için de gündeme getirilebilir. Kâdî'nin dediği gibi şayet kudret ezeli ise Allah'ın kudretinin mümkün olan bütün makdûrâta taalluk etmesi gerekir. Diğer taraftan ezeli olan kudret sıfatının hâdis olan irade sıfatı ile sınırlandırılması da sorunludur. Ayrıca hâdis olan iradenin nerede, nasıl ve hangi ilahî sıfatlara dayalı olarak ihdâs edileceği hususu da problem teşkil etmektedir.⁷⁴⁹

Mâtürîdî'nin iradeyle ilgili eleştirilerine yer vermeden önce bu eleştirilerin kapsamıyla ilgili bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Kur'ân'da Allah'ın iradesinden ve bu iradenin küfür, zulüm, adalet, hidâyet, iman, dalâlet gibi insanlara ait fiillerle

⁷⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın adı geçen âlimlerden aktarmış olduğu bu görüşlerin tümü için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI, ss. 3-5. Ayrıca bk. Neseî, *Tebîrî*, c. I, s. 493; Eş'arî, *Makâlât*, ss. 189-191.

⁷⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI, ss. 111-113. Benzer bilgiler için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 70-74.

⁷⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 72 (41 nolu dipnot).

ilişkisinden veya bu fiiller üzerindeki etkisinden söz eden pek çok ayet bulunmaktadır. Mâtürîdî, bu tür ayetlerin hemen tamamında Mu‘tezile’ye bir şekilde eleştiri yöneltmektedir. Ancak bu eleştirilerin önemlice bir kısmında bizim burada ele almakta olduğumuz Allah’ın iradesi meselesinin ve yukarıda zikri geçen hususların, iç içe geçtiği görülmektedir. Bu durum aşağıda ele alınacak olan eleştirilerin, pek çok eleştiri içerisinden seçilip belirlenmesini bir hayli zorlaştırmaktadır. Yine de, birazdan zikredilecek olan eleştirilerin, ana temasını Allah’ın iradesi ve bu iradenin taalluku gibi konuların oluşturduğu dar kapsamlı eleştirilerden seçilmesine azami gayret gösterilmiştir.

Mâtürîdî’nin Allah’ın irade sıfatı bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere gelince bu eleştirilerden birisi söz konusu sıfatın taalluk ettiği alanla ilgilidir. Mu‘tezile Allah’ın çirkin olan hiçbir şeyi irade etmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak etmiş, insanların fiillerinden ise sadece onlara yapmalarını emrettiği veya teşvik ettiği şeyleri murâd ettiğini belirtmiştir.⁷⁵⁰ Başka bir ifadeyle Allah, emretmediği ve fakat insan tarafından gerçekleştirilen küfür, isyan, dalâlet ve zulüm gibi çirkin fiillerin gerçekleşmesini irade etmezken iman, itaat, hidâyet ve adalet gibi emrettiği güzel fiillerin gerçekleşmesini murâd etmektedir. Nitekim “Allah kulları için zulmü irade etmez.”⁷⁵¹ “Allah âlemlere zulmetmeyi dilemez.”⁷⁵² “Allah bozgunculuğu sevmez.”⁷⁵³ “Şüphesiz Allah çirkin işleri emretmez.”⁷⁵⁴ mealindeki ayetler de bu görüşü desteklemektedir.⁷⁵⁵

Evrende meydana gelen tüm olay ve olguların Allah’ın iradesiyle gerçekleştiği düşüncesinde olan Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin, Cenâb-ı Hakk’ın iradesinin belli alanlara taalluk ettiğini ifade eden bu yaklaşımları biraz sonra ele alınacak olan örneklerde de görüleceği üzere Kur’ân’daki pek çok ayetle çelişmektedir. Bu örneklerden önce şunu ifade etmek gerekir ki Allah’ın inanan inanmayan bütün insanların hidâyete ermesini dilediğini söyleyen Mu‘tezile, Mâtürîdî’ye göre Allah’ı bilme ve tam bir tevhid inancına sahip olma konusunda Hz. Musa’nın (as) kavminden bile daha düşük bir seviyede yer almaktadır. Şöyle ki “Kuşkusuz Allah dilerse hidâyete ereriz.”⁷⁵⁶ mealindeki ayette ifade edildiği üzere İsrâiloğulları, -her ne kadar akılları kıt ve anlayışları sınırlı olsa da- hidâyete ermeyi Allah’ın irade etmesine bağlamıştır. Mu‘tezile ise Allah’ın herkesin hidâyete ermesini dilediği gibi İsrâiloğulları’nın da hidâyete ermesini dilediğini; ancak onların, hidâyet yolunu tutmayı

⁷⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, s. 5.

⁷⁵¹ Mü’min 40/31.

⁷⁵² Âl-i İmrân 3/108.

⁷⁵³ Bakara 2/205.

⁷⁵⁴ A‘râf 7/28.

⁷⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, ss. 342-343.

⁷⁵⁶ Bakara 2/70.

dilemedikleri için doğru yolu bulamadıklarını söylemiştir. Böylelikle Mu‘tezile, Mâtürîdî’ye göre İsrailoğullarının hidâyete ermeme iradelerini Allah’ın onları hidâyete erdirmeye iradesine galip kılmış olmaktadır.⁷⁵⁷

Diğer taraftan Mâtürîdî’ye göre “*Ey İman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin.*”⁷⁵⁸ mealindeki ayet, Mu‘tezile’nin, Allah bütün kullarının iman etmelerini irade etmiştir, şeklindeki görüşünü yanlışlamaktadır. Şöyle ki Allah’ın, insanların tamamının iman etmesini dilemesi, aynı zamanda onlarla dost olmayı da dilediği anlamına gelir. Ne var ki Cenâb-ı Hakk’ın, içlerinde kendisine düşman olmayı tercih edecek insanların da bulunduğunu bilmesine rağmen onlarla dost olmayı dilediğini söylemek, bir bakıma Zât-ı ilâhî’yi hikmet dışılık, sefihlik ve cahillikle nitelendirmek anlamına gelir. Bu sebeple Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin Allah’tan nefyedilmesi gereken tüm bu nitelemelerinde fâsık ve fâcır olduklarını söylemiş, hatta onların küfre dahi düşmüş olabileceklerinden korkulacağını belirtmiştir.⁷⁵⁹

Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin, Allah’ın iradesi kulların yalnızca taat ve nedb türünden fiillerine taalluk eder şeklindeki görüşü de yanlıştır. Zira “*Hiçbir şey hakkında sakın ‘Yarın şunu yapacağım.’ deme! Ancak, ‘Allah dilerse yapacağım.’ de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve ‘Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır.’ de.*”⁷⁶⁰ mealindeki ayetler, taat kapsamına girmeyen fiillerin de Allah tarafından irade edilebileceğini göstermektedir. Öncelikle bu ayet, Mâtürîdî’ye göre Allah’ın meşîeti olmaksızın hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğine bir delil teşkil etmektedir. Çünkü, Allah dilediği halde bir şeyin gerçekleşmemesi veya dilemediği halde o şeyin gerçekleşmesi mümkün olsaydı zikri geçen ayette Hz. Peygamber’in (sav) yapacağını söylediği şeyin Allah’ın iradesine bağlanmasının hiçbir anlamı kalmazdı.⁷⁶¹

Mâtürîdî’nin ilgili ayetin taat kapsamında olmayan fiillerin de Allah tarafından irade edilebileceğine delil teşkil eden yönüne ilişkin izahının anlaşılabilmesi için onun yer vermediği sebep-i nüzul bilgisini burada hatırlatmak gerekmektedir. Kaynakların aktardığına göre müşrikler Hz. Paygamber’e (sav) ruh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkında sorular sormuş, o da bu sorulara cevap vereceğini vaat ederek “Yarın gelin size haber vereyim.” buyurmuştur. Ancak uzunca bir süre, Hz. Peygamber’in vaadini yerine getirmesini sağlayan herhangi bir ayet nazil olmamış, akabinde yukarıdaki ayetin de yer aldığı Kehf Sûresi

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 158.

⁷⁵⁸ Mümteherine 60/1.

⁷⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XV, ss. 104-105.

⁷⁶⁰ Kehf 18/23-24.

⁷⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 40.

indirilmiştir.⁷⁶² Tekrar Allah'ın iradesinin taat kapsamına girmeyen şeylere taalluku meselesine dönersek, Mâtürîdî'ye göre Hz. Paygamber'in (sav) bütün vaatleri hiç şüphesiz Allah'a itaat türünden şeylerdir. Ne var ki onun, yarın müşriklere haber vereceği yönündeki vaadi; yani taat kapsamına giren bir fiili, söylediği vakitte gerçekleşmemiştir. Taatin gerçekleşmemesi taat olmayanın gerçekleşmesi anlamına gelir. Şayet Allah taat olmayan şeyleri dilememiş olsaydı yukarıdaki ayette "Allah'ın dilemesi müstesna" şeklinde bir istisna kaydına yer vermezdi. Bu durum Mu'tezilî görüşün aksine Allah'ın, kimi zaman taat dışındaki fiilleri dilediğini göstermektedir.⁷⁶³

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin "Allah tüm insanların kendisine itaat etmesini dilemiştir." şeklindeki görüşlerinin Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine, dilediği konuda ve dilediği şekilde hükmettiğini anlatan "*Allah dilediğine hükmeder.*"⁷⁶⁴ mealindeki ayetle de çeliştiğini belirtmektedir. Zira Allah, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi bütün kulların kendisine itaat etmesini irade etseydi, bu iradesi yönünde bir hüküm verirdi. Nitekim ayette dilediğini hükme bağlar buyurulmaktadır. Allah'ın bir şeyi dilediği halde ona hükmetmemesi düşünelemeyeceğine ve insanların tamamının Cenâb-ı Hakk'a itaat etmediği bilindiğine göre herkesin itaatini dilemediği açıklık kazanmış olmaktadır.⁷⁶⁵

Mâtürîdî'nin Allah'ın irade sıfatının taalluk ettiği şeyler hakkında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de insanların işlemiş olduğu zulüm ve haksızlık gibi fiillere Allah'ın iradesinin taalluk etmesi meselesiyle ilgilidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Mu'tezile, insanların gerçekleştirmiş olduğu zulüm ve haksızlık gibi masiyet içerikli fiillerin Allah'ın iradesiyle vuku bulmadığı fikrini benimsemiştir. Mu'tezile'ye göre Allah bu fiilleri sevmediğine ve rıza göstermediğine göre onların gerçekleşmesini irade etmiş olamaz.⁷⁶⁶

Mu'tezile'nin "*Allah kulları için zulmü irade etmez.*"⁷⁶⁷ mealindeki ayeti zikri geçen görüşlerine dayanak kıldıklarını söyleyen Mâtürîdî bu ayetin, "*Küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar, Allah'a hiçbir şekilde zarar veremezler. Allah, onlara ahirette bir pay vermemek istiyor. Onlar için büyük azap vardır.*"⁷⁶⁸ mealindeki ayetle birlikte düşünüldüğünde onların aleyhine bir delil olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki ikinci ayette Allah kimi insanların ahirette bir paylarının olmamasını irade ettiğini belirtmiştir. Şayet Allah söz konusu insanların ahirette azaba uğramalarını gerektirecek fiilleri dünyadayken

⁷⁶² Taberî, *Tefsîr*, c. XVII, s. 644; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, nşr. Ahmed Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., s. 129.

⁷⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 40.

⁷⁶⁴ Mâide 5/1.

⁷⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, ss. 133-134.

⁷⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 342.

⁷⁶⁷ Mü'min 40/31.

⁷⁶⁸ Âl-i İmrân 3/176.

gerçekleştirmelerini irade etmeksizin onlara azab ederse Mu‘tezile’ye göre zulmetmiş olur. Öyleyse insanların azaba uğramalarını gerektirecek fiilleri dünyada iken onlar için irade etmiş olması gerekir ki bu fiil, zulmetme fiilidir.⁷⁶⁹ Görünen o ki Mâtürîdî, insanın azaba uğramasına sebep olan her fiili, aslında insanın kendisine yaptığı bir zulüm olarak kabul etmektedir. Mu‘tezile’nin, Allah’ın iradesinin zulme taalluku bağlamında esas kabul ettiği birinci ayeti yanlış yorumladıklarını düşünen Mâtürîdî, söz konusu ayetin iki anlama işaret ettiğini belirtmektedir. Birincisi “*Allah kulları için zulmü irade etmez.*” demek, kulların işleyeceği zulüm fiilini irade etmez demekten ziyade ‘Allah kullarına zulmetmez.’ demektir. Ayetin ikinci anlamı ise Allah’ın hiç kimseyi başka birinin günahından dolayı sorguya çekmeyeceği, onlara hak ettiklerinden fazla azap etmeyeceği ve kazandıkları sevapları da eksiltmeyeceği şeklindedir.⁷⁷⁰

Buraya kadar işaret edilen eleştirilerden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin Allah’ın iradesiyle ilgili yaklaşımlarını O’nun mutlak iradesini sınırlandırmakla eşdeğer görmektedir. Başka bir ifadeyle, Mâtürîdî’ye göre bütün bir kâinatı yaratan ve ezeli ilmiyle tüm varlık evrenini kuşatan bir zâtın iradesi dışında gerçekleşen birtakım şeylerin varlığını düşünmek, tüm yetkin sıfatlarla muttasıf bir Allah anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira ona göre Allah, ezeli ilminde kayıtlı bulunan bilgiler çerçevesinde irade buyurmaktadır. İnsanların küfür, isyan, dalâlet gibi fiillerine ilişkin bilgiler ilm-i ilâhîde mevcut olduğuna göre bu tür fiiller de Allah tarafından irade edilmiş demektir.⁷⁷¹ Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’den mana yoluyla aktardığını söylediği şu pasaj, işaret edilen hususu çok özlü bir şekilde orta koymaktadır:

Kaderiyye’ye ‘Allah, meydana gelecek herşeyin, olması gerektiği şekliyle gerçekleşeceğini ezeli ilmiyle bilir mi?’ diye sorarız. Eğer ‘Hayır, bilmez.’ derlerse Rab’lerini cehaletle nitelendirdikleri için küfre düşmüş olurlar. Şayet ‘Evet, bilir’ derlerse bu sefer ‘Peki, Allah bildiği şeylerin, kendi bilgisine uygun olarak mı yoksa ona muhalif olarak mı gerçekleşmesini irade etmiştir?’ diye sorarız. Bu soruya ‘Bildigine uygun olarak gerçekleşmesini irade etmiştir.’ şeklinde cevap verilerse Allah’ın mümin için imanı, kâfir için küfrü irade ettiğini kabul etmiş olurlar. Yok, eğer ‘Bilgisine muhalif olarak gerçekleşmesini irade etmiştir.’ derlerse bu durumda Rab’lerini bir şeyin oluşmasını temenni eden [fakat isteği yerine gelmediği için] onu özlemle bekleyen biri olarak nitelendirmiş olur. Zira olmamasını irade ettiği şey gerçekleşen veya olmasını irade ettiği şey gerçekleşmeyen kimse ancak temenni eden ve özlemle bekleyen bir kimse olabilir. Rabb’ini bu şekilde nitelendiren kişi ise küfre düşmüş olur.⁷⁷²

⁷⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 47.

⁷⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 47.

⁷⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 65, c. II, s. 484.

⁷⁷² Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’den aktarmış olduğu bu metnin (Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 393.) bir benzeri Beyâzî’nin *el-Usûlü’l-münîfe* adlı eserinde de bulunmaktadır. *el-Usûlü’l-münîfe*’deki metnin, maksadı daha iyi ifade ettiğini düşündüğümüzden tercümede onu esas aldık. Bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s. 76.

Hiç kuşkusuz Mu'tezile, Allah'ın iradesinin çirkin şeylere taalluk etmediğini söylerken, evrendeki kötülüklerin hiçbir şekilde Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla irtibatlandırılmayacağını ve O'nun, kötülüğü murâd eden bir tanrı olarak nitelendirilemeyeceğini ispatlamak istemektedir. Bunun yanı sıra çirkin fiiller, Allah tarafından sevilmediği ve rıza gösterilmediği için Allah'ın iradesinin bu fiillere taalluk etmemesi Mu'tezile açısından bir problem teşkil etmemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr 'Allah dilemediği halde insanlar günah işleyebiliyorsa, bu durum Cenâb-ı Hakk'ın [iradesinin, insan iradesi karşısında] yenilmiş ve zayıf düşmüş olduğunu göstermez mi?' şeklinde bir soru sormuş ve bu soruya özetle şöyle cevap vermiştir: Yasaklanmış olmasına rağmen kulların masiyetleri işlemeye devam etmesi, Allah'ın insanlar karşısında yenik düştüğünü göstermediğine göre O'nun irade etmediği şeyleri yapmaları da Cenâb-ı Hakk'ın yenik düşmüş olmasını zorunlu kılmaz. Ayrıca insanların taat kapsamına giren fiilleri işlemeleri, Allah'ı güçlü ve galip kılmadığı gibi masiyetleri işlemeleri de O'nu zayıf ve mağlup kılmaz.⁷⁷³

Mu'tezile'nin tevhid ve adalet ilkelerinin bir yansıması olarak benimsemiş oldukları bu görüşün, mezhep içi doktriner bütünlük açısından tutarlı olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu görüşün dış dünyada Allah'ın iradesinin nüfûz edemediği çok geniş alanlar bırakan bir boyutunun olduğunu da belirtmek gerekir.

2.1.2. Ru'yetullâh

Mu'tezile, tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle Allah'ın ahirette görülebileceği fikrini reddetmiş⁷⁷⁴ ve bu itibarla ru'yetullâha delil teşkil ettiği düşünülen ayetleri müteşâbih, aksi yöndeki ayetleri ise muhkem addetmiştir.⁷⁷⁵ Müteşâbih kategorisinde değerlendirilen söz konusu ayetler, biraz sonra verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Allah'ın ahirette görülmeyeceği yönündeki Mu'tezilî görüşe uygun düşecek tarzda te'vil edilmiştir. Konuyla ilgili rivayetler ise ya haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle rü'yetullâh'a delil teşkil edemeyeceği söylenmiş veya teşbîh-tecsîm içerdiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Yahut da Allah'ın görülemeyeceği fikrini destekleyecek şekilde farklı manalara hamledilmiş,⁷⁷⁶ bunun yanı sıra Allah'ın görülemeyeceğini gösteren rivayetlerin de bulunduğu kaydedilmiştir.⁷⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr'a göre aynı konuda birbiriyle çelişen rivayetlerin bulunduğu böylesi bir

⁷⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 342.

⁷⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 139.

⁷⁷⁵ Muhammed İmâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-hürriyeti'l-insâniyye*, Dâru's-Şurûk, 1988, s. 68, s. 53; Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 278.

⁷⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 267; a.mlf., *el-Muğnî*, c. IV, ss. 222-228; Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung-Martin McDermot, London, 1991, s. 484.

⁷⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. IV, ss. 228-229.

durumda, bu rivayet gruplarından birini diğerine tercih etmek yerine aklın ve Kur'ân'ın verileri doğrultusunda hareket etmek ve Allah'ın görülemeyeceğine hükmetmek gerekir.⁷⁷⁸

Bu anlayış temelinde Mu'tezile, muhkem kabul ettiği ayetler ve aklî deliller ışığında Allah'ın görülemeyeceği fikrini temellendirmeye çalışmıştır. Bu kapsamda dile getirilen ayetlerden birisi “Gözler onu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”⁷⁷⁹ mealindeki ayettir. Mu'tezile'nin yorumuna göre bu ayette zikredilen *idrâk* kelimesi *basar* sözcüğü ile bir arada kullanıldığında gözün görmesinden (ru'yet) başka bir anlam ifade etmez. Şöyle ki Arapça'da *idrâk* kelimesi herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmaksızın (mutlak) kullanıldığında muhtelif anlamlara gelir. Söz gelimi ‘Edreke’l-ğulâmu.’ cümlesi ‘Delikanlı bülüğ çağına girdi.’ anlamına; ‘Edreke’s-semer.’ cümlesi ise mevyeye olgunlaştı anlamına gelir. Ancak *idrâk* kelimesi zikri geçen ayetteki gibi *basar* kelimesi ile kayıtlandığında sadece gözle görmek anlamını ifade eder.⁷⁸⁰

Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre Allah'ın ahirette görülebileceği fikrini benimseyenlerin iddia ettiğinin aksine buradaki *idrâk* kelimesinin *ihata* manasına geldiği ileri sürülemez. Nitekim Araplar ‘Sur şehri idrâk etti.’ demek yerine ‘Sur şehri ihata etti.’ demeyi tercih ederler. Kaldı ki *ihata* kelimesinin hakikî veya mecazî manalarından hiçbirisi *idrâk* kelimesi ile karşılanamaz.⁷⁸¹ Bu dilsel gerekçeler ayetteki *gözlerin idrâki* ifadesi ile görme eyleminin kastedildiğini ve dolayısıyla Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını gösterir.⁷⁸² İlgili ayetin Allah'ın görülemeyeceğine delil teşkil eden diğer boyutu ise medh olgusudur. Allah, kendisinin görülemeyeceğini söylemek suretiyle zatına yönelik bir övgüde bulunmuştur. Bir sıfat, zât-ı ilâhîden nefyedilerek övgüde bulunulduğunda bu nefy, umum ifade eder.⁷⁸³ Başka bir deyişle o sıfat Allah'a hiçbir şekilde isnad edilemez. Şu halde Allah'ın görüleceğini ileri sürmek bu övgünün ortadan kalması anlamında ona eksiklik isnat etmek demektir. Hâlbuki, Allah hakkında bu tür bir eksiklikten söz etmek mümkün değildir.⁷⁸⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezile önce bu ayetteki *idrâk* kelimesini görme manasına hamletmiş ardından bu görmenin Allah'tan nefyedilmesi suretiyle O'na övgüde bulunulduğunu kaydetmiştir. Mâtürîdî'ye göre ise burada övgüye konu olan şey Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine görmenin değil idrâkin nefyedilmesi, yani gözlerin Allah'ı kuşatmasının

⁷⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 30.

⁷⁷⁹ En'âm 6/103.

⁷⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 234; a.mlf., *el-Muğnî*, c. IV, s. 145.

⁷⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 239-240.

⁷⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 233.

⁷⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. III, s. 2348.

⁷⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 233.

imkasızlığıdır. Nitekim “*Onların bilgisi Rahmân’ı kuşatamaz.*”⁷⁸⁵ mealindeki ayette de Allah’ın bilinebileceği ancak bu bilgiyle O’nun kuşatılamayacağı belirtilmiştir.⁷⁸⁶ Bunun yanı sıra idrâk kelimesi, sınırlı bir varlığın ihata edilmesi anlamına gelir. Allah sınırlılıkla nitelendirilmekten münezzehtir. Buna mukabil Cenâb-ı Hak, nesneler alemindeki tüm varlıkları, bizim onları idrâk edebileceğimiz belli sınırlılıklar üzere yaratmıştır. İşte Allah’ın bilinebilmesi ve görülebilmesi fakat bilme ve görme ile idrâk edilememesi tüm bu varlıklardan farklı olarak sınırdan ve yönden uzak olması sebebiyledir.⁷⁸⁷

İlginçtir ki Mu‘tezile’nin ‘Allah ahirette görülmeyecektir.’ fikrini temellendirmek üzere zikretmiş olduğu “*Gözler onu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.*”⁷⁸⁸ mealindeki bahse konu ayet, onların başvurdukları ilk delil olduğu gibi aynı zamanda Mâtürîdî’nin de aksi görüşü ispatlamak üzere zikrettiği ilk delildir. Tarafların birbirine tamamen muhalif olan iki görüşü temellendirirken başvurdukları ilk delilin aynı ayet olması kelâmî perspektifin Kur’ân yorumu üzerindeki belirleyici etkisine çok somut bir örnek teşkil etmektedir. Bu mesele bir tarafa, Mâtürîdî’ye göre şayet Allah görülemez olsaydı yukarıdaki ayette idrâki Cenâb-ı Hak’tan nefyetmenin bir hikmeti kalmazdı. Zira Allah’ın dışındaki hiçbir varlık zaten görülmeksizin idrâk edilemez. Diğer bir deyişle idrâkin Allah’tan nefyedilmesi onun görülebileceğini gösterir.⁷⁸⁹ Ancak bu görme, Allah’ın zatını idrâk ve ihata etmeksizin gerçekleşir. Zira idrâk ve ihata ancak duyularla algılanabilen varlıklar içiz söz konusu edilebilir. Hâlbuki Allah, duyularla değil, deliller ve burhanlar aracılığıyla bilinir.⁷⁹⁰

Mu‘tezile’nin konuyla ilgili naklî delillerinden birisi de “*Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr’a) gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım’ dedi. Allah da, ‘Beni katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah ’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.’ dedi.*”⁷⁹¹ mealindeki ayettir. Mu‘tezile’nin yorumuna göre bu ayet, ru’yetullâhın gerçekleşmeyeceğini gösterir. Şöyle ki Hz. Musa’nın (as) Allah’ı görebilmesi, Cenâb-ı Hak’ın dağa kendini gösterdiğinde dağın sabit bir şekilde yerinde kalması şartına

⁷⁸⁵ Tâhâ 20/110.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, s. 52.

⁷⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, ss. 52-53.

⁷⁸⁸ En’âm 6/103.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 142.

⁷⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 165, 167.

⁷⁹¹ A‘râf 7/143.

bağlanmıştı. Ancak Allah dağa tecelli edince dağ yerle bir olmuştur.⁷⁹² Nitekim Araplar da ‘Karga beyazlaşır ve katran süte dönüşürse ben de ailemin yanına giderim.’ dizesinde olduğu gibi, gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri bu tür bir üslupla (teb’îd) dile getirmişlerdir.⁷⁹³ Diğer taraftan Mu‘tezile’ye göre Hz. Musa (as), Allah’ı görme isteğini kendisi için değil, kavminin Allah’ı bize açıkça göster şeklindeki taleplerinin, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir talep olduğunu onlara göstermek için, kavmi adına dile getirmiştir. Bundan dolayı, ‘Allah’ı görmek mümkün olmasaydı bir peygamber olarak Hz. Musa’nın (as) bunu biliyor olması ve Allah’ı görme isteğinde bulunmaması gerekirdi.’ şeklinde bir itirazdan hareketle rü’yetullâh görüşü savunulamaz.⁷⁹⁴

Ne var ki Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin yukarıdaki gerekçelendirmesi son derece tekellüflüdür. Zira şayet Hz. Musa (as) bu talebi kavmi için dile getirmiş olsaydı ‘*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*’ demek yerine ‘*Rabbim! Onlara (kendini) göster, sana baksınlar.*’ demesi gerekirdi. Bunun yanı sıra eğer Allah’ı görmek mümkün olmasaydı, Hz. Musa (as) bu bilgiye sahip olmaksızın görme talebinde bulunmuş olurdu. Bu da Hz. Musa’nın (as) Allah hakkında cehalet içerisinde olduğu anlamına gelirdi. Rabbi hakkında cehalet içerisinde olan kimsenin ise peygamber olması mümkün değildir. Kaldı ki Cenâb-ı Hakk, Hz. Musa’yı (as) görme talebinde bulunmaktan nehyetmemiş ve onun bundan ümidini kesmesini istememiştir. Buna karşın Allah mesela Hz. Nuh’un (as), oğlunu tufandan kurtarma talebini “*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyi benden isteme.*”⁷⁹⁵ diyerek onu bu talepten neyhetmiştir.⁷⁹⁶

Aralarında Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) gibi isimlerin de bulunduğu bazı Mu‘tezile âlimleri, Mâtürîdî’nin yukarıda dile getirmiş olduğu Hz. Musa’ya (as) Allah’ı hakkıyla bilmediği yönünde bir cehalet nispet etme riskini ortadan kaldırmak için⁷⁹⁷ bahse konu ayetteki ru’yeti, Allah’ı yakinen tanımayı sağlayacak zorunlu bilgi veya delil talebi şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁹⁸ Bu yoruma göre Hz. Musa (as), bir bakıma ‘Rabbim bana gördüğümde zorunlu bir bilgiyle seni tanıyacağım deliller/ayetler göster.’ demiş olmaktadır.⁷⁹⁹ Mâtürîdî, bu yorumu son derece ikna edici delillerle geçersiz kılmıştır. Şöyle ki Allah, Hz. Musa’ya (as) taştan on iki pınar fışkırtan âsâ, denizin yarılıp düşmanların helak olması, koltuğuna soktuğu elinin bembeyaz çıkması örneklerinde olduğu

⁷⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IV, ss. 161-162; *Tenzihü’l-Kur’ân*, s. 186.

⁷⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IV, s. 162.

⁷⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 153; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân*, s. 186.

⁷⁹⁵ Hüd 11/46.

⁷⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 48.

⁷⁹⁷ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 289.

⁷⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IV, s. 162; Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsir*, s. 252.

⁷⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IV, ss. 162-164.

gibi başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak kadar delil zaten vermiştir. Tüm bunlara rağmen, Hz. Musa'nın (as) başka deliller istemeyi sürdürmesi, kendilerine yeterince delil gösterildiği halde inat ve inkârlarından dolayı delil istemeye devam eden kâfirlerinkine benzer bir tavır sergilemesi anlamına gelir.⁸⁰⁰ Ayrıca ayetteki “*Beni göremeyeceksin.*” ifadesi söz konusu yorumu göre delili göremeyeceksin anlamına gelir. Hâlbuki Allah Hz. Musa'ya (as) yukarıda zikredilen pek çok delil göstermiştir.⁸⁰¹

Diğer taraftan “*Dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.*” ifadesindeki görme, dağın sabit kalmasına bağlanmıştır. Ayetteki görmenin delil/ayet olduğu yorumuna göre delilin ortaya çıkması, dağın sabit kalmasına bağlanmış olmaktadır. Hâlbuki dağın sabit kalmasıyla ortaya çıkacak delil, dağın yerle bir olmasıyla ortaya çıkacak delilden daha güçsüz bir delil olacaktır. Bu da Hz. Musa'nın (as) talep ettiği şeyin delil/ayet olmadığını kanıtlamaktadır.⁸⁰² Mâtürîdî'ye göre bahse konu ayetteki ru'yeti bilgi olarak yorumlamak da mümkün değildir. Şöyle ki bütün Müslümanlar Allah'ın ahirette hiçbir kuşku içermeyecek şekilde bilineceği hususunda icma etmişlerdir ki bu bilgi zorunlu bir bilgidir. Ancak dünyadaki deliller ne kadar çok olursa olsun bu tür bir zorunlu bilgiyi gerçekleştiremez.⁸⁰³ Muhtemelen Mâtürîdî bu ifadesiyle eğer ru'yet zorunlu bilgiyi gerçekleştirecek bir delil talebi şeklinde yorumlanacak olursa bu dünyada Allah'ın varlığı hakkında gösterilecek tüm deliller ancak istidlal düzeyinde bilgi ifade edeceğinden, Hz. Musa'ya (as) talep ettiği şey verilmemiş olurdu demek istemektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Allah'a iman zorunlu kılacak bir bilgi, inananla inanmayanı eşit hale getirir. Hâlbuki ru'yet sadece müminlere özgü bir müjdedir.⁸⁰⁴

Hz. Musa'nın (as) bahse konu ayetin sonunda da ifade edildiği üzere tövbe etmiş olması, Mu'tezile'ye göre ru'yetin imkânsızlığına delalet etmektedir. Hz. Musa (as), Allah'ı görme talebinde bulunmakla, Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan bir şeyi istediğini anlamış ve bunun *hata* olduğuna inanarak tövbe etmiştir.⁸⁰⁵ Ka'bî'nin, tövbenin sebebiyle ilgili dile getirdiği iki yorumdan birisine göre ise Hz. Musa (as), dağın yerle bir olduğunu görünce ru'yet talebinin *küçük günah* olduğunu anlamıştır.⁸⁰⁶ Mâtürîdî'ye göre şayet Hz. Musa'nın (as) ru'yet talebi küçük günah olsaydı, Cenâb-ı Hakk'ın ru'yetin imkânsız olduğunu Hz. Musa'ya (as) bildirmesi beklenirdi. Yine ru'yet talebi küçük günah olsaydı, Hz. Musa'nın (as) tövbeyi dağın yerle bir olduğunu görünce yapması; bayılıp kalktıktan ve sükûnete

⁸⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, ss. 47-48.

⁸⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 48.

⁸⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 48.

⁸⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 51.

⁸⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 52.

⁸⁰⁵ Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsir*, s. 252; Cüşemî, *et-Tehzib*, c. II, s. 2710; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 155.

⁸⁰⁶ Ka'bî'nin her iki yorumu için de bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 149.

erdikten sonraki zamana kadar geciktirmemesi daha uygun olurdu.⁸⁰⁷ Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre tövbenin sebebinin ru'yetin imkânsızlığı olduğunu ileri sürmek isabetli değildir. Tövbenin gerçek sebebine gelince Mâtürîdî açısından bunun izahı şöyle yapılabilir: Hz. Musa, (as) Allah'ın ahirette görüleceğine dair vaadine dayanarak O'nu bu dünyada da görebileceğini ve bedeninin buna güç yetirebileceğini düşünmüş; ancak Cenâb-ı Hakk'ın “*Beni katiyen göremezsın.*” sözünü işitince bu düşüncesinden vaz geçerek Allah'a iman ettiğini söylemiştir. Bu durum tıpkı tüm ayetlere icmalen iman etmiş olmakla birlikte her yeni ayet inişinde o ayete olan imanını yeniden dile getiren müminlerin durumuna benzemektedir.⁸⁰⁸

Mu‘tezile’nin ru'yetin imkânsızlığına delil teşkil ettiğini söylediği naslardan birisi de “*Hani siz, ‘Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız.’ demiştiniz. Bunun üzerine bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*”⁸⁰⁹ mealindeki ayettir.⁸¹⁰ Mu‘tezile’ye göre şayet Allah’ı görmek mümkün olsaydı, bu ayette ifade edilen Hz. Musa’nın (as) kavminin Allah’ı açıkça görme istekleri, caiz olan bir şeyi talep etmek anlamına geleceğinden dolayı azaba uğramamaları gerekirdi. Ancak ayetin sonunda bu istekten dolayı azaba uğradıkları ifade edilmektedir. Allah’ın onları gerçekleşmesi mümkün olan bir şeyi talep ettikleri için azaba uğratmış olması düşünülemez. Nitekim İsrailoğulları Hz. Musa’dan (as) farklı farklı yemek talebinde bulunmuş, ancak Allah onları bu taleplerinden dolayı cezalandırmamıştır. Bu durum Allah’ı görmenin mümkün olmadığına delil teşkil eder.⁸¹¹

Mâtürîdî’nin yukarıdaki yoruma itirazına gelince ona göre İsrailoğullarının azaba uğramalarının iki ihtimalinden söz edilebilir. Birinci ihtimal Mu‘tezile’nin de belirttiği gibi Allah’ı görmeyi istemeleridir. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken çok önemli ayrıntı vardır ki o da şudur: Onlar doğru yola ulaşmak için Allah’ı görmek istemediler. Aksine inat ve ısrarla inkârlarında devam etmek için böyle bir talepte bulundular. Bunu en somut göstergesi daha önce kendilerine onca mucize gösterilmesine rağmen iman etmemiş olmalarıdır. Bu itibarla sırf görmeyi talep ettikleri için değil, bu taleplerindeki amaçları, inkârda direnmek olduğu için azaba uğramışlarıdır. İkinci ihtimal ise İsrailoğullarının “*Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe*” ifadelerinden dolayı değil “*Sana asla inanmayız.*” dediklerinden dolayı azaba uğramış olmalarıdır.⁸¹²

⁸⁰⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 149.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 56.

⁸⁰⁹ Bakara 2/55.

⁸¹⁰ Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsîr*, s. 74; Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tefsîru’l-Kâdî Abdülcebbar*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 71; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 141.

⁸¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tefsîr*, s. 71; Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. I, s. 393.

⁸¹² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. I, ss. 132-133.

Allah'ın ahirette görülebileceğini savunanların en güçlü delilleri arasında yer alan “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar. Yine o gün birtakım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.*”⁸¹³ mealindeki ayetin Mu‘tezilî yorumuna gelince, onlara göre bu ayeti zahirine hamlederek ru’yetin gerçekleşeceğini ileri sürmek mümkün değildir. Öncelikle, ayetin zahiri Allah’ın görüleceğinden değil, O’na bakılacağından söz etmektedir. Hâlbuki bakmak, görmek demek değildir. Zira gerçekte bakmak, sağlıklı bir gözü, görme isteğiyle bir şeye çevirmek anlamına gelir. Görmek ise bakma anında görülen nesneyi idrâk etmek demektir. Diğer bir deyişle bakma görmenin bir vesilesi olup görme eyleminin kendisi değildir. Nitekim dış dünyada tecrübe edildiği üzere görülmesi zor olan bir şeye bakan bir kimsenin o şeye baktığı bilinse de onu gördüğü bilenemez. Söz gelimi hilale bakmakta olan bir grup insanın hilale bakıp bakmadıklarını onlara sormaya gerek yoktur. Ancak hilali gördüklerini bilebilmek için onu görüp görmediklerini kendilerine sormak gerekir. Bu durum bakmakla görmenin birbirinden farklı olduğunu gösterir.⁸¹⁴ Bununla birlikte “nazar” kelimesi Allah’ı kendisine bakılan/görülen bir cisim olarak niteleme riski taşıdığından dolayı bu haliyle Cenâb-ı Hakk’a izafe edilmez. Bu sebeple “nazar” kelimesini “intizar/bekleme” manasına hamletmek gerekir.⁸¹⁵ Bu durumda ilgili ayetin anlamı “*Bir kısım yüzler de vardır ki rablerinin kendilerine vereceği mükâfatı beklerler.*” şeklinde olur.⁸¹⁶ “Nazar” kelimesinin *ilâ* harf-i ceriyle müteaddi olması durumunda “beklemek” değil “görmek” manasına geldiği yönündeki itirazlara “*Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin./fenaziratün ilâ meyserah.*”⁸¹⁷ ayetiyle cevap veren Kâdî Abdülcebbâr, bu ayetteki *nazira* kelimesinin *ilâ* harf-i ceri ile müteaddi kılındığını ve beklemek manasına geldiğini belirtmiştir.⁸¹⁸

Mâtürîdî’ye göre ise “nazar” kelimesini Allah’ın nimetlerini beklemek şeklinde yorumlamak şu dört sebepten dolayı mümkün değildir. Birincisi, ahiret bekleme diyarı değil nimetlere kavuşma diyarıdır. Bu itibarla ahirette korkulu bekleme zamanları dışında herhangi bir bekleme olmayacaktır. İkincisi, bahse konu ayetten bir önceki ayet olan “*O gün bir takım yüzler aydındır.*”⁸¹⁹ mealindeki ayet, bu kimselerin nimetlere zaten kavuşmuş olduklarını gösterir. Üçüncüsü, ilgili ayetteki *ilâ* harf-i ceri, “nazar” kelimesiyle birlikte zikredildiğinde beklemek manasına değil bakmak manasına gelir. Dördüncüsü ise bu ayette müminler, nail

⁸¹³ Kıyâme 75/22-23.

⁸¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 198.

⁸¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 662; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 245; Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. X, s. 7190.

⁸¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 245.

⁸¹⁷ Bakara 2/280.

⁸¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 246.

⁸¹⁹ Kıyâme 75/22.

olacakları çok büyük nimetlerle müjdelenmektedir. Hâlbuki beklemek bir nimet olarak değerlendirilemez.⁸²⁰ Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre bu ayetin yorumuyla ilgili doğru tavır şudur: Nasıl ki Allah'ın 'var' olduğunu söylemek O'nu diğer varlıklara benzetmek anlamına gelmezse Cenâb-ı Hakk'ın ahirette görüleceğini söylemek de O'nu görülen cisimlere benzetmek anlamına gelmez. Bu itibarla Cenâb-ı Hakk'a nispet edilen diğer sıfatlarda olduğu gibi bu konuda da O'nu teşbihten tenzih ederek ahirette görüleceğini söylemek gerekir.⁸²¹

Daha önce de ifade edildiği üzere Mu'tezile'nin ru'yetullâhla ilgili rivayetlere yaklaşımı bütününü olumsuzdur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, senet kriterleri açısından tenkide tabi tuttuğu ru'yetle ilgili sekiz tane rivayet hakkında şöyle demiştir:

Ru'yet taraftarlarının sözünü ettiği bu rivayetlerin hepsi âhâd haber olup kesin bilgi gerektiren [itikâdî] konularda kabul edilemez. Çünkü onları aktaranların, bu aktarımlarında hata etmiş ve yalan söylemiş olmaları mümkündür. Hata barındırma ihtimali olan bir şeye kesinlik payesi vermemiz ve dinimizi onun üzerine bina etmemiz caiz olmaz. [...] Bu tür âhâd haberler, zann-ı galibe göre amel etmenin mümkün olduğu furû meselelerde amele konu olabilirlerse de bunların dışındaki hususlarda kabule şayan olamaz. İşte bu sebeple tevhid, adalet ve sair itikadî konularda söz konusu rivayetlere müracaat edilemez.⁸²²

Kâdî Abdülcebbar'ın yukarıda sözünü ettiği hadislerden birisi “Siz şu dolunayı gördüğünüz gibi kıyamette rabbinizi göreceksiniz.”⁸²³ mealindeki hadistir. Kâdî Abdülcebbar'ın Allah'ı yüksek bir konumda bulunan yuvarlak ve ışıltılı bir aya benzettiği ve ravisiyle ilgili bazı kusurlar bulunduğu gerekçesiyle reddettiği bu rivayet, ona göre uydurmadır. Uydurma değilse bile Hz. Peygamber'in (sav) burada başka bir kavimden bahsettiğine ancak ravinin bu bilgiyi hazfettiğine hükmedilmelidir.⁸²⁴ Söz konusu hadisteki ru'yet kelimesini marifet diye te'vil eden Zemahşerî'ye göre ise bu hadis “Ayı, ayın on dördünde parlak bir şekilde gördüğünüz gibi Allah'ı açık seçik bir şekilde tanıyacaksınız.”⁸²⁵ anlamına gelmektedir. Sözün özü Mu'tezile'ye göre hadislerden hareketle ru'yetullâhı ispatlamanın imkânı yoktur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ru'yetle ilgili rivayetlere yaklaşımlarına doğrudan bir eleştiri yönelmemiş, ancak konuya temas ettiği yerlerde, kendi görüşünü rivayetlerle desteklemiştir.⁸²⁶ Keza tevhid ehli diye adlandırdığı Ehl-i Sünnet âlimleri arasında bu rivayetlerin sıhhatiyle ilgi herhangi bir ihtilaf bulunmadığını söylemiş,⁸²⁷

⁸²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 49; a.mlf., *Tevhîd*, s. 143.

⁸²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 49.

⁸²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IV, s. 225.

⁸²³ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 16; Müslim, “el-Mesâcid ve mevâdiu's-salât”, 211.

⁸²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 268-269; a.mlf., *el-Muğnî*, c. IV, s. 225.

⁸²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 156-157.

⁸²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 50; a.mlf., *Tevhîd*, s. 144.

⁸²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 303.

kendisi de bu rivayetlerin mütevâtir olduğunu kaydetmiştir.⁸²⁸ Muhtemelen Mâtürîdî, kendisinin mütevâtir olarak gördüğü rivayetleri, Mu‘tezile’nin reddettiklerini göz önünde bulundurarak onlara ayetler üzerinden cevap vermeyi tercih etmiştir.

Mâtürîdî’nin ru‘yetullâh çerçevesinde yönelttiği eleştirilerden birisi de Mu‘tezile’nin *mukabele* deliliyle ilgilidir. Onun, Mu‘tezile kelâmcısı Ka‘bî üzerinden eleştirdiği bu delil, Kâdî Abdülcebbâr tarafından da benimsenmiştir.⁸²⁹ Ka‘bî’nin kaydettiğine göre söz konusu delilin içeriği şu şekildedir: Gaipte olan bir şeyi bilmek, ancak ona ilişkin bilgiyi ortaya çıkaracak şartların mevcut olmasıyla gerçekleşir. Benzer şekilde onu görmek de görmenin gerçekleşebileceği şartların oluşmasıyla mümkündür. Bu şartlar; görülenle gören arasında belli bir mesafenin bulunması, görülenin onu gören kişinin karşısında (mukabele) olması, görülen şeyin görmeyi engelleyecek kadar büyük veya küçük ya da çok uzakta olmaması gibi görme edimini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için gerekli olan şartlardır. Bu hususların hiçbirisi Allah hakkında düşünülemeyeceğinden O’nun ahirette görülebileceği ileri sürülemez.⁸³⁰

Görüldüğü üzere Ka‘bî’nin mukabele delili, Allah’la diğer varlıklar arasındaki metafiziksel farklılığı göz ardı etmektedir. Diğer bir deyişle mukabele delilinde, gayb alemine özgü olan Allah’ın görülmesiyle nesneler dünyasına ait bir varlığın görülmesi eşitlenmektedir. Hâlbuki Allah’ın zatı ve onun dışındaki ‘şey’ler, iki farklı varlık düzlemine aittir. Bu yönüyle mukabele delilinin sağlam bir mesnede dayanmadığını düşünen Mâtürîdî, Ka‘bî’nin kendi varlık evrenin şartlarını esas aldığı için hataya düştüğünü belirtmiştir. Nitekim ontolojik yapı değiştiğinde görmeye ilişkin olgular da değişir. Söz gelimi farklı bir düzlemde yaşayan cinler ve melekler, bizim onları göremeyeceğimiz bir cihetten bizi görmektedir. Şayet insanın tutuklu bulunduğu biyolojik ve fizikî yapı esas kabul edilecek olursa, bu durumda, tüm sözlerimizi işiten ve amellerimizi kaydeden melekleri inkâr etmemiz dahi gerekebilir.⁸³¹ Diğer taraftan insan reel varlık düzlemindeki tüm bilgi araçlarını kullansa bile sadece cevherlerin ve arazların bilgisine sahip olabilir. Bu düzlemde çıkıp gayb alemine ulaştığında ise cevher ve arazların dışındaki bilgilere de sahip olmak mümkün hale gelebilir. Gaybî bir hakikat olan ru‘yeti de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.⁸³² Kaldı ki gölge, karanlık ve nur örneklerinde olduğu gibi Ka‘bî’nin görme eyleminin gerçekleşebilmesi için ileri sürdüğü şartlar oluşmaksızın görülebilen şeyler de vardır. Hatta Mâtürîdî’ye göre tersi de düşünülebilir

⁸²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, s. 195.

⁸²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 140; a.mlf., *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 248.

⁸³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, s. 53; a.mlf., *Tevhîd*, s. 146. Mukabele delili için ayrıca bk. Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 113.

⁸³¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, s. 54; a.mlf., *Tevhîd*, ss. 146-147.

⁸³² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, s. 54; a.mlf., *Tevhîd*, s. 147.

ve görmenin şartları olduğu halde görülecek şeyin cevherindeki bir özellikten ya da başka bir engelden dolayı görülemediğinden de söz edilebilir.⁸³³ Son olarak uzaklık ve küçüklük gibi görmeye engel olan hususlar kişiden kişiye değişkenlik gösterebilir ve bizim görmediğimiz bir şeyi başka birisi görebilir.⁸³⁴

Özetlemek gerekirse Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin mukabele delili cisimlerin görülebilmesini mümkün kılan şartları esas kabul etmekte ve söz konusu şartları Allah'ın cisme benzemekten münezzeh olan yüce zatının görülebilmesi meselesine uyarlamaktadır. Hâlbuki insanın görme duyusu, cisim kategorisinde bulunmayan varlıkların nasıl görülebileceğine ilişkin hiçbir deneyime sahip değildir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî'ye göre mukabele delilinin, müşebbihenin mantığını yansıttığı dahi söylenebilir.⁸³⁵ Nitekim Müşebbihe de 'Görünen alemde müşahade olunan her fâil ve âlim cisimdir. O halde gayb aleminde de âlim ve fâil olan [Allah] cisim olmalıdır.' demektedir.⁸³⁶

Mu'tezile'nin aklî delilleri arasında yer alan 'Allah'ın bu dünyada görülemiyor olması ahirette de görülemeyeceğini gösterir.' şeklindeki görüşlerine gelince, Mâtürîdî'ye göre bu delil, ru'yetin imkânsızlığını göstermez. Şöyle ki Allah'ın bu dünyada görülmemesi, dünyanın yaratılışındaki anlam ve amacı ortadan kaldırmama gayesine matuftur. O'nun bu dünyada görülmesi, ilâhî imtihandaki espriyi büsbütün geçersiz kılar ve Allah'ın varlığını kabul etmedeki yükümlüğü ortadan kaldırır.⁸³⁷ Zira Allah bu dünyada açıkça görülünce herkes O'nun varlığını kabul etmek durumunda kalır. Bu da Cenâb-ı Hakk'ı imanın konusu olmaktan çıkarıp bilginin konusu haline getirir.

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin ru'yetullahla ilgili değerlendirmeleri, zât-ı ilâhînin görülmesinin keyfiyetine ilişkin nesnel gerçeklik düzeyinde bir kesinlik içermez. Zira ne kadar geniş ve derinlikli bir perspektifle ele alınırsa alınsın, Mâtürîdî'nin yaratılan yaratılan arasında ahirette gerçekleşeceğine inandığı çok özel bir ilişkinin ifadesi olan ru'yetin bir boyutu, daima gaybî bir gizemle kapalı kalmaya devam edecektir.⁸³⁸ Mâtürîdî, ru'yetin, Allah'ın zatının ontolojik farklılığından kaynaklanan ve nüfuz edilmesi mümkün olmayan bu gizemli yapısını *bilâ keyf* formülüyle ifade etmiştir.⁸³⁹ Bu ifadelendirme, esasında, ru'yetin tüm rasyonelleştirme çabalarına kapalı bir alan olduğuna işaret eder. Mâtürîdî'nin,

⁸³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 54; a.mlf., *Tevhîd*, s. 147.

⁸³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 55; a.mlf., *Tevhîd*, s. 147.

⁸³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 55, 57; a.mlf., *Tevhîd*, s. 148, 150.

⁸³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 57; a.mlf., *Tevhîd*, s. 150.

⁸³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 55; a.mlf., *Tevhîd*, s. 148.

⁸³⁸ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yayınları, Malatya, 2001, s. 375.

⁸³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 58.

Mu'tezile'nin ru'yeti rasyonel bir zemine çekerek onun imkânsızlığına hükmeden yaklaşımlarını teşbihçi bir tutum olarak nitelendirmesinin sebebi de bu olsa gerektir.

Diğer taraftan ru'yetle ilgili tartışmalar, Mâtürîdî ve Mu'tezile arasındaki fikrî ayrışmaların metodik boyutuna ilişkin de bir fikir verir.⁸⁴⁰ Şöyle ki Mâtürîdî ru'yetullâhla ilgili görüşlerini aklî delillerden önce naklî/sem'î delillere dayandırarak temellendirmeyi tercih etmektedir.⁸⁴¹ Hatta Mâtürîdî'nin ru'yet özelinde sem'î delillere öncelik veren yaklaşımı hem Mâtürîdî kelâmcılarını hem de Fahreddîn Râzî gibi Eş'arî kelâmcılarını etkilemiş, onlar da eserlerinde önce sem'î delillere yer vermişlerdir.⁸⁴² Bu şu demektir ki Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından ru'yetullâh, sem'an zorunlu olmasaydı onun aklen zorunlu olmasının özel bir anlamı olmayacaktı. Mu'tezile'nin ru'yeti kabul etmeyen tutumu ise önce aklen imkânsızlığa dayanmakta, sonra bu imkânsızlık naslarla desteklenmektedir. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile'nin hem akli vahye öncelediğini hem de onu vahiy karşısında belirleyici kıldığını gösteren en somut alanın ru'yetullâh konusu olduğu söylenebilir.⁸⁴³

2.2. Adalet İlkesi

'Adalet' kelimesi sözlükte "doğruluk, denklik, benzerlik, hak ile hükmetmek, eşitlemek"⁸⁴⁴ gibi anlamlara gelen 'adl' sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanılır. Ehl-i Sünnet âlimlerince benimsenen adalet anlayışına göre Allah tüm fiillerinde adildir. O'nun fiillerinde adil olması, dilediğini yaparak ve dilediğine hükmederek mülkünde tasarrufta bulunması anlamına gelir. Adalet "bir şeyi olması gerektiği konuma yerleştirmek" demektir. Yine adalet kişinin mülkünde kendi bilgisi ve isteği uyarınca tasarrufta bulunması anlamına da gelmektedir. Allah'ın hükmünde haksızlık ettiği düşünülemeyeceği gibi hiçbir tasarrufunda zulmettiği de tasavvur edilemez.⁸⁴⁵

Mu'tezilî düşünce sisteminde ise adalet biri fiil, diğeri fail olmak üzere iki kavramla irtibatlı olarak ele alınır. "Adl" kelimesi ile fiil kastedildiğinde; bir kimseye hakkı olan bir şeyi eksiksiz olarak vermek, onda bulunan başkasına ait bir hakkı ondan almak anlamına gelir. Faili, bir fiilin mastarıyla -ki adl kelimesi mastardır- tavsif etmek failin söz konusu fiili

⁸⁴⁰ Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011, s. 23.

⁸⁴¹ Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Arûşî, İSAM Yayınları, İstanbul, ts., s. 160.

⁸⁴² Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 160 (9 nolu dipnot). Râzî'nin bu konuda Mâtürîdî'nin yöntemini benimsediğini ifade eden beyanları için için Bk . Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erbeîn fî usûli'd-dîn*, Haydarabâd ed-Deken, 1353/1934, s. 198.

⁸⁴³ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 23.

⁸⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 551; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, "adl" md., s. 1030; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "adl" md., c. XI, s. 430.

⁸⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 42.

tam manasıyla yerine getirdiğini ifade ettiğinden, adl sözcüğü fail hakkında kullanıldığında mübalağa anlamı içerir. Mu‘tezile’nin, bu anlam çerçevesinde içeriklendirdiği adalet ilkesine göre Allah, çirkin olan hiçbir fiili işlemez ve onu tercih etmez. O, üzerine vacip olan şeyleri eksiksiz yerine getirir. Bu itibarla Allah’ın yapıp ettiği bütün fiiller hasen olup zulüm, isyan, küfür, inkâr vb. hiçbir çirkin fiil O’na isnad edilemez. Cenâb-ı Hak çirkin olan şeylerin çirkinliğini bildiğine ve ona ihtiyacı olmadığına göre çirkin olan bir şeyi tercih edip onu gerçekleştirebileceği düşünülemez.⁸⁴⁶ Ancak, Allah’ın fiillerinin hasen olması, varlıkların dış görünüşleri itibarıyla güzel olmasını değil, hikmet açısından güzel olmasını ifade eder. Nitekim hikmet açısından güzel olan bir fiil, dış görünüş itibarıyla çirkin olabileceği gibi, hikmet açısından çirkin olan bir fiil de dış görünüş itibarıyla güzel olabilir.⁸⁴⁷

Yine Mu‘tezile’nin adl ilkesinin bir gereği olarak Allah hiçbir haberinde yalan söylemez. Hiçbir hükmünde zulmetmez. Müşriklerin çocuklarına, babalarının günahları sebebiyle azab etmez. Yalancıların elinde mucize gerçekleştirmez. Kullarına güç yetiremeyecekleri ve bilgisine sahip olamayacakları bir sorumluluk yüklemeyiz. Mükellefiyetlerini olması gerektiği şekliyle yerine getiren kullarına bunun karşılığını mutlaka verir. Bir elem veya hastalık isabet ettirdiğinde bunu kullarının maslahat ve menfaatini gözeterek yapmış demektir. Aksi halde kendisine vacip olan bir şeyi ihlal etmiş olur. Allah, kullarını, dine ve dinî sorumluluklara ilişkin hususlarda, onların kendilerini gözettiğinden çok daha fazla gözetir.⁸⁴⁸

Giriş mahiyetinde bir fikir vermesi açısından yukarıda son derece muhtasar bir şekilde ifade ettiğimiz adalet ilkesi; salah-aslah, hüsün-kubuh, Allah’ın fiilleri, insanın fiilleri, özgür irade, kader, hidâyet-dalâlet, şefaât, elem, ivaz, vb. pek çok konuyu içerir.⁸⁴⁹ Söz konusu ilke, bu yönüyle çok geniş bir anlam alanını içine alan zengin bir muhtevaya sahiptir. Adalet ilkesinin içeriğini oluşturan bahisler, aşağıdaki başlıklar altında incelenecek ve Mâtürîdî’nin bu bahislerle ilgili eleştirilerine yer verilecektir.

2.2.1. Salah-Aslah

Sözlükte “düzgün, uygun, salim ve faydalı olmak”⁸⁵⁰ gibi anlamlara gelen salah kelimesi, Mu‘tezilî düşünce sistemi içerisinde bir kimseye fayda sağlayacak şeyleri yapmak(nef’), onun

⁸⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 301-302.

⁸⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 132.

⁸⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 133.

⁸⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, (mütercimim girişi) c. I, s. 33.

⁸⁵⁰ Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, “slh” md., c. IV, s. 142; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, “slh” md, c. II, ss. 516-517; Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-ustûlâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, c. II, s. 1094.

haz duymasına(lezzet) ve sevinmesine(sürûr) vesile olmak anlamında kullanılmaktadır. Salah kelimesinin ism-i tafdil formu olan aslah sözcüğü ise “kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey” anlamına gelmektedir.⁸⁵¹ Salah olanı yapmanın Allah’a vacip olduğu hususunda Mu‘tezile âlimleri arasında kayda değer bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825), aklî açıdan bakıldığında aslah olanın ötesinde başka aslahların bulunacağı ve böylece aslahların sonsuza kadar devam edeceği fikrinden hareketle, aslahın Allah’a vacip kılınamayacağını ileri sürmüştür. Cafer b. Harb da (ö. 236/850-51 [?]) Allah’ın pek çok lütfu bulunduğunu, şayet bunları kâfire vermiş olsaydı onun iman etmesi gerektiğini söyleyerek aslahın Allah’a vacip olmadığını belirtmiştir.⁸⁵²

Mu‘tezile’nin adalet prensinin en temel başlıklarından birisi olan aslah anlayışı, kulları için en iyi, en uygun ve en faydalı olanı yapmanın Allah’a vacip olmasını ifade eder. Mezhebin geneli tarafından benimsenen bu görüş, aslah olanı yapmanın hangi konularda Allah’a vacip olduğu noktasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kapsamda Mu‘tezile’nin Basra ekolü, Allah’a vacip olan aslahı, kulun dinî mükellefiyetlerini (teklîf) ilgilendiren alanla sınırlı tutarken; Bağdat ekolü dinî mükellefiyetlerin yanı sıra dünyevî meselelerde de kulu için en iyi ve en faydalı olanı yapmayı Allah’a vacip görmüştür.⁸⁵³

Diğer taraftan Mu‘tezile, Allah’ın, kulun yararına olan fiillere kadir olmasıyla ilgili muhtelif görüşler ileri sürmüştür. Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından temsil edilen birinci görüşe göre Allah, kulların faydası için yaratmaya kadir olduğu hayır ve salâhın bir yekûnu ve toplamı bulunduğundan, mevcut durumdan daha iyisini yaratmaya kadir değildir. İkinci gruba göre ise bu hayır ve salâhın bir sonu olmayıp, Allah henüz yapmadığı ve fakat kulun maslahatına olan şeyleri yapmaya kadirdir. Bazı Mu‘tezile âlimleri ise Allah’ın yaptığı her şeyin mümkün/caiz kapsamında olduğunu, ancak O’nun gerçekleştirmeyeceği bir faydanın bulunmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Başka bir gruba göre ise Allah’ın, kulu için yapmaya kadir olduğu şeylerin biri diğerinden daha yararlı olabilir. Yine Allah, bir iyiliği onun yerine geçecek olan başka bir iyilikten dolayı terk edebilir.⁸⁵⁴

⁸⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, ss. 33-35; Avni İlhan, “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, s. 495.

⁸⁵² Çelebi, *Akılçılık*, ss. 294-295.

⁸⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 134; Robert Brunschvig, “Mu‘tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4, (2002), s. 240; Çelebi, *Akılçılık*, s. 295; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, ss. 412-413.

⁸⁵⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 249.

Mu'tezile'nin aslah teorisinin dayandığı düşünsel arka planın genel çerçevesini şu şekilde çizmek mümkündür: Allah'ın bütün fiilleri hasendir.⁸⁵⁵ O, kullarının dinî sorumluluklarını yerine getirme sürecinde ihtiyaç duydukları ve onlara vermesi durumunda kendisine itaat edip sevaba erişeceklerini bildiği hiçbir şeyi kulundan gizleyip saklamaz. Zira onlara itaatlerinin karşılığında ahirette mükafaat vereceğini vadeden O'dur. Kaldı ki Cenâb-ı Hak; güç yetiren, bilen, kullarına cömertçe davranan, hikmeti uyarınca edip eyleyen merhamet sahibi bir ilahdır. Bu itibarla kullarına aslah olanı vermesi, O'na hiçbir zarar dokundurmayacağı gibi O'nun hazinelerinden hiçbir şeyi de eksiltmez. Kulun mükellefiyetini yerine getirebilmesi için muhtaç olduğu aslahı ona vermemek, ya onun ihtiyacını bilmemekten, ya acziyetten, ya da merhametsizlikten veya vereceği şeylere kendisinin muhtaç olmasından kaynaklanır. Bunların hiçbirisi hikmetle bağdaşmadığına göre Allah'ın, kullarına aslah ilkesi doğrultusunda tasarrufla bulunduğu sabit olur.⁸⁵⁶

Kavramsal içeriğine yukarıda işaret edilen aslah teorisinin fikrî plandaki tezahürlerine gelince, Mu'tezile'ye göre aslah prensibi mucibince; insanlara doğru yolu gösteren peygamberler göndermek, insanların nebevî mesajları kabul ve red hususunda özgür olmalarını sağlamak, sorumlu tutulacakları mükellefiyetlerin önündeki tüm engelleri kaldırmak, dinin emir ve yasaklarına riayet edenleri mükâfatlandırmak, muhalefet edenleri cezalandırmak, insanları sorumlu kıldıkları şeyleri yerine getirebilecek bir yeterlilikte yaratmak, herhangi bir günah veya suç mukabilinde olmaksızın bu dünyada muhtelif sebeplerle acı çekmiş kullarına, bu acılara karşılık olarak cennette dereceler vermek ('ivaz) ve tövbelere icabet etmek, Allah'a vaciptir.⁸⁵⁷ Tüm bunlar Allah'ın insana *teklif* vazifesini yüklemiş olmasının bir sonucu olarak Cenâb-ı Hak'a vacip olmuştur.⁸⁵⁸

Mâtürîdî'nin aslah teorisi bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri ele almadan önce önemli bir noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, kimi Mu'tezile âlimleri aslahın Allah'a vücûbiyyetini sadece teklifle ilgili konularla sınırlandırırken kimileri buna dünyevî meseleleri de eklemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, eleştirilerinde Mu'tezile içerisindeki bu iki farklı yaklaşıma işaret etmemiş, genelleme yoluyla 'Mu'tezile'ye göre...' diyerek her iki yaklaşımı da içine alan bir dil kullanmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin sadece teklifle ilgili konularda aslah teorisine yönelttiği

⁸⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301.

⁸⁵⁶ Ka'bi, *Makâlât*, ss. 322-323.

⁸⁵⁷ İlhan, "Aslah", *DİA*, c. III, s. 495.

⁸⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 53; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. Jan Peters, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1999, c. III, s. 130.

eleştirilerin Mu'tezile'nin geneline yönelik olduğu, dünyevî alanla ilgili konulardaki eleştirilerinin ise daha ziyade Bağdat ekolüne yönelik olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Mâtürîdî'nin, aslah teorisini aklî açıdan eleştirirken aslahın karşısına hikmet kavramını yerleştirdiği görülmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Mâtürîdî'ye göre Cenâb-ı Hak, kullarına aslah ilkesi doğrultusunda değil, ilahî hikmet prensibince muamele etmektedir. Mu'tezile ise adl-i ilâhîyi muhafaza ve müdafa edeceğim derken hikmet-i ilâhîyi gözden kaçırmaktadır.⁸⁵⁹ Bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, hatırlanacağı üzere Mu'tezile'nin, aslah teorisini temellendirirken atıfta bulunduğu ilahî sıfatlardan birisi de cömertlikti. Yani Allah'ın cömertlik sıfatıyla muttasıf olması ile aslah olanı kuluna vermesi arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.⁸⁶⁰ Mâtürîdî tam bu noktada Mu'tezile'ye şöyle seslenmektedir:

Siz cömertliğin ne anlama geldiğini bilmiyor, onun [anlamını] kendi fitrî ve içsel yapınıza uygun bir şekilde belirliyorsunuz. Cömertliğin gerçekte ne olduğunu bilseydiniz aslah fikrini dile getirmek şöyle dursun onu aklınızın ucundan bile geçirmezdiniz. Allah'a vacip olan, kulunun seçip eyleme dönüştüreceğini bildiği şeyi tercih etmektir. Bu itibarla Allah'ın kendisine düşman olmayı tercih edeceğini bildiği kimse için dostluk dilemesi veya kendisine dost olmayı tercih edeceğini bildiği kimse için düşmanlık dilemesi caiz olmaz. Bu da göstermektedir ki Allah'a vacip olan şey, bir kimse için dinde aslah olanı değil, hikmetin ve rububiyetin gereklerini gözetmektir.⁸⁶¹

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere ona göre cömertlik, Allah'ın insanın tercihinin ne yönde kullanacağına bakmaksızın aslah olan her şeyi ona vermesi şeklinde anlaşılamaz. Aksine gerçek cömertlik, kendi tercihiyle insan neyi gerçekleştirmeyi dilemişse onu gerçekleştirecek imkânları vermektir. Mâtürîdî'nin bu yorumu, onun ilâhî hikmete gölge düşürmeme endişesini yansıtmaları bakımından dikkate değer niteliktedir. Gerçekten de Allah'ın kendisine düşman kesileceğini bildiği kimseye, onu dostluğa götürecek araçları vermesi hikmetle bağdaştırılması mümkün olmayan bir tasarruftur. Öte yandan Allah'ın cömertlik vasfının tecelli ettiği en somut alanlardan birisi de kullarına rızık vermesidir. Bununla birlikte O'nun ilahî imtihandaki hikmeti gereğince rızık kimine az kimine çok verdiği de bilinmektedir.⁸⁶² Nitekim *"Allah kullarına (tümüne birden) rızık bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi. Fakat O, rızık dilediği ölçüde indirir. Şüphesiz O, kullarından hakkıyla haberdardır ve onları hakkıyla görendir."*⁸⁶³ mealindeki ayette de buna işaret edilmektedir. Bu aynı zamanda kimi kullar için aslah olanın onlara bol rızık vermemek olduğunu gösterir. Zira Allah nice inkârcıya ve Firavun karakterli kimseye

⁸⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 90.

⁸⁶⁰ Ka'bi, *Makâlât*, s. 323; Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 283.

⁸⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, ss. 283-284. Krş. c. I, s. 143.

⁸⁶² Sebe' 34/36, 39; Zümer 39/52.

⁸⁶³ Şûrâ 42/27.

bol rızık vermiş; fakat onlar azgınlık ve taşkınlık sergilemiştir. Bu durum, söz konusu karakterdeki kimseler için aslah olanın onlara dar bir geçimlik vermek olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁶⁴

Mâtürîdî'nin, aslah teorisini çürütmek üzere çok yoğun bir çaba sarfettiği görülmekte, onlarca ayetin tefsirinde benzer ifadelerle eleştirilerini yinelemektedir.⁸⁶⁵ Bu isteğin bir yansıması olsa gerektir ki kimi zaman zorlama denebilecek değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Söz gelimi tatlı ve tuzlu sulardan bahseden Fâtır 35/12. ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu [ayet] Mu‘tezile’nin ‘Allah kendisinden yararlanılmayan hiçbir şey yaratmaz. O, kulları için dinde aslah olandan başkasını yapmaz.’ görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah insanlara ibret olsun diye kendisinden faydalanılmayan tuzlu ve acı bir su yaratmıştır.”⁸⁶⁶ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, acı suyu kendisinden faydalanılmayan bir su olarak nitelendirmektedir. Ancak söz konusu ayette hem acı sudan hem de tatlı sudan insanların taze et tedarik ettikleri, takı olarak kullanacakları süs eşyaları -ki çoğunlukla suyu tuzlu olan denizden elde edilir- çıkardıkları ve rızık temin etmek için bu sularda gemilerle seyahat ettikleri⁸⁶⁷ belirtilerek tuzlu suyun bazı faydaları dile getirilmektedir.

2.2.1.1. Aslah Olanın Allah’a Vücûbu

Mâtürîdî'ye göre gerek aslah teorisi gerekse bu teorinin irtibatlı bulunduğu vücûb alellâh (aslah olanın Allah’a vacip olması) fikri Kur’ân’daki pek çok ayetle çelişmektedir. Örneğin “*Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.*”⁸⁶⁸ mealindeki ayette, ‘kul kendini cimrilikten korursa’ denmemiş, koruma fiilinin faili gizlenmiştir. Öncelikle bu, ancak Cenâb-ı Hakk’ın kulunu cimrilikten koruması durumunda o kulun, ayette dile getirilen kurtuluşa erebileceğini ifade eder. Diğer taraftan dış dünyada cimrilikten korunmayan insanların varlığına tanık olunmakta, keza cimrilikten korunduğu halde başka sebeplerden dolayı kurtuluşa eremeyecek insanların bulunduğu görülmektedir. Şu halde karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır: Ya Allah kuluna kendisini cimrilikten uzak tutacağı bir güç vermiştir; ama kul kurtuluşa erememiştir. Bu durumda Allah, kurtuluş vaadinde yalan söylüyor demektir. Yahut da Mu‘tezile “Allah, kulun cimrilikten kaçınması için gereken her şeyi ona vermiş, hatta ilâhî hazinesinde kuluna bu konuda verilebilecek hiçbir şeyi geride bırakmamıştır.” şeklindeki iddiasında yalan söylüyor demektir. Allah’ın sözünde sadık olduğu

⁸⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 192.

⁸⁶⁵ Eleştiri örnekleri için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 23, c. II, ss. 162-163, 434, 448-449, c. VI, s. 379, c. VII, s. 399, c. IX, ss. 104-105, c. X, ss.155-156, 366, c. XI, s. 10, 47, 352.

⁸⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, s. 23.

⁸⁶⁷ Fâtır 35/12.

⁸⁶⁸ Teğâbün 64/16.

bilindiğine göre Mu‘tezile’nin bu iddiasında yalan söylediği ve Cenâb-ı Hakk’ın ilâhî hazinesinde, kulun kendisini cimrilikten korumasını sağlayan ve fakat henüz ona vermediği şeylerin bulunduğu sabit olmuş demektir.⁸⁶⁹

Diğer taraftan “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah’ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah’tan başka hiçbir yardımcı da yoktur.”⁸⁷⁰ mealindeki ayet, Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin aslah anlayışının yanlış olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Allah’ın bir kavme kötülük dilemesi durumunda o kötülüğün hiçbir şekilde geri çevrilemeyeceğini belirtmesi, onlar için kötülük dileyebileceğini göstermektedir. Dinî veya dünyevî nimetleri verilmiş gayelerine uygun olarak kullanmayıp değiştirenler için Allah’ın kötülüğü murad etmesi, onların yararına olmadığına göre aslah olanın Allah’a vacip olduğu ileri sürülemez.⁸⁷¹ Mu‘tezile’ye göre ise buradaki kötülük kelimesi mecazî bir kullanıp olup esasen sıkıntı ve zorluk anlamına gelmektedir. Ayrıca ayette Allah’ın kötülüğü gerçekleştirdiğinden değil murad etmesi durumunda buna kimsenin engel olamayacağından söz edilmektedir.⁸⁷²

Mu‘tezile’nin aslah teorisinin irtibatlı bulunduğu konulardan birisi de hidâyetin Allah’a vücûbu meselesidir. Çalışmanın ilerleyen evresinde hidâyet-dalâlet bahsi ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Ancak burada sadece Mâtürîdî’nin hidâyetin vücûp alellâh kapsamında değerlendirilemeyeceği yönündeki bir kaç eleştirisine yer verilecektir. Mâtürîdî’ye göre Allah, özgür iradesiyle hidâyeti tercih edenleri doğru yola erdirtir.⁸⁷³ Ancak bu, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi Allah’ın üzerine vacip olan bir zorunluluktan dolayı değil, kuluna bahşettiği in‘âm ve ikram kapsamında gerçekleşir. Nitekim “Müslüman olmalarını bir lütufta bulunmuş gibi sana hatırlatıyorlar. De ki: Müslüman olmanızı bir lütuf gibi bana hatırlatıp durmayın. Tam tersine eğer doğru kimselerseniz sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor.”⁸⁷⁴ mealindeki ayet bu görüşü desteklemektedir. Şöyle ki Mu‘tezile aslah anlayışlarından dolayı hidâyeti Allah’a vacip görmüştür. Hâlbuki zikri geçen ayette, İslam’a girmelerini muhtelif gerekçelerle Hz. Peygamber’in (sav) başına kakanlara, Allah’ın lütfuyla hidâyete erdikleri hatırlatılmaktadır. Benzer şekilde yukarıdaki ayetin geçtiği Hucurât Sûresi’nin 7-8. ayetlerinde de Allah’ın Müslümanlara imanı sevdirdiği, onu gönüllerine güzel gösterdiği; inkârı, fâsıklığı ve isyanı ise çirkin gösterdiği söylenmekte, söz konusu

⁸⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XV, ss. 207-208. Benzer bir eleştiri için bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XII, s. 87.

⁸⁷⁰ Ra’d 13/11.

⁸⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VII, s. 398.

⁸⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân*, s. 228.

⁸⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, ss. 148-149, c. V, s. 55.

⁸⁷⁴ Hucurât 49/17.

Müslümanların doğru yola eren kimseler olduğu belirtilerek “Allah, kendi katından bir lütuf ve nimet olarak böyle yaptı.”⁸⁷⁵ buyurulmaktadır.⁸⁷⁶ Şayet onları hidâyete erdirmek Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi Allah’a vacip olsaydı ayette sözü edilenlerden hiçbirisi Cenâb-ı Hakk’ın fazlı ve nimeti olarak adlandırılmazdı. Zira ifası zorunlu bir görevi yerine getirmek bir lütuf değil aksine hak sahibine hakkını teslim etmek demektir.⁸⁷⁷

Mâtürîdî’nin hidâyet meselesi bağlamında aslahın Allah’a vücûbiyetiyle ilgili diğer bir eleştirisi de Cenâb-ı Hakk’ın ileride Müslüman olacağını bildiği bir kimsenin İslam’a girmeden önce hayatını sonlandırması meselesiyle ilgilidir. Öcelikle bu mesele Mu‘tezile içerisinde de bazı tartışmalara neden olmuş ve aslahı Allah’ın tüm fiilleri için vacip görmeyen Basra ekolü, Bağdat ekolünü bu konuda eleştirirken şayet aslah sizin dediğiniz şekilde Allah’a vacip olsaydı kendisine itaat edeceğini bildiği kimsenin canını almayıp dinî mükellefiyetini (teklif) devam ettirirdi; zira onun için aslah olan teklifin devam etmesidir, demiştir.⁸⁷⁸ Gerek Mâtürîdî’nin gerekse Basra Mu‘tezilesinin eleştirisine konu olan görüş şudur: Allah’ın herhangi bir vakitte iman edeceğini bildiği bir kimsenin canını almayıp o kimseyi iman edeceği vakte kadar hayatta bırakması vaciptir. Bu vakitten önce onu öldürmesi durumunda iman etmesine engel olmuş olur.⁸⁷⁹ Mâtürîdî bu görüşün “İnsanlara bir zarar dokunduğu zaman, Rablerine yönelerek ona dua ederler. Sonra Allah onlara kendinden bir rahmet tattırınca da, bir bakarsın ki içlerinden bir grup, Rablerine ortak koşuyorlar.”⁸⁸⁰ mealindeki ayetle çeliştiğini belirtmiştir. Şöyle ki zikri geçen ayette inanmayanların sıkıntılı ve zor zamanlarında bütünüyle Allah’ın dinine yöneldikleri ifade edilmektedir. Ne varki Allah, onları bu ihlas ve samimiyet halleri üzere bırakmamış kendilerine bolca nimet vermek suretiyle bu insanları eski hallerine geri çevirmiştir. Diğer taraftan Allah peygamberine kâfirlerle savaşmalarını kesin olarak emretmiştir. Hâlbuki onlara savaş açılmaması durumunda tamamının veya bir kısmının İslam’a girmesi ihtimal dâhilindedir. Tüm bunlar göstermektedir ki aslah teorisine dayanarak Allah’ın ileride İslam’a gireceğini bildiği bir kimseyi yaşatmaya davem etmesi O’na vaciptir denemez.⁸⁸¹

Mâtürîdî, aslah prensibinin müminin dinî tecrübe dünyasının en temel motivasyon kaynaklarından birisi olan tefvîz-i umûr düsturunu işlevsiz hale getirdiğini düşünmektedir. Bilindiği gibi tefvîz-i umûr, hayırla tamamlanması için bir işin sonuçlarını Allah’a havale

⁸⁷⁵ Hucurât 49/8.

⁸⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, s. 66.

⁸⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, s. 82.

⁸⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 85. Bağdat Mu‘tezilesinin bu eleştiriye cevabı için bk. a.mlf., *el-Muğnî*, c. XIV, s. 86.

⁸⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 192.

⁸⁸⁰ Rûm 30/33.

⁸⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 192. Krş. c. I, s. 125, c. V, s. 43, c. XI, s. 13, 145.

etmek ve bu konuda Cenâb-ı Hakk’a muhtaç olduğunu beyan ederek O’na tevekkül etmek anlamına gelmektedir.⁸⁸² Mâtürîdî’ye göre Mu‘tezile’nin aslah prensibi Allah’a tefvîz-i umûrda bulunmamayı gerektirmektedir. Zira aslah teorisine göre mükellefin ihtiyaç duyduğu herşeyi insana vermek ve ona verilmesi gereken hiçbir şeyi eksik bırakmamak Allah’a vaciptir. Kula verilecek hiçbir şey kalmadığına göre sonu hayırla neticelenmesi için işleri Allah’a havale etmenin de bir anlamı yok demektir.⁸⁸³

Dikkat edilirse Mâtürîdî burada aslah ilkesinin kendisinden ziyade bu ilkeden kaynaklandığını düşündüğü bir sonuç üzerinden söz konusu ilkeye eleştiri yöneltmektedir. Bu noktada ‘Gerçekten aslah teorisinin tefvîz-i umûru geçersiz kılan bir boyutu var mıdır?’ şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya Basra Mu‘tezilesinin, Bağdat Mu‘tezilesine aslahı dinî ve dünyevî tüm tasarruflarında Allah’a vacip gören yaklaşımlarını eleştirirken ileri sürdükleri argümanlardan hareketle cevap vermek mümkün gözükmektedir. Zira burada dile getirilen karşıt argümanlardan birisi Mâtürîdî’nin aslah ilkesine tefvîz-i umûr meselesi üzerinden yönelttiği eleştirilerle benzerlik arz etmektedir. Basra Mu‘tezilesinin dile getirdiği eleştirilerden birisi şudur: Tüm fiillerinde aslah olanı yapmayı Allah’a vacip görmek, O’nun kullarına vermiş olduğu, fakat vacip kapsamına girmeyen ilâhî lütufları (tefaddül) da vacip kategorisine dâhil etmek ve böylece Allah’ın lütfunu O’na vacip olan fiiller içerisinde eritmek anlamına gelir.⁸⁸⁴ Mâtürîdî’nin sözünü ettiği, işlerini Allah’a havale eden kimseye Cenâb-ı Hakk’ın icabet etmesinin, kuluna bahşettiği bir lütuf olduğunda kuşku bulunmadığına göre Bağdat Mu‘tezilesinin aslah anlayışının tefvîz-i umûru işlevsiz kılan bir boyutunun olduğu açıklık kazanmış olmaktadır.

İşaret edilen düşünce temelinde Mâtürîdî, aslah teorisinin insanla Allah arasındaki en özel ilişkinin ifadesi olan duayı⁸⁸⁵ anlamsız bir eyleme dönüştürdüğü kanaatindedir. Hiç kuşkusuz aslah taraftarları duanın gereksiz bir fiil olduğunu ileri sürmemişlerdir. Ancak aslah fikrini savunmak, Mâtürîdî’ye göre Allah’a dua etmeyi gereksiz bir eylem olarak görmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse “*De ki: Ey Rabbim! Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım. Ey Rabbim! Onların benim yanımda bulunmalarından da*

⁸⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, s. 59. Ayrıca bk. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tassavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 145; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 350.

⁸⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, s. 59.

⁸⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 70; Mahsum Aytepe, “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu‘tezile’sinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019), s. 90.

⁸⁸⁵ Duanın anlamı ve ubûdiyyet açısından önemi hakkında bk. Eyüp Yaka, *Hak Katında İnsanın Konumu*, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2007, ss. 107-111.

sana sığınırım.”⁸⁸⁶ mealindeki ayette, Hz. Peygamber’in (sav) Allah’a dua etmesi emredilmektedir. Bu emir, Allah katında var olan; ancak henüz Hz. Peygamber’e (sav) verilmeyen ve verilmesi durumunda Hz. Peygamber’in (sav) Cenâb-ı Hakk’a sığındığı şeyleri ondan defedecek olan bir lütuf bulunduğunu göstermektedir. Allah bu lütfâ malik olmasaydı, Hz. Peygamber’in (sav) dua yoluyla onu talep etmesi Allah’la alay etmesi anlamına gelirdi. Zira bir kimseden sahip olmadığı bir şeyi istemek onunla alay etmek demektir.⁸⁸⁷

Dua ile ilgili diğer bir örnek de hayırlı evlat örneğinin anlatıldığı *“Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: Ya rabbi! Bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım.”*⁸⁸⁸ mealindeki ayettir. Mu‘tezile’nin aslah prensibi, kulu için en iyi olanı vermeyi Allah’a vacip gördüğüne göre kulun şükretmesini gerektirecek tüm nimetleri Cenâb-ı Hakk’ın ona vermiş olması ve hiçbir şeyi eksik bırakmaması gerekir. Bu durumda ayette bahsi geçen kişinin Allah’a dua etmesi, O’nunla oyun oynamak ve alay etmekle eş değer hale gelir.⁸⁸⁹ Yine Hz. Eyyûb’un (as) duası ve Cenâb-ı Hakk’ın bu duaya icabeti de bu kapsamda örnek olarak zikredilebilir. Konuyla ilgili ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: *“(Ey Muhammed!) Kulumuz Eyyûb’u da an. Hani o, Rabbine, ‘Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu.’ diye seslenmişti. Biz de ona, ‘Ayağını yere vur! İşte yıkanacak ve içecek soğuk bir su!’ dedik. Biz ona tarafımızdan bir rahmet ve akıl sahiplerine bir öğüt olmak üzere ailesini ve onlarla birlikte bir o kadarını bahsettik.”*⁸⁹⁰ Görüldüğü üzere bu ayetlerde Hz. Eyyûb’un (as) duasına mukabil verilen nimetler, Allah’ın rahmeti olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırma ona verilen nimetlerin fazl-u ihsan kapsamında olduğunu ve Allah’ın dilememesi halinde söz konusu nimetleri vermeyebileceğini göstermektedir. Bu durumda Mâtürîdî’ye göre iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Birinci ihtimale göre Hz. Eyyûb’a (as) verilenler onun için aslah olandır. Ancak bu ihtimal geçersizdir. Zira ona verilenler, ayette rahmet olarak adlandırılmaktadır. Aslah olanı yapmak Allah’a vacip olsaydı aslahı terk etmek de zulüm olurdu. Hâlbuki rahmet ve fazl terk edilebilir. İkinci ihtimale göre ise Hz. Eyyûb (as) için aslah olan, söz konusu nimetleri ona vermemektir. Ancak zikri geçen ayetlerde bu nimetlerin kendisine verildiği belirtilmektedir. Bu durumda da Allah, aslah olanı terk etmiş olmaktadır. Şu halde

⁸⁸⁶ Mü’minûn 23/97-98.

⁸⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 61.

⁸⁸⁸ Ahkâf 46/15.

⁸⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, s. 362.

⁸⁹⁰ Sâd 38/41-43.

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin aslah olanı yapmayı Allah'a vacip kılan görüşlerinin yanlışlığı sabit olmakta ve Hz. Eyyûb'a (as) verilenlerin birer rahmet olduğu açıklık kazanmaktadır.⁸⁹¹

Mâtürîdî'nin dua ilgili olarak aslah teorisine yönelttiği eleştirilerden birisi de her gün namazlarda onlarca kez tekrar edilen Fatiha Sûresi'nin "*Yalnız senden yardım dileriz.*"⁸⁹² mealindeki ayetiyle ilgilidir. Şöyle ki Mu'tezile'ye göre insanın dinî sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı olacak her şeyi ona vermek Allah'a vacip olduğundan, teklifin ifasına katkı sağlayacak hiçbir şeyin geride bırakılmamış ve kula verilmiş olması gerekir. Diğer taraftan "*Yalnız senden yardım dileriz.*" cümlesi hem dinî hem dünveyî tüm ihtiyaçlarımızın giderilmesi için Allah'tan yardım talep etmek anlamına gelir. Nitekim salih kullar da emredilenleri yerine getirmek ve nehyedilenlerden sakınmak için Allah'tan yardım dilemişlerdir. Mu'tezile'nin aslah teorisinin doğru kabul edilmesi durumunda bu tür bir dua yapmak Allah'ın zaten kuluna verdiği yardımı tekrar ondan istemek anlamına gelir. Ayrıca Allah'ın verdiği şeyi tekrar O'ndan istemek bir bakıma ilk verdiğini gizlemek manası taşır ki bunun adı küfrân-ı nimettir. Dahası sanki Allah, önce kuluna küfran-ı nimette bulunup bu nimetleri gizlemesini, sonra da onları inatla tekrar istemesini emreden bir konuma düşmüş olur.⁸⁹³

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın Kur'ân'da yağmura verdiği isimler bile Mu'tezile'nin aslah anlayışının yanlış olduğunu kanıtlamaktadır. Şöle ki "*O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru(ğays) indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O, dost olandır, övülmeye lâyık olandır.*"⁸⁹⁴ mealindeki ayette yağmur, *ğays* kelimesiyle ifade edilmiş ve onun rahmet olduğu belirtilmiştir. Arap dilinde *ğays*, yardım etmek anlamına gelmektedir. Allah, yağmuru bu kelimeyle isimlendirmeyi tercih ederek dilerse yağmur göndermeyip insanları kıtlık içerisinde bırakabileceğini söylemiş olmaktadır. Şayet yağmur yağdırmak Allah'a vacip olsaydı -ki aslah prensibi bunu söylemeyi gerektirir- yağmur, *yardım* diye isimlendirilmezdi. Yardım isteğe bağlı olarak gerçekleştirilen bir fiil olduğundan dolayı üzerine vacip olan bir şeyi yerine getiren kimsenin bu fiili yardım veya rahmet diye nitelendirilemez. Dolayısıyla bahse konu ayetteki isimlendirme Mu'tezile'nin aslah teorisinin doğru olmadığını ispatlamaktadır.⁸⁹⁵

Bilindiği gibi Kur'ân'daki bazı ayetlerde kâfirlerin günahlarının artması ve böylece Allah'ın onlara azap etmesi için kendilerine müreffeh bir yaşam sunulduğundan söz

⁸⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 262. Dua ile ilgili başka örnekler için bk. a.mlf., *Te'vilât*, c. I, s. 236, c. VI, s. 25-26.

⁸⁹² Fâtiha 1/5.

⁸⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 20.

⁸⁹⁴ Şûrâ 42/28.

⁸⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 193.

edilmekte; ancak bunun inkâr edenler için bir maslahat ve menfaat sağlamayacağı kaydedilmektedir.⁸⁹⁶ Yine bu kapsamda Hz. Peygamber'e (sav) ve onun nezdinde Müslümanlara, kâfirlerin sahip olduğu bu nimetlere gözlerinin kaymaması yönünde uyarılarda bulunmaktadır.⁸⁹⁷ Mâtürîdî'ye göre gerek müminlere yönelik bu uyarılar, gerekse söz konusu zenginliğin kâfirlerin azaba uğramalarına sebep olması, onlara verilen nimetlerin aslah kapsamında değerlendirilemeyeceğini göstermekte ve Cenâb-ı Hakk'ın kimi kullarına aslah olmayan şeyleri de verdiğini ortaya koymaktadır.⁸⁹⁸ Mâtürîdî, aslah fikrinin Kur'ân'la çeliştiğini vurgulamak üzere serdettiği bu ifadelerin ardından Allah'ın kâfirlere hitaben söylemiş olduğu “Siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?”⁸⁹⁹ mealindeki ayeti Mu'tezile'ye tevcih etmekte ve onlara ‘Siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?’ diye sormaktadır.⁹⁰⁰

2.2.1.2. İvaz Meselesi

“Bir şeyin karşılığını vermek” anlamındaki ‘avz’ kökünden türetilen ivaz kelimesi “karşılık ve bedel” gibi anlamlara gelir.⁹⁰¹ Mu'tezilî düşünce sisteminde ivaz; kulun dünyadayken yaşamış olduğu sıkıntılara ve çektiği acılara karşılık ahirette ona verilecek bedeli ifade eder.⁹⁰² Mu'tezilenin adalet ilkesi va aslah teorisine göre Allah'ın yapıp ettiği her şey, kulun maslahat ve menfaati doğrultusunda gerçekleştiğinden, insanın başına gelen elemlere mukabil mükâfat vermek Allah'a vaciptir.⁹⁰³ Aksi halde insanın çektiği acılara makul bir izah getirmek mümkün değildir.⁹⁰⁴ Cenâb-ı Hakk'ın herhangi bir bedel karşılığında olmaksızın kullarına elem vermesi düpedüz bir zulüm olur. Bu tür bir zulmü Allah'a isnat etmek kesinlikle caiz değildir.⁹⁰⁵ Mu'tezile'deki hâkim kanaat, ivazın Allah'a vacip olduğu yönünde olmakla birlikte Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864) Allah'ın birey veya toplum maslahatı dışında vermiş olduğu acılara karşılık ivazı vacip görmemiştir.⁹⁰⁶

⁸⁹⁶ Âl-i İmrân 3/178; Mü'minûn 23/55-56.

⁸⁹⁷ Tevbe 9/55; Hicr 15/88.

⁸⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 379, c. VIII, s. 61, c. X, s. 38.

⁸⁹⁹ Bakara 2/140.

⁹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 38.

⁹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “avz” md, c. VII, s. 192; Muhammed Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî, Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1979, “avz” md., c. XVIII, s. 449.

⁹⁰² Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr Avn, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire, 2010, s. 320; Çelebi, *Akılçılık*, ss. 307-309.

⁹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 442, 445-446, 452-453; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 366.

⁹⁰⁴ Çelebi, *Akılçılık*, s. 309.

⁹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 366.

⁹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 489; İlyas Çelebi, “İvaz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, s. 489; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi Şerif el-Murtazâ Örneği*,

Bilindiği gibi insanın çektiği sıkıntılar, kimi zaman ilahî kaynaklı, kimi zaman da beşerî kaynaklı olmaktadır. Mu‘tezile’ye göre ilâhî kaynaklı elemeler ivazla mükâfatlandırılır.⁹⁰⁷ Ancak had cezalarında olduğu gibi mükellefin işlemiş olduğu bir suçun cezasının tatbiki sebebiyle çektiği elemeler için ivaz verilmez.⁹⁰⁸ Beşerî kaynaklı elemeler ise kişinin kendi kendini öldürmesi, başını yarması veya azalarından birini kesmesi gibi kötü fiilinin sonucu olarak ortaya çıkması halinde herhangi bir ivaz söz konusu olmaz. Şayet elem, kulun iyi fiilinin neticesinde meydana gelirse bu durumda iki ihtimal vardır: Birincisi, kulun iyi fiili, tiksinti verici bir ilacı içmek gibi ilâhî kaynaklı bir elemi gidermek için yapılmışsa karşılığında bir ivaz verilmesi Allah’a vaciptir. İkincisi kulun iyi fiili, haz duygusunu güçlendirmek veya kilosunu artırmak gibi zorunlu olmayan bir sebeple acı bir ilaç içmek şeklinde bir elemse bu durumda ivaz vacip olmaz.⁹⁰⁹

Mâtürîdî’ye göre çocuklar ve hayırlı insanlar da dâhil olmak üzere insanların başına gelen bela ve musibetler iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi Allah’ın vermiş olduğu tüm iyiliklerin, hayırların, sağlık ve esenliğin O’nun bir lütfu olduğu bilinsin diye musibet vermiştir. Bu musibetler aynı azamanda işlemiş oldukları hata ve kusurlar sebebiyle onları imtihandan geçirme amacı taşımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’den (sav) rivayet edilen bir hadiste *“Ademoğluna, bir ağaç dalının [çarpıp onu] berelemesi, ayağının takılıp sürçmesi ve yaralanıp damarından kan akması, mutlaka işlediği bir günah yüzünden başına gelir. Bununla birlikte Allah onun pek çok günahını da bağışlar”*⁹¹⁰ buyurulmaktadır. Ayrıca Allah, kullarına dilediğini yapar. Dilerse onları helak eder, dilerse hayatta bırakır. İkincisi kullarının herhangi bir hatası veya kusuru olmasa da ahirette karşılığını vermek üzere onlara musibetler vermiş olabilir. Tüm bunların ilahî hikmet kapsamında anlaşılması gerektiğini belirten Mâtürîdî’ye göre Allah’ın, ivaz karşılığında kullarına elem vermesi caizdir. Ancak bu ivaz, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğünün aksine Allah’a vacip değildir.⁹¹¹

İvazın niçin Allah’a vacip olamayacağına gelince bu sorunun cevabı Mâtürîdî’ye göre son derece açıktır: Çünkü insan Allah’ın mülküdür! O mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğuna göre O’nun isabet ettirdiği musibetlerin mukabilinde ivaz

Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 149-150; Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlak Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 80.

⁹⁰⁷ Muhammed Salih Muhammed Seyyid, *el-Hayr ve ş-şer inde’l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dârü Kubâ, Kahire, 1998, s. 145.

⁹⁰⁸ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, s. 463.

⁹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 501.

⁹¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamit Hâmid, Mektebetü Rüşd, Riyad, 2003, c. XII, s. 253; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*, el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Mısır, 1356/1937, c. V, s. 492.

⁹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, s. 195.

vermesi gerektiği yönünde bir şart ileri sürülemez. Zira her mülk sahibi mülkünde dilediğini yapma yetkisine sahip olup bu yetkisini kullandığından dolayı kesinlikle kınanamaz.⁹¹² Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'yi, ivazın Allah'a vücûbiyyeti fikrine götüren temel kırılma noktası, insanı, Allah'ın değil, yine insanın kendisinin mülkü olarak görmeleridir. Mâtürîdî'nin, Mu'tezile hakkında dile getirdiği bu kanaate, şöyle bir akıl yürütmeye ulaştığı anlaşılmaktadır: Mu'tezile'ye göre Allah'ın bir insana bedelini ödemeksizin hastalık vermesi mümkün değildir. Bedel mukabili olmaksızın bir şeyi yapmaya malik olamayan kimse ise kendisine bedel ödeyeceği kimseye malik değil demektir. Bu durumda Mu'tezile'nin nezdinde insanın Allah'ın mülkü olmadığı, insanın kendi kendisinin maliki bulunduğu açıklık kazanmış olmaktadır.⁹¹³

Özü itibarıyla insanın hiçbir şeye malik olamayacağını, onun elinde bulunan her şeyin gerçekte Allah'a ait olduğunu belirten Mâtürîdî, insana amellerinin karşılığı olarak cennete varis kılındıklarını ifade eden “İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size mîras verilen cennettir.”⁹¹⁴ mealindeki ayeti de bu düşünce temelinde yorumlamaktadır. Zira insanın Allah'ın ihsanı ve lütfu olmaksızın salt amelleriyle cennete girmeye hak kazanması mümkün değildir. Bu yüzdendir ki Hz. Peygamber (sav) “Allah, rahmetiyle beni kuşatmazsa ben de cennete giremem.”⁹¹⁵ buyurmuştur. Dahası Allah, hem insanın hem de onun sahip olduğu herşeyin gerçek maliki olmasına rağmen ihsanının bir yansıması olarak ahirette onlara mükâfat ve ivaz vermek üzere “Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır.”⁹¹⁶ buyurmuş, başka bir ayette de “Allah'a güzel bir borç verin.”⁹¹⁷ demiştir. Hâlbuki borcu verecek olan insan da borç olarak verilecek şey de Allah'ın mülküdür. Ancak Allah, kullarına ivaz vermek istediğinden sanki borç olarak talep ettiği veya müminlerden satın aldığı şeylerin sahibi değilmiş gibi bir üslup kullanmaktadır.⁹¹⁸ Özetle ifade etmek gerekirse Mâtürîdî'ye göre insana ivazların ödeneceği yer olan cennete girmek bile ancak Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti ve lütfu ile mümkünken kula

⁹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 196.

⁹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 209. Krş. c. XII, s. 215. Kanaatimizce c. XII, s. 215'te yer alan *إذ جعلوا أنفسهم له* ifadesinin *لهم* şeklinde düzeltilmesi gerekir. Nitekim *Te'vilât* şarihi Semerkandî de söz konusu ibareyi *لهم* şeklinde kaydetmiştir. (Bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, v. 757^b.) Önemli gibi görünen bu yazım farklılığı, hem anlamın açığa çıkmasını bir hayli zorlaştırmakta hem de Mâtürîdî'nin Mu'tezile hakkındaki bir çıkarsamasını önemli oranda değiştirmektedir. Şöyle ki Mâtürîdî yukarıdaki cümlesiyle mealen ‘Çünkü Mu'tezile insanın benliğini (Allah'a değil) gerçek anlamda insanın kendisine ait kılmaktadır.’ demek istemiştir. Nitekim bunu *Te'vilât*'ın başka bir yerinde daha açık bir şekilde ifade etmiştir. (Bk. c. XV, s. 209.) Mevcut yazıma göre ise bu anlam ‘Çünkü Mu'tezile insanın benliğini gerçek anlamda Allah'a ait kılmaktadır.’ şekline dönüşmektedir.

⁹¹⁴ Zuhurf 43/72.

⁹¹⁵ Buhârî, “Merdâ”, 19; “Rikâk” 18; Müslim, “Sıfetu'l-kıyâme ve'l-cenne ve'n-nâr”, 75.

⁹¹⁶ Tevbe 9/111.

⁹¹⁷ Müzzemmil 73/20.

⁹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 274-275.

ivaz vermenin Allah’a vacip olduğunu düşünmek mümkün değildir. Zira bu yaklaşım Allah’ın kuluna nimet veren, ona ihsanda bulunan bir ilah olduğu gerçeğine gölge düşürmektedir.⁹¹⁹

Mâtürîdî Mu‘tezile’nin ivazla ilgili görüşü hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: Allah’ın elem vermesi, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi ivaz mukabilinde olsaydı ivazın, kendisine ivaz verilen kimseyi razı etmesi ve eleme denk olması gerekirdi; ancak Mu‘tezile ivaz için böyle bir şart koşturmamaktadır.⁹²⁰ Mâtürîdî öncesi Mu‘tezile âlimlerinin ivazın eleme denk olmasını şart koşup koşmadıklarına dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki ivazın dayandığı temel mantık, elemi, ivaz sayesinde kabîh bir fiil olmaktan çıkarmak⁹²¹ ve böylece Allah’ın kula verdiği elemenden dolayı zulümle nitelenemeyeceğini ispatlamaktır. İvazın eleme denk olmaması halinde zulüm olmaktan çıkmayacağı açıktır. Bu itibarla Mâtürîdî öncesi Mu‘tezile âlimleri ivazın eleme denk olması gerektiğini açıkça dile getirmiş olmasalar da ivazın dayandığı mantık dikkate alındığında bu şartın zımnen koşulmuş olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan hayatının önemlice bir kısmını Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) vefat ettiği çağda geçiren Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) elem ve ona mukabil elde edilecek faydayı dört farklı kategoride değerlendirmiş ve faydanın elemenden fazla olduğu dördüncü kategorideki elemelerin hasen vasfı taşıdığını belirtmiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, insanın elde edeceği faydanın ona verilen zararı tam olarak karşılanmasını da şart koşturmuştur.⁹²² Tüm bunlar dikkate alındığında denebilir ki ya Mâtürîdî, ivazın eleme denk olması gerektiği yönündeki şartın kendi dönemindeki Mu‘tezile âlimleri tarafından açıkça dile getirilmemiş olmasını, Mu‘tezile’nin ivaz görüşünün dayandığı mantıksal bütünlük açısından bir eksik olarak gördüğü için yukarıda aktarılan değerlendirmeyi yapmıştır. Ya da söz konusu şart dile getirilmiş ancak bu bilgi Mâtürîdî’ye ulaşmamıştır. Bize göre kuvvetli olan ihtimal budur.

Tekrar Mâtürîdî’nin ivazla ilgili eleştirilerine dönersek, ona göre “*Allah, bir kısmına binesiniz, bir kısmını da yiyesiniz diye sizin için hayvanları yaratandır. Onlarda sizin için daha birçok faydalar da vardır. Gönüllerinizdeki ihtiyaçlara kendileri üzerinden ulaşasınız diye onları yaratmıştır. Onlarla ve gemilerle taşınırsınız.*”⁹²³ mealindeki ayet Mu‘tezile’nin, ivaz olmaksızın Allah’ın çocuklara ve hayvanlara elem vermesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşlerinin yanlış olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Cenâb-ı Hak hayvanları insanların hizmetine sunmuş, türlü şekillerde onlardan istifade etme imkânı vermiştir. Bu

⁹¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 196.

⁹²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 196.

⁹²¹ Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra fî ilmi’l-keîâm*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüsenî, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1431/2010, s. 229.

⁹²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 331.

⁹²³ Mü’min 40/79-80.

istifade esnasında hayvanların acı çektikleri bilinmektedir. Mu‘tezile’nin ivaz anlayışına göre bu acıların telafi edilebilmesi için verilecek ivazın onları razı edecek türden olması gerekir. Hayvanların razı olması gibi bir durumdan söz edilemeyeceğine göre elemlere karşılık ivaz vermenin caiz olmaması gerekir.⁹²⁴ Galip ihtimalle Mâtürîdî buradaki rıza şartı ile şunu kastetmektedir: Allah hayvanlara veya çocuklara size vereceğim ivaz karşılığında başınıza gelecek acı ve sıkıntılara razı mısınız diye bir soru sormamıştır. Zira hayvanlar ve çocuklar böyle bir soruya muhtap olacak yapıya sahip değildirler. İvaz karşılığında gerçekleştirilecek her işte rıza şartının aranması gerekir. Hayvanlar ve çocuklardan rıza almak mümkün olmadığından ivazın devreye sokulması da mümkün değildir.

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mu‘tezile hayvanlara verilecek ivaz hakkında beş farklı görüş ileri sürmüştür. Birinci görüşe göre hayvanlar en güzel surette tekrar yaratılıp cennette kesintisiz bir şekilde nimetlendirilmek suretiyle bedelleri ödenecektir. İkinci görüşe göre dünyada veya ahiretteki bekleme yerinde ya da cennette bedelleri ödenecektir. Cafer b. Harb ve Ebû Cafer el-İskâfî tarafından temsil edilen üçüncü görüşe göre yılan akrep vb. zararlı hayvanlar dünyada veya ahiretteki bekleme yerinde bedelleri ödenecek, ardından kâfirlere ve günahkârlara bir azap olması için cehenneme konulacak; ancak cehennemin ateşi tıpkı cehennem bekçilerinde olduğu gibi onları yakmayacaktır. Dördüncü görüşe göre hayvanlara bir bedel ödenecektir; ancak bunun nasıl gerçekleşeceğini bilmek mümkün değildir. Abbâd b. Süleymân’ın (ö. 250/864) dile getirdiği beşinci görüşe göre ise hayvanlar haşrolunduktan sonra yok edilecektir.⁹²⁵ Abbâd b. Süleymân’ın yorumu dışarıda bırakıldığında Mu‘tezile’nin dile getirdiği görüşlerin umumundan hareketle onların nezdinde hayvanların bir şekilde bedellerinin ödeneceğini söylemek mümkündür.

Mâtürîdî’nin ivaz meselesi bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Mâtürîdî gerek insanın kendisinin gerekse sahip olduğu her şeyin gerçek malikinin Allah olduğunu ve mülkünde dilediğini yapabileceğini göz önünde bulundurarak ivazın vücbiyyetini reddetmiştir. Bununla birlikte ilâhî imtihanın bir yansıması olarak insanın çekmiş olduğu sıkıntıların Cenâb-ı Hakk’ın hikmeti mucibince karşılıksız bırakılmayacağını ifade etmiş; ancak bu karşılığın Allah’a vacip olması dolayısıyla değil, O’nun engin rahmetinin ve ihsanın bir sonucu olarak kullarına verileceğini belirtmiştir. Mu‘tezile ise Allah’ın kullarına asla zulmetmeyeceği ilkesinden hareketle zahiren zulüm gibi görünen elemlere tatminkâr bir açıklama getirmek için bir çıkış yolu aramış ve bu çıkış yolunu, söz konusu elemlere karşılık

⁹²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, ss. 98-99.

⁹²⁵ Ka’bî, *Makâlât*, ss. 335-336; Eş’arî, *Makâlât*, ss. 201-202.

Allah'ın ivaz vermesinin O'na vacip olması gerektiği fikrinde bulmuştur. Hiç kuşkusuz kulun, 'İvaz Allah'a vaciptir.' şeklinde bir dil kullanması, kendisini yaratan aşkın varlığa karşı üstten ve dikte edici bir çağrışıma sahip olması hasebiyle isabetsizdir. Ancak Mu'tezile'nin ivaz meselesindeki tüm çabasının, Allah'ın türlü acılar çektirerek kullarına zulmeden bir ilah olmadığını ispatlamaya yönelik olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

2.2.2. Hüsün-Kubuh

“Güzellik” anlamına gelen hüsün ve “çirkinlik” anlamına gelen kubuh⁹²⁶ kelimelerinden oluşan hüsün-kubuh, Mu'tezile'nin adalet ilkesinin önemli unsurlarından birini oluşturur. Söz konusu kavram çifti, güzellik ve çirkinliği de içine alan ancak bu ikisinden çok daha geniş bir anlam alanına sahip olan iyilik ve kötülük kavramlarına karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bu kullanım çerçevesinde hüsün-kubuh; iyilik ve kötülüğün Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilişkisi, değerlerin, varlığın zatına ait özsel nitelikler olup olmadığı, iyilik ve kötülüğün insanın sorumluluğuyla ilişkisi, aklın ve vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtası olarak önem ve öncelikleri, insanın eylemlerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi konuları içermektedir.⁹²⁷

Hüsün-kubuh tartışmalarının merkezinde yer alan en temel sorulardan birisi; iyilik ve kötülük 'şey'lerin zatına ait özsel bir vasıf mıdır yoksa Allah'ın bildirmesi sayesinde ortaya çıkan ilâhî bir belirlenim midir şeklindeki sorudur.⁹²⁸ Diğer bir deyişle şer'î bir bildirim olmaksızın iyi ve kötünün bilgisine akılla ulaşılabilir mi?⁹²⁹ Mu'tezile'ye göre iyi ve kötü gibi değerler şeriatin belirlemesinden önce de varlığın mahiyetinde içkin olarak bulunmakta olup bu değerlerin bilgisine akıl yoluyla ulaşılabilir.⁹³⁰ Zira insanın tam anlamıyla özgür bir iradeye sahip olabilmesi için aklî yetisi sayesinde iyi ve kötü olanı belirleyebilmesi ve iradesini dilediği yönde hareket ettirebilmesi gerekir. Bu gereklilik adalet ilkesinin ayrılmaz bir parçasıdır.⁹³¹

Kâdî Abdülcebâr'ın kaydettiğine göre bir şeyin iyi veya kötü olmasının sebebi, Allah'ın onu emretmesi ya da yasaklaması değildir. Eğer böyle olsaydı Allah'ın insaf ve adaleti nehyetmesi durumunda bu iki ahlâkî değer kötü; zulmü ve yalanı emretmesi durumunda da bunların iyi olması gerekirdi. Keza iyi olmanın illeti, Allah'ın onu emretmesi olsaydı Cenâb-ı Hakk'ın kendisine bir şeyi emretmesi düşünülemeyeceğinden O'nun hiçbir fiilinin iyi diye

⁹²⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “hsn” md., s. 1189; “gbh” md., s. 235.

⁹²⁷ İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 61.

⁹²⁸ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 331.

⁹²⁹ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 192.

⁹³⁰ Çelebi, *Akılçılık*, s. 273.

⁹³¹ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 61.

nitelendirilmemesi gerekirdi. Benzer şekilde kötünün illeti Allah'ın onu nehyetmesi olsaydı yasağı ve yasaklayanı bilmeyen mühlitlerin zulüm ve yalan gibi fiillerin kötü olduklarını bilmemeleri gerekirdi. Hâlbuki onlar bu tür fiilleri yasaklayan Allah'ı bilmedikleri halde söz konusu fiillerin kötü olduklarını bilmektedir.⁹³² Tüm bunlar göstermektedir ki Allah'ın emir ve yasakları, hüsün-kubuhu belirleyici bir yapıya sahip değildir. Aksine gerek akıl gerekse vahiy, fiilleri iyi veya kötü kılan değil, öncesinde zaten var olan iyilik ve kötülüğü keşfeden ve açıklayan bir işlev görmektedir.⁹³³ Bu açıdan “Akıl veya nakil bir şeyi hasen ya da kabîh kılar.” demek doğru değildir. Ancak bununla aklın veya naklin o şeydeki hüsün ve kubuh vasıflarını gösterdiği kastedilirse bu hüküm doğru kabul edilebilir.⁹³⁴ Zira ilâhî emir, emredilen şeyin kul için salah, ilâhî nehiy de nehyedilen şeyin kul için fesad olduğunu bildiren birer göstergeden ibarettir.⁹³⁵

Mu'tezile'nin geneli her ne kadar prensip olarak hüsün-kubuhun akılla bilinebileceğini savunsa da bir fiile iyi veya kötü niteliği kazandıran bütün yönlerin bilinebilmesi için vahyin rehberliğine de ihtiyaç olduğunu söylemiştir.⁹³⁶ Şöyle ki zatı itibarıyla kabîh olan, zulüm, yalan vb. fiillerin kabîh olduğu, yine zatı itibarıyla hasen olan iyilik yapma ve zarar içermeyen fayda vb. fiillerin hasen olduğu akılla bilinebilir. Bunlar aklî açıdan hüsün ve kubuh kategorisini oluşturur. Bunun yanında bir de dinî açıdan hasen ve kabîh olduğu bilinenler vardır ki akıl, dinin bildirimi sayesinde bunların hasen ya da kabîh olduklarını bilir.⁹³⁷ Söz gelimi dinin vacip olduğunu söylediği namaz evvel emirde aklî açıdan kabîh, zina etmek ise mübah görünür. Naklî/sem'î deliller namaz kılmanın insana kazandıracak faydaları ve zina etmenin meydana getireceği bozulmayı beyan ettiğinde namazın hasen, zinanın kabîh olduğu açıklık kazanır. Akıl da naklin ortaya çıkardığı bu nitelikleri böylelikle bilmiş olur.⁹³⁸

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerine gelince, ona göre varlık alemindeki şeyler hüsün-kubuh açısından ikiye ayrılır. Birinci grupta yer alanlar özsel olarak (linefsihî) iyi olanlardır ki bunların zıtları ve tüm karşıtları kötüdür. İkincisi ise kendisine duyulan ihtiyaca veya ondan ortaya çıkacak sonuçların övgüye veya yergiye konu olmasına göre iyi olan şeylerdir.⁹³⁹ Zatı itibarıyla iyi ya da kötü olan şeyleri bilmek için akıl yeterlidir.⁹⁴⁰ Söz gelimi özsel olarak iyi olan tevhid ve kötü olan şirk, akılla bilenebildiğinden kişinin imanla mükellef olması için akıl

⁹³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 311. Krş. *el-Muğnî*, c. VI/I, s. 21.

⁹³³ Çelebi, *Akılçılık*, s. 274.

⁹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/I, s. 65.

⁹³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/I, s. 103.

⁹³⁶ Çelebi, *Akılçılık*, s. 273.

⁹³⁷ Çelebi, *Akılçılık*, ss. 274-275.

⁹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/I, s. 64.

⁹³⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 274.

⁹⁴⁰ Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 195.

sahibi olması kafidir. Ancak iyilik ya da kötülük vasfı, sonuçlarına göre değişecek olan şeylerin bilinebilmesi için özel bir akla ihtiyaç vardır ki o da ilâhî bildirimleri insana taşıyıp gelen peyamberdir. Zira bu ikinci grupta yer alan şeylerin hüsün veya kubuhunu belirlemede akli yetisine güvenen kimse mutalaka çelişkiye düşer.⁹⁴¹ Mâtürîdî'nin, peygamberi 'özel bir akıl' olarak tanımlaması iyi ve kötünün belirlenmesinde akıl ile vahiy arasında çok güçlü bir ilişki kurduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.⁹⁴² Nitekim mümin, anlama ve akletme faaliyetlerini imanın ve kalbin nuruyla gerçekleştirmektedir.⁹⁴³

Mâtürîdî'ye göre Allah, insanları kınanmaya veya övülmeye konu olacak şeyleri birbirinden tefrik edebilecek bir kapasitede yaratmış ve onların akıllarına, kınanan şeyleri 'kötü'; övülen şeyleri ise 'iyi' olarak kodlamıştır. Dahası Allah, kötüyü iyiye tercih etmenin ve kötüye rağbet göstermenin çok büyük bir yanlgı olduğunu insanın zihnine yerleştirmiştir.⁹⁴⁴ Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre aklın iyi gördüğü şey, hiçbir şekilde kötü olmayacağı gibi kötü gördüğü şey de hiçbir şekilde de iyi olmaz.⁹⁴⁵ Ancak, bu noktada akıl ile insanın tabiatını birbirinden ayırmak gerekir. Zira akıl iyiye sevk ederken, insanın tabiatı faydalanma, haz duyma ve sevme gibi muhtelif temayüller sebebiyle aklın iyi gösterdiğini kötü, kötü gösterdiğini de iyi göstermek suretiyle insanı hataya sürükleyebilir. İşte bu nokta insanın vahyin rehberliğine müracaat etmesi gerekir.⁹⁴⁶ Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre akıl her ne kadar iyi ve kötüyü tefrik etme noktasında önemli bir fonksiyona sahip olsa da iyi ve kötüye ilişkin vahiyden bağımsız yeni bir teklifte bulunma yetkisine sahip değildir. Bu konudaki tüm yetki bütünüyle vahye aittir.⁹⁴⁷ Kaldı ki akıl sınırlı⁹⁴⁸ ve sonlu bir yapıda yaratıldığı için eşyayı küllî düzeyde kavramaktan acizdir. Zira o sonlu olan evrenin bir parçasıdır. Hal böyleyken Allah'tan gelen bir gösterge olmaksızın akılla eşyayı veya ilâhî hikmeti bütünüyle ihata etmeyi arzu eden kimse akla zulmetmiş ve ona kaldırmayacağı bir yük yüklemiş olur.⁹⁴⁹ Ali el-Kârî, Mâtürîdî'nin hüsün kubuh bağlamında Mu'tezile'den ayrıldığı bu noktaya işaret etmek üzere şöyle demiştir:

⁹⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 274-275.

⁹⁴² Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, s. 113.

⁹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 78.

⁹⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 301. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 368.

⁹⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 275.

⁹⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 275, 301; Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 116.

⁹⁴⁷ Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildiriler Kitabı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 216.

⁹⁴⁸ Mâtürîdî'ye göre aklın sınırsız olmadığına dair bk. Mustafa Ceric, "Mâtürîdî'nin Dinî Epistemolojisi", çev. Harun Çağlayan-Rabia Çetin, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 299.

⁹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 381.

Biz [Mâtürîdîler] ile hüsün ve kubuhun aklî olduğunu söyleyen Mu'tezile arasındaki fark, üstad Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve Semarkant ulemasının -rahimehümullâh- genelini dile getirdiği şu husustur: Mu'tezile'ye göre akıl, hüsün ve kubuhu idrâk ettiğinde bizatihi kendisi [hüsün ve kubuhu] Allah'a; bu ikisinin gerektirdiği şeyleri de kullara vacip kılar. Bize göre ise bunları kullara vacip kılan Allah'tır. Zira Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ittifakıyla Allah'a hiçbir şey vacip olmaz. Yine bize göre akıl, Allah'ın muttali kılması sayesinde fiilde bulunan hüsün ve kubuha ilişkin hükmün, kendisi aracılığıyla bilindiği bir alettir.⁹⁵⁰

Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin hüsün-kubuh meselesi bağlamında birbirlerinden ayrıldıkları diğer bir konu da kabîh fiillerin Allah tarafından yaratılması meselesidir. Bu çerçevede Nazzâm (ö. 231/845), Ebu Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız (ö. 255/869) gibi Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kabîh fiil işlemeye kadir olmadığını belirtmiş ve bu görüşü, zulmetmek, yalan söylemek, aslah olanı terk etmek gibi kabîh fiilleri işlemenin, Allah'a eksiklik ve ihtiyaç izafe etmekle eş değer olduğu fikriyle temellendirmiştir.⁹⁵¹ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi isimler ise Allah'ın kabîhe kadir olmakla birlikte onu işlemeyeceğini söylemiştir.⁹⁵²

Mâtürîdî'ye göre ise Allah, hasen, kabîh, temiz veya pis her şeye kadir olduğu gibi aynı zamanda onların yaratıcısıdır.⁹⁵³ Bununla birlikte istihfafı çağrıştıracak için kabîh olan şeyleri Cenâb-ı Hakk'a izafe etmek uygun değildir.⁹⁵⁴ Bu sebeple Allah'a hitaben 'Ey pis şeylerin yaratıcısı! Ey çirkin şeylerin rabbi!' gibi ifadeler kullanılamaz. Zira genel bir ifadeyle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemek övgü içerirken, tek tek kötü şeyleri dile getirerek bunların da yaratıcısı olduğunu söylemek yergi içerir.⁹⁵⁵

Küfür, şer ve dalâlet gibi kabîh fiillerin Allah'a izafesini edeben uygun görmemekle birlikte, bunların Allah tarafından yaratıldığını ifade eden Mâtürîdî, kabîh fiillerin Allah tarafında yaratılmadığını ileri süren Mu'tezile'nin bu görüşü ile, iyi ve kötü şeyler için iki ayrı yaratıcının bulunduğunu söyleyen Düalistlerin görüşleri arasında benzerlik bulunduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁶ Mu'tezile'nin işaret edilen görüşünü reddeden Mâtürîdî, bu yaklaşımını muhtelif ayetlerin tefsirinde dile getirmiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse Mâtürîdî'nin aktardığına göre Câfer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) "O, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin

⁹⁵⁰ Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Molla Alî el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-kübrâ, Mısır, ts., s. 95.

⁹⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/I, s. 127.

⁹⁵² Çelebi, *Akılçılık*, ss. 275-276.

⁹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, ss. 155-156; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî Düşüncesinde Kötülük Kavramının Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 1104.

⁹⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 402-403; a.mlf., *Te'vilât*, c. VIII, s. 379.

⁹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 423, c. III, s. 341.

⁹⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 317-318.

*Rabbidir.*⁹⁵⁷ mealindeki ayetten hareketle fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde bir görüş ileri sürülemeyeceğini söylemiş, ardından kulların fiilleri içerisinde küfür ve şer gibi kabîh olanların da bulunduğun belirterek Allah'ın fiilerimizin hâlıkı değil mâlikî olduğunu kaydetmiştir.⁹⁵⁸ Mâtürîdî'ye göre şerrin yaratıcısı veya küfrün yaratıcısı gibi mutlak ifadeler kullanmak doğru olmamakla birlikte, kulların tüm fiillerini Allah'ın yarattığını söylemek, O'nun her şeyin yaratıcısını olduğunu vurgulamak anlamında tazim ifade eder. Bu açıdan iki ifade tarzı arasında fark vardır. Diğer taraftan Allah'ın, söz konusu fiillerin hâlıkı değil mâlikî olduğu iddiası da isabetli değildir. Zira bir şeye gerçek anlamda mâlik olmak ancak onu yaratmak veya mülkiyetine sahip olmak şekline olur. Dolayısıyla Allah'ın, fiillerin mâlikî olduğunu söylemek aslında hâlikî olduğunu söylemektir.⁹⁵⁹

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili olarak dile getirdiği diğer bir ayet de “*Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır.*”⁹⁶⁰ ayetidir. Bazı Mu‘tezile âlimleri bu ayette geçen *etkane* kelimesinin taşıdığı *güzel yapmak/ahsene* anlamına atıfla “Küfür nasıl hasen olabilir! Aksine o, Allah'ı yerme/şetm anlamı ifade ettiğinden dolayı kabîhtir. Bu sebeple Allah'ın [küfrü, yani] kendisini yermeyi yarattığı veya yermeyi ya da kâfirin küfrünü güzel gördüğü söylenemez.”⁹⁶¹ demiştir. Mâtürîdî'ye göre de Allah'ın küfrü ve kendisini yerme/şetm fiilini⁹⁶² yaratıp bunları güzel gördüğü söylenemez. Hatta bu tür fiilleri güzel gördüğünü söylemek insanı küfre bile sürükler. Ancak ona göre Allah, kâfirin işlediği küfür veya asinin işlediği isyan gibi kabîh fiilleri kabîh olarak yaratır. Her ne kadar bu fiillerin kâfirden sadır olması kabîh ise de Allah'ın yaratması bakımından hikmete uygun ve güzeldir.⁹⁶³

Allah'ın tüm öğüt ve uyarılarına rağmen Kur'ân'dan yüz çeviren kâfirlerden söz eden “*Kim, kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatılıp da onlardan yüz çeviren ve elleriyle yaptığını unutandan daha zalimdir? Şüphesiz biz, onu anlamamaları için, kalplerine perdeler gerdik, kulaklarına da ağırlıklar koyduk. Sen onları hidâyete çağırırsan da artık ebedîyen hidâyet bulamazlar.*”⁹⁶⁴ mealindeki ayet de Mâtürîdî'ye göre Mu‘tezile'nin kabîh bir fiil olan küfrü yaratmadığı yönündeki görüşlerini nakzetmektedir. Şöyleki bu ayette dile getirilen kâfirlerin küfrü, ya kendi kendine ya da Allah'ın yaratmasıyla kabîh niteliği kazanmıştır. Şayet kendi

⁹⁵⁷ Sâffât, 37/5.

⁹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, ss. 119-120.

⁹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 120.

⁹⁶⁰ Neml 27/88.

⁹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 422.

⁹⁶² Bu fiille ilgili başka bir eleştiri örneği için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 54.

⁹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 422.

⁹⁶⁴ Kehf 18/57.

kendine olmuştur denirse bu durumda tüm varlığın kendi kendine meydana gelmesi de mümkün hale gelir. Zira bir şeyin kabîhlik vasfını kendi kendine kazanması ile varlığın kendi kendine var olması arasında herhangi bir fark yoktur. Bu imkân dâhilinde bulunmadığına göre küfrü kabîh kılanın Allah olduğu sabit olmuş demektir.⁹⁶⁵

Esasen Mâtürîdî'nin kabîh olanı Allah'ın yaratmadığı yönündeki Mu'tezilî görüşü reddetmesinin temel nedeni Cenâb-ı Hakk'ın dışında kabîhi yaratan ikinci bir ilah ihtimalini ortadan kaldırma düşüncesidir. Bu yüzden olmalıdır ki Mâtürîdî, domuz, necaset, zararlı hayvanlar, murdar varlıklar ve kabîh fiillerin Allah'tan başka bir ilah tarafından yaratıldığını ileri süren heretik grupları -ki bunlar Düalistlerdir- Mu'tezile'nin zındık kardeşleri olarak adlandırmıştır.⁹⁶⁶ Anlaşılan, Mâtürîdî'nin nezdinde Mu'tezile, kabîhi Allah'ın yaratmadığı ortak paydasında zındıklarla birleşmiş olmaktadır. Mâtürîdî'nin bu değerlendirmesi, Mu'tezile'nin zikri geçen kabîh varlıkları açık bir şekilde Allah'tan başka bir ilahın yarattığını söylediği intibası uyandırmaktadır. Ancak Mu'tezile, sözü edilen bu türlü varlıkları kabîh olarak görmemektedir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar 'Bunca tiksinti verici kabîh suretleri meydana getirmiş olmasına rağmen Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu söyleyen görüşünüz nasıl doğru olabilir?' sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Biz [Mu'tezile] Allah'ın fiillerinin güzel olması ile herkesin haz duyacağı görsel bir güzelliği değil, hikmet açısından güzelliği kastediyoruz. Nitekim zikri geçen suretler hikmet açısından güzeldir."⁹⁶⁷

2.2.3. Kaza-Kader

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin kaza-kader kavramlarına yüklediği anlamların genel muhtevası ile Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye kaderin varlığı bağlamında yönelttiği eleştiriler ele alınarak bir çerçeve oluşturulacaktır. Kaza-kader meselesinin yakından irtibatlı bulunduğu; fiillerin yaratılması ve hidâyet-dalâlet gibi hususlar ise konuyu dağıtmamak adına bundan sonra gelen başlıklar altında ayrıca ele alınacaktır.

Mâtürîdî'ye göre kaza kelimesinin temel anlamı "bir şeye hükmetmek ve o şey hakkında en uygun ve en doğru olanı kesinleştirmek"tir. Kelimenin bu anlamı kimi zaman 'yaratma'yı ifade eder. Nitekim yaratmak da eşyayı kendi mahiyeti üzere ve yaratılmaya en uygun düşecek tarzda meydana getirmek demektir. Kullanın fiillerinin yaratılmasını da "kaza" kelimesinin bu anlamıyla ifade etmek mümkündür. "Kaza" kelimesi "hükmetmek, bildirmek/haber vermek, emretmek ve bir işi-bir şeyi yapıp bitirmek (ferağ)" gibi anlamlarda

⁹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 78.

⁹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 271.

⁹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 132.

da kullanılır. Kelimenin “yaratmak, hükmetmek ve bildirmek” şeklindeki anlamlarını Allah’a izafe etmekte bir sakınca yoktur. “Allah filanca kimsenin şu vakitte şu işi yapacağına, o kimseden bu işin o vakitte meydana geleceğine hükmetti.” demek, gerçekleşeceğini bildiği şeylere hükmetti demektir. Yine O’nun hükmetmesi, failin kendi fiili sebebiyle hak ettiği mükâfat, ceza, medh veya zem çerçevesinde hüküm verdi demektir. Mâtürîdî bu ifadeleriyle, Allah’ın kul hakkındaki hükmünün, O’nun ezelî ilminden ve kulun iradesinden bağımsız olarak gerçekleşmediğini belirtmiş olmaktadır. “Kaza” kelimesinin “emir” manasını, “hayır olan şeyleri emretmek” anlamında Allah’a izafe etmek mümkünken “bir işi-bir şeyi yapıp bitirmek (ferağ)” şeklindeki anlamını O’na nispet etmek doğru değildir. Zira bu anlam, Allah’ın bir işle meşgul olması gibi bir mana çağırıştırır. Bununla birlikte söz konusu manayı, yaratma eylemini tamamlaması anlamında mecazen Allah’a nispet etmek mümkündür.⁹⁶⁸

“Kader” kelimesine gelince Mâtürîdî’ye göre bu kelimenin iki anlamı vardır. Birincisi, bir şeyin kendisine göre meydana geldiği sınır/ölçüdür. Kelimenin bu anlamı, her şeyin; hayır-şer, iyilik-kötülük, hikmet-sefeh gibi değerler bakımından üzerinde bulunduğu mahiyet üzere yaratılmasını ifade eder. “Kader” kelimesinin hikmet kavramıyla da örtüşen bu anlamı “*Biz her şeyi bir kader üzere yarattık.*”⁹⁶⁹ mealindeki ayette de görülür. Kaderin ikinci anlamı ise her şeyin meydana geleceği zamanı, mekânı, hak ve batıl olma niteliğini, elde edeceği mükâfat ve cezayı açıklamaktır. Hz. Peygamber’den (sav) aktarılan Cibrîl (as) rivayetindeki ‘hayrihî ve şerrihî minallâh/kaderin hayrı da şerri de Allah’tandır.’⁹⁷⁰ ifadesi de kaderin söz konusu iki anlamından birine dâhildir.⁹⁷¹

Mâtürîdî’ye göre kaderin işaret edilen her iki anlamı da kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ispatlar. Zira fiillerin hüsün veya kubuhu, insan zihninin erişemeyeceği ve aklın takdir edip belirleyemeyeceği bir yapıya sahiptir. Yine insanın, fiillerin zaman veya mekânını takdir etmesi ihtimal dâhilinde bulunmadığı gibi bu konudaki bilgisi de yetersizdir. Tüm bunlar fiilin salt insan sayesinde gerçekleşmediğini, Allah’ın yaratmasının da fiilin vukuunda etkin olduğunu gösterir. Nitekim “*Orada gidiş gelişi takdir ettik.*”⁹⁷² ve “*Lût’un karısı müstesna! Biz onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik.*”⁹⁷³ ayetleri de bu noktaya işaret eder. Mâtürîdî’nin düşüncesine göre kader meselesi fiillerin yaratılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ispatlandığında

⁹⁶⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 395-396.

⁹⁶⁹ Kamer 54/49.

⁹⁷⁰ Müslim, “İman”, 1; Tirmizî, “İman”, 4.

⁹⁷¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 396.

⁹⁷² Sebe’ 34/18.

⁹⁷³ Hicr 15/60.

kaderin varlığı da ispatlanmış olur. Mâtürîdî açısından fiillerin yaratıldığı sabit olduğuna göre kaza ve kaderin varlığı da sübut bulmuş olmaktadır.

Yukarıda işaret edilen meşhur Cibrîl (as) hadisinin imanın şartları hakkında varid olduğunu belirten⁹⁷⁴ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın takdir ettiği mutlaka gerçekleşir.⁹⁷⁵ Nitekim insanın gelmesi, gitmesi ve bütün say-ü gayreti kaderle vuku bulur.⁹⁷⁶ Ancak Allah'ın kaza ve kaderi veya bir şeyi murad edip onu yaratması, kendisine sığınılabilir bir mazaret oluşturamaz. Zira Allah'ın iradesinin, yaratmasının, kaza ve kaderinin belli bir yönde cerayan etmesinin nedeni, kulun özgür iradesiyle gerçekleştireceği seçimin Allah tarafından önceden biliniyor olmasıdır. Bu açıdan Allah'ın kazası, iradesi ve yaratması, insan için bir mazeret olmak şöyle dursun tecihlerini gerçekleştirebilmesinin aracını oluşturur.⁹⁷⁷ Diğer taraftan Allah'ın kaderi insanı herhangi bir fiili yapmaya yöneltmediği gibi onu bu fiili gerçekleştirmeye de zorlamaz. Hatta Mâtürîdî'ye göre bir an için kaza ve kaderin olmadığı varsayılsa bile insanın şu an yapmış olduğu şeyleri yine yapacağı dahi düşünülebilir. Kaldı ki insan, gerçekleştirdiği şeylerin tam tersini yapabilecek bir yapıda yaratılmış olup kendisini tercihte bulunan, dilediğini seçen, bir fiili terk edebilen veya onu işleyebilen bir kimse olarak bilir. Ayrıca hiç kimse, fiili gerçekleştirirken Allah'ın kaza ve kaderi aklına gelmemekte, fiili kaza ve kader sebebiyle işlediğini düşünmemektedir. Tüm bunlar göstermektedir ki kulun işlediği fiili Allah'ın irade etmesi, onu yaratması veya kaza ve kader çerçevesinde söz konusu fiilin gerçekleşmesi, insan için bir bahane teşkil etmemektedir.⁹⁷⁸

Mu'tezile'nin kaza ve kader hakkındaki görüşlerine gelince Kâdî Abdülcebbar'ın kaydettiğine göre "kaza" kelimesinin anlamlarından birisi "bir şeyi bitirip tamamlamak"tır. Kelimenin "*Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak tamamladı(kadâhünne)*".⁹⁷⁹ ayetindeki anlamı da bu yöndedir. "Kaza" kelimesinin ikinci anlamı ise "vacip kılmak"tır. Bu anlamın Kur'an'daki karşılığı "*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti(kadâ)*".⁹⁸⁰ ayetidir. Söz konusu kelimenin "bildirmek, haber vermek" şeklindeki üçüncü anlamı ise "*Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına, 'Yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak*

⁹⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 407.

⁹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 284, c. VII, s. 333.

⁹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 198.

⁹⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 398.

⁹⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 399.

⁹⁷⁹ Fussilet 41/12.

⁹⁸⁰ İsrâ 17/23.

böbürleneceksiniz.’ diye bildirdik (kadaynâ).’’⁹⁸¹ ayetinde zikredilmiştir. “Kader” kelimesi ise kimi zaman “beyan etmek” kimi zaman da “bildirmek-haber vermek” anlamında kullanılır.⁹⁸²

Mu‘tezile’nin adalet prensibinin bir gereği olarak “Allah’ın kazası ve kaderi” ifadesinin, insanların gerçekleştirdiği fiillerin Cenâb-ı Hak tarafından yaratılması anlamında kullanılması mümkün değildir. Zira insanın eylemleri, insanın maksatları doğrultusunda ve yönlendirici pek çok dış etkene bağlı olarak gerçekleşir.⁹⁸³ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), masiyet türünden fiillerin Allah’ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini söyleyen ve bu sözüyle Allah’ın söz konusu fiilleri yaratmasını kasteden kimsenin kâfir ve Cebrî olduğunu söylemiştir. Onun bu görüşü Ebû Mûsâ İsâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841), Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Ebû Cafer Muhammed el-İskâfî (ö. 240/854), Nazzâm (ö. 231/845) ve onun taraftarlarınca da benimsenmiştir.⁹⁸⁴

Diğer taraftan Mu‘tezile’ye göre söz konusu eylemlerin kaza-kader kapsamında Allah tarafından yaratılmış olması durumunda bu eylemlerin övgüye, yergiye, sevap veya cezaya konu olması imkânsızlaşır. Kaldı ki insanların iman, küfür, hak ve batıl yönündeki tercihlerinin Allah’ın kaza ve kaderi doğrultusunda gerçekleşmesi bu fiillere rıza göstermeyi gerekli kılar.⁹⁸⁵ Ayrıca insanın kaza ve kader mucibince imanı veya küfrü tercih ettiğini söylemek şer’î emir ve yasakları, dinî mükellefiyeti, mükâfat ve cezayı büsbütün işlevsiz hale getirir.⁹⁸⁶ Tüm bunlardan sonra geriye kaza-kader kavramlarının “bildirmek ve haber vermek” anlamı kalmaktadır ki söz konusu kavram çiftinin, insanın davranışlarıyla irtibatlı olan yönü de Mu‘tezile’ye göre bu anlamla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle onlara göre kaza ve kader insanın gerçekleştirdiği eylemlerin hükmünü beyan etmek ve haber vermektir.⁹⁸⁷

Mâtürîdî’nin belirttiğine göre Mu‘tezile âlimi Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), kaderin varlığını kabul edenleri Cebrî diye nitelendirmiş ve kader inancını benimsemenin her şeyi kadere havale etme anlamında kıyamet günü insanın işini epeyce kolaylaştıracağını ironik bir dille ifade etmiştir. Zira Cafer b. Harb’e göre kadere iman eden kimselerin işledikleri suçlara gerekçe üretmek için; “Ya Rabbi! Biz, senin geçerli olan iradene ve bizim için yazdığın hükme icabet ettik. Çünkü hükmeden, yazan, dileyen, isteyen sensin. Peygamberleri yalanladığımız ve davete icabet etmediğimiz için bizim bir sorumluluğumuz

⁹⁸¹ İsrâ 17/4.

⁹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 770-772.

⁹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 771.

⁹⁸⁴ Ka’bî, *Makâlât*, s. 375.

⁹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 771-772.

⁹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû’l-i’tizâl*, s. 169.

⁹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû’l-i’tizâl*, s. 169; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIV, s. 58.

yoktur. Zira senin meşietinden ve kazandan kurtulmamız mümkün değildir.”⁹⁸⁸ demeleri yeterli olacaktır. Bu sözleri hayal ürünü olarak nitelendiren Mâtürîdî’ye göre eğer Cafer b. Harb’in ileri sürdüğü gibi bir savunma gerçekleşecek olsaydı bile bu, kader inancını benimseyenlerden dolayı değil Kur’ân’ın, sünnetin ve bütün Müslümanların ortaklaşa dile getirmiş oldukları “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz.” sözünden dolayı mümkün olurdu. Cafer’in kastettiği gibi bir savunmanın kader inancıyla neden bağdaşmadığına gelince, Mâtürîdî’ye göre insan fiili işleme anında, yapmakta olduğu şeyi Allah’ın dilemesini ve ondan razı olmasını arzu etse de fiili Allah dilediği, kaza ettiği ya da yazdığı için işlemez. Aksine Allah, insanın kendi iradesiyle fiili işleyeceğini bildiği için kaza ve kaderini, kulun fiili işleyeceği şekilde icra ettirir. Dikkat edilirse Mâtürîdî, insanın özgür iradesiyle yapıp edeceği şeylere dair Allah’ın ezeli bilgisi ile o kul hakkındaki ilâhî takdirin bir biriyle çelişmeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Zira ilm-i ilâhî ile takdîr-i ilâhînin birbiriyle çelişmesi ya bilgi eksikliğinden veya acziyetten kaynaklanır.⁹⁸⁹

Diğer taraftan insan, fiillerini kaderin baskısı ve zoruyla işlemediğini kendi kişisel tecrübesinden hareketle bilir. Hatta insan, o esnada yaptığı fiilin dışında başka bir fiili yapma imkânına da sahiptir. Ayrıca kader, insanın işlediği fiil için bir gerekçe oluştursaydı Allah’ın ilmi de aynı şekilde gerekçe oluştururdu. Zira Allah, insanın fiili işleyeceğini ezelde bilmekteydi. Kulun bu bilgiye aykırı bir davranış sergilmesi düşünülemez. Buna rağmen Allah’ın ilmi, insanın fiilinin mücbir sebebi olarak gösterilemiyorsa kader de mücbir sebep olarak gösterilemez.⁹⁹⁰ Buraya kadar zikredilen gerekçelerden anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî’ye göre kader, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğünün aksine kesinlikle suçu veya günahı meşrulaştırma aracı olarak kullanılamaz. Zira kişinin kendi ihtiyarıyla gerçekleştirdiği eylemlerin tüm sorumluluğu yine kendisine aittir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Mu‘tezile, kaza kelimesinin kimi zaman “bildirmek/haber vermek” manasına geldiğini söylemiş ve “*Biz, Kitap’ta İsrailoğullarına, ‘Yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz.’ diye bildirdik (kadaynâ).*”⁹⁹¹ mealindeki ayette yer alan “kaza” kelimesinin bu anlamda kullanıldığını belirtmiştir.⁹⁹² Mâtürîdî’ye göre söz konusu kelime, “bildirmek” anlamında yorumlansa dahi yine de Mu‘tezile’nin kaza anlayışının yanlışlığını

⁹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 67.

⁹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 68.

⁹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VIII, ss. 361-362.

⁹⁹¹ İsrâ 17/4.

⁹⁹² Ebü’l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî, *Tefsîru Ebi’l-Hasen er-Rummânî*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 323; Cüşemî, *et-Tehzib*, c. VI, s. 4154; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 770.

ortaya koymaktadır. Şöyle ki Allah'ın İsrailoğullarına verdiği haber ya doğru çıkmıştır veya çıkmamıştır. Doğru çıkmama ihtimali olmadığına göre bu, Allah'ın İsrailoğullarının yer yüzünde iki defa bozgun çıkaracaklarına hükmettiği anlamına gelir. Şayet buradaki kaza kelimesinin te'vili yazgı ve hüküm ise -ki bu açıktır- her taat veya masiyet Allah'ın hükmü doğrultusunda gerçekleşiyor demektir.⁹⁹³

Buraya kadar verilen bilgilerden ve aktarılan eleştirilerden de anlaşılacağı üzere gerek Mâtürîdî'nin gerekse Mu'tezile'nin yaklaşımında, fiillerin kader çerçevesinde Allah tarafından mı yaratıldığı yoksa ilâhî hiçbir müdahale olmaksızın sadece insanın kendi tasarrufu neticesinde mi meydana geldiği meselesi son derece önemli bir yer tutmaktadır. Aşağıdaki başlıkta Mâtürîdî ve Mu'tezile açısından bu sorunun cevabı aranacak, ardından Mâtürîdî'nin konuyla ilgili eleştirilerine yer verilecektir.

2.2.3.1. Fiillerin Yaratılması

Mâtürîdî'ye göre insanın fiilleri, yaratma bakımından Allah'a, kesbetme ve fiili işleme bakımından insana aittir.⁹⁹⁴ O, bu görüşünü *cihâtü'l-fi'l'fiilde yönler*⁹⁹⁵ kavramıyla formüle etmiştir. Buna göre fiilin, biri Allah'ın yaratmasını, diğeri insanın bu fiili işlemesini ifade eden iki yönü bulunmaktadır.⁹⁹⁶ Naklî ve aklî delillerin yanı sıra inkârı mümkün olmayan zorunlu bilgiler göstermektedir ki insan, gerçek anlamda fiil sahibi bir varlıktır. Kur'an'daki emir ve nehiyler ile va'd ve va'id içerikli ayetler, söz konusu görüşün naklî delilini oluşturur. Nitekim "Hayır işleyin."⁹⁹⁷ "Dilediğinizi yapın."⁹⁹⁸ "Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir."⁹⁹⁹ "Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir."¹⁰⁰⁰ gibi pek çok ayette insan, yapan/işleyen diye nitelendirilmiş, onun yaptıkları da fiil/amel olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmanın yanı sıra insanın emir ve nehiylere muhatap olması onun fiil işleme yetisine sahip olduğuna işaret eder. Zira bu yetiye sahip olmayan kimseye emir veya nehiy yöneltmenin makul bir izahını yapmak mümkün değildir.¹⁰⁰¹

İnsana gerçek manada fiil nispet etmenin aklî deliline gelince, itaatin, masiyetin ve çirkin fiilleri işlemenin Allah'a izafe edilmesi ve bu fiiller karşılığında Cenâb-ı Hakk'ın

⁹⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 226.

⁹⁹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 309.

⁹⁹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 323.

⁹⁹⁶ İlgili kavram hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, ss. 37-41, 143-144.

⁹⁹⁷ Hac 22/77.

⁹⁹⁸ Fussilet 41/40.

⁹⁹⁹ Bakara 2/167.

¹⁰⁰⁰ Zilzâl 99/7.

¹⁰⁰¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 306.

mükâfat elde etmesi veya cezaya çarptırılması aklın kabîh gördüğü bir şeydir. Sözü edilen hususlar bakımından fiilin Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığına göre bu fiilleri işleyenin insan olduğu sabit olur. Kaldı ki kendisine emir ve nehiy yöneltilen, mükâfat vaat edilen veya cezaya uğrayacağı belirtilen varlık insan olduğuna göre emirlere uyma ve yasaklardan kaçınma gibi fiillerin de gerçek manada ona ait olması gerekir.¹⁰⁰² Diğer taraftan Allah, insanları işledikleri fiillere göre itaatkâr, asi, sefih ve zalim gibi niteliklerle adlandırmıştır. Şayet insan kendi fiilinin faili olmaktan aciz olsaydı, Allah'ın onu bu tür isimlerle adlandırması mümkün olmazdı. Ayrıca herkes, işlemiş olduğu fiili seçebildiğini ve fiilinin faili ve kâsibi olduğunu bizatihi kendi tecrübesiyle hisseder. Duyu yoluyla elde edilen bu bilginin yok sayılması mümkün değildir.¹⁰⁰³ Mâtürîdî'ye göre zikri geçen tüm deliller göstermektedir ki insan işlemiş olduğu fiilin gerçek anlamda faili ve kâsibidir.

Mâtürîdî'nin fiillerle ilgili dile getirdiği diğer yön ise yukarıda da ifade edildiği gibi fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Mâtürîdî, onlarca ayetin tefsirinde ilgili ayetin fiillerin Allah tarafından yaratıldığına delalet ettiğini belirtmiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse öncelikle Kur'ân'da Allah, her şeyi yaratan ve her şeye güç yetiren bir zat olarak tavsif edilmek suretiyle övülmüştür.¹⁰⁰⁴ O'nun yarattığı 'her şey'in içerisine kulların fiilleri de girmektedir.¹⁰⁰⁵ Diğer yandan "Sözünüzü gizleyin, yahut onu açığa vurun. Şüphesiz Allah, sinelerin özünü hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır."¹⁰⁰⁶ mealindeki ayet, fiillerin Allah tarafından yaratıldığı göstermektedir. Şöyle ki şayet Allah bu ayette dile getirilen insanların gizli veya açıktan söylediği şeylerin yaratıcısı olmasaydı bununla ilminin varlığına yönelik bir istidlalde bulunmazdı. Zira başkası tarafından gerçekleştirilen bir fiili bilmemek normal karşılanabilecek bir durumdur. Yine Allah'ın insanları karada ve denizde yürüttüğünü,¹⁰⁰⁷ onlar arasında sevgi ve merhamet var ettiğini,¹⁰⁰⁸ kalplerine imanı yazdığını,¹⁰⁰⁹ hayvanların derilerinden insanlar için evler var ettiğini¹⁰¹⁰ ve kimi insanların kalplerini kaskatı kıldığını¹⁰¹¹ söyleyen ayetler de fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaktadır.¹⁰¹²

¹⁰⁰² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 306.

¹⁰⁰³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 307.

¹⁰⁰⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 310.

¹⁰⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. V, s. 164.

¹⁰⁰⁶ Mülk 67/13-14.

¹⁰⁰⁷ Yûnus 10/22.

¹⁰⁰⁸ Rûm 30/21.

¹⁰⁰⁹ Mücâdile 58/22.

¹⁰¹⁰ Nahl 16/80.

¹⁰¹¹ Mâide 5/13.

¹⁰¹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 340.

Fiilleri Allah'ın yarattığına ilişkin aklî delillere gelince, insanın bir fiili yokluk evreninden varlık sahasına taşımayı tasavvur etmesi, fiilin gerçekleşeceği zaman ve mekânı tayin etmesi, tekrar gerçekleştirilmeyi arzu etmesi halinde bunu yapabileceği şekilde fiilin sınırlarını belirlemesi imkân dâhilinde değildir. Diğer yandan insanlar iyi ve güzel fiiller gerçekleştirmeyi istemelerine rağmen onların fiilleri kimi zaman iyi kimi zaman da kötü niteliklere sahip olarak meydana gelebilmektedir.¹⁰¹³ Hatta kimi fiiller insana eziyet, yorgunluk ve acı vermektedir. Bu fiilleri işleyenlerin; eziyet veren olmaksızın eziyeti, yorgunluk veren olmaksızın yorgunluğu ve acı veren olmaksızın acıyı hissetmeleri mümkün değildir. Müslümanlar tarafından benimsenen “Allah’tan başka yaratıcı ve Rab yoktur.” şeklindeki hâkim kanaat de fiillerin yaratıcısının Allah olduğuna bir delil teşkil etmektedir. Zira fiilleri insanın yarattığını söylemek, Allah’tan başka yaratıcıların varlığını ileri sürmek anlamına gelir. İnsanın, fiiline tek başına muktedir olması Allah’ın kudretinin zail olmasını veya sınırlandırılmasını gündeme getirir. Dahası fiilleri Allah’tan başka bir varlığın yarattığını söylemek, âlemin Allah tarafından yaratıldığını savunmayı imkânsız hale getirir. Çünkü âlemin yaratılmış olması nesnelerin ya bir araya gelme ve ayrılma ya da hareket etme ve hareketsiz kalma gibi hallerde bulunuyor olmalarıyla bilinmektedir. Fiiller için de benzer haller söz konusudur. Buna göre fiillerin Allah’tan başkası tarafından yaratıldığını ileri sürmek, âlemin de Allah’tan başkası tarafından yaratıldığını ileri sürmeye kapı aralamaktadır.¹⁰¹⁴

Mâtürîdî’nin fiiller hakkındaki eleştirilerine geçmeden önce Mu‘tezile’nin de konuyla ilgili yaklaşımlarına yer vermek gerekir. Onlara göre fiiller, Allah’ın lütfettiği ve insan için yarattığı bir kudret sayesinde insan tarafından meydana gelir. Bu itibarla fiilin gerçek faili yine insanın kendisi olup Allah’ın bu fiillerin yaratıcısı olduğu kesinlikle ileri sürülemez.¹⁰¹⁵ Nesefî’nin kaydettiğine göre ilk dönem Mu‘tezile âlimleri, Ebû Ali el-Cübbâ’ye (ö. 303/916) kadarki süreçte insanın fiillerinin ‘yaratıcı’sı olduğunu söylemekten kaçınmış, bunun yerine ‘mûcid’ veya ‘muhtdis’ kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. Nesefî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Mu‘tezile bu evrede her ne kadar ‘yaratma’ sözcüğünün lafzını insana nispet etmese de manasını ona nispet etmiş görünmektedir.¹⁰¹⁶ Nitekim Ka‘bî’nin belirttiğine göre Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu lügatte fiilin yaratma, failin de yaratan anlamına geldiğini; ancak yine de herhangi bir kayıt zikretmeksizin ‘yaratan’ sözcüğünün Allah’tan

¹⁰¹³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 310-311.

¹⁰¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 312-313. Mâtürîdî’nin aklî deliller kapsamında değerlendirilebilecek diğer ifadeleri için bk. ss. 314-316.

¹⁰¹⁵ Ka‘bî, *Makâlât*, s. 320.

¹⁰¹⁶ Nesefî, *Tebşîrâ*, c. II, ss. 173-174.

başkası hakkında kullanılmasının caiz olmadığını söylemiştir.¹⁰¹⁷ Cübbâî'nin, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemesinin ardından bu kullanım mezhep içerisinde yaygınlık kazanmış, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ise Allah'ın ancak mecazen hâlık olarak nitelendirilebileceğini, gerçek hâlıkın kulun kendisi olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰¹⁸

Mu'tezile'nin geneli tarafından benimsenen kul kendi fiilinin yaratıcısıdır şeklindeki görüşün aklî daynaklarından birisi fiilin insanın kasdı, bilgisi ve kudreti doğrultusunda gerçekleşiyor olmasıdır. Buna göre, bina inşa etmek isteyen bir kimseden yazı yazma fiili sadır olmaz. Şayet yazmayı bilmiyorsa yine bu kimsenin yazma fiilini gerçekleştirmesi beklenemez. Keza dağı yerinden oynatmak istese bu fiili gerçekleştirmeye muvaffak olamaz. Şayet bunlar başkasına ait fiiller olsaydı sözü edilen kimsenin bilgisi veya bilgisizliği ya da kudretinin az yahut çok oluşu aynı konumda bulunurdu.¹⁰¹⁹

Mu'tezile'ye göre fiillerin Allah tarafından yaratıldığı fikri, Cenâb-ı Hakk'ın insanı şer'î emir ve yasaklara muhatap kılmasını, onlara peygamberler göndermesini, iyiliği emretmesini, kötülükten nehyetmesini, kullarını hesaba çekmesini ve bu hesap doğrultusunda onları cezalandırmasını veya mükâfatlandırmasını anlamsız hale getirir. Şöyle ki kulun yapamayacağı şeyi Allah'ın emretmesi ve kendi yarattığı şeyden nehyetmesi mümkün değildir. Keza iyilik, insanın fiili olmadığı halde Allah'ın iyiliği emretmesi, kötülüğü yaratan kendisi olduğu halde kötülükten nehyetmesi, bütün fiillerin yaratıcısı olduğu halde kendi yarattığı fiillerden dolayı insanı hesaba çekmesi düşünülemez.¹⁰²⁰ Öte yandan insanların iyilik yapmalarından dolayı övülmesi, zulüm ve hırsızlık gibi kötü fiilleri gerçekleştirmelerinden dolayı yerilmesi, buna mukabil dış görünüşlerinden dolayı herhangi bir övgüye ya da yergiye konu olmamaları fiillerin Allah tarafından yaratılmadığını gösterir.¹⁰²¹ Ayrıca insan, bir fiili gerçekleştirebilmek için bir takım aletlere, kudrete ve fiilin önündeki engellerin kaldırılmış olmasına ihtiyaç duyar. Şayet fiiller Allah tarafından yaratılmış olsaydı bir fiilin gerçekleşmesi için bu tür aracı unsurlara ihtiyaç duyulmaması gerekirdi. Zira Allah, sözü edilen şeylere muhtaç olmaktan münezzehtir.¹⁰²²

Mu'tezile, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı fikrini, yukarıda zikredilen aklî delillerin yanı sıra bazı Kur'ân ayetleriyle de temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre Allah'ın yarattığı şeylerde hiçbir kusur bulunmadığını, O'nun her şeyi en güzel şekilde yarattığını, ilahî fiillerin kusursuz ve sapasağlam olduğunu ifade eden “*Rahmân'ın*

¹⁰¹⁷ Ka'bî, *Makâlât*, s. 321.

¹⁰¹⁸ Neseî, *Tebîrât*, c. II, ss. 173-174.

¹⁰¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, ss. 350-351.

¹⁰²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 351.

¹⁰²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 332, 778-779; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 351.

¹⁰²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 351.

yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?”,¹⁰²³ “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı.”¹⁰²⁴ ve “Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır.”¹⁰²⁵ gibi ayetler, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını göstermektedir. Zira bu ayetlerden ilki Allah’ın yaratmasında hikmet açısından hiçbir uyumsuzluk bulunmadığına delalet etmekte, buna karşın kulların fiillerinde kimi zaman hikmetle bağdaşmayan unsurlara tanık olunmaktadır.¹⁰²⁶ İkinci ayette Allah’ın yaratmasının hasen olduğuna dikkat çekilmekte, insanların fiillerinde ise hem hasen hem de kabîh olanlar bulunabilmektedir.¹⁰²⁷ Son ayette de Allah’ın herşeyi kusursuz, eksiksiz ve güzel bir şekilde yaptığı vurgulanmaktadır. İnsanlar ise bu niteliklerle bağdaştırılması mümkün olmayan fiiller sergilemekte, mesela Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsilik gibi dinleri benimsemeyi tercih etmektedir.¹⁰²⁸ Tüm bunlar fiillerin Allah tarafından yaratılmadığını kanıtlamaktadır.

Mu‘tezile’nin fiillerin yaratılmasına dair görüşleri hakkında buraya kadar yapılan izahatın ardından Mâtürîdî’nin konuyla ilgili eleştirilerine geçebiliriz. Onun Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği ayetlerden birisi “Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz? Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.”¹⁰²⁹ mealindeki ayettir. Mâtürîdî’nin kaydettiğine göre ashabımız diye nitelediği âlimler, bu ayetteki “وَمَا تَعْمَلُونَ/yaptığınız şeyleri” ifadesini عَمَلُكُمْ/fiilinizi şeklinde yorumlamıştır. Ancak Mu‘tezile bu yoruma, bir önceki ayette yer alan “Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?” cümlesinden hareketle “وَمَا تَعْمَلُونَ/yaptığınız şeyleri” kısmının yontma fiiline değil yontulan putlara karşılık geldiğini gerekçe göstererek itiraz etmiştir. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu itirazını göz önünde bulundurarak ayetin başka bir açıdan onların aleyhine delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Buna göre ayetteki *ve mâ ta’melûn* ifadesi amele değil mamûle, yani yontulan puta karşılık gelir. Nitekim Müşrikler bu mamûle tapmaktadır. Ancak onların yonttukları putlar da Allah tarafından yaratılmıştır. Putların Allah tarafından yaratılması yontma fiilinin de Cenâb-ı Hak tarafından yaratıldığına delalet eder. Şöyle ki Allah’ın tövbe edeni sevmesinin sebebi esasen kulun yaptığı tövbe fiilini sevmesidir. Yine O’nun, kendisine düşmanlık edeni sevmemesinin sebebi kulun yaptığı düşmanlık fiilini sevmemesidir. Aynı bunun gibi putun Allah’ın mahlûku olmasının sebebi de putu yontma fiilinin Allah’ın mahlûku olmasıdır. Başka bir ifadeyle mamûlün Allah’ın mahlûku olabilmesi

¹⁰²³ Mülk 67/3.

¹⁰²⁴ Secde 32/7.

¹⁰²⁵ Neml 27/88.

¹⁰²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 355.

¹⁰²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 357.

¹⁰²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 358. Diğer ayetler için bk . ss. 360-362.

¹⁰²⁹ Saffât 37/95-96.

için amelin de Allah'ın mahlûku olması gerekir. Meseleye bu zavideden bakıldığında bahse konu ayet, Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı yönündeki görüşlerinin geçersiz olduğunu ispatlamaktadır.¹⁰³⁰

Allah'ın her şeyi yarattığını ve her şeye kadir olduğunu ifade eden ayetler de Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünün doğru olmadığını göstermektedir. Söz konusu ayetler, Allah'ın kudretine ve yaratmasına vurgu yapıp şanını yüceltmek ve O'nu övmek maksadıyla zikredilmiştir. Mu'tezile'nin insanın fiillerini Allah'ın yaratma sıfatının dışında değerlendirmesi, ilgili ayetlerin Allah'ı ulûhiyet ve rubûbiyetle nitelendiren ve O'nu öven yönlerini bir bakıma işlevsiz hale getirmektedir. Zira onların görüşüne göre Allah, kulların sayısından çok daha fazla sayıdaki fiilleri yaratmamakta ve bu fiiller ilahî kudretin kapsamının dışında kalmaktadır. Böylelikle yaratma ve kâdir olma yönünden eksik bir ilah imajı çizilmiş olmaktadır.¹⁰³¹

Mâtürîdî'nin fiillerin yaratılması bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirisini temellendirdiği argümanlardan birisi de “...İnsanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde... [Allah'ın varlığını gösteren] deliller vardır.”¹⁰³² mealindeki ayettir. Görüldüğü üzere bu ayette denizde yol alan gemiler Allah'ın birer ayeti olarak nitelendirilmektedir. Bilindiği gibi gemi insan tarafından üretilmeden önce gemi olarak değil ahşap olarak adlandırılmaktadır. Allah ahşabın marangozun fiili sayesinde gemiye dönüştürülmüş halini zatının varlığını gösteren bir delil olarak zikretmektedir. Şayet marangozun gerçekleştirdiği fiiller, Allah tarafından yaratılmış olmasaydı Cenâb-ı Hakk'ın, kendisinin hiçbir etkisi bulunmayan gemiyi zatının varlığını gösteren bir delil olarak adlandırması mümkün olmazdı. Bu durum göstermektedir ki fiil, Allah tarafından takdir edilip yaratılmış ve bu fiil sayesinde meydana gelen gemi, Allah'ın varlığını gösteren bir delil haline gelmiştir.¹⁰³³

Mâtürîdî bir yandan Mu'tezile'yi eleştirirken diğer yandan da kendisinin benimsemiş olduğu görüşe yönelik Mu'tezilî eleştirilere cevap vermektedir. Bu bağlamda onların fiillerin Allah tarafından yaratıldığı fikrine yönelik en temel eleştirilerinden birisi, aynı fiile biri Allah'ın diğeri de insanın olmak üzere iki kudretin taalluk etmesi meselesiyle ilgilidir. Mu'tezile'ye göre bir fiil üzerinde hem Allah'ın hem de insanın etkisinin bulunduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu itibarla Allah, kulun kudretinin taalluk etmekte olduğu bir fiile

¹⁰³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, ss. 167-168.

¹⁰³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 220, c. XII, s. 363; a.mlf., *Tevhîd*, ss. 314-315.

¹⁰³² Bakara 2/164.

¹⁰³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 298.

kudretini taalluk ettirmekle vasıflanamaz.¹⁰³⁴ Zira bu durum fiil üzerinde Allah’la insan arasında ortaklık (şirk) bulunduğu anlamına gelir.¹⁰³⁵ Mâtürîdî’nin bu itiraza cevabı özetle şöyledir: Allah muhtelif ayetlerde göklerin ve yerin mülkünün kendisine ait olduğunu ve hiç kimsenin mülkünde O’na ortak olamayacağını bildirmesine rağmen yer yüzünde pek çok melik bulunmaktadır. Mülkün gerçek sahibi Allah olduğundan dolayı meliklerin varlığı Cenâb-ı Hakk’ın mülkünde ortaklar bulunduğu anlamına gelmemektedir. Zira başkalarının melik olması mutlak mülke değil Allah’ın mülkünden yararlanmaları anlamında mukayyet bir mülke işaret etmektedir. İşte bunun gibi fiilin yaratma yönünden Allah’a kesp yönünden insana ait olması da fiilde gerçek anlamda bir ortaklık (şirk) bulunduğu anlamına gelmez.¹⁰³⁶ Diğer taraftan birine yedirip içirmek, üst baş tedarik etmek ve rızıklandırmak gibi fiiller de hem Allah’a hem de kula izafe edilmekte; ancak bu izafet Allah’la kul arasında herhangi bir ortaklık gerektirmemektedir.¹⁰³⁷ Mâtürîdî’ye göre bu noktada bir ortaklıktan (şirk) söz edilecekse esas itibarıyla Mu‘tezilenin “Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır.” şeklindeki görüşlerinin Allah’la insan arasında yaratma fiili üzerinden meydana getirdiği ortaklıktan söz etmek gerekir. Zira Allah, tek yaratıcının kendisi olduğunu belirtmesine rağmen Mu‘tezile, fiilleri yaratmayı Cenâb-ı Hak’tan nefyetmek suretiyle fiili yaratan insanı O’na ortak kılmış olmaktadır. Dahası Kur’ân’da ortak koşmanın dört farklı alanda gerçekleştiği belirtilmekte ve bunlardan birisinin de yaratmada ortaklık olduğu kaydedilmektedir.¹⁰³⁸

Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki fiile taalluk eden kudretin (istitaat) fiilden önce mi yoksa fiil anında mı insanda bulunduğu meselesi de Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği konular arasında yer almaktadır. Mu‘tezile’ye göre kudret, fiili gerçekleştirmeden önce insanda hazır bulunur. Zira onlara göre kudret bir arazdır ve arazlar bakidir.¹⁰³⁹ Mâtürîdî de kudretin bir araz olduğunu belirtmekte ancak arazların baki olmayıp sonlu olduklarını söylemektedir. Bu yüzden de kudretin fiilden önce insanda bulunmadığını, fiil anında var olup fiilin tamamlanmasıyla birlikte kaybolduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴⁰ Mâtürîdî’nin pek çok ayette istitaat konusuyla ilgili Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği görülmektedir.¹⁰⁴¹ Biz burada örnek olması bakımından bir eleştirisine yer vermekle yetineceğiz. Bu örneğe göre Mu‘tezile “Size

¹⁰³⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 549.

¹⁰³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 322.

¹⁰³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 212.

¹⁰³⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 323.

¹⁰³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, ss. 156-157.

¹⁰³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, ss. 357-358; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 92.

¹⁰⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 346; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 91.

¹⁰⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, ss. 148-149, c. VII, ss. 150-151, 222-223, c. IX, s. 88, 122, c. XV, s. 206, c. XVII, ss. 136-137, 390.

verdiğimiz Kitab'ı kuvvetle tutun, onun içindekileri düşünün (gafil olmayın) demiştik."¹⁰⁴² mealindeki ayete dayanarak kudretin fiilden önce bulunduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin bu ayetle istiṣhatta bulunmasının izahı şudur: Şayet kudret fiilden önce bulunmasaydı, Allah bu ayette İsrailoğulları'na "*Kitab'ı kuvvetle tutun.*" emrini tevcih etmezdi. Zira İsrailoğulları'nın bu emre karşılık "Bizim bunu yapacak kudretimiz yok." şeklinde cevap vermeleri pekâlâ mümkündür. Bu da fiili işleyecek kudretin fiilden önce onlara verildiğini gösterir. Ancak Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bu çıkarsaması doğru değildir. Şöyleki Mu'tezile'ye göre kuvvet iki farklı zamanda baki kalmaz. Buna göre eğer Allah kudreti fiilden önce vermiş olsaydı bile fiil anında kudretin ortadan kalkması ve fiilin kudret olmaksızın gerçekleşmesi gerekirdi. Zira kudret iki farklı zamanda baki kalmamaktadır. Bu durum Mâtürîdî'ye göre kudretin, fiilin gerçekleştiği anda meydana geldiğine ve fiilin öncesi veya sonrasına sarkmadığına delalet etmektedir. Ayrıca bahse konu kudretin *fiil kudreti* olarak adlandırılması da onun fiille birlikte bulunduğunu göstermektedir. Zira fiilden önce bulunsaydı bu isimlendirmenin bir anlamı olmazdı.¹⁰⁴³

2.2.4. Hidâyet-Dalâlet

"Hidâyet" kelimesi sözlükte "rehberlik etmek, yol göstermek, beyan etmek" gibi anlamlar içeren "hdy" kökünden türetilmiş bir mastardır.¹⁰⁴⁴ İbn Fâris bu kökün, biri "öne geçip rehberlik etmek", diğeri "hediye göndermek" şeklinde iki tane aslî anlamının bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁴⁵ Hidâyet kelimesi bu formuyla Kur'ân'da geçmemekle birlikte benzer anlamdaki hüdâ¹⁰⁴⁶ kelimesi pek çok ayette zikredilmektedir.¹⁰⁴⁷ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Kur'ân'daki "hdy" kökünün isim, fiil ve müştaklarıyla birlikte on yedi farklı anlamda kullanıldığını belirtmiş ve bağlamına göre bu anlamları; beyan, İslam, iman, davetçi, bilme/tanıma, kitaplar ve peygamberler, rehbelik, Hz. Peygamber (sav), Kur'ân, Tevrât, delile yönlendirmek, izlenen yol/sünnet, ıslah, hayvanlara verilen ilham ve tövbe şeklinde sıralamıştır.¹⁰⁴⁸ Râğîb el-İsfahânî ise Allah'ın insanı hidâyete erdirmesinin anlamını, her birini ayetlerle temellendirdiği şu dört gruba ayırmıştır: a) Tüm mükelleflere verdiği akıl, kavrama kabiliyeti ve zorunlu bilgiler b) Peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla

¹⁰⁴² Bakara 2/63.

¹⁰⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 148.

¹⁰⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "hdy" md., c. XV, s. 354; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "hdy" md., c. XL, s. 282, 284.

¹⁰⁴⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*, "hdy" md., c. VI, s. 42.

¹⁰⁴⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ*, c. II, s. 368.

¹⁰⁴⁷ Meselâ bk. Kasas 28/50; Lokmân 31/20; Sebe' 34/24; Zümer 39/23; Mü'min 40/54; Fussilet 41/44; Câsiye 45/11; Muhammed 47/17.

¹⁰⁴⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir, fi'l-Kur'ân'i-l-Kerîm*, (eş-Şerîf er-Radî'nin *Hakâiku't-te'vîl fi müteşâbih't-tenzîl*'i ile birlikte), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, ss. 11-14.

gerçekleştirdiği çağrı c) Yalnızca hidâyete erenlere bahşettiği tevfiik d) Ahirette girilecek olan cennete yönlendirmek. Bu hidâyet türleri, sırasıyla birbirine bağlı olup biri gerçekleşmeden diğerinin elde edilmesi mümkün değildir.¹⁰⁴⁹

Hidâyetin zıddı olan “dalâlet” ise “yanılmak, kaybolmak, şaşırarak, sapmak, ziyan olmak” gibi anlamlara gelmekte olup “dll” kökünden türetilmiş bir mastardır.¹⁰⁵⁰ Dalâlet ile aynı anlama gelen “dalâl” kelimesi ise gerek kasıtlı gerek kasıtsız, gerekse az veya çok istikametten sapmayı ifade eder.¹⁰⁵¹ Yoldan sapan, yolunu şaşırarak kimseye dâl, onu saptıran yeva şaşırarak kimseye mudil denir. İbnü'l-Cevzî, müfessirlerin Kur'ân'daki dalâl/dalâlet kelimesinin on farklı anlama geldiğini söylediklerini belirtmiş ve bu anlamları; hükümde hataya düşürme isteği, azgınlık, hüsrân, bedbahtlık, butlan, hata, helak, unutma, cehalet ve hidâyete erememe hali şeklinde sıralamıştır.¹⁰⁵²

Hidâyet ve dalâlet kelimesinin farklı anlam ve kullanımları bulunmakla birlikte İslâmî literatürde yaygın olarak kullanılan ve çok çetin tartışmalara konu olan anlamı, insanın iman etme ve küfre düşme halleriyle ilgilidir. Kur'ân'da insanın hidâyete ermesini veya dalâlete sürüklenmesini bütünüyle Allah'ın dilemesine bağlayan ayetler¹⁰⁵³ olduğu gibi bu konudaki etkin faktörün insanın kendisi olduğunu ifade eden ayetler de bulunmaktadır.¹⁰⁵⁴ Kimi ayetlerde de Allah'ın yalnızca fâsık, zalim, ve kâfirleri saptırdığı belirtilmektedir.¹⁰⁵⁵ “*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza hidâyet edeceğiz.*”¹⁰⁵⁶ mealindeki ayette ise hidâyetin, insanın irade ve çabasıyla başlayan, Cenâb-ı Hakk'ın bu çabaya karşılık kulun elinden tutup doğru yola ilemesiyle sonuçlanan bir süreç olduğuna işaret edilmektedir.

Mu'tezile âlimleri mezhebin adalet ilkesinin genel çerçevesinin dışına çıkmamak kaydıyla hidâyet ve dalâlet ilgili muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Onların kahir ekseriyetine göre Allah, kâfirlere hidâyet etmiş ancak onlar hidâyete ermeyi tercih etmemiştir. Yine Allah kâfirleri itaat edecek bir potansiyelde yaratmış; fakat onlar bundan

¹⁰⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 835-836. Hidâyet kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarına dair daha geniş bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, ss. 61-72.

¹⁰⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, “dll” md., c. VII, ss. 8-9; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lügâ*, “dll” md., c. I, s. 147; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “dll” md., c. XI, ss. 390-391.

¹⁰⁵¹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıfî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2012, s. 477.

¹⁰⁵² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-'a'yûni'n-nevâzır fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1984, ss. 406-409. Dalâlet kelimesinin Kur'ân'daki kullanımları hakkında daha geniş bilgi için bk. Altıntaş, *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, ss. 267-274.

¹⁰⁵³ Mesela bk. A'râf 7/178, 186; Ra'd 13/ 27, 33; İbrâhîm 14/4; Nahl 16/36-37; İsrâ 17/97; Kehf 18/17; Kasas 28/56.

¹⁰⁵⁴ Mesela bk. Bakara 2/175; Yûnus, 10/108; İsrâ 17/15, 94; Zümer 39/41.

¹⁰⁵⁵ Mesela bk. Bakara 2/26; Maide 6/67; İbrâhîm 14/27; Mü'min 40/74; Kasas 28/50.

¹⁰⁵⁶ Ankebût 29/69.

faydalanmamıştır. Keza Allah, inanmayanları salaha sevketmiş, onlar ıslah yolunu tutmamıştır. Kimi Mu‘tezile âlimlerine göre Allah’ın doğru yolu göstermek ve beyan etmek suretiyle inanmayanlara hidâyet ettiği söylenemez. Zira Allah’ın doğru yolu beyan etmesi ve ona çağırması tüm inanmayanlar için değil sadece daveti kabul edenler için bir hidâyettir. Diğer bir gruba göre ise Allah, inanmayanları hidâyete erdirseydi onlar hidâyete ererlerdi. Fakat hidâyete erdirmediği için doğru yolu tutmamışlardır. Bununla birlikte Allah’ın hidâyete erme gücü vermek suretiyle onlara hidâyet ettiği söylenebilir. Zira hidâyete kadir olmak hidâyet olarak adlandırılır. Müminlerin hidâyetine gelince bir grup Mu‘tezile âlimine göre bunun anlamı, Allah’ın iman edenleri “hidâyete eren kimse/mühtedi” diye adlandırması ve onlar hakkında mühtedi hükmünü vermesi demektir. Müminlere verilen lütufların artırılması da hidâyet olarak adlandırılabilir. Bu gruba katılmayanlara göre ise Allah’ın hidâyeti, gerek mümin gerekse kâfir bütün insanlara doğru yolu göstermesi ve onu beyan etmesi anlamına gelir. Allah’ın müminlere yönelik hidâyeti ise dünyada mükâfat olarak verdiği lütufları artırması ve ahirette onları cennete iletmesi şeklinde gerçekleşir.¹⁰⁵⁷

Dalâlet meselesine gelince Mu‘tezile’ye göre Allah’ın bir insanı dininden saptırıp dalâlete sürüklediği kesinlikle söylenemez.¹⁰⁵⁸ Bu itibarla, Allah’ın kulunu saptırmasının anlamı; hidâyeti benimsemeyen bir kimseyi ‘doğru yoldan sapan/dâl’ diye adlandırması ve onun saptığına hükmetmesi, saptığını bildirmesi, ona lütufta bulunmayı terk etmesi, onu dalâlet üzere bulması, helak etmesi, küfrü tercih etme kudreti vermesi, onu terk etmesi veya dalâleti yaratması demektir.¹⁰⁵⁹ Verilen bu bilgiler çerçevesinde -detaylarda farklı yorumlar bulunmakla birlikte- Mu‘tezile’nin hidâyet ve dalâletle ilgili genel yaklaşımını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Hidâyet, biri tüm insanlara diğeri ise müminlere yönelik olmak üzere iki şekilde anlaşılır. Kelimenin tüm insanlar hakkında geçerli olan birinci anlamı “beyan etmek, “çağırarak ve delalet etmek”tir.¹⁰⁶⁰ İkincisi ise sadece müminlere yönelik olup imanlarına mukabil Allah’ın onlara lütufta bulunması anlamını ifade eder.¹⁰⁶¹ Buna göre Allah bütün bir insanlığa rehber olarak gönderdiği kitaplar ve peygamberler aracılığıyla hidâyet ve dalâlete götüren yolları açıklamış ve onları hidâyet yolunu tutmaya davet etmiştir. İlâhi adaletin bir gereği olarak kişinin hidâyet ve dalâleti tercih sürecinde Allah’ın herhangi bir

¹⁰⁵⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, ss. 260-261.

¹⁰⁵⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 262.

¹⁰⁵⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, ss. 261-262.

¹⁰⁶⁰ Ka‘bî, *Makâlât*, s. 349.

¹⁰⁶¹ Ka‘bî, *Makâlât*, s. 351.

müdahalesinden söz etmek mümkün değildir. Zira kulun sorumlu tutulabilmesi için hidâyeti veya dalâleti kendi ihtiyarıyla tercih etmesi bir gerekliliktir.¹⁰⁶²

Mâtürîdî'ye göre Allah'a nispet edilen hidâyet; “beyan”, “çağrı”, “yardım/tevfik” ve “hidâyetin yaratılması” olmak üzere dört farklı anlama gelir. İnsana nispet edilen hidâyet ise Hz. Musa'nın (as) İsrailoğullarına hidâyet kılındığını belirten ayette¹⁰⁶³ olduğu gibi “beyan” veya “çağrı” anlamında kullanılır. Nitekim Hz. Musa (as) tevhidi beyan etmiş ve kavmini bu inanca çağırmıştır.¹⁰⁶⁴ Dalâlete sürüklemenin Allah'a izafe edilmesi ise biri dalâlet fiilini yaratmak, diğeri de ilâhî yardımından mahrum bırakmak şeklinde iki anlama gelir.¹⁰⁶⁵ Buna göre Allah kendi iradesiyle hidâyeti tercih eden hiçbir kulunu hidâyet yolundan saptırmaz. Cenâb-ı Hak, gerek hidâyete gerekse dalâlete giden yolları bütün kullarına açıklamış, hidâyeti tercih edenlerin cennete, dalâleti tercih edenlerin cehenneme gireceğini bildirmiştir.¹⁰⁶⁶ Allah, hidâyete ermeyi dileyen ve bu dileğini gerçekleştirmek için nefsinin kötü istek ve arzularıyla iyiden iyiye hesaplaşan herkesi kendi yoluna iletir.¹⁰⁶⁷ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dilediğini saptırdığını, dilediğini de hidâyete erdirdiğini ifade eden ayetler, kulun tercihindan bağımsız olarak anlaşılamaz. Bu itibarla Allah'ın dilediği kimseyi saptırması, kişinin dalâlete götüren sebepleri tercih etmesi; dilediğini hidâyete erdirmesi de yine kişinin hidâyete götüren sebepleri tercih etmesi neticesinde meydana gelir.¹⁰⁶⁸

Allah'ın hidâyete erdirmesi veya dalâlete sürüklemesi ile O'nun ilmi arasında kopmaz bir ilişki vardır. Şöyle ki Allah, kimin hidâyeti kimin de dalâleti tercih edeceğini ezeli ilmiyle bilir. Hidâyeti veya dalâleti tercih edecek olan kimse, bu tercihinin gerçekleştirdiğinde Allah onu hidâyete veya dalâlete sevk eder.¹⁰⁶⁹ Şayet insan, Allah'ın varlığına delalet eden ayetler üzerinde tefekkür ederse hidâyete erer ve böylece kendi ihtiyarıyla iman etmiş olur. Bu ihtiyarı dolayısıyla Allah, onu hidâyete giden yolda tevfik ve inayetiyle destekler. Söz konusu ayetlerden yüz çeviren ve onlar üzerinde derinlemesine düşünmeyen kimse ise kendi ihtiyarıyla dalâlete düşmüş ve doğru yoldan sapmış olur. Sözün özü hidâyet ve dalâlet kişinin kendi tercihi ve Allah'ın yaratması neticesinde gerçekleşir ve Cenâb-ı Hakk'ın bu konuda insana yönelik herhangi bir zorlaması yoktur.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶² Yavuz, “Hidâyet”, *DİA*, c. XVII, s. 474; a.mlf., “Dalâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VIII, s. 429.

¹⁰⁶³ Secde 32/23.

¹⁰⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 287. Krş. c. I, s. 21.

¹⁰⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 167.

¹⁰⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 23.

¹⁰⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 149.

¹⁰⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 454.

¹⁰⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, ss. 65-66. Krş. c. XII, s. 93.

¹⁰⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 426, c. XVI, s. 261.

Mu‘tezile’nin, Allah’ın bütün insanların hidâyete ermesini dilediğini fakat inanmayanların doğru yolu tercih etmediğini ifade eden yaklaşımları, Mâtürîdî’nin eleştirisine konu olmuştur. Şöyleki Allah “*Ayetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içerisindeki bir takım sağırlar ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu saptırır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar.*”¹⁰⁷¹ mealindeki ayette kimi insanlar için dalâleti kimileri için de hidâyeti dilediğini beyan etmiştir. Allah’ın herkesin hidâyetini dilediğini fakat onların hidâyet yolunu tutmadıklarını ileri sürmek bu ayetle çelişir. Söz konusu ayet, Allah’ın herkes için değil yalnızca hidâyeti tercih edenler için hidâyeti, dalâleti tercih edenler için de dalâleti dileyeceğini gösterir ki bunun anlamı şudur: Allah kâfirin küfrü tercih edeceğini bildiğinde onun dalâlete düşmesini diler ve onda küfür fiilini yaratır. Aynı şekilde müminin hidâyeti tercih edeceğini bildiğinde onda da hidâyet fiilini yaratır.¹⁰⁷² Diğer taraftan Allah’ın herkesin hidâyete ermesini dilediğini iddia etmek bu tür ayetlerdeki ‘men yeşâu/dilediği kimseyi’ ifadesini anlamsızlaştırır.¹⁰⁷³ Kaldı ki Allah’ın, dalâleti tercih edeceğini bilmesine rağmen kâfir için hidâyeti dilemesi, kâfir hakkındaki ezeli bilgisine muhalif bir şeyi murad etmesi anlamına gelir. Yine Allah’ın herkes için hidâyeti murad ettiğini söylemek, hidâyet yolunu tutmayı murad etmeyenlerin iradelerinin, Allah’ın bu kimseler hakkındaki hidâyet iradesine galip geldiğini söylemek anlamı taşır.¹⁰⁷⁴

Mâtürîdî’nin hidâyet-dalâlet konusunda Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de tesmiye meselesiyle ilgilidir. Daha önce de dile getirildiği gibi kimi Mu‘tezile âlimleri, Allah’a izafe edilen hidâyet ve dalâleti, Cenâb-ı Hakk’ın, doğru yolu tercih eden kimseyi *mühtedî* diye; dalâleti tercih eden kimseyi de *dâl* diye isimlendirmesi şeklinde yorumlamıştır. Mâtürîdî’ye göre bu yorum iki sebepten dolayı yanlıştır. Birincisi Allah’ın saptırması, sapan kimseyi “dâl” diye isimlendirmesi demek olsaydı, başkasını “dâl” diye isimlendiren herkesin, bu ismi verdiği kimseleri saptırdığını, dolayısıyla “mudil/saptıran” olduğunu söylemek mümkün olurdu. Hâlbuki bu tür bir isimlendirmede bulunan kimse, sırf birini “dâl” diye adlandırdığından dolayı “mudil” olarak nitelendirilemez. Öyleyse Allah’ın kendi zatını “mudil” olarak nitelendirmesi de dalâleti tercih eden “dâl” diye isimlendirmesi şeklinde yorumlanamaz. Şu halde Allah’ın “mudil” olması, “dalâlet fiilini kulda yaratması” anlamına gelir.¹⁰⁷⁵ İkincisi ise zaten hidâyete erene “mühtedî”, dalâlete düşene de “dâl” ismi verilir. Bunun aksini yapmak ve mesela yoldan sapanı “mühtedî” diye adlandırmak yalan söylemek

¹⁰⁷¹ En‘âm 6/39.

¹⁰⁷² Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. V, s. 61.

¹⁰⁷³ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. V, s. 135.

¹⁰⁷⁴ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. V, s. 210.

¹⁰⁷⁵ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, c. VII, s. 494.

anlamına gelir. Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre Allah'ın hidâyete erdirmesinin hidâyet yolunu tutan kimseyi “mühtedî” diye isimlendirmesinin dışında başka bir anlamı olmalıdır ki o da hidâyete ereceğini bildiği kimsede hidâyet fiilini yaratmasıdır.¹⁰⁷⁶ Diğer taraftan Mâtürîdî, Mu'tezile'nin zikri geçen tesmiye meselesindeki görüşleri ile Allah'ın herkesin hidâyete ermesini murad ettiğini ifade eden yaklaşımlarının birbiriyle çeliştiğini söylemektedir. Zira Allah'ın dalâlet üzere olan bir kimsenin bir taraftan hidâyete ermesini dilemesi, diğer taraftan da o kimseyi “dâl” diye adlandırıp dalâlet üzere olduğuna hükmetmesi zulümdür. Bu aynı zamanda Allah'ın bir bakıma yalan söylediği anlamına gelmektedir.¹⁰⁷⁷

Mâtürîdî'nin hidâyet-dalâlet meselesi bağlamında dile getirdiği eleştirilerden birisi de Mu'tezile'nin hidâyeti “beyan” olarak yorumlamasıyla ilgilidir. Esasen Mâtürîdî de hidâyetin kimi zaman “beyan” anlamına gelebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁸ Ancak Mu'tezile, hidâyetin “beyan” şeklindeki anlamını inanan inanmayan tüm mükelleflere yönelik olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷⁹ Mâtürîdî'nin itiraz ettiği nokta da burası olmalıdır. Birkaç örnekle somutlaştırmak gerekirse Allah Hz. Peygamber'e (sav) hitaben “*Körleri sapıklıklarından vazgeçirip doğru yola getiremezsin. Ancak âyetlerimize inanıp da müslüman olmuş olanlara duyurabilirsiniz.*”¹⁰⁸⁰ buyurmuştur. Bu ayet, hidâyetin her durumda “beyan” anlamına gelmediğini göstermektedir. Zira burada Hz. Peygamber'in (sav) inanmayanları hidâyete erdiremeyeceği belirtilmektedir. Eğer hidâyet “beyan” anlamına gelseydi zikri geçen ayette, Hz. Peygamber'in (sav) inanmayanlara dini beyan edemeyeceğini ifade edilmiş olurdu. Hâlbuki o (sav), inkâr edenlere dini bütünüyle beyan etmiştir.¹⁰⁸¹ Yine “*Allah kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.*”¹⁰⁸² mealindeki ayette de hidâyet “beyan” manasında kullanılmamıştır. Zira din inananlara olduğu gibi inanmayanlara da eşit düzeyde beyan edilmiş ancak inanmayanlar hidâyete ermemiştir. Bu durum, hidâyetin beyan dışında müminlere yönelik ziyade bir anlamının olduğunu gösterir. O da Allah'ın tevfiği ve yardımudur. Kâfiri dalâlete sürüklemesinin anlamı ise onu yardımından mahrum bırakması veya onda dalâlet fiilini yaratmasıdır.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 182. Krş. c. VII, s. 494.

¹⁰⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 261-262.

¹⁰⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 73, c. XI, s. 51, c. VII, s. 54.

¹⁰⁷⁹ Ka'bî, *Makâlât*, s. 349; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 64.

¹⁰⁸⁰ Neml 27/81.

¹⁰⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 412.

¹⁰⁸² A'râf 7/178.

¹⁰⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 116.

2.3. Va'd ve Va'îd İlkesi

Lügatte ‘söz vermek veya verilen söz’¹⁰⁸⁴ anlamına gelen va’d, Mu‘tezilî düşünce sistemine göre gelecekte bireye bir faydanın ulaştırılacağına veya onun başına gelecek bir zararın engelleneceğine ilişkin her türlü bildirimi ifade eder.¹⁰⁸⁵ ‘Tehdit etmek’ anlamındaki¹⁰⁸⁶ va’îd ise kişinin ileride bir zarara uğrayacağına veya bir faydadan mahrum bırakılacağına ilişkin haberlere karşılık gelir.¹⁰⁸⁷ Mu‘tezile’nin beş esasıdan birisi olan va’d ve va’îd ilkesine göre Cenâb-ı Hakk’ın gerek va’d gerekse va’îd kapsamına giren tüm sözlerini yerine getirmesi vaciptir. Bu kapsamda Allah’ın kendisine itaat eden müminleri mutlaka mükâfatlandırması, isyan edenleri ise cezalandırması gerekir.¹⁰⁸⁸ Zira Allah, emirlerini yerine getirip yasaklarından sakınanları mükâfatlandıracağını va’d etmiş, kendisine karşı gelenleri de cezalandıracağını bildirmiştir. Vermiş olduğu bu haberlere aykırı hareket etmesi, Allah’ın sözünden döndüğü ve yalan söylediği anlamına gelir. “Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim.”¹⁰⁸⁹ ayetinde de işaret edildiği üzere Allah’ın va’dine muhalefet etmesi ve yalan söylemesi kabîh bir fiil olup O, bu tür fiiller işlemekten münezzehdir.¹⁰⁹⁰

Öncelikle Mâtürîdî’nin va’d konusunda Mu‘tezile’den ayrıldığı nokta şudur: Allah’ın ahirette vereceği mükâfat, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğünün aksine kulun hak etmesi veya Allah’a vacip olması sebebiyle değil, O’nun lütfu ve ihsanı dolayısıyladır. Zira mükâfatı Allah’a vacip görmek, ilahî hikmetle bağdaşmayan bir durumdur. Kaldı ki Allah insanlara hak etmedikleri ve bir tanesinin dahi şükrünü tam anlamıyla eda edemedikleri pek çok nimet bahşetmiştir. Cezaların vacip olması ise kulun bu cezaya uğramayı hak etmiş olması sebebiyledir. Bu açıdan mükâfat ve cezayı birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir.¹⁰⁹¹

Diğer taraftan Mâtürîdî’ye göre Allah’a iman edip amelî sorumluluklarını yerine getiren iyi kimselerin Allah’ın vadettiği şeylere erişeceği kesindir. Ancak iman ettiği halde amelî açıdan eksiklikleri bulunan kimseler hakkında, Allah’ın va’îdine muhatap olacakları yönünde kesin bir hüküm vermeyip tevakkuf etmek gerekir. Nitekim Allah’ın bu kimseleri, yerine getirmedikleri sorumlulukları oranında cezalandırdıktan sonra kendilerine ikramda bulunduğu kulları arasına dâhil etmesi mümkün olduğu gibi engin rahmeti ve fazlı sebebiyle

¹⁰⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “va’d” md., c. III, s. 461; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “va’d” md., s. 326.

¹⁰⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 134.

¹⁰⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “va’d” md., c. III, s. 463; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “va’d” md., s. 326.

¹⁰⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 135.

¹⁰⁸⁸ en-Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 261.

¹⁰⁸⁹ Kâf 50/29.

¹⁰⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 135-136.

¹⁰⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. XI, s. 207.

onları bağışlaması da mümkündür.¹⁰⁹² Hem iman hem de amel bakımından haktan sapanlara gelince Mâtürîdî açısından Allah'ın va'idinin bu insanlar için tahakkuk edeceğinde hiçbir kuşku yoktur.¹⁰⁹³

Mâtürîdî, kimi insanların Allah'ın va'dinin gerçek olduğunu bilmediğini ifade eden “Allah'ın va'dinin hak olduğunu bilsin diye onu anasına geri döndürdük. Fakat onların pek çoğu bunu bilmezler.”¹⁰⁹⁴ mealindeki ayetin kapsamına Mu'tezile'nin de girdiğini söylemiş ve bu sözünü onların, Allah'ın bütün insanların iman etmesini irade ettiği yönündeki görüşlerine dayandırmıştır. Şöyle ki Cenâb-ı Hakk Hûd 11/119. ayetinde “*Andolsun ki cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım.*”¹⁰⁹⁵ buyurmaktadır. Mu'tezile ise Allah'ın herkesin iman etmesini irade ettiğini söyleyerek, O'nun cehennemi insanlar ve cinlerle doldurmayı dilemediğini iddia etmiş olmaktadır. Zira Cenâb-ı Hakk'ın herkesin iman etmesini dilemesi, cehennemi onlarla doldurmayı murad etmediği anlamına gelir. Bu da Allah'ın cehennemi dolduracağı yönündeki va'idine muhalefet ettiği ve yalan söylediği manası taşır.¹⁰⁹⁶

Mâtürîdî'nin va'd ve va'îdi mezheplerinin temel bir prensibi olarak benimseyen Mu'tezile'ye, Allah'ın va'dini/va'îdini bilmedikleri yönünde bir eleştiri yöneltmesi gerçekten de dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin burada doğrudan söz konusu ilkeye bir eleştiri yöneltmekten ziyade Mu'tezile'nin başka konulardaki görüşleri ile va'd-va'îd ilkeleri arasında var olduğunu düşündüğü bir tutarsızlığa işaret etmek istediği fark edilmektedir. Bu kapsamda Mâtürîdî, “Kulun fiillerini Allah yaratmamıştır.” şeklindeki Mu'tezilî görüşün de Allah'ın dilediğini yapacağını ifade eden va'dine muhalefet anlamı taşıdığını belirtmiştir.¹⁰⁹⁷ Va'dine muhalet etmenin; verdiği söze pişman olmak, va'dettiğine kendisi muhtaç olmak ya da va'dini yerine getirmekten aciz bulunmak şeklinde üç sebebi olabilir. Cenâb-ı Hak tüm bu durumlardan münezzeh olduğuna göre O'nun va'dinden dönmesi muhaldir.¹⁰⁹⁸

Diğer taraftan Mâtürîdî, özelde Ebû Bekir el-Esam'mın genelde Mu'tezile'nin “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun[....] Allah'a içtenlikle tövbe edin.*”¹⁰⁹⁹ ayetlerinde yer alan müminlere yönelik genel bir va'îd ifadesini, namaz kılan müminlerle irtabatlandırarak ayeti tahrif ettiklerini belirtmiştir. Zira

¹⁰⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 21.

¹⁰⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 113.

¹⁰⁹⁴ Kasas 28/13.

¹⁰⁹⁵ Hûd 11/119.

¹⁰⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 18.

¹⁰⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 353.

¹⁰⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 158, c. XII, s. 319.

¹⁰⁹⁹ Tahrîm 66/6, 8.

namaz kılanlar ifadesi ayetin metninde sarahaten dile getirilmemiştir.¹¹⁰⁰ İlk etapta, müminlere yönelik bir va'îdin namaz kılanları da içine aldığı ve buradan hareketle Mâtürîdî'nin eleştirisi ile neyi amaçladığı düşünülebilir. Muhtemelen Mu'tezile, cehennem va'îdini bir amelle irtibatlandırmak suretiyle buradan büyük günah işleyenlerin cehenneme gideceği yönündeki Mu'tezilî düşünceye kapı aralamak istemektedir. Nitekim Zemahşerî de buradaki va'îdin büyük günah işleyenlere (füssâk) yönelik olduğunu belirtmiş ve onların kâfirlerle birlikte cehennemde bulunacaklarını, ancak derecelerinin farklı olacağını söylemiştir.¹¹⁰¹ Mâtürîdî bu noktayı açıkça dile getirmiş olmasa da kanaatimizce devamındaki ifadeleri, söz konusu va'îdi büyük günah meselesiyle irtibatlı olarak ele aldığını göstermektedir.¹¹⁰²

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, va'dettiği şeyi yerine getirmesini Allah'a vacip gören yaklaşımlarını dua konusuyla irtibatlandırarak eleştirmektedir. Şöyle ki Cenâb-ı Hak Âl-i İmrân 3/194. ayetinde *"Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığı ile vadettiklerini ver bize. Kıyamet günü bizi rezil etme. Şüphesiz sen, vadinden dönmezsin."* buyurmaktadır. Görüldüğü üzere bu ayette Allah'ın vermeyi vadettiği mükâfatlar dua yoluyla O'ndan tekrar talep edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın va'dettiği şeyi kuluna vermesini O'na vacip görmek, bu ayetteki duayı anlamsızlaştırır. Zira Mu'tezile'nin yaklaşımına göre dua edilse de edilmese de Allah va'dettiği şeyi vermek zorundadır. Hatta vermek zorunda olduğu bir şeyi Allah'tan dua yoluyla tekrar istemek bir bakıma Allah'a 'Sakın ha va'dinden dönerek bana zulmetmeyesin!' demek gibi bir mana içerir. Bu tür bir söz, ancak zulmedeceğinden endişe edilen kimseye söylenebilir. Sözün özü Mâtürîdî'ye göre va'dettiğini yerine getirmeyi Allah'a vacip görmek, kulun Rabbine yönelip kendisine va'dettiği şeyleri lütfetmesi için O'na dua etmesini işlevsiz hale getirir. Mu'tezile ise bu ayeti Allah'ın va'dettiği ve bu sebeple de kuluna vermesi vacip olan şeyleri dua yoluyla talep etmenin cevazına hamletmiş ve bu görüşlerini *"[Peygamber], 'Ey Rabbim! Hak ile hüküm ver.' ...dedi."*¹¹⁰³ mealindeki ayetle desteklemiştir. Zira bu ayette de Hz. Peygamber (sav) Allah'ın hükmünde zulmetmeyeceğini bilmesine rağmen O'ndan hak ile hükmetmesini niyaz etmiştir.¹¹⁰⁴

¹¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, ss. 267-268.

¹¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 569.

¹¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 268.

¹¹⁰³ Enbiyâ 21/112.

¹¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 517. Krş. Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 157.

2.3.1. Kabir Azabı

Bazı klasik kaynaklarda Mu'tezile'nin kabir azabını kabul etmediği yönünde bir bilgiye yer verilmektedir.¹¹⁰⁵ Ancak Şahhâm (ö. 270/883 [?]) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezile âlimlerinin konuyla ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında bu bilginin pek isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Şahhâm, Mu'tezile'den hiç kimsenin kabir azabını inkâr etmediğini belirtmiş, kabir azabını inkâr fikrinin Dırâr b. Amr'dan (ö. 200/815 [?]) rivayet edildiğini söylemiştir.¹¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr da Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği yönünde kendilerine iftira atıldığını dile getirdikten sonra bu iftiranın kaynağı olarak Dırâr b. Amr'ı işaret etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Dırâr b. Amr, kabir azabını inkâr etmiş; ancak insanlar Dırâr b. Amr'ın, Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) ashabından olması sebebiyle kabir azabını Mu'tezile'nin de inkâr ettiğini zannetmiştir.¹¹⁰⁷

Dırâr b. Amr'ın Mu'tezile mezhebinden olup olmadığı tartışmalıdır. İnsanın fiillerinin yaratılması, sıfatlar, ru'yetullâh vb. konularda mezhebin genel görüşleriyle örtüşmeyen yaklaşımları bulunduğundan dolayı Mu'tezile âlimleri Dırâr b. Amr'ı Mu'tezilî olarak kabul etmezken Ehl-i Sünnet âlimleri genellikle onu Mu'tezile'den saymışlardır.¹¹⁰⁸ Mâtürîdî ise mevcut eserlerinde sadece bir yerde Dırâr b. Amr'ın ismini zikretmiş¹¹⁰⁹ ancak mezhebiyle ilgili herhangi bir görüş belirtmemiştir. Yine Mâtürîdî, kabir azabını inkâr edenlerin varlığından söz etmiş ancak bunların kimler olduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir. Keza Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine dair herhangi bir tasrihatta da bulunmamıştır. Ancak Mâtürîdî'nin kabir azabını inkâr ettiğini söylediği kimseler arasında Dırâr b. Amr'ın bulunması muhtemeldir. Zira kabir azabının inkârı söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerden birisi Dırâr b. Amr'dır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, önceleri Mu'tezilî iken daha sonra Cebriye mezhebine geçtiğini söylediği Dırâr b. Amr'ın dışında kabir azabının varlığıyla ilgili ümmet arasında herhangi bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir.¹¹¹⁰

Kabir azabının varlığını kabul eden¹¹¹¹ Mâtürîdî'nin aktardığına göre söz konusu azabın varlığını reddedenlerin argümanlarından birisi ahiret ahvalinden bahseden “Allah'ın sizi çağıracağı, sizin de O'na hamd ederek emrine hemen uyacağınız ve pek az kaldığınızı

¹¹⁰⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 66; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 167.

¹¹⁰⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 72.

¹¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 201.

¹¹⁰⁸ Dırâr'ın mezhebî aidiyeti ve Mu'tezile'den ayrıldığı görüşleri için bk. Aydın, *Akıl Din Söylemi*, ss. 86-100.

¹¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 57.

¹¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 730.

¹¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 408.

sanacağınız günü hatırla!"¹¹¹² mealindeki ayettir. Benzer bir ifadeye "*Onlar, 'Bir gün, ya da bir günden daha az bir süre kaldık. Hesap tutanlara sor.'* derler."1113 ayetinde de yer verilmiştir. Kabir azabını inkâr edenlere göre bu ayetlerde kendilerinden söz edilen kimseler, kabir azabına uğramış olsalardı kabirde az bir zaman kaldıklarını düşünmezlerdi. Zira azap çekilerek geçen bir sürenin az diye nitelendirilmesi pek makul değildir. Mâtürîdî'ye göre kabirde kalınan sürenin azımsanması kabir azabının olmadığını göstermez. Aksine onlar, kabirlerinden kalkıp kıyametteki azabın şiddet ve dehşetini ayan beyan gördüklerinden, bundan önceki süreçte kabirde geçirdikleri sürenin kıyamet karşısında çok kısa olduğunu düşünmüş, hatta kabirde çektikleri azabı unutmışlardır. Nitekim dünyadayken de insanlar başlarına bela ve musibet geldikten sonra bu belaların çok daha ağır ve şiddetlisiyle karşılaştıklarında, ilk çektikleri sıkıntılar gözlerine küçük görünür ve onları unuturlar.¹¹¹⁴

Kabir azabını reddedenlerin diğer bir argümanı ise "*Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip kabrimizden çıkardı? Bu, Rahman'ın vaad ettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler.'* derler."1115 mealindeki ayettir. Onlara göre bu ayette kabir anlamına gelen *merkad* kelimesi rahat edilen yer demektir. Kelimenin bu anlamı kabirdeki kimsenin rahat etmekte olduğunu gösterir ki bu da kabirde herhangi bir azabın olmadığına delalet eder. Mâtürîdî'ye göre ise kabir azabının bedene hayat veren ruh üzerinde değil acı duyma ve haz alma gibi duysal faaliyetleri yerine getiren nefis (nefs-i derrâke) üzerinde gerçekleşeceğini söylemek mümkündür.¹¹¹⁶ Ölüm halinde kabir azabını hisseden bu nefis, tıpkı dünyada iken uyku esnasında bedenden ayrılan, bununla birlikte rüyada korkup ürken nefis gibidir. Şu halde kabir azabına uğrayacak olan nefsin de kabirde uyku halinde iken azap göreceğini söylemek mümkündür.¹¹¹⁷ Mâtürîdî ayrıca kabir azabının, kabirdeki kişiye cehennemdeki halinin gösterilmesi anlamında *arz azabı* olduğunu söylemiştir. Nitekim "*(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona arz olunurlar. Kıyametin kopacağı günde de, 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun.'* denilecektir."1118 mealindeki ayette buna işaret edilmektedir. Cehennemdeki azap ise *ayn azabı* olup bizzat içine girilerek tecrübe edilecektir.¹¹¹⁹

¹¹¹² İsrâ 17/52.

¹¹¹³ Mü'minûn 23/113.

¹¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 294.

¹¹¹⁵ Yâsîn, 36/52.

¹¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 71, c. XII, s. 94, 342-343.

¹¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 94.

¹¹¹⁸ Mü'min 41/46.

¹¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 234, c. XIII, s. 60.

2.3.2. Şefaât

Sözlükte ‘bir şeyi, benzerinin üzerine eklemek, tek olanı sayıca çift yapmak’ anlamındaki *şef* kökünden türetilen şefaât; saygın ve üstün konumda olan bir kimsenin, kendisinden daha düşük pozisyonda bulunan birine yardım etmesi ve onun isteğini yerine getirmesi anlamına gelir. Yine bu kelime, yüksek mevkideki bir kimseden, başkası adına talepte bulunmayı ve bu kimsenin ihtiyacının giderilmesini istemeyi ifade eder.¹¹²⁰ Dinî terminolojide ise şefaât “günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması”¹¹²¹ anlamına gelir.

İslam âlimlerinin kahir ekseriyetince benimsenen görüşe göre Allah’ın izin vermesi şartıyla peygamberler, âlimler, şehitler ve velî kullar, Cenâb-ı Hakkın şefaât edilmesine rıza göstereceği müminlere şefaât edecekleridir.¹¹²² Mu‘tezile’ye göre ise Hz. Peygamber’in (sav), ümmetine şefaât edeceği sabit olmakla birlikte bu şefaât büyük günah işleyen kimseleri kapsamayacak¹¹²³ yalnızca günahından tövbe eden müminler ile Allah dostları için geçerli olacaktır. Hz. Peygamber (sav) cennette kendilerine verilecek lütûf ve mükâfatların artırılması için müminlere şefaât edecektir.¹¹²⁴ Mu‘tezile, büyük günah işleyenlerin şefaate nail olamayacakları yönündeki görüşlerini; “*Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın?*”¹¹²⁵ “*Onlar O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaât etmezler.*”¹¹²⁶ “*Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azâbından koru.*”¹¹²⁷ gibi ayetlerle temellendirmiştir.¹¹²⁸ Hz. Peygamber’e (sav) isnad edilen “*Şefaâtım ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.*”¹¹²⁹ mealindeki hadise gelince Mu‘tezile’ye göre bu rivayetin sıhhati sabit değildir. Sahih olduğu kabul edilse dahi âhâd haber kategorisinde olduğundan dolayı delil değeri taşımamaktadır. Bununla birlikte söz konusu rivayeti Hz. Peygamber’in (sav) büyük günahlardan tövbe edenlere şefaât edeceği manasına hamletmek mümkündür.¹¹³⁰

¹¹²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 457; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “şef” md., c. VIII, s. 183.

¹¹²¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 289.

¹¹²² Çelebi, *Akılçılık*, s. 339.

¹¹²³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 474.

¹¹²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 687-688; Fazlû’l-i‘tizâl, s. 207.

¹¹²⁵ Zümer 39/19.

¹¹²⁶ Enbiyâ 21/28.

¹¹²⁷ Mü‘min 40/7.

¹¹²⁸ Ka‘bî, *Makâlât*, s. 403; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû’l-i‘tizâl*, s. 207.

¹¹²⁹ Tirmizî, “Kıyâmet”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, yy., ts., “Zühâd”, 37.

¹¹³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 687-688; a.mlf., *Fazlû’l-i‘tizâl*, s. 207.

Şefaatin hak olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre bütün peygamberler,¹¹³¹ melekler,¹¹³² salih insanlar, müezzinler,¹¹³³ Kur'ân¹¹³⁴ ve diğer kutsal kitaplar,¹¹³⁵ Allah'ın razı olduğu kimselere şefaate edeceklerdir. Keza salih ameller de onları işleyenlerin bağışlanmasına vesile olmaları anlamında şefaateçi olacaklardır. Buna mukabil putlar, müşrikler, kâfirler ve münafıklar ise şefaatten mahrum kalacaklardır.¹¹³⁶

Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını düşündüklerinden dolayı onlara şefaate edilmeyeceği görüşünü benimsediklerini söyleyen Mâtürîdî, bazı Mu'tezile âlimlerinin *"İşte bu yüzden bizim şefaateçilerimiz yok."*¹¹³⁷ ayeti ile kıyamette hiçbir şefaatin olmayacağını ifade eden Bakara 2/123. ve 254. ayetlere dayanarak şefaati kabul etmediklerini belirtmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu ayetler şefaatin mutlak nefyine değil küfür ehli için söz konusu olmayacağına delalet eder. Zira *"Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaate etmezler."*¹¹³⁸ ve *"O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez."*¹¹³⁹ mealindeki ayetler, Cenâb-ı Hakk'ın kıyamet gününde kimi kullarına şefaate etme izni verebileceğini göstermektedir. Bu durumda ahirette şefaatin/şefaateçinin olmadığını ifade eden ayetleri büsbütün şefaatin nefyediliği şeklinde anlamak yerine bu tür ayetlerin inkâr edenlere yönelik olduğunu söylemek gerekir.¹¹⁴⁰ Bu çerçevede Mâtürîdî, şefaate ilgili ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili son derece önemli bir ilke belirlemektedir. Bu ilkeye göre şefaatin inkâr edenlerle irtibatlı olarak zikredildiği ayetler, onlar için hiçbir şefaateçinin olmayacağı anlamına gelir. İman edenlerle irtibatlı olarak zikredilen ayetler ise şefaate edenlerin şefaatinin onlara fayda vermeyeceği manası taşır.¹¹⁴¹

Diğer taraftan Mâtürîdî, bazı Mu'tezile âlimlerinin, günahlardan tövbe edip bu tövbeleri sayesinde kurutuluşa erecek olan kimseler için şefaatin geçerli olabileceğini ileri sürdüklerini, büyük günah sahiplerinin ise ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia

¹¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 169, c. VI, s. 422, c. VII, s. 32, c. XVII, ss. 244-245.

¹¹³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, ss. 286-287.

¹¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 10.

¹¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 84.

¹¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVII, s. 21.

¹¹³⁶ Ahmet Ak, *Haneî-Mâtürîdî Âlimlerine Göre Şefaate Kitabı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 94-95; İshak Özgel, "Bazı Çağdaş Tartışmalar Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı", *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu -Haneîlik-Mâtürîdîlik- I Bildiriler Kitabı*, Kastamonu, 2017, s. 76, 79-80.

¹¹³⁷ Şuarâ 26/100.

¹¹³⁸ Enbiyâ 21/28.

¹¹³⁹ Tâhâ 20/109.

¹¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 272-273. Mâtürîdî'nin şefaate ilgili ayetlere yönelik yorumları hakkında daha geniş bilgi için bk. Süleyman Narol, "Mâtürîdî'nin Şefaate ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Mu'tezile'ye Yaptığı İtirazlar" *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, Önsöz Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 263-270.

¹¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 271-272.

ettiklerini belirtmiştir. Ne var ki bu yaklaşım Mâtürîdî'ye göre doğru değildir. Zira tövbe edip Allah'ın yolunu tutan ve böylece kurutulmuş eren bir kimsenin zaten şefaate ihtiyacı kalmayacaktır. Bu noktada Mu'tezile'nin, söz konusu kimselere şefaatin cennetteki derecelerinin artırılması ve Allah katındaki değerlerinin yüceltilmesi anlamında fayda sağlayacağını ileri sürmesi mümkündür. Nitekim dış dünyada da insanların bir kralın huzurunda kardeşlerinin iyi ve güzel yanlarını anlatmak suretiyle onun nezdindeki değerini artırmak ve konumunu yüceltmek istediklerine tanık olunmaktadır. Benzer şekilde şefaate edenler de şefaate nail olan insanları Allah katında övecek ve böylece onların cennetteki dereceleri artırılacaktır. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu gerekçelendirme isabetli değildir. Şöyleki derecelerin artırılması kişinin cennette tadacağı hazların ve lezzetlerin fazlaşması anlamına gelir. Bunların artırılması ise gerçek anlamda bir fayda olarak görülmez. Zira cennettekilerin buna ihtiyaçları yoktur. Hâlbuki şefaatten elde edilecek fayda, şefaatin bir ihtiyacı karşılaması durumunda tahakkuk eder ki büyük günah sahipleri tam da böyle bir ihtiyaç içerisinde. Şu halde büyük günah işleyenlere şefaatin gerçekleşeceği ortaya çıkmış olmaktadır.¹¹⁴²

Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), *"Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah'ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara, 'Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!'* denildi."¹¹⁴³ mealindeki ayeti, ahirette iyi kimselerin kötülere bir yarar sağlamayacağı şeklinde yorumlamış ve buradan hareketle büyük günah işleyenler için şefaatin söz konusu olmayacağını ileri sürmüştür. Mâtürîdî'ye göre zikri geçen ayet, Ebû Bekir el-Esam'ın ileri sürdüğünün aksine büyük günah işleyenlerin şefaatten mahrum kalacaklarına delalet etmez. Zira bu ayette verilen örnek *"Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek gösterdi."* ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere büyük günah işleyen müminlere değil inkârcı kâfirlere yöneliktir. Öte yandan biz, iyilerin kötü kimselere fayda sağladığını kendi hayat tecrübelerimizden hareketle bilmekteyiz. Nitekim kötü bir kadının, sırf kocası iyi bir insan olduğu için pek çok kötülükten uzak durduğuna ya da kötü bir çocuğun, ebeyevnindeki iyi hallerden dolayı onlardan çekinip çoğu kötülüğü terk ettiğine şahit olmaktayız. Bu itibarla ahirette de iyi insanların kötülere fayda sağlayacağını söylemek pekâlâ mümkündür.¹¹⁴⁴

Mu'tezile, şefaate sayesinde büyük günahların affedileceğini söylemenin insanları günah işlemeye teşvik edeceğini ileri sürmüş ve bu gerekçeye dayanarak büyük günah

¹¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 273-274. Krş. c. II, s. 154.

¹¹⁴³ Tahrîm 66/10.

¹¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 275.

işleyenlerin şefaatten mahrum olacaklarını söylemiştir.¹¹⁴⁵ Onlara göre ‘Allah’ım, beni Hz. Muhammed’in (sav) şefaatinde nasıbdar eyle!’ demek aslında ‘Beni büyük günah işleyenlerden eyle!’ demektir. Zira şefaatin büyük günahları ortadan kaldıracak olduğunu söyleyenlere göre şefaate nail olmanın sebeplerinden birisi de büyük günah sahibi olmaktır. Ne varki Mâtürîdî’ye göre bu iddia temelsizdir. Çünkü büyük günah işleyenlerin şefaate nail olmalarının sebebi, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi işlemiş oldukları günahlar değil tevhid inancını benimseyerek Allah’ı tazim etmek ve güzel ameller işlemektir. Dolayısıyla ‘Allah’ım beni Hz. Muhammed’in (sav) şefaatinde nasıbdar eyle!’ cümlesi ‘Allahım, beni hayırlı şeyleri yapmaya, seni tazim edip sana yaklaşmaya ve böylece şefaate nail olmaya muvaffak kıl!’ anlamına gelir. Nitekim “Eğer o, Allah’ı tespih edip yüceltenlerden olmasaydı, mutlaka insanların diriltileceği güne kadar balığın karnında kalırdı.”¹¹⁴⁶ mealindeki ayette de Hz. Yûnus’un (as) işlemiş olduğu güzel bir fiil olan Allah’ı tesbih etme, balığın karnından kurtulmanın sebebi olarak gösterilmiştir.¹¹⁴⁷ Öte yandan Mu‘tezile’nin, şefaate büyük günah arasında kurduğu yukarıdaki mantıktan hareket edilecek olursa ‘Allah’ım beni affet.’ diyen bir kimsenin bu cümlesini ‘Allah’ım, beni affedinceye dek küçük günahlara mübtela kıl.’ şeklinde anlamamız gerekir. Zira Mu‘tezile’ye göre büyük günahlardan kaçınılması durumunda küçük günahlar affedilecektir. Onların bu görüşü insanları küçük günah işlemeye teşvik etmediğine göre şefaatin büyük günah işleyenler için geçerli olacağını söylemenin de insanları büyük günah işlemeye teşvik edeceğini ileri sürmek mümkün değildir.¹¹⁴⁸

2.3.3. Cennet ve Cehennem Ebedîliği

Mâtürîdî’nin cennet ve cehennem ebedîliği ile ilgili olarak kendisine eleştiri yönelttiği Mu‘tezile âlimi Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’tır (ö. 235/849-50 [?]). Klasik kaynaklarda yer verilen bilgilere göre Ebü’l-Hüzeyl, cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin bir noktadan sonra son bulacağını ve onların daima hareketsiz/sakin olarak kalacaklarını belirtmiştir.¹¹⁴⁹ Ebü’l-Hüzeyl, cennet ve cehennem ehlinin sükûn halinde sürekli kalacaklarını ifade etmekle birlikte cennet ehli için hazların, cehennem ehli için de azabın bu sükûn içerisinde yine söz konusu olacağını söylemiş, onun bu görüşü Cehm b. Safvân’ın (ö.

¹¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 692.

¹¹⁴⁶ Sâffât, 37/143-144.

¹¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVII, s. 22.

¹¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVII, s. 22-23.

¹¹⁴⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 475, 543.

128/745-46) cennet ve cehennem sonlu olduğunu ileri süren görüşüne yakın bulunmuştur.¹¹⁵⁰

Mu'tezile kelâmcısı Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) aktardığı bilgiler dikkate alındığında Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün Cehm'in görüşüyle benzerlik arzettiğini ileri sürmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira Hayyât'ın kaydettiğine göre Ebü'l-Hüzeyl, cennetliklerin yeme, içme, cinsel ilişkiye girme, birbirlerini ziyaret etme gibi fiilleri ile diğer lezzetlerin cennet ehlinde toplandığını, tüm bunların onlar için baki olduğunu ve son bulmayacağını söylemiştir. Cennet, cehennem ve bu ikisi içinde bulunanlar da Ebü'l-Hüzeyl'e göre baki olup sonsuza kadar varlıklarını sürdüreceklerdir.¹¹⁵¹

Ebü'l-Hüzeyl, Cehm b. Saffân'ın cennet ve cehennem sonluluğu fikriyle benzerlik arzettiği ileri sürülen ve fakat cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin son bulacağını ifade etmekten ibaret olan mezkûr görüşünü şu şekilde temellendirmiştir: İnsanın ilahî emir ve yasaklara muhtap kılındığı ve imtihana tabi tutulduğu yer dünya hayatıdır. Ahiret ise dünyada işlenen amellerin karşılıklarının verileceği yerdir. Cennetlikler, Allah'ın kendilerine ulaştırdığı nimetlere erişir ve bu nimetlerden lezzet alır. Ancak onlar bu nimetlerden istifade etmek için herhangi bir fiil gerçekleştirmezler. Zira bu durumda sağlıklı bir bedene ve akla sahip olarak fiiller arasında tercihte bulunmak ve bu fiilleri işlemek söz konusu olur. Bu da cennette olmalarına rağmen onları emirlere ve nehiylere muhatap kılar. Buna bağlı olarak kendilerinden herhangi bir taat veya masiyet sadır olması durumunda, cennet mükâfat yeri olmaktan çıkıp imtihan yurduna dönüşür.¹¹⁵² Tüm bunlar Ebü'l-Hüzeyl'e göre cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin sonlu olmasını gerekli kılar.

Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin son bulacağı yönündeki bahse konu görüşü, onun, Allah'ın kudretinin taalluk ettiği varlıkların (makdûrât) sonlu olduğu fikriyle de ilişkilidir. Şöyle ki Ebü'l-Hüzeyl'e göre muhdes varlıkların bir sonu olduğu gibi Allah'ın kudretinin taalluk ettiği varlıkların da bir sınırı vardır. Bu sınıra ulaşıldığında artık Allah bir ölüyü diriltmeye, bir canlıyı öldürmeye, hareketsiz bir varlığı hareket ettirmeye, hareket halindeki bir varlığı durdurmaya, olmayan bir şeyi var etmeye veya var olan bir şeyi yok etmeye güç yetiremez. Benzer şekilde cennet ve cehennem ehli de sınırlı ve sonlu sayıdaki hareketleri tükendiğinde hareketsiz ve sabit bir şekilde kalırlar.¹¹⁵³ Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ebediliği bağlamında Mâtürîdî'nin eleştirilerine konu olan

¹¹⁵⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ ve 'n-nihal*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, c. IV, s. 146; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, c. I, s. 51.

¹¹⁵¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 12.

¹¹⁵² Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 70-71.

¹¹⁵³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 10; Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-fırak*, ss. 102-103; Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 118.

görüşü de bu noktayla yani Allah'ın bir noktadan sonra cennet ehlinin nimetlerini, cehennem ehlinin de azabını artırmaya güç yetirememesi ile ilgilidir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ebü'l-Hüzeyl bu konuda şöyle demiştir: “Cennet ve cehennem ehli bir süre sonra öyle bir hale gelir ki Allah, onların duyduğu hazzı veya nimeti yahut da azabı artırmak istese de buna malik olamaz.”¹¹⁵⁴

Mâtürîdî Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünün birkaç ayetle çeliştiğini ifade etmektedir. Bu ayetlerden birisinde “Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanları başarıları sebebiyle kurtarır. Onlara kötülük dokunmaz. Onlar üzülmezler de.”¹¹⁵⁵ buyurulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'in dediği gibi bir noktadan sonra Allah cennet ehlinin nimetlerini veya bu nimetlerden aldıkları lezzetleri artırmaya güç yetiremeseydi bu, cennet ehline bir kötülüğün dokunması ve onların hüznülenmesi anlamına gelirdi. Hâlbuki ayette onların kötülüğe uğramayacağı ve üzülmecekleri ifade edilmektedir. Diğer taraftan Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü Mâtürîdî'ye göre ayette sözü edilen hüzn ve kötülüğün Allah'a dokunacağı şeklinde bir anlamı da içermektedir. Zira Allâf'ın görüşüne göre Cenâb-ı Hak'kın cennet ehlinin nimetlerini artırmaya gücü yetmemektedir.¹¹⁵⁶

Mâtürîdî “Şüphesiz Allah kâfirlere lanet etmiş ve onlara alevli bir ateş hazırlamıştır. Onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır. Hiçbir dost, hiçbir yardımcı bulamayacaklardır.”¹¹⁵⁷ mealindeki ayetin de Allâf'ın görüşüyle çeliştiğini söylemiş ancak çelişkinin mahiyetine ilişkin bir izahatta bulunmamıştır.¹¹⁵⁸ Muhtemeldir ki Mâtürîdî, Ebü'l-Hüzeyl'in bahse konu görüşünün cennet ve cehennemin ebedî olmadığı fikrine kapı araladığını düşünmüş ve bu ayeti “Onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır.” ifadesine işaret etmek üzere zikretmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünü, üç farklı ayetin tefsirinde ve Cehm b. Safvân'ın cennet ve cehennemin ebedî olmadığını ifade eden değerlendirmeleriyle birlikte zikretmesi¹¹⁵⁹ bu ihtimali destekler niteliktedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin sona ereceğini ve onların devamlı hareketsiz bir halde bulunacaklarını ileri süren görüşü, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (Fûtî) (ö. 218/833'ten önce), Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) gibi bazı Mu'tezile âlimleri tarafından da eleştirilmiştir.¹¹⁶⁰ Örneğin Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) bu çerçevede şöyle demiştir: “[Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne göre] bir Allah dostu

¹¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 389. Benzer ifadeler için bk. c. XII, s. 47, 362.

¹¹⁵⁵ Zümer 39/61.

¹¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XII, s. 362.

¹¹⁵⁷ Ahzâb 33/64-65.

¹¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, ss. 388-389.

¹¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, ss. 388-389, c. XII, s. 47, 362.

¹¹⁶⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 232.

cenette bir eliyle kadeh, diğer eliyle de bazı hediyeler sunarken daimî sükûn hali ona gelse, bu Allah dostunun çarmıha gerilmiş gibi bir halde donup kalması gerekir.”¹¹⁶¹

Kanaatimizce Ebü'l-Hüzeyl'in muhdes varlıkların ve Allah'ın makdûrâtının sonlu olduğu fikrinden hareketle ulaştığı cennet ve cehennem ehlinin fiillerinin son bulacağı görüşü, sağlam bir mesnede dayanmamaktadır. Kaldı ki bir taraftan cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin son bulacağını söylemek diğer taraftan da cennetliklerin yeme, içme, cinsel ilişkiye girme, birbirlerini ziyaret etme gibi fiillerinin ve diğer lezzetlerin cennet ehlinde toplanacağını ve sonsuza dek devam edeceğini ileri sürmek¹¹⁶² makul bir izah olarak gözükmemektedir. Zira söz konusu fiilleri hareket olmadan gerçekleştirmek mümkün değildir. Tüm bunlarla birlikte Ebü'l-Hüzeyl'in alemin ve hareketin sonsuz olduğunu ileri süren Dehriyye ile hareketin kadim olduğunu savunan Aristo'ya karşı bir antitez geliştirmek üzere böyle bir görüş benimsediğini ifade eden değerlendirmelerin de bulunduğunu hatırlatmak gerekir.¹¹⁶³

2.4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

İlk kez Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından büyük günah işleyenlerin konumuyla ilgili bir ara formül olarak dile getirilen,¹¹⁶⁴ aynı zamanda Mu'tezile'nin büyük günah işleyen Emevi yöneticilerine karşı geliştirdikleri politik tutumu da içinde barındıran¹¹⁶⁵ ve ilerleyen süreçte mezhebin beş temel esasından biri olarak benimsenen el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, iki konum arasında üçüncü bir konum anlamına gelir. Bu ifadedeki iki konum, büyük günah işleyen kimsenin kâfir veya mümin olma durumuna işaret eder. Üçüncü konum ise yine büyük günah işleyenlerin fâsık olma haline karşılık gelir. Mu'tezile'nin bu ilkesine göre Mürcie tarafından seslendirilen ve büyük günah işleyen kimsenin mümin olarak adlandırılması gerektiğini ileri süren görüş doğru kabul edilemez. Zira büyük günah işleyen kimse, işlediği bu günah sebebiyle yergiyeye, lanete ve küçük düşürülmeye müstehak olmuştur. Hâlbuki şerî açıdan; ancak ve ancak övgüye, yüceltmeye, Allah'ın yardım ve muhabbetine (muvâlât) layık olan kimselere 'mümin' denebilir. Bu sebeple büyük günah işleyen kimseler mümin olarak isimlendirilmez.¹¹⁶⁶ Yine bu kimseler, Hâricîler'in ileri sürdüğü gibi kâfir olarak da nitelendirilemez. Zira şerî ıstılahta kâfir, çok büyük bir azabı hak eden kimse için

¹¹⁶¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 103.

¹¹⁶² Hayyât, *el-İntisâr*, s. 12.

¹¹⁶³ Bk. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 228; Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm*, c. I, s. 194; Ali Mustafa el-Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf evvelü mütekellimin islâmiyyin teessera bi'l-felsefe*, Matbaatu Hicâzî, Mısır, 1949, s. 66.

¹¹⁶⁴ Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm*, c. I, s. 162; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 35.

¹¹⁶⁵ Muhammed İmâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-hürriyyeti'l-insâniyye*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1983, s. 63.

¹¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 701-702.

kullanılmakta olup bu kimseler Müslüman mezarına defnedilmeme, nikâhtan ve mirastan men edilme gibi özel hükümlere tabidirler. Büyük günah işleyenlere bu tür hükümlerin uygulanmadığı ve onların çok ağır bir cezaya çarptırılmayacağı bilindiğine göre bu kimseleri kâfir olarak adlandırmak mümkün değildir.¹¹⁶⁷ Hasılı Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir veya mümin dışında başka bir vasıfla isimlendirilmeleri gerekir ki bu da iki konum arasında üçüncü bir konumu ifade eden fâsıklık vasfıdır.¹¹⁶⁸ Bu konumda bulunan kimseler, işlediği büyük günahattan tövbe etmeksizin ölürse tıpkı kâfirler gibi ebedî olarak cehennemde kalacak; ancak azabı kâfirlerinkine oranla daha hafif olacaktır.¹¹⁶⁹

Görüldüğü gibi Mu‘tezile’nin el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesinin özünü büyük günah işleyen kimsenin akidevî ve uhrevî durumu oluşturmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî’nin büyük günah meselesiyle ilgili eleştirileri bir sonraki başlık altında ayrıca ele alınacaktır. Ancak bu eleştirilerden önce burada Mâtürîdî’nin el-menzile beyne’l-menzileteyn kavramsallaştırmasına yönelik tenkitlerine yer verilecektir. Bu tenkitlerden birisi söz konusu kavramın, ümmetin ittifakına muhalif olduğu yönündedir. Mâtürîdî’nin değerlendirmelerine göre Mu‘tezile’nin ortaya çıkışından önce Müslümanlar, büyük günah işleyen kimsenin fâsık bir mümin (mü’minün fâsık) veya fâsık bir kâfir (kâfirun fâsık) olduğu şeklinde iki görüş benimsemiştir. Mu‘tezile ise mürtekib-i kebîrenin bu iki görüşte dile getirilen küfür veya iman vasfını ortadan kaldırmış ve onun fisk vasfının devam ettiğini ileri sürmüştür.¹¹⁷⁰

Mâtürîdî’nin dile getirdiğine benzer bir eleştiri İbnü’r-Ravendî (ö. 301/913-14 [?]) tarafından da dile getirilmiş, Mu‘tezile kelâmcısı Hayyât, ümmetin icmâına muhalefet etmek şeklinde ifade edilen bu tür eleştirilere özetle şöyle cevap vermiştir: el-Menzile beyne’l-menzileteyn görüşünü ileri üsren Vâsıl b. Atâ, ümmetin daha önce hiç söz etmediği yeni bir görüş ortaya atmış olmadığından dolayı icmâm dışına çıktığı söylenemez. O, büyük günah işleyenin fisk ve fücûr gibi isimlerle adlandırılması hususunda ümmetin icmâ ettiğini, buna mukabil diğer isimler konusunda ihtilaf ettiklerini görmüş ve icmâ ettikleri fisk ismini alıp ihtilaf ettikleri isimleri terk etmiştir. Başka bir deyişle Hâricîler, Mürcie, Hasan el-Basrî ve taraftarları büyük günah işleyenin fâsık ve fâcir olduğu konusunda hem fikirdi. Ancak Hâricîler büyük günah işleyenin fiskıyla birlikte kâfir olduğuna; Mürcie fiskıyla birlikte mümin olduğuna, Hasan ve taraftarları ise fiskıyla birlikte münafık olduğuna hükmetmiştir.

¹¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 712.

¹¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 666, 701; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli’d-dîn*, thk. Sabine Schmidtke, ed-Dâru’l-‘Arabiyye, Beyrut, 2007, s. 53; Râzî, *Meâlimu usûli’d-dîn*, s. 135.

¹¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, ss. 381-383.

¹¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 450.

İşte bu sebeple Vâsıl b. Atâ bu guruplara şöyle demiştir: Sizler büyük günah işleyenin fâsık ve fâcır olarak adlandırılması konusunda icmâ ettiniz. Gerek sizin icmânınız gerekse Kur'ân'ın delaleti, bunun doğru bir isimlendirme olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı mürtekeb-i kebîreyi fâsık diye isimlendirmek gerekmektedir.¹¹⁷¹

Mâtürîdî'nin el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesine yönelik diğer bir eleştirisi de bu kavramsallaştırmanın Kur'ân'ın inanç gruplarıyla ilgili taksimine aykırı olduğu yönündedir. Kur'ân, insanları inanç ve inançsızlık bakımından mümin ve kâfir olmak üzere iki gruba ayırmış, bu iki grup arasında gidip gelen ve fakat her iki gruba da dâhil olmayan üçüncü bir kesimden daha söz etmiş ve bunların münafık olduklarını bildirmiştir. Hâl böyleyken Mu'tezile, büyük günah işleyen kimseyi iki menzile arasında bir kategoriye yerleştirmiş ve bu grubu, "fâsıklar" diye adlandırmak suretiyle nassın belirlediği ara zümre olan münafıklardan başka bir ara zümre ihdas etmiş ve bu zümreye "fâsıklar" adını vermiştir. Bu durum Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin yeni bir bid'at ortaya attığını ve Kur'ân'daki taksimata aykırı hareket ettiğini göstermektedir.¹¹⁷²

Mâtürîdî, el-menzile beyne'l-menziileteynin Kur'ânî bir temelden yoksun olduğu şeklindeki bu eleştirisini bazı ayetlerle şahitlendirmek istemiştir. Örneğin *"O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir."*¹¹⁷³ mealindeki ayet, küfür ve iman arasında üçüncü bir menzile bulunduğu fikrini nefyetmektedir. Zira ayetten de anlaşılacağı üzere Allah, insanları iki sınıfa ayırmış, bu sınıflardan birini kâfir, diğerini de mümin olarak yarattığını beyan etmiş; fakat bunların dışınca üçüncü bir sınıfın varlığından söz etmemiştir.¹¹⁷⁴ Yine Allah Mâide 5/43. ayette ellerinin altında Tevrât bulunan Yahudilerin, Hz. Peygamber'i (sav) hakem tayin etmek üzere kendisine başvurdıklarını belirttikten sonra onların mümin olmadıklarını söylemiş, bir sonraki ayette ise aynı Yahudileri kâfir olarak nitelendirmiştir. Bu durum, küfürle iman arasında üçüncü bir mertebenin olmadığını göstermektedir.¹¹⁷⁵ Benzer şekilde *"O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, 'İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın.' denilir. Yüzleri ağaranlar ise Allah'ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır."*¹¹⁷⁶ mealindeki ayetler de Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bahse konu tasnifini Kur'ân'la temellendirmenin imkânsızlığına işaret eder. Şöyle ki zikri geçen ayetlerde Allah, kıyamet günü insanların iki grup olacağını beyan etmiş; bu iki gruptan yüzleri

¹¹⁷¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s.165.

¹¹⁷² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 449.

¹¹⁷³ Teğâbün 64/2.

¹¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 188. Ayrıca bk. c. VII, s. 307.

¹¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 235.

¹¹⁷⁶ Âl-i İmrân 3/106-107.

ağaranlar ile müminleri kastetmiştir. Yüzleri kararanlara gelince onlara *‘İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi?’* demek suretiyle bu grubun kâfirler olduğunu bildirmiştir. Hasılı Allah, kâfir ve mümin dışında üçüncü bir zümreden söz etmemesine rağmen Mu‘tezile bu iki grup arasında üçüncü bir grup ihdas etmiştir.¹¹⁷⁷ Hâlbuki onların ileri sürdüğü gibi küfür ve iman dışında üçüncü bir menzile daha olsaydı “[Ey Muhammed!] *İnkâr edenlere söyle: Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır.*”¹¹⁷⁸ mealindeki ayette kâfirlerin affedilmeleri, sadece küfürden vazgeçmelerine bağlanmaz, küfrün yanı sıra Mu‘tezile’nin dile getirdiği üçüncü menzile olan fâsıklıktan da vazgeçmeleri istenirdi. Kâfirler için bu yönde bir şart koşulmadığına göre küfürle iman arasında fîsk diye nitelendirilebilecek üçüncü bir konum bulunmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.¹¹⁷⁹

Fiil, fail ve mastar formlarıyla birlikte Kur’ân’da 54 kez zikredilen “fîsk” kelimesi genel olarak; “küfür, şirk, isyan, yalan, günah ve kötülük” anlamlarında kullanılmıştır.¹¹⁸⁰ Yahudiler, Hristiyanlar, müşrikler ve münafıklardan söz eden Bakara 2/99; Âl-i İmrân 3/110; Mâide 5/47, 59; Tevbe 9/67 gibi ayetlerde bu kimselerin büyük çoğunluğunun fâsık olduğu bildirilmiş; buna mukabil Bakara 2/197, 282; Nûr 24/4. ayetlerde ise “fîsk/füsûk” kelimesi müminlere nisbet edilmiştir.¹¹⁸¹ Bu kullanımlar göz önünde bulundurulduğunda fîsk/fâsık kavramının Kur’ânî terminolojide kâfirler, müminler ve münafıklardan ayrı bir inanç grubuna karşılık gelmekten öte, bu gruplar içerisinde yer alan bireylerin veya bu bireyler tarafından sergilenen tutum ve davranışların bir niteliği olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu itibarla Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye el-menzile beyne’l-menzileteyn kavramsallaştırmasının Kur’ân’daki inanç gruplarıyla ilgili taksimatla örtüşmediği şeklindeki eleştirisinin isabetli olduğu ifade edilebilir.

Bununla birlikte el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesinin özünü teşkil eden ve büyük günah işleyenin “fâsık” diye isimlendirilmesi gerektiğini ileri süren Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748), söz konusu görüşü Kur’ân’daki bazı ayetlere dayandığına dair bilgilerin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Genel Mu‘tezilî görüşün aksine büyük günah işleyeni münafık diye isimlendiren Mu‘tezile kelâmcısı Amr b. Ubeyd’le (ö. 144/761) Vâsıl b. Atâ arasında geçen bir diyalog, Vâsıl’ın görüşünü dayandığı söylenen ayetler konusunda bize ışık tutmaktadır. Bu diyaloga göre Vâsıl, Amr b. Ubeyd’de “Büyük günah işleyen kimseyi

¹¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 386.

¹¹⁷⁸ Enfâl 8/38.

¹¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VI, ss. 214-215.

¹¹⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, ss. 159-160. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-‘a’yiin*, s. 465.

¹¹⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 202.

neden münafık diye adlandırıyorsun?” mealinde bir soru sormuş, Amr b. Ubeyd de bu soruya şöyle cevap vermiştir:

Allah “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.*”¹¹⁸² ayetinde büyük günah işleyenin fâsık diye nitelendirmiş, başka bir ayette de “*Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir.*”¹¹⁸³ buyurmuştur. Bu ayette geçen *el-fâsıkûn* kelimesinin başında bulunan lââm-ı ta’rîf her fasığın münafık olarak adlandırılmasını gerektirir. İşte bu sebeple fasığı münafık diye isimlendiriyorum.¹¹⁸⁴

Vâsıl, Amr b. Ubeyd’in bu cevabına özetle şöyle karşılık vermiştir: Bilindiği gibi Cenâb-ı Hak bir ayette “*Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir.*”¹¹⁸⁵ buyurmuştur. İlim ehli de büyük günah işleyenin fâsık ismini hak ettiği gibi zalim ismini de hak ettiği hususunda icma etmiştir. Bunun yanı sıra başka bir ayette “*Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.*”¹¹⁸⁶ buyurulmak suretiyle kâfirlerin zalim olduğu beyan edilmiştir. Şu halde bu ayetteki *el-kâfirûn* kelimesinin başında [yukarıdaki istidlalde olduğu gibi] lââm-ı ta’rîf bulunduğuna göre büyük günah işleyen kimseyi kâfir olarak isimlendirmen gerekmez mi?¹¹⁸⁷

Görüldüğü gibi Vâsıl b. Atâ bu diyalogda fâsıkların kâfir, mümin veya münafıklardan ayrı bir inanç grubunu oluşturduğunu ispatlamaktan ziyade Amr b. Ubeyd’in büyük günah işleyen kimseyi münafık olarak nitelendirirken başvurduğu istidlal keyfiyetinin yanlış olduğunu göstermiş, aynı istidlalden hareket edilmesi durumunda büyük günah işleyen kimseyi kâfir olarak adlandırmanın da mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu itibarla Vâsıl b. Atâ’nın *el-menzile beyne’l-menziileteyn* ilkesini yukarıdaki diyalogda zikretmiş olduğu ayetlerle temellendirdiğini¹¹⁸⁸ ileri sürmek pek mümkün gözükmemektedir.

2.4.1. Büyük Günah İşleyen Ahiretteki Durumu

Daha önce de ifade edildiği gibi Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen kimseler, imanla küfür arasında bir yerde bulunmakta ve tövbe etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalmaktadır. Mu‘tezile âlimleri, büyük ve küçük günahın tanımıyla ilgili üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Birince görüşe göre, naslarda, işleyenlerin azaba (va‘îd) uğrayacakları bildirilen fiiller büyük, bunun dışındakiler ise küçük günahdır. İkinci görüşe göre hakkında azap tehdidi bulunan günahlar ile büyüklük bakımından bunlara benzer/denk

¹¹⁸² Nûr 24/4.

¹¹⁸³ Tevbe 9/67.

¹¹⁸⁴ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 37; Süleyman eş-Şevâşî, *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü’l-kelâmiyye*, ed-Dâru’l-arabiyye, yy., 1993, ss. 223-224.

¹¹⁸⁵ Mâide 6/45.

¹¹⁸⁶ Bakara 2/254.

¹¹⁸⁷ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, ss. 37-38; Şevâşî, *Vâsıl b. Atâ*, s. 224.

¹¹⁸⁸ Şevâşî, *Vâsıl b. Atâ*, s. 223, 228-229.

olanlar büyük günahdır. Bunların dışında kalan günahların tamamı küçük günah olabileceği gibi bir kısmının büyük, diğer bir kısmının da küçük günah olması mümkündür. Bu tür günahları -her ne kadar va‘id içermese de- küçük günah kapsamının dışına değerlendirmek mümkün değildir. Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) tarafından serdedilen üçüncü görüşe göre ise va‘id içeren tüm günahlar büyük günahdır. Bunun yanı sıra kasıtlı olarak herhangi bir günahı işleyen kimse de büyük günah işlemiş sayılır.¹¹⁸⁹

Bahsi geçen görüşlerdeki ortak noktalar göz önünde bulundurulduğunda Mu‘tezile’deki yaygın kanaate göre cezanın öngörüldüğü tüm günahların büyük günah, bunların dışındakilerin ise küçük günah kapsamında değerlendirildiği söylenebilir. Bu çerçevede; Allah’a şirk koşmak, haksız yere adam öldürmek, zina iftirasında bulunmak, zina etmek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, hicretten sonra daha iyi bir yaşam sürmek amacıyla yurdunu terk etmek, büyü yapmak, harem bölgesinde yapılması yasak olan şeyleri işlemek, ana-babaya isyan etmek ve içki içmek gibi fiiller başlıca büyük günahlardan sayılmıştır.¹¹⁹⁰ Mu‘tezile’deki hâkim kanaate göre büyük günahların affedilebilmesi için tövbe şartı aranırken¹¹⁹¹ bu günahlardan kaçınılması, küçük günahların affi için yeterli görülmüştür.¹¹⁹² Bununla birlikte bazı Mu‘tezile âlimleri küçük günahların affının da ancak tövbeyle mümkün olduğunu belirtmiştir.¹¹⁹³

Mâtürîdî’nin büyük ve küçük günahlarla ilgili görüşleri ile büyük günah işleyen uhrevî durumuna ilişkin değerlendirmelerine gelince ona göre başta küfür ve şirk olmak üzere kesin bir şekilde yasaklanan, işleyenler hakkında dünyada ceza öngörülen ve ahirette azap tehdidi bulunan günahlar ile ısrarla işlenmeye devam edilen günahlar, büyük günah kapsamında değerlendirilir.¹¹⁹⁴ Naslarda, işleyenlerin dünyada cezaya çarptırılacağına ilişkin bir beyan bulunmayan, ahirette de herhangi bir azap öngörülmeleyen günahlar ise küçük günah diye isimlendirilir.¹¹⁹⁵

Mâtürîdî’ye göre küfür ve şirk dışındaki büyük günahlardan birisini işleyen kimse,¹¹⁹⁶ iman vasfını sürdürür. Nitekim Kur’ân’daki pek çok ayet bu görüşü destekler. Birkaç örnek vermek gerekirse “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?*

¹¹⁸⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, ss. 270-271.

¹¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 183; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 503.

¹¹⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 45. Mu‘tezile’den Muhammed b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?]), es-Sâlihî (ö. ?) ve el-Hâlidî (ö. ?) büyük günah işleyenlerin cezası hakkında kesin bir karara varamamış, Allah’ın, tövbe etmeseler bile bu kimseleri affetmesinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 96.

¹¹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 183.

¹¹⁹³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 271.

¹¹⁹⁴ Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 100.

¹¹⁹⁵ Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, s. 99.

¹¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 237.

Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir."¹¹⁹⁷ mealindeki ayetlerde yapmayacağı şeyi söyleyen kimselere müminler diye hitap edilmiş, ardından bu tür bir fiilin Allah katında çok ağır bir cezayı mucip olduğu belirtilmiştir. Keza *"Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine karşı haddi aşarsa (bağy), Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın."*¹¹⁹⁸ mealindeki ayette de birbiriyle savaşan her iki grup, mümin olarak nitelendirilmiş, ve bunlardan birisine 'bağy' fiili isnat edilmiştir. Yine Ey iman edenler! diye başlayan kimi ayetlerde¹¹⁹⁹ müminler tövbeye davet edilmek suretiyle onların tövbe etmelerini gerektiren günahlarının bulunduğu belirtilmiştir.¹²⁰⁰

Zikri geçen ayetler ile benzer muhtevadaki naslardan hareketle büyük günah işleyen müminin iman dairesinden çıkmayacağı kanaatine ulaşan Mâtürîdî, küfür ve şirk gibi itikada taalluk eden büyük günahların ancak tövbe ile bağışlanabileceğini söylemiştir. Bunların dışındaki büyük günahlar ise Mâtürîdî'ye göre Allah'ın lütfuyla bağışlanabileceği gibi kulun sevapları/hasenatı mukabilinde de örtülebilir. Keza Hz. Peygamber'in (sav) şefaati de büyük günahların affı için bir vesile teşkil edebilir.¹²⁰¹

Büyük günahın kavramsal çerçevesine ve onu işleyenin uhrevî durumuna ilişkin bu malumattan sonra Mu'tezile'nin konuyla ilgili argümanlarına geçebiliriz. Büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağı yönündeki Mu'tezilî görüşün dayanaklarından ilki Allah'ın ve Rasûlü'nün (sav) buyruklarına karşı gelerek Cenâb-ı Hakk'ın çizdiği sınırların dışına çıkan kimselerin ebedî cehennemde kalacağını bildiren ayetlerdeki umumî ifadelerdir.¹²⁰² Bu tür ayetlerden birisinde Allah *"Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."*¹²⁰³ buyurmuştur. Bu ayet, büyük günah işleyen bir müminin tövbe etmeden ölürse sonsuza dek cehennemde kalacağını gösterir. Bu noktada ayette tövbeden hiç söz edilmediği ve dolayısıyla kebir sahibinin tövbe etse dahi cehennemde ebedî olarak kalacağı yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak bu itiraz Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre geçersizdir. Çünkü tövbenin şart olduğu akılla bilinir. Zira işlediği günahı tövbe yoluyla telafi etmek için çırpınıp didinen bir kulu, Allah'ın cezalandırması caiz değildir. Nitekim kötülük yapan bir kimse layık-ı vechiyle özür dilemesine rağmen, kötülük yaptığı kişinin onu

¹¹⁹⁷ Saff 61/2-3.

¹¹⁹⁸ Hucurât 49/9.

¹¹⁹⁹ Nûr 24/31; Tahrîm 66/8.

¹²⁰⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 426-427.

¹²⁰¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 428, 433.

¹²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 668.

¹²⁰³ Nisâ 4/14.

affetmeyip yermesi hoş karşılanmaz. İşte bu yüzden, ayette zikredilmemiş olsa dahi aklın şart olduğuna delalet ettiği tövbe, hükmen zikredilmiş gibidir. Kaldı ki başka pek çok yerde Allah, günahın affi için tövbenin şart olduğunu beyan etmiştir.¹²⁰⁴

Bahsi geçen ayetin yanı sıra “İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mümin kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir. Onlara çok büyük bir azap vardır.”¹²⁰⁵ mealindeki ayet de Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen kimselerin tövbe etmezlerse ebedi cehennemde kalacaklarını gösterir. Şöyle ki Allah, zikri geçen ayette iffetli kadınlara zina iftirası atanların hem dünyada hem de ahirette melun/lanetli olduklarını belirtmiştir. Bu vasfa sahip kimselerin cennet ehlinden olması düşünülemez. Keza onların ahirette lanetlenmiş olmaları, sevaptan mahrum bırakılıp çok ağır bir cezaya çarptırılmaları anlamına gelir. Nitekim ayetin son kısmında da buna işaret edilmiştir.¹²⁰⁶

Mu‘tezile’nin bahse konu görüşlerini temellendirdikleri ayetlerden birisi de “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”¹²⁰⁷ mealindeki ayettir. Zemahşerî ‘Bu ayette tövbe etmeyen büyük günah sahibi kimselerin ebedî cehennemlik olduğuna dair delil var mı?’ şeklindeki muhayyel bir soruya şöyle cevap vermiştir:

Hem de gün gibi aşikâr bir delil var! Ayette yer alan *ve men yaktül/kim öldürürse* ifadesi Müslüman veya kâfir, tövbe eden veya etmeyen tüm katilleri kapsar. Başka delillerden dolayı, sadece tövbe eden kimse bu ayetin kapsamının dışında kalır. Tövbe etmeyen Müslümanın, ayetin kapsamının dışında olduğunu ileri sürenlerin bu delile denk bir delil getirmeleri gerekir.¹²⁰⁸

Buraya kadar zikri geçen ayetler dışında; müminler hakkında müjde içeren, buna mukabil büyük günah işleyenleri azapla tehdit eden; keza bu kimseleri fâsık, fâcir ve zalim gibi kötü sıfatlarla anan ayetleri de Mu‘tezile’nin delilleri arasında zikretmek mümkündür.¹²⁰⁹

Mâtürîdî’nin konuyla ilgili eleştirilerine gelince ona göre büyük günah işleyenlerin iman dairesinden çıkmayacaklarını ve onlara küfür ya da şirk isnadında bulunulamayacağını gösteren ayetler Mu‘tezile’nin konuyla ilgili görüşünün yanlış olduğunu gösterir. Bu ayetlerden birinde Allah, Hz. Peygamber’e (sav) gerek kendisinin gerekse mümin erkek ve kadınların günahları için istiğfarda bulunmasını emretmiştir.¹²¹⁰ Hz. Peygamber’in (sav) bu ilahî emir uyarınca günahkâr müminler için istiğfarda bulunduğu kesin olduğuna göre bu kimseler halen iman dairesinde bulunuyor demektir. Zira Hz. Peygamber’in (sav) mümin

¹²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, ss. 178-179. Krş. s. 688.

¹²⁰⁵ Nûr 24/23.

¹²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 303; a.mlf., *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 524.

¹²⁰⁷ Nisâ 4/93.

¹²⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 552.

¹²⁰⁹ Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, s. 161.

¹²¹⁰ Muhammed 47/19.

olmayanlar için istiğfarda bulunması düşünülemez. Nitekim Allah Tevbe 9/113. ayette kendisine ortak koşanlar için af dilemenin Hz. Peygamber'e (sav) ve müminlere yakışmayacağını beyan etmiştir. Keza Hz. Peygamber (sav), müşriklerin yanı sıra münafıklar için mağfiret talebinde bulunmaktan ve onların cenaze namazını kıldırmaktan da menolunmuştur. Bu noktada Mâtürîdî'ye göre müminlerin günahı bulunmadığı veya günahları affolunduğu halde Hz. Peygamber'in (sav) onlar için istiğfarda bulunmuş olması gibi bir ihtimalden söz edilemez. Zira istiğfar, af talebinde bulunmak demektir. Günahları affedilmiş bir kimse için af talebinde bulunmayı sürdürmek bir bakıma Allah'a "Bu kuluna zulmetme!" demek gibi bir mana ifade eder. Mâtürîdî'ye göre buraya kadar zikri geçen tüm naslar, Mu'tezile'nin, affedilmesi ancak tevbeyle mümkün olan günahların kişiyi iman dairesinden çıkaracağı yönündeki görüşlerinin yanlış olduğunu belgeler.¹²¹¹

Hatırlanacağı üzere büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalacağıyla ilgili Mu'tezilî görüşün argümanlarından birisi "*Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.*"¹²¹² mealindeki ayetlerdir.¹²¹³ Mâtürîdî bu muhtevadaki ayetleri, yukarıda zikri geçen ve büyük günah işleyenlerin iman vasfını koruduklarını gösteren ayetleri göz önünde bulundurarak yorumlamaktadır. Bu çerçevede Mâtürîdî, yukarıdaki ayette yer alan "*Allah'a ve Peygamberine isyan*" ifadesinin, Cenâb-ı Hakk'ın emir ve yasaklarını O'nun emir ve yasakları olarak görmeyen, ilâhî yasaları hak ve hakikat olarak kabul etmeyen kimselere yönelik olabileceğini belirtmektedir.¹²¹⁴ Allah'a ve Rasûlüne isyan edenlerin ebedi olarak cehennemde kalacağını bildiren Cin 72/23. ayetteki isyan kelimesi ise Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'e (sav) indirilenleri kabule yanaşmama ve isyanı bir itikat olarak benimseme tavrına karşılık gelmektedir. Zira söz konusu isyan ifadesi, Hz. Peygamber'in (sav) risâletini tebliğ meyanında zikredilmiştir.¹²¹⁵ Diğer taraftan şayet müminlerden söz edilen bir siyakta "*Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.*"¹²¹⁶ ifadesine yer verilmişse buradaki *sapma/dalâl* kelimesini *hata* şeklinde anlamak ve ayete "*Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse şüphesiz ki o apaçık bir hataya düşmüştür.*" gibi bir mana takdir etmek gerekir. Nitekim Hz. Yusuf'un (as) kardeşlerinin, "*Doğrusu babamız açık*

¹²¹¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 417-418.

¹²¹² Nisâ 4/14.

¹²¹³ Benzer ayetler için bk. Ahzâb 33/36; Cin 72/23.

¹²¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 75.

¹²¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 182.

¹²¹⁶ Ahzâb 33/36.

bir yanlgı/dalâl içindedir."¹²¹⁷ şeklindeki sözlerinde de Hz. Yakup'a (as) nispet edilen *dalâl* kelimesi *hata* manasında kullanılmıştır.¹²¹⁸

Mu'tezile'nin zina iftirasında bulunanlara Allah'ın dünyada ve ahirette lanet edeceğini bildirdiği "*İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mümin kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir. İşlemiş oldukları günden dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde onlara çok büyük bir azap vardır.*"¹²¹⁹ ayetine dayanarak ahiretteki lanetin sonsuza dek cehennemde kalmayı gerektirdiği yönündeki delilleri de Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olmuştur. Öncelikle bu ayet, ifk hadisesinde Hz. Aişe'ye (ra) yönelik karalama kampanyasını ilk başlatan ve toplum arasında bu iftiranın yayılmasını arzu eden münafıklarla ilgili olmalıdır. Bu yüzdendir ki söz konusu ayette, onların hem lanete hem de çok ağır bir azaba uğrayacaklarından söz edilmiştir. Nitekim "*İnananlar arasında hayasızlığın yayılmasını arzu eden kimseler var ya; onlar için dünya ve ahirette elem dolu bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*"¹²²⁰ mealindeki ayette de benzer bir hususa işaret edilmektedir. Kaldı ki Müslüman toplum içerisinde fuhşiyatın yayılmasını arzu etmek müminlerin değil münafıkların âdetidir. Hal böyle olunca Mâtürîdî'ye göre dünyadaki laneti had cezası, ahiretteki laneti de elîm azap şeklinde anlamak gerekir. Muhtemelen lanetle birlikte elim bir azabın zikredilmesinin sebebi de tevbe etmeksizin nifak üzere ölmeleri durumunda bu cezaya çarptırılacak olmalarıdır.¹²²¹ Diğer taraftan "lanet" sözcüğünün müştak minhi olan *la 'n* kelimesi, kovmak anlamına gelir ki her günah işleyen Allah'ın rahmetinden kovulmuş değildir. İşlediği günaha karşılık hak ettiği kadar azap çekmiş bir kimsenin buna rağmen rahmetten kovulacağı söylenemez. Ayrıca her ne kadar Allah'ın lanetinin zina iftirasında bulunan kimsenin üzerine olacağı beyan edilmişse de Allah bu kimseyi mel'ûn diye isimlendirmemiştir.¹²²²

Mu'tezile'nin "*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*"¹²²³ mealindeki ayetle istidlaline gelince söz konusu ayet, Mâtürîdî'ye göre üç şekilde yorumlanabilir. Ayetin birinci yorumu, bazı rivayetlerde bu ayetin inişine sebep teşkil ettiği söylenen bir olayla irtibatlıdır. Bahse konu olaya göre bir kimse başka bir kimseyi kasten öldürmüş, kendisinin öldürüleceğini anlayınca da irtidat ederek dâru'l-harbe

¹²¹⁷ Yûsuf 12/8.

¹²¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 351.

¹²¹⁹ Nûr 24/23-24.

¹²²⁰ Nûr 24/19.

¹²²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. X, s. 120, 125.

¹²²² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 444.

¹²²³ Nisâ 4/ 93.

sığınmıştır. Dolayısıyla ayetteki ebedi cehennem cezası, bu kimsenin öldürüleceğini fark edip irtidat etmesiyle ilgilidir. İkinci yoruma göre buradaki öldürmeden kasıt, bir kimseyi sırf mümin olduğundan dolayı öldürmektir ki yeniden iman edip tövbe etmediği sürece ebedî cehennemde kalacağı kesindir. Üçüncü yoruma göre ise bir mümini kasten öldürmenin cezası ayette de ifade edildiği gibi ebedi cehennemde kalmaktır. Ancak Allah'ın bu suçu işleyen kimseyi lütfuyla affetmesi de mümkündür. Şöyleki söz konusu kimsenin bu cezaya karşılık gelecek hasenatı yoksa onun cezası ayette belirtildiği gibi olur. Eğer hasenatı varsa Allah fazl-u keremiyle onun kötülüklerini iyiliklere çevirir. Nitekim *“Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*¹²²⁴ mealindeki ayette de bu noktaya işaret edilmiştir.¹²²⁵

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre bahse konu ayette kasten bir mümini öldürdüğünden dolayı cehennemde kalacağı belirtilen kimseler müminler değildir. Zira müminlerin adam öldürmeleri durumunda nasıl bir cezaya çarptırılacakları hususu *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.”*¹²²⁶ mealindeki ayette ayrı bir hükme bağlanmıştır. Bilindiği gibi kısas cezası kasten gerçekleştirilen öldürmeler için söz konusu olur. Diğer taraftan bu ayette Allah, Ey iman edenler! demek suretiyle onları imana nispet etmiş, ardından *“...Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse...”* diyerek katille maktulün yakınları arasındaki din kardeşliğinin devam ettiğini belirtmiştir. Son olarak ayetin devamındaki *“Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir.”* ifadesiyle de katilin Allah'ın rahmetine yönelik ümidinin devam edeceğine atıfta bulunulmuştur. Hâl böyleyken Mâtürîdî'ye göre kasten bir mümini öldüren müminin ebedi olarak cehennemde kalması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca bahse konu kimsenin gerek iman vasfının gerekse Allah'ın rahmetine yönelik ümidinin sürmesi Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin sonsuza de cehennemde kalacağı yönündeki görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir.¹²²⁷

Mâtürîdî, büyük günah işleyen ebedi cehennemde kalacağını ileri süren Mu'tezilî görüşü, buraya kadar dile getirilen nasların yanı sıra ilâhî adalet açısından da isabetli bulmamaktadır. Şöyle ki Allah, büyük günah işleyen kimselerin azaba çarptırılacağını beyan etmiş; ancak bu cezanın miktarı hakkında bir belirlemede bulunmamıştır. Bunun yanı sıra Cenâb-ı Hakk, işlenen kötülüklerin ancak misliyle cezalandırılacağını bildirmiştir. Bu çerçevede şirkin ve tevhide karşı ayak diremenin mukabili hiç şüphesiz ebedi cehennemdir.

¹²²⁴ Furkân 25/70.

¹²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 421.

¹²²⁶ Bakara 2/178.

¹²²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 421.

Ancak Allah’a şirk koşmayan ve inatçı bir tutum sergilemeyen kimselerin işlemiş olduğu günahların, şirkten daha düşük seviyede günahlar olduğu da bir gerçektir. Dahası müminin günah işlemiş olmakla birlikte sahih bir itikada sahip olması, onu Allah’ın sakındırdığı şeylerden uzak durmaya ve rahmetini ummaya sevk eder. Müminin işlediği her günden önce kendisinde bu itikatın bulunması onun günahlarını örter. Dolayısıyla böyle birinin işlediği günah ile Allah’a şirk koşan bir kimsenin işlediği günahın aynı ölçüde değerlendirilmesi ve günahkâr müminin tıpkı müşrikler gibi sonsuza dek cehennemde kalması caiz değildir.¹²²⁸ Diğer taraftan inkâr ve inat gibi tutumların karşıtı olan iman sayesinde müminin elde ettiği hayır, amelleri sayesinde nail olacağı hayırdan çok daha fazladır. Başka bir ifadeyle mümin, büyük günah işlese de imanı sayesinde hayrın en büyüğünü elde etmiş, şerrin zirvesi olan şirk/küfür sınırına ulaşmamıştır. Durum böyle olmasına rağmen Allah’ın bu kimseyi ebedi olarak cehennemde bırakması, hayırların en büyüğü olan imanın mükâfatını vermemesi anlamına gelir. Bu da adaletle değil zulümle eş değer bir cezalandırmadır. Hâlbuki Allah, iyilikleri on katıyla, kötülükleri ise misliyle cezalandıracağını bildirmiştir.¹²²⁹

Denebilir ki Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye en çok eleştiri yönelttiği konulardan birisi büyük günah meselesidir. Nitekim onun, burada zikretmiş olduğumuz ayetler dışında onlarca ayetin tefsirinde Mu‘tezile’ye konuyla ilgili benzer muhtevalı eleştiriler yönelttiği görülmektedir.¹²³⁰ Yer vermiş olduğumuz örneklerin, maksadı ifadeye kafi geldiğini düşündüğümüzden başkaca örnek zikretmeye gerek görmüyoruz. Ancak bu bahsi kapatırken Mâtürîdî’nin Hz. Peygamber’den (sav) sonra Müslümanlar arasında meydana gelen savaşı katılanlar hakkında Mu‘tezile’nin, Hâricîler’in ve Râfîzîler’in sergilediği tutumlara dair bir değerlendirmesini, konuya yaklaşımını çok özlü bir şekilde dile getirdiğinden dolayı aktarmak istiyoruz. Mâtürîdî zikri geçen grupları Haşr 59/10. ayetin tefsiri üzerinden eleştirmektedir. Söz konusu ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.*” Mâtürîdî’nin yorumuna göre Allah, Hz. Peygamber’in (sav) ümmeti içerisinde seleflerine lanet okuyan kimselerin zuhur edeceğini bildiğinden, bu ayette Müslümanlara kendilerinden önceki din kardeşleri için istiğfarda bulunmayı emretmiştir. Ayetin adı geçen grupların büyük günah hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğunu gösteren

¹²²⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 433.

¹²²⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 433-434.

¹²³⁰ Mesela bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. I, ss. 60-61, 209-210, c. II, s. 192, 413-414, c. III, s. 236, 257, c. VII, ss. 19-20, 78, 352, c. VIII, s. 43, 204, c. X, ss. 82-83, c. XII, s. 334, c. XIV, s. 68, 350-351, 356, c. XV, ss. 269-271.

yönü ise şu şekildedir: Rafizîler, hilafeti Hz. Ebû Bekir'e (ra) devredenlerin kâfir olduklarını ileri sürmüş, Hâricîler ise Hz. Ali'yi (ra) Hz. Muaviye (ra) ve arkadaşlarıyla savaştığından dolayı tekfir etmişti. Mu'tezile de savaşta haktan sapan taraf kim ise imandan çıkanın da o olduğunu ileri sürmüştü. Mâtürîdî'ye göre şayet bu grupların ileri sürdüğü gibi geçmiş müminlerin işlediği kusurlar onları küfre düşürmüş veya imandan çıkarmış olsaydı sonraki Müslümanların onlara istiğfar etmesinin hiçbir anlamı olmazdı. Zira Allah, Müşrikler için istiğfarda bulunmayı yasaklamıştır. Bahsi geçen ayette istiğfara izin verilmesi onların iman dairesinden çıkmadığını gösterir. Kaldı ki ayette dile getirilen kardeşliğin önceki ve sonraki Müslümanlar arasında bulunan din kardeşliğinden başka bir şey olmadığı da bilinmektedir. Yine ayette “*Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma!*” şeklinde bir dua cümlesine yer verilmiştir. Şayet dua edilen kimseler imandan çıkmış olsaydı bu duanın da bir anlamı olmazdı. Zira müminlerin gönüllerinde, kâfirlere düşmanlık ve nefret duygularının olması gerekir. Zikri geçen dua cümlesinde ise dua edilen kimselere yönelik kin ve haset duygularından uzak durulması istenmektedir. Tüm bunlar kendileri için dua edilen kimselerin mümin olduğunu ortaya koymaktadır.¹²³¹

2.4.2. Küçük Günahların Tövbesiz Affedilmesi

Daha önce de ifade edildiği gibi Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre, işleyenler hakkında naslarda va'îd tehdidi bulunmayan günahlar küçük günah kategorisinde yer alır. Bu günahlar, büyük günahlardan kaçınılması durumunda tövbesiz olarak bağışlanır.¹²³² “*Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.*”¹²³³ mealindeki ayet bu görüşün dayanağını oluşturur.¹²³⁴

Mâtürîdî'ye göre bu ayet birkaç şekilde yorumlanabilir. Birincisi, Mu'tezile'nin de belirttiği gibi büyük günahlardan kaçınılması durumunda küçük günahlar bağışlanabilir. İkincisi, küçük günahlar, kişinin hasenatı karşılığında da affedilebilir. Zira ayette “*nükeffir 'anküm seyyiâtiküm/küçük günahlarınızı örteriz*” denilmiştir. Günahların örtülmesi ise kişinin hasenatı mukabilinde gerçekleşir. Nitekim başka bir ayette de “*İyilikler kötülükleri giderir.*”¹²³⁵ buyurulmuştur. Bu ifade kimi küçük günahların iyiliklerle örtülebileceğini gösterir. Ayetin üçüncü yorumuna göre büyük günahlardan kaçınılmasa da küçük günahlar

¹²³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 77.

¹²³² Eş'arî, *Makâlât*, ss. 270-271; Kâdî Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 183; Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1534-1535; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 426; Aralarında Ebû Ali el-Cübbâî'nin de bulunduğu (Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. II, s. 1534.) bazı Mu'tezile âlimleri, küçük günahlar için de tövbe edilmesi gerektiğini söylemiştir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 271.

¹²³³ Nisâ 4/31.

¹²³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 183.

¹²³⁵ Hûd 11/114.

affedilebilir. Çünkü “*Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*”¹²³⁶ ve “*Ey iman edenler! Allaha içtenlikle tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter...*”¹²³⁷ gibi ayetlerde büyük günahlardan kaçınma şartı aranmaksızın küçük günahların affedilebileceği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’den (sav) rivayet edilen “*Şefaati, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.*”¹²³⁸ sözü de bu kanaati desteklemektedir.¹²³⁹

Mâtürîdî zikri geçen üç muhtemel yorum dışında bir noktaya daha dikkat çekmektedir ki o da şudur: Ayette küçük günahların, büyük günahlardan sakınılması durumunda affedileceği belirtilmiş; ancak büyük günahlardan sakınmayanların küçük günahlarına ilişkin bir hüküm zikredilmemiştir. Mâtürîdî’ye göre bu husus, ayetin “Büyük günahlardan kaçınmayanın küçük günahları affedilmez.” şeklinde bir hüküm içermediğini göstermekte olup küçük günahların bağışlanması Allah’ın meşîetine havale edilmiştir. Cenâb-ı Hak dilerse bu günahları affeder, dilerse azap eder.¹²⁴⁰

Mâtürîdî’ye göre Mu’tezile’nin küçük günahların tövbesiz affedileceği yönündeki görüşü bazı ayetlerle çelişmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse “*Yoksa Allah’ın tuzağından emin mi oldular? Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah’ın tuzağından emin olamaz.*”¹²⁴¹ mealindeki ayette, Allah’ın cezasından -ki “mekr” kelimesi bu ayette “ceza” anlamında kullanılmıştır- ancak ziyana uğrayanların emin olabileceği belirtilmiştir. Mu’tezile ise Allah’ın küçük günahlardan dolayı azap etmeyeceğini ileri sürerek Cenâb-ı Hakk’ın küçük günahlar hakkındaki cezasından emin olmuştur.¹²⁴² Hz. Peygamber’in (sav) “*Söyleyin bakalım: Diyelim ki Allah beni ve beraberimdekileri helak etti, yahut bize acıdı. Peki, ya inkârcıları elem dolu bir azaptan kim koruyacak?*”¹²⁴³ şeklindeki sözü de Allah’ın küçük günahlardan dolayı azap edebileceğine delalet eder. Zira bilindiği üzere tüm peygamberler gibi Hz. Peygamber (sav) de büyük günah işlemekten korunmuştur. Buna göre ayette sözü edilen helak, eğer gerçekleşmiş olsaydı ancak küçük günahlar sebebiyle gerçekleşmiş olabilirdi. Şu halde Allah’ın küçük günahlardan dolayı azap etmesi mümkün değildir

¹²³⁶ Bakara 2/271.

¹²³⁷ Tahrîm 66/8.

¹²³⁸ Tirmizî, “Kıyâmet”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

¹²³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. III, ss. 185-186.

¹²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. III, ss.185-187.

¹²⁴¹ A’râf 7/99.

¹²⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 436.

¹²⁴³ Mülk 67/28.

denemez. Aksi halde Allah'ı, ayette dile getirilen helak sebebiyle zalim olarak nitelendirmek gerekli hale gelir. Hâlbuki O, zulm ile vasıflandırılmaktan münezzehtir.¹²⁴⁴

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bahse konu görüşü, Allah'ın günahları affetme konusunda muhayyer olduğunu bildiren “*O dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar.*”¹²⁴⁵ mealindeki ayetlerle de çelişir. Zira Allah'ın küçük günah işleyene azap etmeyeceğini, büyük günah işleyeni de ebedi cehennemde bırakacağını kesin bir dille ifade etmek, Allah'ın zorunlu olarak affedeceğini veya zorunlu olarak azap edeceğini söylemek anlamına gelir ki bu durum zikri geçen ayetteki muhayyerliği anlamsız hale getirir.¹²⁴⁶ Özetle ifade etmek gerekirse Mâtürîdî'ye göre gerek büyük günah gerekse küçük günah işleyenlerin affedileceği veya azaba uğratılacağı yönünde kesin ve nihaî bir hüküm vermekten kaçınmak lazımdır.¹²⁴⁷

¹²⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 324.

¹²⁴⁵ Mâide 5/40.

¹²⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, ss. 225-226.

¹²⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 465. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 283, c. XII, s. 238, c. XIII, s. 402.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUTEZİLE'YE YÖNELTİLEN DİĞER ELEŞTİRİLER

Çalışmanın buraya kadarki safahatında Mâtürîdî tarafından Mu'tezile'nin temel prensiplerine, Kur'ân'ı anlama yöntemlerine ve Kur'ân ilimleriyle ilgili görüşlerine yöneltilen eleştirilere yer vermiş bulunuyoruz. Bu bölümde ise zikri geçen temel konuların dışında kalan muhtelif bahislerle ilgili tenkitler incelenecektir.

3.1. Fıkḥî Eleştiriler

Mâtürîdî'nin *Te'vîlât* isimli tefsirinde dile getirdiği eleştirilerin önemlice bir kısmı, Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerini temellendirdikleri ayetlerin yorumuna yöneliktir. Bununla birlikte onun, Mu'tezile'nin fıkḥî görüşlerini de zaman zaman eleştirdiği görülmektedir. Ancak bu tür eleştiriler nadirat kabilindenir. Muhtemelen bunu sebebi Mu'tezile âlimlerinin genellikle fıkıhta Hanefî mezhebini benimsemiş olmalarıdır.¹²⁴⁸ Bu kısa bilginin ardından Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelettiği fıkḥî içerikli eleştirilere geçebiliriz.

3.1.1. Hz. Peygamber'in (sav) Kendisine Helal Olan Bir Şeyi Haram Kılması

Tahrîm Sûresi'nin ilk ayetinde Allah “*Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”¹²⁴⁹ buyurmuştur. Klasik kaynaklarda bu ayetin sebab-i nüzûlüyle ilgili muhtelif rivayetler nakledilmiştir. Mâtürîdî'nin aşağıda ele alınacak olan eleştirisiyle irtibatı bulunan rivayete göre¹²⁵⁰ Hz. Peygamber (sav), eşi Hz. Hafsa'ya (ra) (ö. 45/665 [?]) tahsis ettiği bir günde, cariyesi Hz. Mâriye (ra) (ö. 16/637) ile birlikte olmuştu. Hz. Hafsa (ra) kendi hücrelerinde gerçekleşen bu duruma muttali olup kıskançlık gösterince Hz. Peygamber

¹²⁴⁸ Mahmut Ay, “Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, (2011), s. 66. Hanefî usulünü benimseyen Mu'tezile âlimlerinin bir listesi için bk. İbrahim Aslan, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *Journal of Islamic Research*, 27/1, (2016), s. 85. Mu'tezile'nin en ünlü tefsir âlimi Zemahşerî, Hanefîler ile Şafîîler arasındaki fıkḥî ihtilafları içeren *Ruûsü'l-mesâil* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserde Hanefîlerin delillerini ‘Bu konuda bizim delilimiz şudur.’ ifadesiyle zikretmiştir. Bu ifadenin kullanımına dair pek çok örnekten birkaçı için bk. Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s. 94, 95, 96, 211, 212, 216.

¹²⁴⁹ Tahrîm 66/1.

¹²⁵⁰ Diğer rivayetler için bk. Taberî, *Tefsîr*, c. XXIII, ss. 477-480; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964, c. XVIII, ss. 177-179; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. IV, ss. 305-306.

(sav) onun gönlünü hoş edebilmek için Hz. Mâriye (ra) ile birlikte olmayı kendine haram kıldığına dair yemin etmiştir.¹²⁵¹

Mâtürîdî'nin kaydettiğine göre Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), zikri geçen ayetteki "*Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?*" ifadesine dayanarak şöyle bir görüş serdetmiştir: "Bu ayet göstermektedir ki Allah'ın helal kıldığı bir şeyi hiç kimse haram kılamaz. Çünkü Allah, kendisinin helal kıldığı bir şeyi haram kılmayı peygambere [dahi] yasaklamıştır." Esam'ın bu ifadesini "Meselenin aslı ne Ebû Bekir el-Esam'ın zannettiği gibi ne de ondan önceki bazı cahillerin Rasûlullâh (sav), Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal kılmıştır şeklinde vehmettiği gibidir." diyerek sert bir dille eleştiren Mâtürîdî, bu düşüncenin Hz. Peygamber'in (sav) küfre düştüğüne hükmetmek anlamına geleceğini belirtmiştir.¹²⁵²

Mâtürîdî'ye göre bahse konu ayeti iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, öncelikle Allah'ın helal kıldığını haram kılmak demek, O'nun mutlak haram kıldığı bir şeyin helal; helal kıldığı bir şeyin de haram olduğuna inanmak demektir. Bu inanca sahip olan bir kimsenin küfürüne hükmedilir. Hâlbuki Rasûlullâh (sav) böyle bir inanca sahip olmamıştır. Onun yaptığı şey, helal olduğuna inandığı cinsel birliktelikten kendisini alıkoyacağına dair yemin etmekten ibarettir. Nitekim insanın helal olan bir şeyi, gözettiği bir faydadan dolayı kendisine yasaklaması mümkündür. Kaldı ki Hz. Musa'nın (as) bebekken annesinden başka bir kadından süt emmesini Allah'ın engellediğini ifade etmek üzere "*Biz, daha önce onun, sütanalarının sütünü emmesini ona haram kıldık.*"¹²⁵³ buyurulmuş; ancak buradaki haram kılma ifadesi ile şer'î anlamda bir haram kılma kastedilmemiştir. Zira Hz. Musa (as) o dönemde henüz harama muhatap olamayacak kadar küçük bir çocuktur.¹²⁵⁴

Ayetin ikinci yorumuna gelince Hz. Peygamber (sav) eşlerine güzelce muamelede bulunmak ve onlara şefkat/merhamet kanatlarını sonuna kadar açmak hususunda çok özverili davranıyordu. Bu hassasiyetinin bir neticesi olarak Allah'ın helal kıldığı bir şeyden kendisini men etmiş ve bununla eşlerinin gönüllerini hoş etmeyi amaçlamıştır. Cenâb-ı Hak da Hz. Peygamber'e (sav) eşlerine olan şefkatin seni helal şeylerden uzak durmaya götürmesin mealinde "*Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?*" buyurmuştur. Bu ilâhî hitap, Hz. Peygamber'e (sav) yönelik bir yasaklama veya kınamadan ziyade onun yükünü hafifletmeye mâtuftur. Nitekim Hz. Peygamber (sav), müşriklerin imana yanaşmamaları karşısında onlara olan şefkatinden dolayı adeta kendisini heder edecek

¹²⁵¹ Taberî, *Tefsîr*, c. XXIII, s. 475.

¹²⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 247.

¹²⁵³ Kasas 28/12.

¹²⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, ss. 247-248.

noktaya gelince onun (sav) gönül yükünü hafifletmek üzere Cenâb-ı Hak “*Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helak etme! Şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla bilendir.*”¹²⁵⁵ diye emir buyurmuştur.¹²⁵⁶ Mâtürîdî’nin dile getirdiği bu iki yorum göz önünde bulundurulduğunda ona göre bahse konu ayetten hareketle Allah’ın helal kıldığı bir şeyi Hz. Peygamber’in (sav) şer’î/dînî manada haram kıldığı şeklinde anlaşılabilir bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.

3.1.2. Beyanın Gecikmesi

Şâriin vaz‘ ettiği bir hükmün uygulanabilmesi için gerekli olan açıklamanın sonraya bırakılması durumuna beyanın gecikmesi (te’hîru’l-beyân) denmektedir. Usulcüler beyanın gecikmesini genel olarak iki başlık altında incelemişlerdir.¹²⁵⁷ Birincisi, hükme ilişkin beyanın, hükmü içeren şer’î hitapla birlikte dile getirilmeyip, hükümle amel edebilmek için beyana ihtiyaç duyulan zamandan sonraya ertelenmesidir (te’hîru’l-beyân ‘an vakti’l-hâce). “Yarın namaz kılın.” şeklinde bir emir verilmesine rağmen namazın nasıl kılınacağına dair yarın bir açıklama yapılmaması, beyandaki gecikmenin bu türüne örnek verilebilir.¹²⁵⁸ Usulcülerin hemen hiçbirisi beyanın bu şekilde geciktirilmesini caiz görmemişleridir.¹²⁵⁹ Gecikmenin ikinci şekli ise vaz‘ olunan hükme ilişkin beyanın, hükmü içeren şer’î hitapla birlikte dile getirilmeyip, ihtiyaç anına kadarki bir zamanda yapılması şeklinde gerçekleşir (te’hîru’l-beyân ilâ vakti’l-hâce). Mâtürîdî de dahi olmak üzere¹²⁶⁰ usulcülerin çoğunluğu beyanın bu şekilde geciktirilmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Mu‘tezile âlimlerinin cumhuruna göre ise nesh dışında bu tür bir gecikmenin gerçekleşmesi caiz değildir.¹²⁶¹

Mâtürîdî Mu‘tezile tarafından benimsenen beyanın gecikmesinin caiz olmadığı yönündeki görüşü bazı naslara dayanarak eleştirmiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse Cenâb-ı Hak “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*”¹²⁶² mealindeki ayette geçen “kurû” kelimesinin ne manaya geldiğini; “*Ay halinde*

¹²⁵⁵ Fâtır 35/8.

¹²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XV, ss. 248-249.

¹²⁵⁷ Komisyon, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye*, Tıbbâtü Zâti’s-Selâsil, Kuveyt, 1986, c. VIII, s. 223.

¹²⁵⁸ Ertuğrul Boynukalın, “Mes’eletü te’hîri’l-beyân inde’l-usûliyyîn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 24, (2010), ss. 130-131. Muhammed Ebu’n-Nûr Züheyr, *Usûlü’l-fikh*, Dâru’l-Besâir, Kahire, 2007, c. III, ss. 32-33.

¹²⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 192.

¹²⁶⁰ Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001, (Arapça bölümü) s. 15.

¹²⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 192; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1992, c. III, s. 188; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi’l-fusûl*, thk. Taha Abdurraûf Sa’d, Şeriketü’t-tıbbâati’l-fenniyyeti’l-mütehaddide, 1973, s. 282; Boynukalın, “Mes’eletü te’hîri’l-beyân”, s. 135; Züheyr, *Usûlü’l-fikh*, s. 33.

¹²⁶² Bakara 2/228.

kadınlardan uzak durun.”¹²⁶³ mealindeki ayette kadınların hangi uzvundan uzak durulacağını; “*Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: ‘Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışıp (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok).*”¹²⁶⁴ mealindeki ayette ise yetimlerle birlikte yaşamanın mahiyetini/sınırlarını beyan etmemiştir. Zikri geçen ayetler, Mâtürîdî’ye göre hükme ilişkin beyanın gecikmesini mümkün gören görüşün doğru, bunu reddeden Mu‘tezilî görüşün ise yanlış olduğunu gösterir.¹²⁶⁵ Keza Hz. İbrahim (as) ile oğlu Hz. İsmail’in (as) “*Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster.*”¹²⁶⁶ diye dua etmeleri de beyanın gecikebileceğine delalet eder. Şöyle ki Hz. İbrahim (as) ile oğlu Hz. İsmail’in (as) bu dualarından önce Cenâb-ı Hakk’ın onlara hac ibadetini yerine getirmelerini isteyen bir emir göndermiş olması gerekir. Zira emredilmiş bir ibadet olmalı ki o ibadete ilişkin bilgi talebinde bulunulabilsin. Bu talep, haccın emredildiği anda Hz. İbrahim (as) ile oğlu Hz. İsmail’e (as) söz konusu ibadetin nasıl uygulanacağıyla ilgili bir beyanda bulunulmadığını, bu beyanın, “*Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster.*” şeklindeki dualarının ardından Cebrail (as) vasıtasıyla yapıldığını gösterir.¹²⁶⁷

Bu kapsamda zikredilebilecek örneklerden birisi de “*Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”¹²⁶⁸ ayetidir. Bu ayet ilk indiği anda, hırsızın elinin kesilmesini gerekli kılacak tüm şartlar bütün dateylarıyla beyan edilmemiş, konuyla ilgili soru soruldukça ihtiyaç oranında hükme ilişkin açıklama yapılmıştır.¹²⁶⁹ Mâtürîdî’nin değerlendirmesine göre hükümle ilgili beyanın gecikmesinde mükellefi imtihan etmek, şâriin hitabındaki murâdı tefekkür etmek suretiyle ilim öğrenmeye yönlendirmek gibi hikmetler bulunmaktadır.¹²⁷⁰

3.1.3. Hastalıkta ve Seferde Oruç

Ramazan ayına erişenlerin oruç tutmaları gerektiğini bildiren ayette, bu ay içerisinde hastalığa yakalanan veya yolculuğa çıkanlarla ilgili olarak şöyle buyrulmuştur: “... Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez...”¹²⁷¹

¹²⁶³ Bakara 2/222.

¹²⁶⁴ Bakara 2/220.

¹²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. II, s. 64.

¹²⁶⁶ Bakara 2/128.

¹²⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 237.

¹²⁶⁸ Mâide 5/38.

¹²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IV, s. 224.

¹²⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 238.

¹²⁷¹ Bakara 2/185.

Mâtürîdî'nin aktardığı bilgiye göre Mu'tezile âlimleri, hastalıkta veya yolculukta oruç tutmaya devam edenlerin Cenâb-ı Hakk'ın murad etmediği bir şeyi yapmış olacaklarını söylemiştir.¹²⁷² Buna göre bahse konu ayette Allah, hasta veya seferde olanlar için zorluk değil kolaylık dilediğini beyan etmiş onlar ise hasta veya yolcu iken oruç tutmak suretiyle zor olanı tercih etmişlerdir. Bu tutum, onların Allah'ın murad etmediği bir şeyi yaptıkları anlamına gelmektedir. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bu yorumu isabetli değildir. Zira Allah'ın kolaylık dilemesi demek, hastalıkta veya seferde oruç tutmama ruhsatı tanınması demektir. Bu ruhsat tanındığına göre Allah'ın kolaylık tanımayla ilgili muradı gerçekleşmiştir. Kaldı ki Hanefî fukaha, seferde oruç tutmanın daha faziletli olduğu, orucu terk etmenin de ruhsat kapsamına girdiği konusunda icma etmiştir. Bu itibarla Allah'ın daha faziletli bir amel olan seferde oruç tutmayı murad etmediğini, aksine kulları için faziletçe daha aşığıda olan orucu terk etme fiilini dilediğini ileri sürmek mümkün değildir. Özetle Mâtürîdî'ye göre seferde veya hastalık halinde oruç ister tutulmuş isterse tutulmamış olsun, Allah'ın muradı her hâlükârda geçerliliğini sürdürmektedir.¹²⁷³

Muhtemelen Mu'tezile, Mâtürîdî'nin eleştirisine konu olan yorumuyla Allah'ın, zâtıyla kâim ezeli bir iradeyle değil hâdis bir iradeyle mürîd olduğu yönündeki görüşlerini temellendirmek istemiştir. Onlara göre zâtıyla âlim olanın herşeyi bilmesi gerektiği gibi zâtıyla mürîd olanın da herşeyi irade etmesi gerekir.¹²⁷⁴ Seferde veya hastalıkta oruç tutanların Allah'ın onlar için irade ettiği kolaylığı tercih etmemeleri, Mu'tezile'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın muradının gerçekleşmeyebileceğini gösterir. Bu da Allah'ın, zâtıyla kâim olmayan hâdis bir irade sıfatına sahip olduğunu kanıtlar. Kanaatimizce Mu'tezile'nin fikhî bir mesele olan hastalıkta ve seferde oruç tutmayla ilgili yorumlarının arka planında işaret ettiğimiz mahiyette kelâmî bir çerçeve bulunmaktadır.

3.1.4. Evliyken İslam'a Giren Kimselerin Nikâhı

Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (ö. 218/833) göre¹²⁷⁵ gayrimüslim eşlerden birinin gerek İslam diyarında gerekse başka bir yerde İslam'a girmesi durumunda aralarında derhâl ayrılık meydana gelir. Ona göre karı koca arasındaki nikâhın sona ermesi için başkaca bir sebep aranmaksızın taraflardan birinin İslam'a girmesi yeterli görülmelidir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Bısr bu görüşünü “*Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde,*

¹²⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 361. Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. V, s. 258.

¹²⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 361.

¹²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI, s. 111; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 342.

¹²⁷⁵ Bısr'ın mezhebî aidiyeti ile ilgili tartışmalar için bu çalışmanın “Mütevâtir Haberin Kur'an'ı Nesh Etmesi” başlığına bakınız.

*onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar kâfirlere helal değildirler. Kâfirler de müslüman hanımlara helal olmazlar...*¹²⁷⁶ mealindeki ayetin zahirine dayandırmıştır. Bişr'e göre bu ayette İslam'a girmiş olmaktan dolayı eşlerin birbirlerine artık helal olmayacağı belirtilmiş bunun dışında başka bir noktaya atıfta bulunulmamıştır.¹²⁷⁷

Mâtürîdî, Bişr'in mezkûr görüşüne birkaç açıdan eleştiri yöneltmektedir. Birincisi, zikri geçen ayette iman edip Medine'ye hicret eden kadınların imanlarında samimi olup olmadıkları konusunda imtihana tabi tutulmaları istenmektedir. Diğer bir deyişle bu kadınların eşlerine haram olması imtihandan çıkacak sonuca göre belirlenmiş olacaktır. Bişr'in ileri sürdüğü gibi salt iman etmelerinden dolayı eşleriyle aralarında ayrılık gerçekleşmiş olsaydı onları imtihan etmenin bir anlamı kalmazdı.¹²⁷⁸ Diğer taraftan sahabeden bazıları İslam'a girmiş, eşleri ise aradan bir süre geçtikten sonra Müslüman olmuştur. Buna rağmen onların yeniden nikâh kıydıklarına dair herhangi bir rivayet aktarılmamıştır. Şayet eşlerden birinin İslam'a girmesiyle derhâl ayrılık gerçekleşseydi ashabın nikâhlarını yenilemeleri beklenirdi. Zira bu hassasiyeti göstermeye en layık olan onlardır. Bu çerçevede Mâtürîdî'ye göre sahabenin eşleriyle birlikte topluca İslam'a girmiş olmaları gibi bir ihtimalden de söz edilemez. Zira bu, adeten mümkün olmadığı gibi yaygın olan genel duruma da aykırıdır. Nitekim karı-kocadan birinin, eşinden önce İslam'a girmiş olma ihtimali her zaman için söz konusudur.¹²⁷⁹

Tüm bunların yanı sıra sahabeden aktarılan görüşler de Mâtürîdî'ye göre Bişr'in İslam'a girmekle karı koca arasında derhâl ayrılığın gerçekleşeceği yönündeki görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir. Mesela Abdullah İbn Abbas (ra) (ö. 68/687-88), dâru'l-harp'te bulunan eşlerden birisinin Müslüman olması durumunda kadının üç hayız süresini tamamlayacağı ana kadar nikâhlarının devam edeceğini belirtmiştir. Hz. Ali de (ra) (ö. 40/661) bahse konu eşlerin hicrette bulundukları zaman zarfında nikâhlarının geçerliliğini sürdüreceğini ifade etmiştir. Hz. Ömer (ra) (ö. 23/644) ise sultanın henüz Müslüman olmayan eşe İslam'a girmesini teklif edeceği ana kadar karı-kocanın nikâhlarının geçerli olduğunu söylemiştir. Sözün özü bahse konu eşler arasında ayrılığın gerçekleşmesi için birinin İslam'a

¹²⁷⁶ Mümtehhine 60/10.

¹²⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 120.

¹²⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 120.

¹²⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 120.

girmesi yeterli görülmemiş duruma göre başka hususların gerçekleşmesi de dikkate alınmıştır.¹²⁸⁰

3.2. Nübüvvetle İlgili Eleştiriler

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin; nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği, ayın yarılması, Hz. Peygamber'e (sav) Allah'tan af dileme emrinin verilmesi ve Kur'ân okurken Hz. Peygamber'i (sav) dinlemeye gelen cinlerin onu dinlemeden önce Müslüman olup olmadıklarıyla ilgili meseleler hakkında Mu'tezile âlimlerinin dile getirdiği yorumlara ilişkin eleştirilerine yer verilecektir.

3.2.1. Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği

Mâtürîdî, Mu'tezile'ye, peygamberlerin nübüvvet makamını Allah'ın lütfuyla (vehbî) değil kendi gayretleri sayesinde (kesbî) elde ettikleri şeklinde bir görüş nispet etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr da “Meşâyihümüz nübüvvetin, amellerin mükâfatı olarak verildiğini söylemişlerdir.” diyerek Mu'tezile âlimlerinin nübüvvetin kesbî olduğu kanaatinde olduklarını belirtmiştir.¹²⁸¹ Basra Mu'tezilesinin önemli isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâi ise nübüvvetin vehbî olabileceğini ifade etmiştir.¹²⁸² Allah'ın peygamber göndermesini, hem kendisine paygamber gönderilen insanlar açısından hem de peygamberler açısından ilahî bir lütuf olarak kabul eden¹²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile âlimlerinin nübüvvetle risâleti birbirinden ayrı değerlendirdiklerini ifade etmiş, nübüvveti amellerin bir karşılığı olarak görmelerine rağmen risâleti bu kapsamda değerlendirmediklerini söylemiştir.¹²⁸⁴ Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği gibi bir ayrıma işaret etmemiş; Mu'tezile'nin hem nübüvveti hem de risâleti hak edilen bir makam olarak gördüklerini düşündüren ifadeler kullanmıştır.¹²⁸⁵ Muhtemelen Mâtürîdî nübüvvetle risâlet arasında vehbîlik/kesbîlik açısından esasa müteallik bir fark gözetmemiş ve konuyla ilgili eleştirilerinde genel bir dil kullanmıştır.

İnsana verilen tüm nimetler gibi risâlet nimetinin de Allah'ın rahmeti ve fazlı sayesinde elde edildiğini belirten¹²⁸⁶ Mâtürîdî'ye göre peygamberliğin bireysel çabalar sayesinde hak edildiği fikri, peygamberlerin diğer insanlar arasından ilahî bir belirlemeyle seçildiğini bildiren ayetlerle çelişmektedir. Bu ayetlerden birinde “Allah meleklerden de

¹²⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 121.

¹²⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 16.

¹²⁸² Eş'arî, *Makâlât*, s. 448.

¹²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 575.

¹²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 16.

¹²⁸⁵ Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 132, c. IX, s. 148, 413.

¹²⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 150.

resüller seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."¹²⁸⁷ buyurulmuştur. Zikri geçen ayet, risâlet makamını, Allah'ın seçtiği kullarına tamamen bir lütuf olarak bahşettiğini ve bu makamın onların şahsi çabaları sayesinde elde ettikleri bir hak olmadığını gösterir.¹²⁸⁸ Benzer bir durum "(Allah) 'Ey Mûsâ! Vahiylirim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol.' dedi."¹²⁸⁹ mealindeki ayette de dile getirilmiştir. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi şayet peygamberlik Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak değil hak edilmiş bir görev olarak görülseydi bu ayette Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya (as) vahiy gönderme ve onunla konuşma gibi nimetlerini dile getirmesinin bir anlamı olmazdı. Dahası bu durumda, gerek Hz. Musa (as) gerekse diğer tüm peygamberler, Allah tarafından seçilmemiş, bir bakıma kendi çabaları sayesinde kendilerini seçmiş olurlardı.¹²⁹⁰

Mâtürîdî bahsi geçen ayetlerin yanı sıra bizzat peygamberlerin, nübüvveti, Allah'ın dilediği kimselere verdiği bir lütuf olarak nitelendirmiş olmalarını Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımının yanlış olduğuna bir delil teşkil ettiğini belirtmiştir. Şöyle ki İbrahim 14/8-10. ayetlerde ifade edildiğine göre Hz. Nuh'un (as) kavmi, Âd, Semûd kavimleri ve sayılarını Allah'tan başka kimsenin bilmediği pek çok kavim, peygamberlerine siz de bizim gibi birer beşersiniz demiş ve onlardan apaçık mucizler getirmelerini istemişlerdir. Tüm bu kavimlerin peygamberleri, halklarının isteklerine "*Biz ancak sizin gibi birer insanız. Fakat Allah kullarından dilediğine (peygamberlik) nimetini bahşeder. Allah'ın izni olmadıkça bizim size bir delil getirmemiz haddimize değil. Müminler ancak Allah'a tevekkül etsinler.*"¹²⁹¹ diyerek mukabelede bulunmuşlardır. Mâtürîdî'ye göre bu ayet, Mu'tezile'nin Allah'ın hiç kimseyi risâlet için özel olarak seçmediği; aksine kendi yapıp ettikleri sayesinde bu görevi hak edenleri peygamber olarak belirlediği yönündeki görüşlerinin yanlış olduğunu gösterir. Zira bahse konu ayette dile getirilen peygamberler, risâlet görevinin salt Allah'ın bir lütfu olduğunu beyan etmiş, bu makamı kendi çabalarıyla elde ettiklerine dair hiçbir şey söylememiştir. Onların bu sözü peygamberlerin de nübüvveti istihkak olarak görmediklerini, aksine onu Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfu olarak nitelendirdiklerini gösterir.¹²⁹²

Mâtürîdî'nin bu çerçevede zikrettiği argümanlardan birisi de Hz. Yahya'ya (as) henüz çocukken hüküm/hikmet verildiğini belirten "(Yahya dünyaya gelip büyüyünce onu peygamber yaptık ve kendisine) 'Ey Yahya kitaba sımsıkı sarıl' dedik. Biz ona daha çocuk

¹²⁸⁷ Hac 22/75.

¹²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IX, s. 413.

¹²⁸⁹ A'râf 7/144.

¹²⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 60.

¹²⁹¹ İbrâhîm 14/11.

¹²⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 469.

iken hüküm/hikmet vermiştik.”¹²⁹³ mealindeki ayettir. Bu ayetteki hüküm kelimesinin, biri “çocukken kendisine verilen nübüvvet” diğeri “anlayış kabiliyeti ve zeka” olmak üzere iki farklı şekilde yorumlandığını belirten Mâtürîdî’ye göre söz konusu ayet, hangi anlam esas alınıralsa alınsın her hâlükârda Mu‘tezile’nin bahse konu görüşünün yanlış olduğunu gösterir. Zira Hz. Yahya’nın (as) daha çocukken nübüvvet görevini hak edecek şeyler yaptığı ve bu sayede peygamber seçildiği söylenemez. Yine Hz. Yahya’ya (as) çocukken “anlayış kabiliyeti ve zeka” verilmesi de onun özel bir hayra mazhar kılındığını ifade eder.¹²⁹⁴

3.2.2. Ayın Yarılması

Mu‘tezile âlimleri, kâinattaki olayların sebep-sonuç ilişkisi neticesinde zorunlu olarak meydana geldiğini ileri süren Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı isimler hariç mucizenin imkânını ve vukûunu kabul etmişlerdir.¹²⁹⁵ Bu kapsamda Kâdî Abdülcebbar, başta Kur’ân olmak üzere Hz. Peygamber’in (sav) elindeki taşların Allah’ı zikretmesi, kurdun onunla konuşması, üzerinde konuşma yaptığı kütüğün inlemesi, çok az bir yemekle pek çok insanı doyurması, çağırdığı ağacın gelmesi vb. gibi mucizelerinin bulunduğunu belirtmiştir.¹²⁹⁶ Mucizelerin Hz. Peygamber’in (sav) risâletini ispat eden en önemli delillerden olduğunu belirten Mâtürîdî de eserlerinde pek çok nebevî mucizenin ismini zikretmiştir. Bu mucizlerden birisi de ayın yarılması hadisesidir.¹²⁹⁷

Mâtürîdî’nin aktardığına göre Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam, ayın yarılması hadisesinin Hz. Peygamber (sav) döneminde vuku bulduğu yönündeki görüşü reddetmiş, bu olayın kıyamet koparken gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.*”¹²⁹⁸ mealindeki ayette yer alan ‘Ay yarıldı.’ ifadesini ‘İleride yarılacak.’ şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumun gerekçesi ise şudur: Denildiği gibi bu olay Hz. Peygamber (sav) döneminde gerçekleşmiş olsaydı civar bölgelerde yaşayan insanlar tarafından da gözlemlenir ve yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan

¹²⁹³ Meryem 19/12.

¹²⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IX, ss. 122-123.

¹²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 372, 374-376; Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 282; İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 467; Metin Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, (2015), s. 155; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 372, 374-376.

¹²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 595-597; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 377; a.mlf., *el-Muğni*, c. XV, s. 262-263.

¹²⁹⁷ Mâtürîdî’nin zikrettiği mucizeler için bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 263-264, 278-280; a.mlf., *Te’vilât*, c. II, ss. 252-253, 308, c. IX, s. 309, c. XI, s. 11, 132-133, 410, c. XII, s. 226.

¹²⁹⁸ Kamer 54/1.

kitleler tarafından (tevâtür) bize aktarılırdı. Zira insanın tabiatı bu tür hârikulâde olayları dilden dile aktarmaya meyillidir.¹²⁹⁹

Te'vil ehlinin hemen tamamının ayın yarılması hadisesinin vukuuna kail olduklarını ve bu olayı Hz. Peygamber'in (sav) bir mucizesi olarak gördüklerini hatırlatan Mâtürîdî, sahabeden gelen bazı rivayetleri de zikrederek Ebû Bekir el-Esam'ın reddettiği tevâtürün gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu rivayetlerden birisine göre İbn Abbas (ö. 68/687-88), sahabeden bir toplulukla birlikte Mina'da Hz. Peygamber'in (sav) yanındayken ay yarılmış ve bir parçası dağın arkasına doğru gitmiştir. Hz. Peygamber de (sav) tam bu sırada "Bakın! bakın!" diye seslenmiştir. Yine sahabeden ayın yarılmasına tanık olan Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Enes b. Malik (ö. 93/711-12), Huzeyfe b. Yeman (ö. 36/656), Cübeyr b. Mut'im'in de (ö. 59/678-79) içinde bulunduğu bir topluluk tarafından benzer rivayetler nakledilmiştir.¹³⁰⁰ Mâtürîdî'ye göre tüm bu rivayetler söz konusu olayın, çok az bir kesim dışında sahabe arasında yayıldığını göstermektedir. Kaldı ki konuyla ilgili "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı."¹³⁰¹ mealindeki ayetin zahiri de ayın yarılması hadisesinin gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹³⁰²

3.2.3. Hz. Peygamber'in (sav) İstiğfarı

Mâtürîdî'nin aktardığına göre Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) "*Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O'na istiğfar et. Çünkü O tövbeleri çok kabul edendir.*"¹³⁰³ ayetinde Hz. Peygamber'e (sav) istiğfar emrinin verilmesini, Hz. Peygamber'in (sav) kusurlu ve ihmalkâr davrandığına delalet ettiği şeklinde yorumlamış ve bu yüzden istiğfar etmekle emrolunduğunu belirtmiştir. Esam'ın bu yorumunu çok çirkin bir söz olarak nitelendiren Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in (sav) kusurlu veya ihmalkâr davranmakla nitelendirilemeyeceğinin altını çizdikten sonra söz konusu emrin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Birinci yoruma göre Allah, göz açıp kapayıncaya kadar geçen kısacık bir sürede bile her bir insana o kadar çok nimet vermekte ve ihsanda bulunmaktadır ki ömrü ne kadar uzun olursa olsun hiç kimse bu nimetlerden sadece birinin dahi şükrünü hakkıyla eda edemez. Hz. Peygamber'in de (sav) bu şükrü hakkıyla eda edemeyeceği vehmolunabilir diyerek kendisine istiğfar emri verilmiştir. Mâtürîdî'nin dile getirdiği ikinci yoruma göre ise istiğfar emri Hz. Peygamber'e (sav) tevcih edilmiş ancak ümmeti için istiğfar etmesi kastedilmiştir.

¹²⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 225.

¹³⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, ss. 225-226. Ayın yarılmasıyla ilgili rivayetler için bk. Taberî, *Tefsîr*, c. XXII, s. 565-570; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. IV, s. 196; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. VII, ss. 472-475.

¹³⁰¹ Kamer 54/1.

¹³⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIV, s. 226.

¹³⁰³ Nasr 110/3.

Nitekim “*Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah gezip dolaştığınız yeri de, içinde kalacağınız yeri de bilir.*”¹³⁰⁴ mealindeki ayette de Hz. Peygamber’e (sav) ümmeti için istiğfarda bulunması emredilmiştir.¹³⁰⁵

3.2.4. Hz. Peygamber’i (sav) Dinlemeye Gelen Cinler

Kur’ân’da cinlerden bir grubun ilâhî kelâmı dinlemek üzere Hz. Peygamber’e (sav) geldiğinden söz edilmekte ve onların, Kur’ân hakkında dile getirdikleri bazı ifadelerine yer verilmektedir. Konuyla ilgili ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: “*Hani Kur’ân’ı dinlemek üzere cinlerden bir grubu sana yöneltmiştik. Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, ‘Susun!’ dediler. Kur’ân’ın okunması bitince de uyarıcı olarak kavimlerine döndüler.*”¹³⁰⁶ “*(Ey Muhammed!) De ki: ‘Bana cinlerden bir topluluğun (Kur’ân’ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi: Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur’ân dinledik de ona inandık. Artık Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.*”¹³⁰⁷

Mâtürîdî’nin belirttiğine göre Mu‘tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Hz. Peygamber’e (sav) gelip Kur’ân’ı dinleyen cinler hakkında şöyle demiştir: “Onlar müşrik Araplardandı. Kur’ân’ı dinleyince şirkten teberrî ettiler. Nitekim “*Artık Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.*”¹³⁰⁸ şeklindeki sözleri de buna delalet etmektedir.”¹³⁰⁹ Mâtürîdî, Esam’ın bu görüşünü ihtimal dâhilinde görse de sağlam bir mesnede dayanmadığını belirtmiştir.¹³¹⁰ Zira ona göre şöyle bir ihtimalden de söz etmek müknüdüdür: Cinler müşrik değil bilakis muvahhid idiler. Hz. Peygamber’in (sav) okuduğu Kur’ân’ı dinletikten sonra imanlarını ve şirkten teberrîlerini yinelediler. Zira bir kimse, şirk inancına sahip olmasa dahi imandaki yakîni arttığında şirkten uzak olduğunu dile getirebilir. Nitekim Cenâb-ı Hak dağa tecelli ettiğinde Hz. Musa (as) bayılmış ve mümin olmasına rağmen bir süre sonra ayılınca “*Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*”¹³¹¹ demiştir.¹³¹² Bu itibarla cinlerin “*Gerçekten biz hidâyet rehberini (Kur’ân’ı) işitince ona inandık.*”¹³¹³

¹³⁰⁴ Muhammed 47/19.

¹³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVII, s. 358.

¹³⁰⁶ Ahkâf 46/29.

¹³⁰⁷ Cin 72/1-2.

¹³⁰⁸ Cin 72/2.

¹³⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, s. 155.

¹³¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, s. 160.

¹³¹¹ A‘râf 7/143.

¹³¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, s. 155.

¹³¹³ Cin 72/13.

şeklindeki sözlerini onların daha önce kâfir olduklarını gösteren bir ifade olarak anlamaktan ziyade var olan imanlarını yeniden dile getirme şeklinde yorumlamak daha uygundur.¹³¹⁴

Diğer taraftan Mâtürîdî, Kur'ân'ı dinleyen cin taifesinin dile getirdikleri kimi ifadelerin, onların daha önceden de mümin olduklarına delalet ettiğini belirtmiştir. Bu ifadelerden birisine göre cinler Kur'ân'ı dinledikten sonra “*Demek bizim beyinsiz olanımız, Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş.*”¹³¹⁵ demişlerdir. Mâtürîdî'nin yorumuna göre şayet cinler müşrik olsalardı ayette dile getirilen beyinsizliği başkalarına nispet edip kendilerini bunun dışında tutmazlardır. Zira -onların müşrik olduğu iddiasına göre- aynı beyinsizlik kendilerinde de bulunuyordu. Keza cinler müşrik olsaydı “*Demek bizim beyinsiz olanımız Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş.*” demek yerine “*Biz Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuşuz.*” demeyi tercih eder ve böylece hem Allah'a tevbe edip şirkten tevhide dönmüş hem de Cena-bı Hakk'ın kendilerine lütfettiği iman nimetine şükretmiş olurlardı.¹³¹⁶

Mâtürîdî'nin belirttiğine göre Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Kur'ân'ı dinlemeye gelen cinlerin daha önce müşrik oldukları yönündeki görüşüne cinler tarafından dile getirilen “*Şüphesiz biz, insanların ve cinlerin Allah hakkında asla yalan söylemeyeceklerini sanıyorduk.*”¹³¹⁷ sözünü delil göstermiştir. Ebû Bekir el-Esam'ma göre Kur'ân'ı dinlemeye gelen cinler, Allah'ın eşinin ve çocuğunun olduğuna inanıyorlardı. Zira doğru sözlü olduklarına inandıkları insanlar ile diğer bazı cinler böyle söylemekteydi. Kur'ân'ı dinleyip Allah'ın eş ve çocuk edindiği sözünün yalan olduğunu anlayınca gerek bu sözden gerekse bu sözü söyleyenlerden uzak olduklarını belirttiler. Bu durum Ebû Bekir el-Esam'ma göre Kur'ân'ı dinlemek üzere Hz. Peygamber'e (sav) gelen cinlerin daha önce müşrik olduklarını göstermektedir.¹³¹⁸

Ne var ki Esam'mın bu izahı Mâtürîdî'ye göre birkaç sebepten dolayı pek sağlam/muhkem değildir. Birincisi, sözü edilen cinlerin hidâyet ve iman üzere yaratılmış ve dolayısıyla şirke hiç bulaşmamış olmaları mümkündür. Bu durumda Kur'ân'ı dinlemeye gelen cinler, hem insanların hem de diğer cinlerin hidâyet üzere bulunduklarını ve Allah'ın eş ve çocuk edindiği yönünde bir yalan söylemeyeceklerini düşünmüş olabilirler. İkincisi Allah, kendisine çocuk ve eş isnad etmenin çok çirkin bir şey olduğunu cinlere göstermiş, onlar da Allah'ın eş ve çocuk edinmekten münezzeh olduğuna inanarak “*Şüphesiz biz, insanların ve*

¹³¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 168.

¹³¹⁵ Cin 72/4.

¹³¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 158-159.

¹³¹⁷ Cin 72/4.

¹³¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 159.

*cinlerin Allah hakkında asla yalan söylemeyeceklerini sanıyorduk.*¹³¹⁹ demiş olabilirler. Bütün bunların yanı sıra gerek cinlerin gerekse insanların içerisinde Allah'ı tüm noksan sıfatlardan tenzih ederek onu tasdik eden kimseler bulunduğu gibi Cenâb-ı Hakk'ın eş ve çocuk edindiğini ileri sürenler de vardır. Nitekim cinlerin kendilerinden söz ederken dile getirdikleri *“Kuşkusuz içimizde Müslüman olanlar da var, hak yoldan sapanlar da var. Kim Müslüman olursa, işte onlar doğruyu arayıp bulmuşlardır.”*¹³²⁰ *“Doğrusu içimizde salih olanlar da var, olmayanlar da. Ayı ayrı yollar tutmuşuz.”*¹³²¹ gibi ifadeler de buna delalet etmektedir.¹³²²

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Ebû Bekir el-Esam, yukarıda dile getirilen görüşlerinin yanı sıra cinlerin eti ve kanı olan varlıklar olduğu şeklinde ilginç bir görüş ileri sürmüş ve bu görüşünü cinlerden bahseden *“Hak yoldan sapanlara gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır.”*¹³²³ ayetiyle temellendirmiştir. Ona göre bu ayet, cinlerin de tıpkı insanlar gibi eti ve kanı olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Allah bu ayette cinlerin, cehennemin odunu olduklarını beyan etmiş, başka bir ayette de *“Cehennemin yakıtı insanlar ve taşlardır.”*¹³²⁴ buyurmuştur. Şayet cinlerin, insanlarda olduğu gibi eti ve kanı olmasaydı cehenneme odun olmaları mümkün olmazdı. Mâtürîdî'ye göre ise bu ayet Ebû Bekir el-Esam'ın ileri sürdüğü manaya delalet etmez. Çünkü onun cinlerle kıyasladığı insanların eti de esasen yakıt olmaya uygun değildir. Zira etin aslî vasfı yakmak değil yanmak ve pişmektir. Bununla birlikte Allah cehennemde insanın etini oduna dönüştürmeksizin yakıt haline getirecektir. Bu itibarla cehennemin yakıtı olan insanın eti ve kanı olduğuna göre cehennemde yanacak olan cinlerin de eti ve kanı olmalıdır şeklinde bir çıkarımda bulunmak doğru değildir.¹³²⁵

3.3. Ecel

Sözlükte “bir şey için belirlenen süre, insanın yaşamı için takdir edilen müddetin sona erdiği an”¹³²⁶ gibi anlamlara gelen “ecel” kelimesi, İslâmî terminolojide Allah'ın canlılar için belirlemiş olduğu yaşama süresini ve bu sürenin bitiminde meydana gelen ölüm vaktini ifade

¹³¹⁹ Cin 72/4.

¹³²⁰ Cin 72/14.

¹³²¹ Cin 72/11.

¹³²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, ss. 159-160.

¹³²³ Cin 72/15.

¹³²⁴ Tahrîm 66/6.

¹³²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 171.

¹³²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, “ecl” md., c. VI, s. 178; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “ecl” md., c. XI, s. 11.

etmektedir.¹³²⁷ “Ecel” kelimesi Kur’ân’da; “kocası ölen veya kocasından boşanan kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken müddet”,¹³²⁸ “helak edilmeden önce inanmayanlara tanınan süre”,¹³²⁹ “canlıların yaşamları için tayin edilen vaktin sona ermesi”,¹³³⁰ “borç ödemeleri için belirlenen süre”,¹³³¹ herhangi bir şeyi için tayin edilen müddet”,¹³³² ve “Allah’ın azabı/cezası”¹³³³ gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹³³⁴

Mu‘tezile âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre ecel, insanın öleceği veya öldürüleceği vakit olup bu vaktin bilgisi Allah’ın ilminde kayıtlıdır. Ölüm ister doğal yolla isterse öldürülme/katl şeklinde gerçekleşsin her iki durumda da ölen kişi eceliyle ölmüştür.¹³³⁵ Azınlığı temsil eden kimi Mu‘tezile âlimleri ise insanın öldürüldüğü vakti onun eceli olarak görmemiş, öldürülmemesi halinde yaşayacağı kalan sürenin sonunun, o kişinin Allah’ın ilminde kayıtlı bulunan eceli olduğunu ileri sürmüştür.¹³³⁶

Diğer taraftan Mu‘tezile âlimleri, ecelle ilgili tartışmaların merkezinde yer alan “Öldürülen kişi şayet öldürülmemiş olsaydı yine de o vakitte ölür müydü yoksa yaşamını sürdürür müydü?” sorusuyla ilgili üç farklı görüş serdetmiştir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından dile getirilen birinci görüşe göre öldürülen kişi öldürülmemiş olsaydı o vakitte yine ölürdü. Aksi halde katilin, öldürdüğü kişinin ecelini kestiğini/öne aldığını kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir.¹³³⁷ Mu‘tezile’nin Bağdat ekolü ise öldürülen kişinin öldürülmemesi halinde kesin olarak yaşayacağını ileri sürmüştür.¹³³⁸ Bu ekol “O öyle bir Rab’dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. Belirlenmiş bir ecel de onun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz.”¹³³⁹ mealindeki ayeti göz önünde bulundurarak biri ecel-i kazâ, diğeri ecel-i müsemmâ olmak üzere insanın iki ayrı eceli bulunduğunu söylemiştir. Bu ayırımı göre normal yollarla meydana gelen ölüm ecel-i

¹³²⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

¹³²⁸ Bakara 2/235; Talâk 65/2.

¹³²⁹ A‘râf 7/135, 185.

¹³³⁰ En‘âm 6/128; A‘râf 7/34; Nahl 16/61.

¹³³¹ Bakara 2/282.

¹³³² Kasas 28/28; Mü‘min 40/67.

¹³³³ Nüh 71/4.

¹³³⁴ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 65-66; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrafi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. I, ss. 67-69; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz fî letâ’ifi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-şuûni’l-islâmiyye-Lecnetü ihyâi’t-türâsi’l-islâmî, Kahire, 1996, c. II, s. 108; Cihat Tunç, “Ecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, s. 381.

¹³³⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 256.

¹³³⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 256.

¹³³⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 256; Ka‘bî, *Makâlât*, s. 345; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 782; a.mlf., *el-Muğni*, c. XI, s. 3.

¹³³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 782.

¹³³⁹ En‘âm 6/2.

müsemmayı, öldürme gibi dışarıdan bir müdahaleyle gerçekleşen ölüm ise ecel-i kazâyı ifade etmektedir.¹³⁴⁰ Aralarında Kâdî Abdülcebbâr'ın da bulunduğu bazı Mu'tezile âlimleri ise 'ün öldürülmemesi halinde yaşamasının da ölmesinin de mümkün olduğunu belirtmiş ve bu konuda kesin bir hükme varılamayacağını söylemiştir.¹³⁴¹ Mu'tezile âlimlerinin ortak kanaatine göre ecel, hiçbir şekilde katili öldürme fiilini işlemeye zorlamaz. Bu itibarla gerçekleştirdiği öldürme fiili maktulün eceline denk düşse de düşmese de kâtil mazur görülemez.¹³⁴²

Mâtürîdî'nin ecel hakkındaki görüşlerine gelince ona göre insan için tek bir ecel söz konusudur. Allah'ın ezelde yazdığı bu ecel, ister normal yollarla isterse birinin öldürmesi şeklinde gerçekleşsin insan ömrünün son bulduğu anı ifade eder.¹³⁴³ *“De ki: Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”*¹³⁴⁴ mealindeki ayet de buna işaret eder. Yine Mâtürîdî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın takdir ettiği ecelin ileri alınması veya geri çekilmesi mümkün değildir. Allah, ezeli ilmiyle bir kimsenin normal yolla veya birileri tarafından öldürülmek suretiyle ecelinin geleceğini bilir ve o kimsenin ecelini bu bilgi doğrultusunda normal bir ölüm ya da öldürülme şeklinde takdir eder. Bu itibarla Allah'ın normal bir ölümle öleceğini belirlediği bir kimsenin katl yoluyla eceline müdahale edilebileceğini ileri sürmek mümkün değildir. Aksi halde Allah'ın, insanın nasıl öleceğini bilmemesi gibi bir problem söz konusu olur ki bu durum Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyetiyle bağdaşmaz.¹³⁴⁵

Mâtürîdî'nin ecel konusunda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere gelince bunlardan ilki Bağdat Mu'tezilesi tarafından dile getirilen ve Ka'bî (ö. 319/931) tarafından da benimsenen ikili ecel taksimiyle ilgilidir. Daha önce de ifade edildiği gibi Bağdat Mu'tezilesi eceli ikiye ayırmış ve normal yolla gerçekleşen ölümü ecel-i müsemma, katl vb. şekilde meydana gelen ölümü ise ecel-i kazâ diye adlandırmıştır. Bağdat ekolü kelâmcılarından Ka'bî de *“Allah sizi önce topraktan, sonra da az bir sudan (meniden) yarattı. Sonra sizi (erkekli dişili) eşler yaptı. Allah'ın ilmine dayanmadan hiçbir dişi ne hamile kalır ne de doğurur. Herhangi bir kimseye uzun ömür verilmez, yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da yazılı)*

¹³⁴⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 74; Tunç, “Ecel”, *DİA*, c. X, s. 381.

¹³⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 256; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 782.

¹³⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XI, s. 3.

¹³⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 453

¹³⁴⁴ Âl-i İmrân 3/154.

¹³⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XVI, s. 128.

olmasın. *Şüphesiz bu Allah'a kolaydır.*"¹³⁴⁶ ayeti ile "*Sıla-i rahim ömrü uzatır.*"¹³⁴⁷ hadisine dayanarak kişinin levh-i mahfuzdaki ömrünün "Eğer sıla-i rahim yaparsa şu kadar, yapmazsa bu kadar olur." şeklinde kaydedildiğini ileri sürerek benzer bir görüş serdetmiştir.¹³⁴⁸ Bu yaklaşımı öldürme olayı üzerinden ifade edecek olursak birini öldüren kimse, katlettiği kişi için Allah'ın tayin ettiği ecel gelmeden önce onu öldürmüş olmaktadır.¹³⁴⁹ Bu olayda ölüm, Allah'ın gerçekleştirdiği fiil iken, öldürme katilin gerçekleştirdiği fiildir. Katilin cezalandırılmasının nedeni, Allah'ın takdir ettiği eceli erken bir vakte çekmek suretiyle büyük bir zulüm işlemiş olmasıdır.¹³⁵⁰ Zulmeden katil, öldürdüğü kişiyi kendi eceliyle öldürmüş olsaydı onu kınamak doğru olmazdı. Keza başkasının hayvanını onun izni olmadan kesene de teşekkür etmek gerekirdi. Zira o kesmeseydi hayvan kendi eceliyle ölüp telef olacaktı.¹³⁵¹

Meseleye Allah'ın ezeli ilmi açısından yaklaşan Mâtürîdî, öldürülen kişinin eceliyle ilgili bu görüşleri Ka'bî'ye yönelttiği soru-cevap diyalogu üzerinden şöyle eleştirmektedir: Allah öldürülen kişinin öldürüleceğini biliyor muydu yoksa bilmiyor mudu? Eğer evet derse "Bu kişinin öldürülmesi onun hayatını sona erdirip ömrünü bitirmiş midir?" diye sorulur. Hayır derse ölen her kişinin hayatı sona erdiğinden dış dünyadaki reel gerçekliği yalanlamış olur. Yok eğer öldürme fiili, öldürülenin hayatını sona erdirmiştir derse bu durumda şöyle denir: Allah ezeli ilmiyle tüm bunları biliyor idiye öldürülen kimsenin ömrünün son bulmasını ve ruhunun cesedinden çıkmasını başka birinin eline bırakmış ve levh-i mahfûza "Katil şöyle yaparsa maktulün eceli şöyle olur, böyle yaparsa eceli böyle olur." diye nasıl yazmış olabilir? Mâtürîdî'ye göre bu ancak gelecekte vuku bulacak olayları bilmeyen cahil bir varlığın sözü olabilir.¹³⁵² Ayrıca bu durum katilin kudretinin Allah'ın kudretinden daha büyük, iradesinin de O'nun iradesinden daha etkin olduğu anlamına gelir.¹³⁵³

Diğer taraftan Mâtürîdî, Ka'bî'nin sıla-i rahim yapanın ömrünün uzatılacağı yönündeki sözlerini de onun savunduğu düşünce açısından doğru olmadığını belirtmiştir. Zira Ka'bî, maktulü belirli bir süreye kadar yaşatmayı vaad eden ama bu vaadini maktul onu öldürdüğü için yerine getirmeye muktedir olamayan bir Allah'tan söz etmektedir. Katilin aciz

¹³⁴⁶ Fâtır 35/11.

¹³⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-rüşd-Dâru's-selefiyye, 2003, c. V, s. 116; Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed b. Mülakkin, *et-Tavzîh li şerhi'l-câmi's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-ilmî ve Tahkîki't-Türâs-Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk, 2008, c. XIV, s.104.

¹³⁴⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 370.

¹³⁴⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 372.

¹³⁵⁰ Harun Işık, *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 173.

¹³⁵¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 370.

¹³⁵² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 371.

¹³⁵³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 157-158.

bıraktığı böyle bir Allah'ın sıla-i rahim sebebiyle kişinin ömrünü uzatması beklenemez.¹³⁵⁴ Mâtürîdî'nin yorumuna göre sıla-i rahimin ömrü uzatacağını ifade eden hadisin izahı şudur: Bu hadis, ne sıla-i rahim yaptıktan sonra ömrün uzatılacağı¹³⁵⁵ ne de Mu'tezile'nin dediği gibi insana iki ecel takdir edileceği anlamına gelir.¹³⁵⁶ Aksine Allah, sıla-i rahim yapan kişinin bu fiili gerçekleştireceğini bilir ve onun ömrünü ezelde artırılmış bir şekilde kaydeder. Allah'ın ilmi, bu kişinin sıla-i rahim yapmayacağı yönünde olursa onun ömrünü, artırdığı ilk duruma göre daha az takdir eder.¹³⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bir kimse için belirlemiş olduğu eceli geciktirmesi bedâ fikrini akla getirir.¹³⁵⁸ Sözlükte “ortaya çıkmak, görünür olmak, belirmek”¹³⁵⁹ gibi anlamlara gelen ve kelâmî terminolojide “Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi”¹³⁶⁰ anlamında kullanılan bedâ, Allah'a cehalet isnad etmekle eş değerdir. Zira bedâ, ancak olay ve olguların nihâi akıbetlerini bilmeyen kimseler için söz konusu olur. Cenâb-ı Hak ise bu tür niteliklerden münezzehtir.¹³⁶¹ Bu itibarla Mâtürîdî, Mu'tezile'nin “*O [Allah], günahlarımızı bağışlamak ve sizi belli bir zamana(ecel-i müsemma) kadar ertelemek için (imana) çağırıyor.*”¹³⁶² mealindeki ayetten hareketle Allah'ın insan için iki ecel belirlediğini; belli bir durumda bu ecellerden birisinin, başka bir durumda ise diğer ecelin söz konusu olduğunu söylemelerini isabetsiz bulmaktadır. Zira Allah'ın varlık alemindeki olmuş ve olacak her şeyi bilmesine rağmen, O'nun bilgisiz olduğu anlamına gelecek bir tasarrufta bulunmasının imkân ve ihtimali yoktur.¹³⁶³ Kaldı ki Allah, “*Senden azabın çabucak gelmesini istiyorlar. (Hikmet gereği) belirlenmiş bir süre (ecel-i müsemma) olmasaydı azap onlara mutlaka gelirdi.*”¹³⁶⁴ mealindeki ayette açıkça ifade ettiği üzere müşriklerin alaylı bir şekilde istedikleri azabı, henüz onlar için belirlediği ecel vakti gelmediğinden dolayı göndermemiş ve böylece eceli gelmeden kimseyi vefat ettirmeyeceği yönündeki vaadine bağlı kalmıştır.¹³⁶⁵

¹³⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 372.

¹³⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 182.

¹³⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 155.

¹³⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, ss. 38-39, c. XI, ss. 440-441, c. XIII, ss. 17-18.

¹³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XV, s. 186; a.mlf., *Tevhîd*, s. 372.

¹³⁵⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*, “bdv” md., c. I, s. 212; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “bdv” md., ss. 1261-1262.

¹³⁶⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 6; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 52; İlhan, “Bedâ”, *DİA*, c. V, s. 290.

¹³⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 155; c. XV, s. 186.

¹³⁶² İbrâhîm 14/10. Bu ayetin, Mâtürîdî'nin işaret ettiği muhtevadaki Mu'tezilî yorumu için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 543. Ebû Ali el-Cübbâî ise söz konusu ayetteki ecel-i müsemma ifadesini ‘ölüm vakti’ şeklinde izah etmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb*, c. V, s. 3841.

¹³⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VII, ss. 467-468.

¹³⁶⁴ Ankebût 29/53.

¹³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 10.

Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin maktulün eceli hakkında ileri sürdükleri görüşün Kur’ân’daki bazı ayetlerle çeliştiğini düşünmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse Fâtır 35/2. ayette “Allah insanlar için ne rahmet açarsa, artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. Neyi de tutarsa, bundan sonra onu gönderecek yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³⁶⁶ buyurulmuştur. Bu ayetteki “rahmet” kelimesi “rızık, yağmur, sağlık-sıhhat” gibi anlamlara gelmektedir ki bunların hepsi en geniş anlamıyla kula verilen rızık ifade eder. Bahse konu ayette Allah’ın vereceği bu rahmete/rızka hiç kimsenin engel olamayacağı belirtilmiştir. Mu‘tezile ise Allah’ın kendisi için bir ecel belirleyip bu ecel gelinceye kadar ihtiyaç duyacağı rızık garanti ettiği kişiyi öldüren katilin, o kimseyi eceli gelmeden önce öldürdüğünü iddia etmektedir. Bu durumda katil, gerek Allah’ın vadettiği rızık maktule ulaştırmasına gerekse eceli gelinceye kadar onu yaşatmasına engel olmuş olmakta ve Allah’ı aciz bırakmaktadır.¹³⁶⁷ Benzer bir durum “Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez.”¹³⁶⁸ ayeti için de geçerlidir. Zira bu ayette ölümün Allah tarafından takdir edildiği ve bu takdirin önüne hiç kimsenin geçemeyeceği belirtilmektedir.¹³⁶⁹ Diğer taraftan “O, yaşatan ve öldürenidir.”¹³⁷⁰ mealindeki ayette öldürenin/mümît Allah olduğu ifade edilmektedir. Mu‘tezile’nin görüşü esas alındığında katilin de “mümît” diye isimlendirilmesi mümkün hale gelmektedir.¹³⁷¹ Son olarak Mu‘tezile’nin zikri geçen görüşü, ölümün, ecel için belirlenen vakitten öne alınamayacağını ve ertelenemeyeceğini ifade eden “Ecelleri geldiği zaman ise ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler.”¹³⁷² mealindeki ayetlerle de çelişmektedir.¹³⁷³

Mâtürîdî, Bağdat Mu‘tezilesinin maktulün öldürülmemesi durumunda eceli gelinceye kadar yaşacağı fikrini içeren görüşleri ile savaşa katılanlar hakkında “Eğer bize uysalardı öldürülmezlerdi.”¹³⁷⁴ diyen münafık Yahudilerin sözlerinin sonuçta aynı kapıya çıktığını ifade etmektedir. Nitekim Yahudiler de öldürülenlerin savaşa katılmamaları durumunda öldürülmeyeceklerini ileri sürmektedir. Ne var ki Allah, yukarıdaki ayetin devamında “Eğer doğru söyleyenler iseniz kendinizden ölümü savın.”¹³⁷⁵ buyurmak suretiyle gerek savaşa

¹³⁶⁶ Fâtır 35/2.

¹³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XII, ss. 11-12, 108.

¹³⁶⁸ Vâkıa 56/60.

¹³⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIV, ss. 312-313.

¹³⁷⁰ Mü’min 40/68.

¹³⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XIII, s. 89.

¹³⁷² A‘râf 7/34; Yûnus 10/46; Nahl 16/61.

¹³⁷³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 335, c. VII, s. 66, c. VIII, s. 130.

¹³⁷⁴ Âl-i İmrân 3/168.

¹³⁷⁵ Âl-i İmrân 3/168.

katledilmenin gerekse normal bir yolla ölmenin Allah tarafından yazılıp takdir edildiğine işaret etmektedir.¹³⁷⁶ Bağdat Mu‘tezilesinin zikri geçen görüşü Mâtürîdî’nin yanı sıra Mu‘tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr tarafından da eleştirilmiştir.¹³⁷⁷

3.4. Rızık

Arapça’da “rızg” kökünden türetilmiş mastar formunda bir isim¹³⁷⁸ olan “rızık” kelimesi; yiyecek, içecek, giyim-kuşam gibi maddî nimetlerin yanı sıra ilim ve marifet gibi manevî nimetler de dâhil olmak üzere “dünyada veya ahirette kendisinden yararlanan her şey” anlamına gelir. Yarattığı mahlûkata tüm bu nimetleri lütfettiğinden dolayı Cenâb-ı Hak’ka bolca rızık veren anlamında rezzâk denir.¹³⁷⁹ Kur’ân’daki pek çok ayette zikredilen rızık kelimesi, bağlamına göre; “atâ, yiyecek-içecek, sabah ve akşam yemeği, yağmur, nafaka, meyve, ameller için verilen karşılık, cennet, tarla ve nimetler, şükür, mal, makam-mevki, ilim, nasip ve uhrevî nimetler” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹³⁸⁰

İslam âlimleri, varlık evrenindeki bütün canlıların Allah tarafından rızıklandırıldığı konusunda fikir birliği etmiş olmakla birlikte rızık nasıl tanımlanacağı ve haram yollarla elde edilen şeylerin rızık kapsamına girip girmeyeceği gibi hususlarda muhtelif görüşler serdetmiştir.¹³⁸¹ Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), rızık ikiye ayırarak incelemiştir. Birincisi, Allah’ın, kendisinden faydalanılması için yarattığı her şey rızıktır. Bu itibarla bir kimsenin Allah’ın rızık olarak yaratmadığı bir şeyden faydalandığı veya yiyip içtiği söylenemez. Zira bu söz, varlıklar içerisinde Allah’ın yaratmadığı şeylerin bulunabileceği gibi bir mana taşır. Rızık ikinci türü ise birinci grupta ifade edilenlerden Allah’ın, insan için rızık olduğuna hükmettiği şeylerdir ki sadece helal kılınanlar bu grupta yer alır. Haram olanlar ise insanın rızık olarak nitelendirilemez.¹³⁸² Anlaşıldığı kadarıyla Ebü’l-Hüzeyl, kendisinden faydalanılan her şeyi umumî manada rızık olarak nitelendirmekle birlikte Allah’ın haram kıldığı şeylerin kulun rızık kapsamında değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın tanımına göre ise rızık, kendisinden faydalanılan ve bir başkasının engel olması söz konusu olmayan şeylerdir. Ona göre rızık, mutlak ve muayyen

¹³⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. II, s. 475.

¹³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, ss. 783-784.

¹³⁷⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, “rzk” md., c. V, s. 89.

¹³⁷⁹ Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1987, “rzk” md., c. IV, s. 1481; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, “rzk” md., c. X, s. 115; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c. III, s. 65.

¹³⁸⁰ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-‘a’yün*, s. 325; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c. III, s. 66.

¹³⁸¹ Şerafeddin Gölçük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, s. 73.

¹³⁸² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, c. I, s. 52.

olmak üzere ikiye ayrılır. Su, besin vb. şeyler “mutlak rızık” diye isimlendirilir. Hibe, alışveriş, miras veya çalışıp biriktirmek suretiyle kişinin mülkiyetine geçen şeyler ise “muayyen rızık” adını alır. Rızık sadece yenilip içilen besinlerle sınırlandırmanın doğru olmadığını, zira besin olarak tüketilmemesine rağmen mal-mülk ve evlat gibi nimetlerin birer rızık olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr, haram olan şeylerin rızık olarak adlandırılmayacağını ifade etmiştir.¹³⁸³

Zemahşerî'nin, Kâdî Abdülcebâr'ın tanımıyla benzerlik arz eden tarifine göre ise rızık “canlı bir varlığın, kendisinden faydalanması mümkün kılınan ve bir başkası tarafından men edilmeyen/engel olunmayan” şeydir. Bu tanım çerçevesinde birinin gasp yoluyla elde ettiği mal rızık olarak adlandırılmaz. Çünkü Allah, haksız yolla başkasının malına el koymayı yasaklamış, insanları da bu yolla mal sahibi olmanın önüne geçmeye çağırmıştır. Bu bakımdan Zemahşerî de zikri geçen diğer Mu‘tezile âlimleri gibi haramın rızık olarak adlandırılmayacağını ifade etmiştir.¹³⁸⁴

Haramın rızık olmadığı yönündeki Mu‘tezilî görüşün dayandığı argümanlara gelince bunlardan birincisi “*Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda infak ederler.*”¹³⁸⁵ mealindeki ayettir. Bu ayet, iki açıdan haramın rızık olmadığını delalet eder. İlki, söz konusu ayette Allah'ın verdiği rızığın bir kısmını infak edenlerden övgüyle söz edilmiş olmasıdır. Haram rızık olsaydı, haramı infak eden övülmüş olurdu. Hâlbuki haramdan infak etmenin övgüye değer bir tarafı yoktur.¹³⁸⁶ Yine bu ayetteki “*rızık olarak verdiğimizden*” şeklindeki kayıt, haramın rızık olmadığını gösterir. Zira her infak edilen Allah'ın verdiği bir rızık olmuş olsaydı, infakı, rızık olarak verilen şeylerle kayıtlamanın bir anlamı olmazdı. Bu kayıt göstermektedir ki haram kılınan şeylerden infakta bulunan bir kimse, Allah'ın kendisine rızık olarak verdiği şeylerden infak etmiş olmamaktadır.¹³⁸⁷

Haramın rızık olmadığını gösteren ikinci delil ise “*Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!*’ demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda infak edin.”¹³⁸⁸ ayetidir. Haramın rızık olması halinde, elinde haram mal bulunan bir kimsenin bu ayet mucibince haramı infak etmekle emrolunmuş olması gerekir. Hâlbuki haram olan bir şeyi infak etmenin yasak olduğu bilinmektedir.¹³⁸⁹

¹³⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 784-787.

¹³⁸⁴ Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 49.

¹³⁸⁵ Bakara 2/3.

¹³⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 788; a.mlf., *el-Muğnî*, c. XI, s. 35.

¹³⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 35.

¹³⁸⁸ Münâfikûn 63/10.

¹³⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 35.

Diğer taraftan insanın geçimini temin etmek için rızık peşinde koşmasını emreden “Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın.”¹³⁹⁰ ayeti de haramın rızık olmadığını kanıtlar. Zira harama rızık demek, rızık peşinde koşmakla emrolunan bir kimsenin esasında haram peşinde koşmakla emrolunduğunu veya en azından bunun ona mübah kılındığını söylemeyi gerektirir.¹³⁹¹ “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”¹³⁹² mealindeki ayet de Mu‘tezile’ye göre haramın rızık olmadığını gösteren ayetler arasında yer alır. Zira yetimin malını yiyen kişinin yediği şeyler onun rızık olmuş olsaydı zikri geçen ayette bu kişinin, karnını ateşle doldurmuş olduğu veya yaptığı bu fiilin haksızlık/zulüm olduğu ifade edilmezdi.¹³⁹³

Kâdî Abdülcebâr, haramın rızık olmadığı şeklindeki Mu‘tezilî görüşü yukarıda yer verilen ayetlerin yanı sıra bazı aklî argümanlarla da desteklemiştir. Buna göre şayet haram rızık olsaydı, haram para veya mal üzerinde tasarrufta bulunan bir kimseye engel olmanın yerilmesi gerekirdi. Hâlbuki Allah’ın haramla işlem yapmanın önüne geçip onu hak sahibine ulaştırmayı emrettiği ve dolayısıyla bu tür tasarruflara mani olmanın övüldüğü bilinmektedir.¹³⁹⁴ Yine haram mal rızık olsaydı hırsızlık yapan kişiden, çaldığı mal geri alınmaz ve elinin kesilmesi yönünde bir hüküm verilmezdi. Zira hırsız haramın rızık olduğunu savunan görüşe göre kendi rızıkını almış olmaktadır.¹³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, bahse konu görüşü pratik hayattan bazı örneklerle de temellendirmeye çalışmıştır. Söz gelimi iki ayrı evde mal/erzak biriktiren bir baba, oğluna, bu evlerden birindeki malları dilediği gibi harcama hakkı tanısa, diğer evdeki mallardan ise almayı veya bu mallar üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmayı yasaklasa hiçbir kimse çıkıp da her iki evde bulunan malların bu çocuğun rızık olduğunu ileri sürmez; sadece tasarruf yetkisi verilen birinci evdeki malların onun rızık olduğunu söyler.¹³⁹⁶

Mu‘tezile’nin rızıkla ilgili yaklaşımına dair bu bilgilerin ardından Mâtürîdî’nin konuyla ilgili görüşlerine geçebiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, derli toplu bir rızık tanımı yapmamıştır. Bununla birlikte eserlerinin muhtelif yerlerinde rızıkla ilgili ifadelerinden hareketle onun rızıkla dair yaklaşımını az çok ortaya koymak mümkündür. Mâtürîdî “Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak

¹³⁹⁰ Cum‘a 62/10.

¹³⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 36.

¹³⁹² Nisâ 4/10.

¹³⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, ss. 39-40.

¹³⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 35.

¹³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 36.

¹³⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 37. Diğer örnekler için bk. c. XI, ss. 37-39.

verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”¹³⁹⁷ mealindeki ayetin tefsirinde infak edilecek rızık; birisi mal, diğeri de güç-kuvvet ve beden sağlığı olmak üzere iki şekilde izah etmiştir. ¹³⁹⁸ Mâtürîdî’nin, insanın sahip olduğu herşeyi içine alan “mal”¹³⁹⁹ sözcüğünü kullanması rızık çok geniş bir çerçevede ele aldığını göstermekte, güç- kuvvet ve beden sağlığını zikretmesi ise maddi varlıkların yanı sıra manevi nimetleri de rızık diye nitelendirdiğine işaret etmektedir. Nitekim Mâtürîdî “*Şuayb şöyle dedi: ‘Ey kavmim! Söyleyin bakayım, ya ben Rabbimden gelen açık bir delil üzere isem ve katından bana güzel bir rızık vermişse!..*”¹⁴⁰⁰ ayetinde yer alan *güzel rızık* ifadesinin iki şekilde anlaşılabileceğini belirtmiş ve birinci anlamın Hz. Şuayb’a (as) lütfedilen din, hidâyet veya nübüvvet gibi manevi rızıklara karşılık geldiğini söylemiştir. *Güzel rızık* tabirinin ikinci anlamı ise kişinin sorguya çekilmeyeceği helal ve temiz mallardır. Hz. Şuayb (as), kavmine güzel rızıktan bahsetmek suretiyle, Allah’ın onlara verdiği rızık helal olmayan yollardan elde ettikleri için sorguya çekileceklerine dikkat çekmiş olmaktadır.¹⁴⁰¹

Mâtürîdî’nin zikri geçen izahı, onun haram yolla elde edilen şeyleri de rızık kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Ona göre helal ve temiz olan şeyler rızık olduğu gibi haram ve pis olan şeyler de rızıktır. Mâtürîdî bu görüşünü “*Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah’a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiye ve Allah’a şükredin.*”¹⁴⁰² ayetiyle temellendirmektedir. Bu ayette, her türlü rızkın değil, yalnızca temiz olan rızkın yenilmesi emredilerek insana verilen rızkın içerisinde temiz olmayan haram şeylerin de bulunduğu belirtilmiş olmaktadır.¹⁴⁰³ Aksi halde rızkın helal ve temiz olanından yiye denmesinin bir anlamı kalmamaktadır.¹⁴⁰⁴

Mâtürîdî’ye göre haram olan şeylerin rızık kılınması, insanın imtihan edilmesiyle ilgili bir hikmete mebnidir. Şöyle ki Allah bir taraftan yemeyi yasakladığı bazı gıdalar var etmiş, diğer taraftan da insanın içine, nefsinin istek ve arzularını haram kılınan bu besinlerle tatmin etme arzusu yerleştirmiştir. İşte insanın haram kılınan bu rızıklardan uzak durma noktasında

¹³⁹⁷ Bakara 2/3.

¹³⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. I, s. 32. Kanaatimizce Mâtürîdî’nin yukarıda aktardığımız Bakara 2/3. ayetin tefsirinde dile getirdiği rızık ilişkin izahları, rızkın tanımı olarak görmek pek mümkün değildir. Söz konusu izahları Mâtürîdî’nin rızık tarifi olarak nitelendiren bir değerlendirme için bk. Ahmet Coşkun, “İmam Mâtürîdî’nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri”, *Ebü Mansûr Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Erciyes Ü. Gevher Nesibe Hatun Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1986, s. 167.

¹³⁹⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Side, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1996, “mvl” md. c. III, s. 446; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “mvl” md., c. XI, s. 635.

¹⁴⁰⁰ Hûd 11/88.

¹⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VII, s. 222.

¹⁴⁰² Bakara 2/172.

¹⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 309.

¹⁴⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. IV, s. 292-293.

nefsine karşı vereceği mücadele, ilahî imtihanın aslını esasını oluşturmaktadır.¹⁴⁰⁵ Bu yüzdendir ki Allah, haramı rızık olarak var etmiş ancak bu rızıkların helal olanlarından yemeyi şart koşturmuştur.¹⁴⁰⁶ Keza Cenâb-ı Hak, kimine az kimine çok rızık takdir etmiştir. Bu itibarla hiç kimsenin, bir başkası için takdir edilen rızıkı yemesi, artırması veya daraltması mümkün değildir.¹⁴⁰⁷

Mâtürîdî'nin rızık konusunda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere gelince bu eleştirilerden birisi, onların haramın rızık olmadığı yönündeki görüşleriyle ilgilidir. Bu kapsamda Mâtürîdî, Allah'ın insanlara lütfettiği bir rızık olan evlat örneğini vermektedir. Şöyleki Mu'tezile'ye göre Allah, kullarını helal bir yol olan nikâh vasıtasıyla evlat rızıkına erişmelerini istemiş, ancak kimi insanlar bu rızka zina etmek suretiyle haram yoldan ulaşmayı talep etmişlerdir. Allah da bu insanların evlatlarını yaptıkları zinadan yaratmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu izah, Allah'ın, insanın arzuladığı haramdan rızık sahibi olma isteklerine engel olmaya güç yetiremediği anlamına gelir ki Allah'ı aciz bırakmanın bundan daha büyük bir şekli olamaz.¹⁴⁰⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî'nin bu örnekle anlatmak istediği şudur: Haram rızık olarak kabul edilmez ve Allah'ın kullarını haram ile rızıklandırmayı murad etmediği iddia edilirse, insanın harama yönelme iradesinin, Allah'ın haramı rızık kılmama iradesine engel olduğu iddia edilmiş olur. Bu ise kulun iradesi karşısında Allah'ı aciz bırakmak anlamına gelir.

Mâtürîdî'nin rızıkla ilgili bazı eleştirilerini Mu'tezile'nin aslah teorisiyle ve insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşleriyle irtibatlandığı görülmektedir. Bir örnekle izah etmek gerekirse *“Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.”*¹⁴⁰⁹ ayetinde insanların rızık bakımından birbirinden üstün oldukları ifade edilmiştir. Bu üstünlük, insanın çalışması ve rızık elde etmeye götüren sebeplerin gerçekleşmesiyle mümkün olur. Zikri geçen ayette, rızık Allah'ın taksim ettiği belirtildiğine göre, insandaki rızık kesbetme fiilinin ve rızık elde etmeye götüren sebeplerin Cenâb-ı Hakk tarafından yaratılmış olması gerekir. Nitekim rızık vasıtalarını elde etme hususunda daha bilgili ve daha güçlü olan insanların rızık sıkıntısı çekerken, onlardan daha bilgisiz ve zayıf olan insanların çok daha müreffeh bir yaşam sürdüklerine tanık

¹⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 310.

¹⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 206.

¹⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VIII, ss. 265-266. Krş. c. XII, s. 338.

¹⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 108.

¹⁴⁰⁹ Zuhurf 43/32.

olunmaktadır. Şayet insanın fiili, Allah'ın yaratması olmaksızın salt kendisi sayesinde meydana geliyor olsaydı tam tersinin gerçekleşmesi, diğer bir ifadeyle rızık konusunda bilgi ve güç sahibi olan herkesin müreffeh bir yaşam sürmesi gerekirdi.¹⁴¹⁰

Meselenin, Mu'tezile'nin aslah teorisiyle ilgili boyutu ise Mâtürîdî'ye göre şudur: Mu'tezile kelâmcısı Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), rızıkının geniş olması, kendisi için aslah olan kullara Allah'ın rızkı genişlettiğini, rızıkının dar olması kendisi için aslah olanlara da rızkı daralttığını belirtmiştir. Ne var ki bu izah Mâtürîdî'nin nezdinde isabetli değildir. Zira Allah, sırf aslah ilkesinden dolayı zengine zenginlik, fakire de fakirlik vermiş olsaydı, bahse konu ayette Allah'ın rızık bakımından insanların kimini kimine üstün kıldığını söylemesinin hiçbir anlamı kalmazdı. Çünkü aslah teorisine göre herkes için en iyi olanı vermek Allah'a vacip olduğundan, aslah olana sahip olma noktasında insanlar eşit hale gelmektedir.¹⁴¹¹

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin haramın rızık olmadığı yönündeki görüşleri aslah teorisiyle ilgili olduğu kadar hüsün-kubuh meselesiyle de ilgilidir. Onlar Allah'ın kabîh fiil işlemeyeceği fikrinden hareketle Cenâb-ı Hakk'ın kabîh olan haramı, insanlara rızık olarak takdir etmeyeceğini ileri sürmüşler ve böylece Allah'ı kabîh fiil işlemekten tenzih etmek istemişlerdir.¹⁴¹² Şunu da ifade etmek gerekir ki Mu'tezile'nin haramın rızık olmadığını ileri süren görüşleri doğru kabul edildiği takdirde, hayatını haram yiyerek idame ettiren bir kimseyi kimin rızıklandığı sorusuna tatminkâr bir cevap vermek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Mu'tezile'ye rızık konusunda en fazla eleştiri yöneltilen noktalardan birisi de bu olmuştur.¹⁴¹³

3.5. Eleştiri Yöneltilmeyen Konular

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin *Te'vilât* isimli tefsirinde Mu'tezileye yönelttiği herhangi bir eleştirisini tespit edemediğimiz iki konuya değinilecek ve bu konularda Mâtürîdî'nin eleştiri yöneltilmemiş olmasının muhtemel nedenleri üzerinde durulacaktır. Sözü edilen konular; Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'anî'l-münker ilkesi ve sarfe teorisi. Hiç şüphesiz çerçevenin İslâmî ilimlerin tümündeki tartışma alanlarını içine alacak şekilde genişletilmesi durumunda zikri geçen iki konu dışında Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yöneltilmediği başka konuların tespit edilmesi de mümkündür.

¹⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 243. Krş. c. XI, s. 142, c. XIII, s. 174.

¹⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 244. Krş. c. XI, ss. 434-435.

¹⁴¹² Muhit Mert, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler" *AÜİFD*, 46/1, (2005), s. 12.

¹⁴¹³ Mesela bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1977, s. 205; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 315; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 65.

Hatırlanacağı üzere Mu‘tezile’yi Mu‘tezile yapan beş temel ilkenin dördüne yönelik eleştirileri, çalışmanın ikinci bölümünde ele almıştık. Mu‘tezilî kimliğin ayrılmaz bir parçası mesabesindeki usûl-i hamseye dair bütünlüklü bir anlatım yakalamak amacıyla beşinci ilke olan emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker prensibinin de burada ele alınması uygun görülmüştür. Sarfe teorisine yer vermemizin nedeni ise hem bu teorinin, tefsir ilminin temel konularından birisi olan i‘câzü’l-Kur’ân’la doğrudan ilişkili olması hem de sarfenin Mu‘tezile âlimleri tarafından ortaya atılmasıdır.

3.5.1. Emr-i bi’l-Ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-Münker İlkesi

“İyiliği emretmek kötülükten nehyetmek” anlamına gelen emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker terkiibindeki “ma‘rûf” kelimesi, “dinin ve aklın güzel gördüğü”; “münker” kelimesi ise “dinin ve aklın çirkin bulduğu, onaylamadığı şeyler”i ifade eder.¹⁴¹⁴ Daha geniş bir anlatımla ma‘rûf, dinin emir ve yasakalarına riayeti, Allah’a yakınlaşmayı sağlayan eylemleri ve insanlara iyi, güzel ve hoşça davranmayı ifade eder. Bunların dışında kalan eylem, durum veya olgular da münker olarak adlandırılır.¹⁴¹⁵ Dinin ve aklın güzel bulduğu tüm iyilik ve güzellikleri bireysel ve toplumsal hayata hâkim kılmak, kötülüğün önünü almak ve böylece Allah’ın muradına uygun, faziletli bir toplum inşa etmek gibi amaçlarla ortaya konan tüm uğraşlar, emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker kapsamında yer alır.¹⁴¹⁶

Kur’ân’daki bazı ayetlerde Müslüman bireylerin iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme sorumluluklarının bulunduğu ifade edilmiş, bu sorumluluğu yerine getirmenin, müminlerin bir özelliği olduğu vurgulanmıştır.¹⁴¹⁷ Âl-i İmrân 3/110. ayette ise Müslümanların hayırlı bir ümmet olmaları, iyiliği hâkim kılma, hayra çağırma ve kötülüğe engel olma vasıflarıyla irtibatlandırılmıştır. Keza Hz. Peygamber’in (sav) en hayırlı insanın kim olduğu şeklindeki bir soruya “*Kur’ân’ı en çok okuyan, Allah’tan en fazla sakınan, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak için en fazla çaba sarfeden ve akrabalık ilişkilerini en fala gözetken kimse en hayırlı kişidir.*”¹⁴¹⁸ şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir. Naslarda yer alan bu tür ifadelerden hareketle Mu‘tezile’nin yanı sıra tüm İslam mezhepleri, emr-i bi’l-ma‘rûf

¹⁴¹⁴ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 561.

¹⁴¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “arf” md., c. IX, ss. 239-240.

¹⁴¹⁶ Mustafa Çağrı, “Emr-i bi’l-Ma‘rûf Nehy-i ‘ani’l-Münker”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, s. 139.

¹⁴¹⁷ Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; A‘râf 7/157, 199; Tevbe 9/71, 112.

¹⁴¹⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid vdğr., Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2001, c. XLV, s. 421.

nehy-i ‘ani’l-münkerin zorunlu olduğu konusunda ittifak etmiş;¹⁴¹⁹ ancak bu zorunluluğun kifâi veya aynî farz düzeyinde olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Eş‘arî’nin kaydettiğine göre Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) dışında Mu‘tezile âlimlerinin tamamı emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin vacip olduğunu söylemiştir. Buna göre gücü ve imkânı ölçüsünde her Müslümanın, sözle, elle veya kılıçla bu görevi yerine getirmesi gerekir.¹⁴²⁰ Ka‘bî (ö. 319/931), Ebû Bekir el-Esam’ı istisna etmeksizin Mu‘tezile’nin tamamının emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin vacip olduğu konusunda icma ettiklerini belirtmiştir.¹⁴²¹ Kâdî Abdülcebâr’a göre emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin temel amacı, ma‘rûfun zayi olmasının ve münkerin vaki olmasının önüne geçmektir. Bu amaç, mükelleflerden bir kısmının çabalarıyla gerçekleştiğinde, diğerlerinden sorumluluk düşeceğinden emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker farz-ı kifâye türünden bir görevdir.¹⁴²²

Konuyla ilgili görüşlerine “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”¹⁴²³ ayetinin tefsirinde değinen Zemahşerî de bu ayetteki *ve’l-tekûn minkûm* ifadesinde yer alan *min* harf-i cerinin Müslüman toplumun bir kısmına işaret ettiğini belirtmiş ve bu kapsamda emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir. Zemahşerî’ye göre bu görev, hem ma‘rûf ve münkeri bilen hem de emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin pratikte nasıl uygulanacağına dair yöntem bilgisine sahip olan insanlar tarafından icra edilmesi gerekir. Zikri geçen dilsel gerekçenin yanı sıra emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin hükmünün farz-ı kifâye olmasının bir sebebi de budur.¹⁴²⁴

Mu‘tezile âlimleri ma‘rûfu vacip ve mendup olmak üzere ikiye ayırmış ve bu ayırıma göre vacip olan ma‘rûfu emretmenin vacip, mendup olan ma‘rûfu emretmenin de mendup olduğunu belirtmişlerdir. Ancak münkerde böyle bir ayırım söz konusu değildir. O bütünüyle kabîh olduğundan insanları tüm münker çeşitlerinden nehyetmek vaciptir.¹⁴²⁵ Emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münkerin uygulanmasıyla ilgili şartlara gelince öncelikle emredilecek şeyin ma‘rûf, nehyedilecek şeyin de münker olduğunun kesin olarak bilinmesi gerekir. Keza

¹⁴¹⁹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra*, s. 553; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. IV, s. 132. İmamiyye içerisindeki çok küçük bir grup bu ittifaka katılmamıştır. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 741.

¹⁴²⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 278; Ebû Bekir el-Esam, adil bir imamın kötü insanları ortadan kaldırmak üzere kılıca başvurabileceğini belirtmiş; aksi halde emr-i bi’l-ma‘rûf için kılıç kullanmanın doğru olmayacağını söylemiştir. Bk. Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 174.

¹⁴²¹ Ebû’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ‘bî, *Bâbu zikri’l-Mu‘tezile*, (*Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile* içinde), thk. Fuad Seyyid, Dâru’t-Tenûsiyye, ts., s. 64.

¹⁴²² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 148.

¹⁴²³ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁴²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 396.

¹⁴²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 745.

münkerin gerçekleşmesi için ortamın hazır olduğunun da bilinmesi gerekir. Söz gelimi içki malzemeleri ve çalgı aletleriyle eğlence meclisinin kurulmuş olması, münkerin gerçekleşmesi için ortamın hazır hale getirildiğini gösterir. Bunun yanı sıra kötülükten sakındıracak olan kişinin, engellemek istediği münkerden daha büyük bir zarara sebebiyet vermeyeceğinden emin olması gerekir. Aynı şekilde iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak üzere yapılan sözlü uyarıların, muhatapta olumlu yönde bir etki meydana getireceğinin bilinmesi veya en azından zannedilmesi gerekir. Zikri geçen şartların oluşmadığı durumlarda emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker vacip olmaktan çıkar.¹⁴²⁶

Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin beş temel prensibinden birisi olan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesi, toplumda iyiliğ hâkim, kötülüğü mahkûm kılmak gibi dinî/ahlâkî bir boyuta sahip olduğu kadar, Emevî yönetiminin haksız uygulamalarına karşı başkaldırının bir enstirümanı olarak kullanılan politik bir boyuta da sahiptir.¹⁴²⁷ Hatta bazı araştırmacılara göre Mu'tezile, referansını Kur'ân'dan alan ve ahlâkî bir muhtevaya sahip olan bu ilkeye tamamen siyasi bir içerik kazandırmıştır.¹⁴²⁸ Bu bağlamda Vâsıl b. Atâ'nın muhtelif bölgelere göndermiş olduğu İslam davetçilerini,¹⁴²⁹ gerçekten insanları İslam'a davet etmek için mi yoksa Emevîler'e karşı politik bir muhalefet sergileyip Abbasîlerin propagandasını yapmak için mi görevlendirdiği tartışılmıştır.¹⁴³⁰ İlgili tartışmalarda, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesinin Mu'tezile açısından muhalefet ve iktidar dönemlerinde farklı anlamlar ifade ettiği belirtilmiştir. Bu kapsamda ilkenin, muhalafet döneminde siyasi yönetime karşı direnişin ve kamuoyu oluşturma bir vasıtası olarak kullanıldığı, iktidar döneminde ise mihne uygulamaları örneğinde olduğu gibi ulema ve toplum üzerinde gerçekleştirilen ağır baskıların söz konusu ilkeye yaslanarak gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.¹⁴³¹ Tüm bunlarla birlikte Mu'tezile âlimleri, özellikle ilk dönemlerde bahse konu ilke mucibince İslam'ı; Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinler ile teşbih, tecsim, Râfizîlik ve zındıklık gibi aşırı yaklaşımlara karşı çok güçlü bir şekilde müdafa etmişlerdir.¹⁴³²

Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesiyle ilgili bu bilgilerin ardından Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerine geçebiliriz. Mâtürîdî'ye göre ma'rûf ve münker kavramlarını üç şekilde anlamlandırmak mümkündür. Birincisi, aklın güzel gördüğü

¹⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 142-143.

¹⁴²⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 77.

¹⁴²⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 185.

¹⁴²⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 32.

¹⁴³⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 78; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 186.

¹⁴³¹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 185-186; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker İlkesi", *Mukaddime*, 8/1, (2017), s. 89.

¹⁴³² Çelebi, *Akılçılık*, s. 167.

ma'rûf, çirkin görüp tasvip etmediği ise münkerdir. İkincisi, ayetler ve kati deliller aracılığıyla güzel olduğu bilinenler ma'rûf, çirkin olduğu bilinenler münkerdir. Üçüncüsü ise peygamberlerin dilden dile güzel olduğunu aktarageldikleri şeyler ma'rûf; çirkin görüp yasakladıkları şeyler ise münkerdir.¹⁴³³ Peygamberler, Allah'tan aldıkları bu ma'rûfu, insanlar için şeriat kılmış ve onları buna davet etmiştir. Mâtürîdî'nin dile getirdiği bu kapsamlı tanımlardan hareketle denebilir ki ona göre en geniş anlamıyla dinin, aklın ve fitratın güzel gördüğü şeyler "ma'rûf", çirkin gördüğü şeyler ise "münker" olarak adlandırılır.¹⁴³⁴

Mâtürîdî'ye göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münkerin biri kâfirlere diğeri de müminlere yönelik olmak üzere iki boyutu vardır. Kâfirlere yönelik boyutu aklın zorunlu gördüğü ma'rûfu ifade eden tevhid inancını onlara anlatmak; yine aklın münker gördüğü şirkten ve Allah'ı yalanlamaktan sakındırmaktır. Müminlere yönelik boyutu ise Müslümanların, şeriatın emir ve yasaklarını da içine alacak şekilde iyi ve hayırlı olan her şeyi birbirlerine emretmeleri, masiyet ve şer olan herşeyden de birbirlerini sakındırmalarıdır.¹⁴³⁵

Mâtürîdî, Müslümanların iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma sorumluluklarının bulunduğunu belirten "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*"¹⁴³⁶ mealindeki ayetin iki farklı şekilde yorumlanabileceğini ifade etmiştir. Birinci yoruma göre bu ayetin başındaki "*Ve'l-tekün minküm/Sizden bir topluluk bulunsun.*" ifadesi her ne kadar emir formunda olsa da olgusal bir durumdan haber vermekte ve bu şekliyle "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunur.*" gibi bir manaya gelmektedir. Bu yoruma göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker sorumluluğu kifâi bir farz kapsamında değerlendirilir. Zira "*Ve'l-tekün minküm*" ifadesindeki harf-i cer, farz hükmünün sınırlı bir kesime (teb'îz) yönelik olduğuna delalet etmektedir. Başka bir ifadeyle Müslümanlardan bir kısmı bu görevi yerine getirdiğinde toplumun diğer fertlerinden bu sorumluluk düşmektedir. İkinci yoruma göre ise "*Ve'l-tekün minküm/Sizden bir topluluk bulunsun.*" ifadesi gerçek anlamda emre delalat eder ve bu ifadedeki *minküm* kelimesi sıra konumunda bulunur. Bu durumda ayet "*İyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk olun.*" anlamına gelir ve tek tek her Müslümana (farz-ı ayn) bu sorumluluk vacip kılınmış olur.¹⁴³⁷

Mâtürîdî söz konusu ayetle ilgili zikri geçen iki yorumdan hangisini tercih ettiğini açıkça belirtmemiştir. Bu itibarla ona göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münkerin

¹⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 388.

¹⁴³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 234.

¹⁴³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 410.

¹⁴³⁶ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁴³⁷ Mâtürîdî, *Tevîlât*, c. II, ss. 381-382.

hükümünün farz-ı kifaye mi yoksa farz-ı ayn mı olduğu hususunda kesin bir kanaate varmak mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Mâtürîdî, Müslümanların emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker görevini yerine getirirken, birtakım eza ve sıkıntılara maruz kalsalar da bu tür zorluklara göğüs gererek sabretmelerinin ve bu görevi sürdürmelerinin bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir.¹⁴³⁸ Bununla birlikte insanlara iyiliği emretmenin ve kötülükten nehyetmenin fesada yol açmasından ya da İslam'ın tasvip etmeyeceği başka münkerlere sebep olmasından endişe edilmesi halinde, zorunlu olan bu görev terkedilebilir.¹⁴³⁹ Dahası Müslümanlar, kâfirlerden gelecek birtakım zararlardan dolayı canlarının tehlikeye gireceğinden korkar ve bu sebeple dinlerini özgürce yaşayamayacak duruma gelirlerse başka bir beldeye hicret etmeleri gerekebilir. Keza dinlerini özgürce yaşama imkânına sahip olmakla birlikte, toplumdaki münkeri değiştirmeye ve iyiliği emretmeye kadir olamamaları halinde, münkerin bulunmadığı veya bulunsu bile onu ortadan kaldırıp iyiliği emredebilecekleri bir beldeye hicret etmeleri de söz konusu olabilir.¹⁴⁴⁰

Zikri geçen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'ye göre şartlar müsait olmasına rağmen emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker görevini terk etmenin cevazından söz edilemez. Bu itibarla *"Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız yoldan sapan kimse size zarar veremez."*¹⁴⁴¹ ayetinin, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker görevini terk etmenin caiz olduğuna delil teşkil ettiğini ileri süren yorumları doğru kabul etmek mümkün değildir. Zira bu ayet, iddia edilenin aksine kendisine ma'rûf ve münkerin tebliğ edildiği kimselerin bu tebliğe olumlu cevap vermemeleri halinde emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker yapanlara bir sorumluluk yüklenemeyeceğini ifade eder. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında söz konusu ayet, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münkeri terk etmenin cevazına değil onu yapmanın gerekliliğine işaret eder.¹⁴⁴²

Görüldüğü üzere emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesiyle ilgili Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile'nin görüşleri arasında, esasa ilişkin bir farklılık bulunmamaktadır. Her ikisine göre de İslam'ın öğretilerinin bireysel ve toplumsal hayata hâkim kılınması ve gerek dinin gerekse aklın kabul etmediği eylem ve uygulamaların önüne geçilmesi açısından bahse konu ilke son derece önemli bir işleve sahiptir. Yine bu ilke Müslüman bireyin, özelde kendisinin genelde yaşadığı toplumun içerisine düştüğü itikadî, amelî ve ahlakî bozulmalara karşı duyarlı davranıp sorumluluk yüklenmesinin bir ifadesi olarak anlaşılmıştır. Kanaatimizce

¹⁴³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 234-235; c. XII, s. 73.

¹⁴³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 360.

¹⁴⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XI, s. 137.

¹⁴⁴¹ Mâide 5/105.

¹⁴⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 358-359.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye söz konusu ilke çerçevesinde herhangi bir eleştiri yöneltmemesinin en temel nedeni işaret edilen bu fikrî benzerliktir. Her ne kadar Mu'tezile, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesini mezhebin beş esasından birisi olarak benimsemiş olsa da diğer İslam mezhepleri de bu ilkenin zorunlu olduğu konusunda ittifak ettiklerinden, söz konusu ilke, bir bakıma Mu'tezile'nin ayrıcı vasfı olmaktan çıkmış gibidir. Mâtürîdî'nin bu ilke özelinde Mu'tezile'ye eleştiri yöneltmemiş olmasında bu durumun da kısmî bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

3.5.2. Sarfe Teorisi

Sarfe kelimesi sözlükte “bir şeyi bir durumdan başka bir duruma getirmek, olması gerekenin dışında başka bir yöne yönlendirmek, geri döndürmek, altını üstüne getirmek, çok ve süslü söz söylemek, farklı paraları birbiriyle değiştirmek, hile yapmak” gibi anlamlara gelen *sarf* kökünden türetilmiştir.¹⁴⁴³ Istılahta ise sarfe, Kur'ân'ın belagat ve fesahat düzeyinin beşerî imkân ve potansiyellerin üzerinde olmadığını; ancak Arapların bu imkân ve potansiyeli kullanarak Kur'ân'ın bir benzerini getirmelerinin Allah tarafından engellendiğini ifade eder.¹⁴⁴⁴ Şayet bu engelleme Kur'ân'a muaraza yapma girişimiyle ilgili ‘iradenin’ engellenmesi şeklinde gerçekleşirse *dolaylı sarfe*; girişimde bulunulduğu anda insanda var olan imkân ve potansiyelin ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşirse *mutlak sarfe* diye isimlendirilir.¹⁴⁴⁵

Daha açıkçası dolaylı sarfe; fesahat ve belagat yönünden mucize olan Kur'ân'ın bir benzerini getirmeyi sağlayacak saiklerin Allah tarafından ortadan kaldırılması veya bu saikler bulunmakla birlikte ilahî bir müdahale ile muarazaya engel olunması ve böylece Arapların iradelerinin Kur'ân'a muaraza yapma fikriyle irtibatının koparılması anlamına gelir. Mutlak sarfe ise fesahat ve belagat yönünden mucize olmayan -aşağıda görüleceği üzere Nazzâm bu fikri savunur- Kur'ân'a muaraza girişimlerinin gizli bir ilahî müdahale ile engellenmesi hadisesini ifade eder.¹⁴⁴⁶ Bu itibarla mutlak sarfe ile dolaylı sarfe arasındaki temel ayrımın şu olduğu söylenebilir: Mutlak sarfeye göre Kur'ân, fesahat ve belagat yönünden mucize değildir, insanlar onun bir benzerini getirebilir; ancak Allah engel olduğundan dolayı bunu yapamamışlardır. Dolaylı sarfeye göre ise Kur'ân, fesahat ve belagat yönünden mucizedir,

¹⁴⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “srf” md., c. IX, ss. 189-190; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*, “srf” md., c. III, ss. 342-343.

¹⁴⁴⁴ Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-sarfe*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kayyimî, Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne er-Rızaviyye el-Mukaddese, İran, 1429/2008, s. 11; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. II, s. 509; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 268.

¹⁴⁴⁵ Fethi Ahmet Polat, “Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 3, (2003), s. 197.

¹⁴⁴⁶ Polat, “Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe”, s. 210.

insanlar onun bir benzerini getiremez. Bununla birlikte Allah, Kur'ân'a yönelik art niyetli saldırılara karşı onu korumak, vuku bulması muhtemel dedikodu ve fitneleri ortan kaldırmak amacıyla Kur'ân'ın bir benzerini getirme girişimlerini önlemiştir.

Eş'arî'nin kaydettiğine göre Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm (ö. 231/845), insanların Kur'ân gibi bir kitap telif etmelerinin mümkün olduğunu, ancak Allah'ın, onlarda bir acziyet ve engel var etmesinden ötürü bunu gerçekleştirmediklerini ileri sürmüştür.¹⁴⁴⁷ Nazzâm'a göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delalet eden mucizeliği ve harikuladeliği iki kısımdan oluşur. Birincisi insanın algı ve idrâk sahasının dışında kalan geçmişe ve geleceğe dair gaybî haberler vermesidir.¹⁴⁴⁸ İkincisi ise Arapları Kur'ân'a muaraza yapacak imkânlardan alıkoyması, ve onları cibrî bir müdahale ile aciz bırakarak ilgilerini Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye yönelmekten men etmesidir. Nazzâm'a göre ilâhî bir müdahale olmaması durumunda Arapların belagat, fesahat ve nazm yönünden Kur'ân'a denk bir sûre getirmeleri mümkündür.¹⁴⁴⁹ Eş'arî'nin belirttiğine göre Nazzâm, Hişâm b. el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) dışındaki Mu'tezile âlimleri ise Kur'ân'ın nazm ve telifinin mu'ciz olduğunu, bu itibarla onun bir benzerini getirmenin bir ölüyü diriltmek kadar imkânsız olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁵⁰

Nazzâmın, Kur'ân'ın nazmında dilsel bir i'câz bulunmadığı şeklinde özetlenebilecek *mutlak sarfe* anlayışına karşı çıkan Mu'tezile kelâmcısı Câhız (ö. 255/869), *Nazmü'l-Kur'ân* isimli bir eser yazmış ve günümüze ulaşmayan¹⁴⁵¹ bu eserinde, Kur'ân'ın nazminin hüccet olamayacağını ileri süren Nazzâm'ın ashabı ile onlardan sonra gelenlere cevap verdiğini belirtmiştir.¹⁴⁵² Câhız, Hocası Nazzâm'ın mutlak sarfe görüşünü eleştirmekle birlikte¹⁴⁵³ daha mutedil ve uzlaşmacı bir sarfe görüşünü o da benimsemiştir. Nazzâm'ın yaklaşımından farklı olarak Câhız'a göre Kur'ân, fesahat ve belagat açısından mu'cizdir. Ancak onun bu i'câz vasfı ilâhî kelâma dil uzatma ve onun itibarını zedeleme gibi art niyetli girişimlere karşı Allah tarafından korunmuştur.¹⁴⁵⁴ Ona göre Hz. Peygamber (sav) Kur'ân'ın nazmıyla Araplara meydan okumuş; ancak Allah, onları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoymuştur.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 225.

¹⁴⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 225; Hayyât, *el-İntisâr*, s.165; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, ss. 56-57.

¹⁴⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, ss. 56-57.

¹⁴⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 225.

¹⁴⁵¹ Nazzâm'ın mutlak sarfe görüşünü ilk eleştiren kişinin Câhız olduğu tahmin edilmektedir. Bk. Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1996, s. 47.

¹⁴⁵² Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, c. III, s. 287; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *er-Resâilü'l-Kelâmiyye*, nşr. Ali Ebû Mülhim, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 2002, s. 166.

¹⁴⁵³ Mustafa Müslim, *Mebâhis*, s. 46.

¹⁴⁵⁴ Muhammed Muhammed Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-belâğî dirâse tahliliyye litürâsi ehli'l-ilm*, Mektebetü Vehbe, Kahire, s. 363; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", ss. 202-203; Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mu'tezile

Nazzâm ve Câhız dışında Mu‘tezile’den Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Hişâm b. el-Fuvatî (ö. 218/833’ten önce), Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi isimlerin de sarfe görüşünü benimsedikleri ifade edilmiştir.¹⁴⁵⁶ Bu çerçevede sarfenin Mu‘tezile mensuplarının tamamınca benimsenen bir teori olmadığını hatırlatmakta fayda vardır.¹⁴⁵⁷ Nitekim Ka‘bî (ö. 319/931), Mu‘tezile’ye göre insan için Kur’ân’ın nazm ve telifinin bir benzerini ortaya koymanın eşyayı yaratmak veya doğuştan kör olan birini iyileştirmek kadar imkânsız olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵⁸

İlk kez Mu‘tezile âlimleri tarafından ortaya atılan sarfe teorisine gerek Mu‘tezile içerisinden¹⁴⁵⁹ gerekse diğer mezheplerden ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.¹⁴⁶⁰ Bu eleştirileri şu şekilde hulâsâ etmek mümkündür: Allah, Kur’ân’ın ilâhî bir kelâm olamayacağını ileri süren Araplara pek çok ayette onun bir benzerini getirmeleri yönünde meydan okumuş,¹⁴⁶¹ ancak cinlerle bir araya gelip tüm çabalarını ortaya koysalar dahi bunu başarmayacaklarını açıkça ifade etmiştir.¹⁴⁶² Bu meydan okuma, Arapların gizli bir ilahî müdahaleyle Kur’ân’a muaraza yapmaktan alıkonulmadıklarını gösterir. Diğer taraftan sarfe, Kur’ân’ın dil düzeyinde mu‘ciz olmadığını ve dolayısıyla onun fesahat ve belâgat itibarıyla beşer sözünden üstün bir yönünün bulunmadığını iddia eder ki esasen bu iddia, Kur’ân’ı inkâr edenlerin iddialarıyla aynı kapıya çıkmaktadır. Kaldı ki Müseylimetü’l-Kezzâb (ö. 12/633), İbnü’l-Mukaffâ (ö. 142/759), Ebû’l-Alâ el-Maarî (ö. 449/1057) gibi kimselerin Kur’ân’a muaraza yaptıklarına dair rivayetler bulunmaktadır. Bu yöndeki bilgiler, Kur’ân’ın bir benzerini getirme girişimlerinin Allah tarafından engellendiği yönündeki iddianın doğru olmadığını gösterir. Keza Hz. Peygamber (sav) zamanındaki bazı Arap ediplerinin Kur’ân’ı dinledikten sonra kendi yazdıkları şiirleri yırtıp Kur’ân’ın eşsiz güzelliğine duydukları hayranlıklarını dile getirmeleri de onun, insanı bir benzerini getirmekten aciz bırakan vasfına işaret eder. Son olarak sarfe, Kur’ân’ın i‘câzını, Kur’ân’ın kendisinden ziyade Allah’ın, insanların Kur’ân’ın bir benzerini getirme

Ekolü”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013, s. 110.

¹⁴⁵⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü’l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Şeriketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966, c. IV, s. 89.

¹⁴⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVI, s. 141; Şerîf Murtazâ, *el-Mûzih*, s. 14; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fî i‘câzi’l-Kur’ân*, Dâru Ammâr, Ürdün, ts., ss. 81-82.

¹⁴⁵⁷ Polat, “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, s. 201.

¹⁴⁵⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Mûzih*, s. 107.

¹⁴⁵⁹ Mu‘tezile’den yöneltilen eleştirilere bir örnek olarak bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVI, ss. 322-325.

¹⁴⁶⁰ İbrahim b. Mansûr et-Türkî, “el-Kavlü bi’s-sarfe fî icâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm”, *Mecelletü Câmiati Ümmi’l-Kurâ li-’ulûmi’l-Lugât ve Âdâbihâ*, 1/2, 1430/2009, ss. 170-177.

¹⁴⁶¹ Bakara 2/23-24; Yûnus 10/37-38; Hûd 11/13-14.

¹⁴⁶² İsrâ 17/88.

girişimlerini engellemesinde aramaktadır. Dolayısıyla sarfe teorisine göre mu‘ciz olan Kur’ân değil, bu ilahî engelleme olmaktadır.¹⁴⁶³

Mâtürîdî’nin konuyla ilgili görüşlerine gelince ona göre Kur’ân, sözdeki fesahatin en üst düzeyini temsil eden¹⁴⁶⁴ mucize bir kitaptır.¹⁴⁶⁵ Allah, hem bütün bir beşeriyeti hem de cinleri onun benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.¹⁴⁶⁶ İlâhî kelâmın gerek nazmı ve lafzı, gerekse içerdiği anlamları birer hüccettir.¹⁴⁶⁷ Daha açıkçası Kur’ân, Hz. Peygamber’in (sav) birilerinden öğrenmediği veya bizzat kendisinin tanık olmadığı kadim devirlerin haberlerini içerir ki bu inkârcılara karşı bir hüccet oluşturur. Keza onun söz dizimi, bu dizimdeki uyumluluk ve ahenk, beşerin bir benzerini ortaya koyamayacağı şekilde mucizevi bir yapıya sahiptir.¹⁴⁶⁸ Onun beşerî potansiyel ve kapasiteleri aşan bu özelliği, Kur’ân’ın uydurulmuş bir kitap olduğu yönündeki tüm ihtimalleri boşa çıkarır.¹⁴⁶⁹

Mâtürîdî’ye göre Kur’ân’ın “*Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’ân) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).*”¹⁴⁷⁰ şeklinde meydan okumuş olmasına rağmen inkârcıların Kur’ân’a muarazayı terk etmeleri onun bir benzerini getirmeye kadir olmadıklarını gösterir.¹⁴⁷¹ Mâtürîdî’nin bu ifadesi açıkça ortaya koymaktadır ki o, -sarfe sözcüğünü kullanmamış olmakla birlikte- beşerin, Kur’ân’ın fesahat ve belagat yönünden bir benzerini getirmeye kadir olduğunu ileri süren ve Nazzâm tarafından temsil edilen mutlak sarfe görüşünü benimsememektedir.

Mâtürîdî’nin belirttiğine göre Kur’ân’ın nazmında Arapların lisânî örfüne yabancı hiçbir içerik bulunmamaktadır. Buna rağmen Araplar, Kur’ân’ın bir benzerini getirip Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvet iddiasını geçersiz kılmak ve hayatlarını garanti altına almak gibi çok kolay bir yol varken ölümle sonuçlanan savaşı tercih etmişlerdir. Onlar ya tabiatları gereği/tıbbâ‘ aciz kaldıkları için veya ilâhî imtihan öyle icap ettirdiği için Kur’ân’ın bir benzerini getirememişlerdir.¹⁴⁷² Mâtürîdî burada Arapların, Kur’ân’ın bir benzerini neden getiremediklerine dair iki ihtimal zikretmiş, başka bir ifadesinde ise bu iki ihtimalden sadece

¹⁴⁶³ Sarfe teorisine yöneltilen bu eleştiriler için bk. Polat, “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, s. 212-217; Öztürk, “Tefsirde Mu‘tezile Ekolü”, s. 110-11; Yavuz, “Sarfe”, *DİA*, c. XXXVI, s. 141. Ayrıca bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. II, ss. 510-513; Hâlidî, *el-Beyân fî i‘câzi’l-Kur’ân*, ss. 83-84.

¹⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVII, s. 318.

¹⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 11.

¹⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 11, 216, c. XVI, s. 151; Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, s. 281.

¹⁴⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XVI, s. 296.

¹⁴⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. XI, s. 132.

¹⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. VII, s. 56.

¹⁴⁷⁰ Bakara 2/23.

¹⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. III, s. 351.

¹⁴⁷² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 266.

birincisine yer vermiştir. Bu ifadesine göre Araplar, Kur'ân'a muaraza yapmak için hiçbir girişimde bulunmamışlardır. Onların bu uğurda çaba sarfetmemeleri, muarazayı tabiatları gereği/tibâ' terk ettiklerini göstermektedir.¹⁴⁷³

Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu tıbâ' kelimesi ile Arapların, Kur'ân'a muaraza yapma gücünü kendilerinde görememiş olmalarını mı yoksa Allah'ın onlardan bu gücü alarak onları muaraza yapamayacak duruma getirdiğini mi kastettiği pek açık değildir. Onun bu iki ihtimalden hangisini kastettiği hususu, dolaylı sarfeyle örtüşen bir görüşe sahip olup olmadığını tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Zira Mâtürîdî, yukarıdaki iki ihtimalden ikincisini kastetmiş olması durumunda, Arapların ilahî bir müdahaleden dolayı Kur'ân'ın bir benzerini getiremediklerini söylemiş olur ki bu da bir tür dolaylı sarfedir. Mâtürîdî'nin bu ihtimali kastettiğini düşündüren ifadeleri olduğu gibi Arapların kendi acizyetlerinden dolayı Kur'ân'ın bir benzerini getiremediklerini söylediğini düşündüren beyanları da bulunmaktadır. Örneğin *“Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”*¹⁴⁷⁴ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Bu ayet birkaç¹⁴⁷⁵ şekilde yorumlanabilir: İnkârcıların hiçbir girişimde bulunmaksızın bu ayetteki meydan okumanın hemen akabinde, Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz olduklarını ikrar etmiş olmaları muhtemeldir. Çünkü Allah, onların nazm yönünden Kur'ân'ın bir benzerini getirme ümitlerini defetmiştir. Onlar da hiçbir çaba sarf etmemiş, Kur'ân'ın nurunu söndürmek için bir benzerini getirmek gibi bir külfetin altına girmemişlerdir...¹⁴⁷⁶

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin bu ifadeleri Allah'ın gizli bir müdahalesinin olabileceğini düşündüğünü ihsas ettirmektedir.¹⁴⁷⁷ Başka bazı ifadelerinde ise insanların buna kadir olamadıklarını, kendilerinin aciz kaldıklarını, şayet Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için kapasiteleri/vüs' yeterli olsaydı bunu mutlaka yapacakalarını söylemektedir.¹⁴⁷⁸ Mâtürîdî'nin bu izah tarzı onun dolaylı sarfeyle ilgili kanaatinin ne olduğunu kesin olarak belirlemeyi bir hayli zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki onun konuyla ilgili değerlendirmelerine hâkim olan ana tema, Kur'ân'ın, fesahatın en üst düzeyini temsil eden beşer üstü bir kitap olduğu ve bir benzerini getirmeye insanların kadir olamadığı

¹⁴⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 264.

¹⁴⁷⁴ Bakara 2/23-24.

¹⁴⁷⁵ Mâtürîdî her ne kadar ayetin birkaç şekilde yorumlanabileceğini söylemiş olsa da yukarıda aktardığımız yorumu dile getirmekle yetinmiştir.

¹⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 60.

¹⁴⁷⁷ Benzer bir değerlendirme için bk. İshak Özgel, “Tehaddî Ayetleri Bağlamında Te'vilât'ta İ'câzü'l-Kur'ân”, *İmam Mâtürîdî ve Te'vilât'ül-Kur'ân*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019, s. 330, 336-337.

¹⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 216, c. VIII, ss. 354-355.

şeklindedir.¹⁴⁷⁹ Bu durum dikkate alındığında Mâtürîdî'nin gizli bir ilahî engellemeden ziyade Kur'ân'ın eşsiz i'câzından dolayı ona muaraza yapılamadığı yönünde bir düşünceye sahip olduğu tahmin edilebilir. Şayet bu tahmin doğruysa Mâtürîdî'nin mutlak sarfeyle olduğu gibi dolaylı sarfeyle de örtüşmeyen bir i'câz anlayışını benimsediği ifade edilebilir.

Mâtürîdî'nin meseleye yaklaşımıyla ilgili bu izahattan sonra onun sarfe konusunda Mu'tezile'ye eleştiri yöneltmemiş olmasının muhtemel nedenleri üzerinde durabiliriz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Mâtürîdî, mevcut eserlerinde -yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere- sarfeyle irtibatı kurulabilecek hususlara yer vermiş; ancak sarfe teorisini hiç tartışmamıştır. Keza Mâtürîdî, sarfe teorisinin Mu'tezile içerisindeki en önemli temsilcisi olan Nazzâm'ın (ö. 231/845) ismini *Kitâbü't-tevhîd*'de üç yerde,¹⁴⁸⁰ *Te'vîlât*'ta da bir yerde¹⁴⁸¹ olmak üzere sadece dört kez zikretmiş, sarfenin ikinci önemli ismi olan Câhız'ın (ö. 255/869) ismine ise hiç yer vermemiştir. Bu durum Mu'tezile'nin sarfe teorisiyle ilgili görüşlerinin Mâtürîdî'ye ulaşmamış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu noktada dile getirilebilecek ihtimallerden birisi de Mâtürîdî'nin söz konusu teoriden haberder olmakla birlikte bu meseleyi Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği temel konulara nispetle ikincil derecede görmüş olmasıdır.

¹⁴⁷⁹ Mesela bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 266; a.mlf., *Te'vîlât*, c. VII, s. 56, c. VIII, ss. 354-355.

¹⁴⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 218, 221, 224.

¹⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XV, s. 102.

SONUÇ

İmam Mâtürîdî, *Te'vîlât* isimli tefsirinde; genelde Ehl-i Sünnet'in, özelde Hanefî geleneğin dinî düşünce evrenini çerçeveleyen yorumların Kur'ân'a uygun olduğunu ortaya koyma amacı gütmüş, muhalif mezhepler tarafından dile getirilen görüşleri ise sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bu çerçevede, Mâtürîdî'nin eleştirilerine en fazla konu olan mezhep Mu'tezile olmuştur. Hiç kuşkusuz bunun en temel sebebi, Mâtürîdî ile Mu'tezile arasındaki derin görüş ayrılıklarıdır. Kanaatimizce bir diğer sebep de mihne sürecinde Ehl-i Sünnet âlimlerine uygulanan şiddet ve baskı politikalarında aktif rol oynayan Mu'tezile'nin, mihneden sonra Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyayı da içine alan kıyı bölgelere çekilmek zorunda kalması ve bu durumun Mâtürîdî tarafından fikrî tehdit unsuru olarak algılanmasıdır. Nitekim Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vîlât* dışında kendisine aidiyeti kesin olan on iki eserden beşini Mu'tezile'ye reddiye yapmak üzere kaleme almıştır.

İslam tefsir geleneğinin ilk dönemlerinde genellikle birbirinin yerine kullanılan *tefsir* ve *te'vil* kavramları, ilk kez İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde kategorik bir ayrıma tabi tutulmuş ve bu ayrım, söz konusu kavram çiftinin ilerleyen süreçlerdeki kullanımları üzerinde belirleyici rol oynamıştır. Diğer taraftan Mâtürîdî'nin kelâmî kimliği bütün boyutlarıyla *Te'vîlât*'a yansımıştır. Bu itibarla *Te'vîlât*, kelâmî paradigmanın tefsir ilmi üzerindeki etkilerini takip etme imkânı sunan ideal bir kaynak olarak tefsir literatürdeki yerini almıştır.

Mâtürîdî, Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinde kimi zaman genellemeci bir üslup kullanmış, bu üslubu tercih ettiği yerlerde Mu'tezile âlimlerinin farklı yorumlarına atıfta bulunmaktan ziyade mezhep içerisinde öne çıkan görüşü, Mu'tezile'nin tümüne nispet etmiştir. Keza Mâtürîdî, Mu'tezile'ye karşı zaman zaman ağır ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte yer yer Mu'tezile âlimlerinin görüşlerinden istifade etmiş, onların dile getirdiği bazı yorumların ilgili ayetin muhtemel anlamlarından birisi olarak görülebileceğini ifade etmiştir. Böylece Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görüşlerini mezhebî taassuptan uzak bir anlayış temelinde eleştirdiğini göstermiştir.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmeden önce bu görüşlerden bir kısmının onların Kur'ân tasavvuruna yansıyan boyutlarını tenkit etmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî'ye göre insanın fiillerinin yine insan tarafından yaratıldığı şeklindeki Mu'tezilî görüş, yaratmanın yalnızca Allah'a özgü olduğunu ifade eden onlarca ayeti bir bakıma geçersiz kılmıştır. Keza bu görüş, Allah'ın ilminden söz eden pek çok ayetin, varlık âlemindeki her şeyin Cenâb-ı Hak tarafından bilindiğini ispatlayan boyutunu zedelemiş ve böylece ilgili ayetlerin kapsamını

daraltmıştır. Diğer taraftan Mu'tezile'nin insan için en faydalı olanı yaratmayı Allah'a vacip gören *aslah* anlayışları, kullarına pek çok nimet verdiğinden ve sınırsız ihsanda bulunduğundan bahisle Cenâb-ı Hakk'ı medh eden Kur'ân ayetlerini işlevsiz hale getirmiştir. Zira Allah, türlü nimetlerle kullarına ihsanda bulunduğunda, aslah teorisine dayanan *vücûb alellah* fikrine göre yalnızca üzerine düşen bir vecibeyi yerine getirmiş olmaktadır. Zikri geçen hususların yanı sıra Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kimi Kur'ân yorumlarını; mezhebî ön kabullerin esas alınması, bağlamın göz önünde bulundurulmaması, nassa aykırı olması, nassın anlamını daraltması veya zahire muhalefet etmesi gibi gerekçelerle eleştirmiştir.

Mu'tezile âlimleri, İslam dışı çevreler tarafından Kur'ân'ın ilâhîlik vasfına gölge düşürmek amacıyla seslendirilen eleştirilere mukabelede bulunma hususunda son derece önemli bir misyon üstlenmiştir. Kur'ân'ı dışarıya karşı savunmak üzere üstlenilen ve Mu'tezile'nin kendisine duyduğu öz güvenin bir göstergesi olan bu misyon, Mu'tezile'yi, entelektüel ilgi alanlarını felsefeyi de içine alacak şekilde genişletmeye sevk etmiştir. Bu durum, Mu'tezilî düşünce sistemini kısmen felsefî düşüncenin etkisine açık hale getirmiştir. Nitekim Mu'tezile, bu süreçte antik Yunan'dan intikal eden felsefî mirasa yakın ilgi duymuş ve bu ilgi, Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfı konumunda bulunan i'tizâlî akılcılığın felsefî akılcılıktan izler taşımasını beraberinde getirmiştir.

Mu'tezile'nin din anlayışının temelini teşkil eden usûl-i hamse, Müslümanların çözüm arayışlarına katkı sağlamak isteyen bir kelâm mezhebinin; dînî, siyasî ve ahlakî alandaki entelektüel çabalarının toplamından oluşan ilkeler bütünüdür. Bu yönüyle Mu'tezile'deki dînî duyarlılığının bir ifadesi olduğunda kuşku bulunmayan söz konusu ilkeler, aynı zamanda Kur'ân'ı doğru anlamının ön koşulu olarak görülmüştür. Bu anlayış temelinde Mu'tezile, mezhebin temel ilkelerine aykırı gördüğü ayetleri bu ilkelerle uyumlu hale getirebilmek için çok ciddi bir çaba sarf etmiş ve azımsanmayacak ölçüde zorlama te'villere müracaat etmiştir.

Mâtürîdî'nin eleştirilerine konu olan bu te'villerin serdedildiği konuların başında Mu'tezile'nin tevhid ilkesi ve bu ilkeye bağlı olarak sıfatlar meselesi gelmektedir. Allah'la diğer varlıklar arasındaki tüm benzerlik ihtimallerini ortadan kaldırmak ve O'nun dışında kadîm varlıklar bulunduğu fikrini bertaraf etmek amacıyla sıfatları tenzîhî dil ekseninde yorumlayan Mu'tezile, zatî sıfatların Allah'ın zatından ayrı kadîm bir varlığa sahip olmadığını, aksine bu sıfatların Cenâb-ı Hakk'ın zatıyla birlikte kâim olduğunu söylemiştir. İrâde, kelâm, tekvîn gibi sıfatların da içerisinde yer aldığı fiilî sıfatları hâdis sıfatlar olarak gören Mu'tezile, bu sıfatların ezelde Allah'a nispet edilemeyeceğini belirtmiştir. Yine Mu'tezile, zahirleri teşbih düşüncesini çağrıştıran haberî sıfatları Cenâb-ı Hakk'ın zatından

nefyetmeyi zorunlu görmüş ve bu sıfatları mezhebin tenzih anlayışına uygun düşecek tarzda te'vil etmiştir.

Allah'ın bütün sıfatlarının kadîm olduğunu belirten Mâtürîdî ise Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi fiilî sıfatların hâdis olduğunu söylemenin Cenâb-ı Hakk'ın zatında değişiklik meydana gelebileceğini iddia etmekten farksız olduğunu ifade etmiştir. Haberî sıfatları, Mu'tezile gibi Mâtürîdî de muhtemel manalara hamlederek te'vil etmiş; ancak onlardan farklı olarak bu sıfatları, Allah'ın zatından nefyetmek yerine gerçek mahiyetlerinin ne olduğunu kesin olarak bilemeyeceğimizi söyleyerek bu konudaki en isabetli tutumun tevakkuf olduğunu belirtmiştir. Böylelikle Mâtürîdî, Kur'ân'ın tenzih ve zahirî teşbih şeklinde beliren çift kutuplu dili arasındaki dengeyi kanaatimizce Mu'tezile'ye göre daha başarılı bir şekilde kurmuştur. Bunun en somut örneğini ru'yetullâh konusunda sergileyen Mâtürîdî, Allah'ın ahirette görüleceğine işaret eden nasları göz önünde bulundurarak ru'yetullâhı kabul etmiş, Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir şeye benzemediğini belirten nasları dikkate alarak da bu görmenin keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Mu'tezile ise teşbih riski taşıdığı gerekçesiyle ru'yetullâhı büsbütün reddetmiştir.

Diğer taraftan Mu'tezile, insanın dînî mükellefiyetlerini yerine getirebilmesi için aslah olanı yaratmayı, adalet ilkeleri gereğince Allah'a vacip görmüştür. Mâtürîdî ise Cenâb-ı Hakk'ın insanlara Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi aslah ilkesine göre değil, hikmet-i ilâhî mucibince muamele ettiğini belirtmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, Allah'ın adaletini tahkim edeceğim, derken O'nun hikmetini gözden kaçırdığını vurgulamıştır. Diğer taraftan Mu'tezile, insanın dünyadayken çektiği elemelere adalet ilkesi çerçevesinde makul bir izah getirmek istemiş ve bu kapsamda söz konusu elemelerin mukabilinde insana ahirette ivaz (elem karşılığında mükâfat) vermeyi Allah'a vacip görmüştür. İvazın, bir ihsan olarak verileceğini söyleyen Mâtürîdî ise hem insanın hem de onun sahip olduğu her şeyin Allah'ın mülkü olduğunu ve O'nun, mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini düşünerek ivazı Allah'a vacip kılan Mu'tezilî görüşü doğru bulmamıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında Mâtürîdî'nin, Allah'ın yüce zatı hakkında daha ihtiyatlı bir dil tercih ettiğini, Mu'tezile'nin de Cenâb-ı Hakk'ın mutlak adaletine en ufak bir gölge düşürmeme hassasiyetiyle vücûp alellâh fikrini benimsediğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile, adalet ilkesi çerçevesinde hüsün-kubuh, insanın fiilleri, hidâyet-dalâlet ve kader meselelerini de tartışmıştır. Hüsün-kubuhla ilgili olarak; şer'î bir bildirim olmaksızın iyi ve kötünün bilgisine akılla ulaşılabileceğini söyleyen Mu'tezile, bu görüşü iyi ve kötünün Allah'ın haber vermesiyle ortaya çıkan bir belirlenim değil varlıkta içkin olarak bulunan bir vasıf olduğunu söyleyerek temellendirmiştir. Mâtürîdî de iyilik ve kötülüğün tespitinde akla

önemli bir rol atfetmiştir. Ancak o, türlü istek ve arzularla dolu olan insan tabiatının, akli hataya sürükleyebileceğine vurgu yaparak hüsün ve kubuh konusunda akla vahiyden bağımsız bir yetki tanımayı doğru bulmamıştır.

Mu‘tezile, insanın gerçek anlamda özgür olabilmesi ve ilahî imtihanın adalet temelinde gerçekleşebilmesi için Allah’ın kader yoluyla veya fiilleri yaratmak suretiyle insana herhangi bir müdahalede bulunmaması gerektiğini söylemiştir. Bu itibarla, Mu‘tezile’ye göre ezelde yazılmış bir kaderden söz edilemeyeceği gibi insanın hidâyet ve dalâletinin kader tarafından belirlendiği yahut fiillerin Allah tarafından yaratıldığı kesinlikle ileri sürülemez. Zira Cenâb-ı Hakk’ın yarattığı bir fiilden dolayı insanın sevap veya cezaya muhatap kılınması Allah’ın adaletiyle bağdaşmaz. Mu‘tezile’nin bütün bu görüşlerini sert bir dille eleştiren Mâtürîdî’ye göre ise insanın fiilleri, yaratma bakımından Allah’a, kesbetme bakımından insana aittir. Fiili işleme anlamına gelen kesb, sorumluluğun aslını oluşturur. İnsanın sevap ve cezaya muhatap olmasının sebebi fiili kesbetmesi/işlemesi olduğundan, fiilleri Allah’ın yaratmasının O’nun adaletiyle çelişen hiçbir yönü yoktur. Yine Mâtürîdî’ye göre hidâyete ermek ve dalâlete düşmek de dâhil olmak üzere insanın bütün fiilleri kader kapsamında vuku bulur. Ancak kaderin, insanın fiilleri üzerinde zorlayıcı bir etkisi kesinlikle yoktur. Zira Allah, insanın özgür iradesiyle hangi fiili tercih edeceğini ezelde bilir. Bu bilgi doğrultusunda, hidâyeti tercih edecek insanlar için hidâyeti; dalâleti tercih edecek insanlar için de dalâleti takdir eder.

Kur’ân’da hidâyet ve dalâletin Allah’ın dilemesiyle gerçekleştiğini bildiren ayetler bulunduğu gibi bu konudaki belirleyici unsurun insanın hür iradesi olduğunu ifade eden ayetler de bulunmaktadır. Yine Kur’ân’da kaderin varlığına işaret eden ayetler yer aldığı gibi, Allah’ın mutlak adil olduğunu ve hiç kimseye zulmetmeyeceğini ifade eden ayetler de yer almaktadır. Bu durum dikkate alındığında Mu‘tezile; insanın fiilleri, hidâyet-dalâlet ve kader meselesiyle ilgili yaklaşımlarında Allah’ın adaletine ve insanın özgür iradesine vurgu yapan ayetleri belirleyici kılp diğer ayetleri kimi zaman sağlam argümanlarla, kimi zaman da zorlama te’villerle izah cihetine gitmiştir. Mâtürîdî ise zikri geçen ayetlerden bir bölümüne ağırlık vermek yerine, Kur’ân’daki anlam bütünlüğünü koruyarak ilgili ayetlerin arasını tatmin edici izahlarla telif etmiştir.

Mu‘tezile’nin beş esasından birisi olan va‘d ve va‘îd ilkesine gelince bu ilkeye göre; iman edip imanına yaraşır bir hayat süren müminleri ahirette mükâfatlandırmak, inkâr eden veya iman etmiş olmakla birlikte büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen kimseleri ise cezalandırmak Allah’a vaciptir. Zira Cenâb-ı Hakk, inananları cennetle ödüllendireceğini va‘d etmiş, inanmayanları veya büyük günah işleyen müminleri cehenneme koyacağını söylemiştir.

Bu çerçevede Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin şefaitle affedileceği yönündeki inancı, Allah'ın va'idine muhalefet edebileceğini söylemekle eşdeğer görmüştür. Bunun yanı sıra Mu'tezile, şefaet aracılığıyla affedilme düşüncesinin insanları büyük günah işlemeye teşvik edeceğini belirtmiştir.

İman edenlerin ahirette mükâfatlandırılması konusunda Mu'tezile ile aynı kanaati paylaşan Mâtürîdî, bu mükâfatlandırmanın Allah'a vacip olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Zira insanın ahirette elde edeceği mükâfatlar gerçekte onun hak etmesiyle değil Cenâb-ı Hakk'ın engin lütfu ve ihsanı sayesinde verilecektir. Mâtürîdî'ye göre büyük günah işleyen müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkmaları mümkün olduğu gibi şefaet sayesinde affedilmeleri de mümkündür. Dolayısıyla ona göre, bu konuda kesin bir hüküm vermek yerine tevakkuf etmek en isabetli tutumdur. Ayrıca şefaet inancının insanları büyük günah işlemeye sevk edeceği yönündeki iddia da temelsizdir. Zira büyük günah sahiplerinin şefaate nail olmalarının sebebi işledikleri büyük günahlar değil, aksine tevhid inancını benimseyip Allah'ı tazim etmeleri ve güzel ameller işlemeleridir. Nasıl ki dua vesilesiyle küçük günahlar affedildiği için duanın küçük günah işlemeye sevk ettiği söylenemez; aynı şekilde şefaet inancının da insanları büyük günah işlemeye teşvik ettiği ileri sürülemez.

Mu'tezile'nin temel prensiplerinden bir diğeri olan el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramsallaştırması Mâtürîdî'ye göre hem ümmetin icmâına hem de Kur'an'ın inanç gruplarıyla ilgili sınıflandırmasına aykırıdır. Zira Kur'an, Allah'a iman eden insanları "mümin"; inkâr edenleri ise "kâfir" diye adlandırmış, bu iki grup arasında gidip gelen üçüncü grubu da "münafık" diye nitelendirmiştir. Mu'tezile ise nassın belirlediği bu üç gruptan ayrı, yeni bir ara zümre ihdas etmiş, büyük günah işleyenlerden oluşan bu zümreyi fâsık diye isimlendirmiştir. Bu çerçevede Mu'tezile, bir müminin büyük günah işlemesinin, onu -küfre düşürmemekle birlikte- iman dairesinden çıkaracağını ve tövbe etmeden ölmesi durumunda bu kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağını söylemiştir. Mâtürîdî ise Allah'ın adaletiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle bu görüşü eleştirmiştir. Zira Mu'tezile'nin söz konusu görüşüne göre büyük günah işlemiş bir mümin ile Allah'ı inkâr eden bir kâfir sonuçta aynı kefeye konmuş olmakta ve her ikisi de ebedi olarak cehennemde kalmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî, Mu'tezile'nin beş temel prensibinin sonuncusu olan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesine herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Kanaatimizce bunun sebebi tarafların konuyla ilgili görüşleri arasında kayda değer bir farklılık bulunmamasıdır. Nitekim hem Mâtürîdî hem de Mu'tezile, dinin ve aklın güzel gördüğü iyiliğin hâkim kılınması, kötülüğün de önüne geçilmesi için İslam'ın emr-i

bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesinin işletilmesi gerektiğini belirtmiş ve bunun Müslümanlar için zorunlu bir görev olduğunu söylemiştir.

Mâtürîdî, tefsir ve kelâm geleneklerinde çok çetin tartışmalara konu olan temel meselelerin hemen tamamında Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Bütün bu eleştiriler, Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin genelde din, özelde Kur'ân anlayışları arasında büyük farklılıklar bulunduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine bu eleştiriler, modern zamanlarda müşahade edilen ve Mâtürîdî'yi Mu'tezile'nin ılımlı bir versiyonu gibi görme/gösterme eğilimi sergileyen bazı yaklaşımların gerçeği yansıtmadığını gözler önüne sermektedir. İkinci tanrı anlayışına sahip düalistleri Mu'tezile'nin zındık kardeşleri olarak gören; Mecûsilerin kötülük probleminde yaklaşımları ve tanrı anlayışları ile Mu'tezile'nin bu konulardaki görüşleri arasında benzerlikler bulunduğunu söyleyen; Mu'tezile'ye "Siz mi daha biliyorsunuz yoksa Allah mı?" diye soran; bunun da ötesinde, bazı Mu'tezilî yorumların küfürle sonuçlanabilecek bir muhtevaya sahip olduğunu belirten Mâtürîdî'yi, Mu'tezile'yle benzer bir çizgide konumlandırmak isabetli bir tutum olmasa gerektir. Tüm bunlarla birlikte şu hususu da ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî, Mu'tezile'yle tartıştığı temel meselelerde onlardan büsbütün farklı sonuçlara ulaşmış; ancak bu sonuçlara ulaşırken takip ettiği metodunda Mu'tezile gibi o da akla önemli bir rol atfetmiştir.

Çalışmamızı sonlandırırken araştırmacılara katkı sunacağını umduğumuz bazı önerilerde bulunmak istiyoruz. Tespitlerimize göre *Te'vîlât*'ın tefsir tarihindeki yeri henüz tam anlamıyla ortaya konabilmiş değildir. Konuyla ilgili birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte *Te'vîlât* gibi bir klasiğin tefsir tarihindeki yerini, sonraki dönem tefsirleri üzerindeki etkilerini ve tefsir-kelâm münasebetinin tefsir ilmine yansımalarını bütün boyutlarıyla ortaya çıkaran geniş çaplı araştırmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir. Araştırmacıların ilgisine arz edeceğimiz diğer bir konu da şudur: Mâtürîdî, Mu'tezilî müfessirler tarafından dile getirilen ve bizim başka kaynaklardan tespit etme imkânı bulamadığımız Kur'ân yorumlarının bir kısmını, *Te'vîlât*'ta kâiline nispet ederek aktarmıştır. Mâtürîdî'nin bu aktarımları, tefsir tarihinin kayıp halkası olarak adlandırılabileceğimiz ilk dönem Mu'tezilî tefsir envanterinin ortaya çıkarılması bakımından son derece değerlidir. Hızır Muhammed Nebhâ *Mevsûatü tefâsiri'l-Mu'tezile* isimli çalışmasıyla bu konudaki boşluğun doldurulmasına önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, Nebhâ'nın eserini oluştururken başvurduğu kaynaklar arasında Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu boşluğun giderilmesi için benzer çalışmaların yapılmasına halen ciddi anlamda ihtiyaç duyulmaktadır. Bu itibarla *Te'vîlât*'ta Mu'tezile âlimlerinden aktarılan görüşlerin, ayrı bir çalışmada derlenerek

neşredilmesinin özellikle ilk dönem Mu'tezilî tefsir anlayışı üzerine çalışma yapan araştırmacılara önemli kolaylıklar sağlayacağını düşünüyoruz.



KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Dijital Kur'ân-ı Kerîm Uygulaması.
- Tevrat*, Dorlion Yayınları, Ankara, 2018.
- Abacı, H., *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2020.
- Ahmed b. Hanbel, E. A., *el-Müsned*, Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid vdğr., Müssetetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Ahmed, M. K., *Mefhûmü'l-adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, yy., 1983.
- Ak, A., *Hanefî-Mâtürîdî Alimlerine Göre Şefaât Kitabı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.
- Akgün, H., "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu Ve Sonuçları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe -Sahabe Algısı ve Kimliği- Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul, 2013.
- Akoğlu, M., "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 20, (2011).
-, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Albayrak, H., *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul, 2011.
- Alî el-Kârî, N. M., *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır, ts.
- Alper, H., *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Altıntaş, R., *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- el-Âlûsî, Ş. H., *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'u'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- el-Âmidî, S. A., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- Apaydın, H. Y., "Mâtürîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi", *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Ofis Yayınları, İstanbul, 2014.
-, "Zâhiriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIV, İstanbul, 2013.
-, *İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
-, *İslam Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2016.
- Arslan, H., *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi Şerif el-Murtazâ Örneği*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.
- Aslan, İ., "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 27/1, (2016).

- Ay, M., “Mu‘tezilizm’den Arta Kalan Mu‘tezile”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, (2011).
, *Mu‘tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- Aydın, A., *Taberî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- Aydın, İ., *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Tibyan Yayınları, İzmir, 2012.
- Aydın, M., *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, İzmir, 1987.
- Aydınlı, O., *Akılci Din Söylemi; Faklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, Hititkitap, Ankara, 2010.
, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Aytepe, M., “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri*, 17/3, (2017).
, “Mu‘tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak emr-i bi’l-ma‘rûf nehy-i ‘ani’l-münker İlkesi”, *Mukaddime*, 8/1, (2017).
, “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu‘tezile’sinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019).
- el-Bağdâdî, H., *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 2002.
- el-Bağdâdî, A., *el-Fark beyne’l-firak*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut, 1977.
- Bakkal, A., “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009.
- Bebek, A., *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- Belkâsım el-Ğalî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hayâtühû ve ârâühû’l-akadiyye*, Dâru’t-Türkî, Tunus, 1989.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, K. A., *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları İstanbul, 2016.
, *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-imâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak, Zemzem Yayınları, Pakistan, 2004.
- el-Beyhakî, E. A., *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
, *Şu‘abü’l-îmân*, Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü’r-Rüşd-Dâru’s-Selefiyye, Riyad, 2003.
- el-Beyzâvî, N. A., *Minhâcü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008.
- Birişık, A., “Kur’ân İlimleri Teriminin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19/1, (2006).

-, “Tefsir” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XL, İstanbul, 2011.
-, *Hint Alt Kutası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Boynukalın, E., “Mes’eletü te’hîrî’l-beyân inde’l-usûliyyîn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 24, (2010).
- Bozkurt, N., *Mu‘tezile’nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Brunschvig, R., “Mu‘tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4, (2002).
- el-Buhârî, A. A., *Keşfü’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, yy., ts.
- el-Buhârî, M. İ., *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavkı’n-Necât, yy., 1422/2001.
- el-Câbirî, M. A., *Binyetü’l-akli’l-arabî*, Merkezü dirâsâtî’l-vahdeti’l-arabiyye, Beyrut, 2009.
-, *el-Müsakkafûn fi’l-hadâratî’l-arabiyye*, Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Mürebbiye, Beyrut, 1995.
- el-Câhız E. A., *er-Resâilü’l-Kelâmiyye*, nşr. Ali Ebû Mülhim, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 2002.
-, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1998.
-, *Halku’l-Kur’ân*, (*Resâilü’l-Câhız* içinde), thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru’l-Cîl, Beyrut, 1991.
-, *Hucecü’n-nübvve*, (*Resâilü’l-Câhız* içinde), thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru’l-cîl, Beyrut, 1991.
-, *Kitâbü’l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Şeriketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Cârullah, Z. *el-Mu‘tezile*, el-Ehliyye li’n-neşr ve’t-tevzî, Beyrut, 1974.
- Ced’ân, F., *el-Mihne bahsün fi cedeliyyeti’d-dîniyyi ve’s-siyâsiyyi fi’l-İslâm*, yy., ts.
- Cengiz, Y., *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ceric, M., “Mâtürîdî’nin Dinî Epistemolojisi”, çev. Harun Çağlayan-Rabia Çetin, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayınları, İstanbul, 2016.
- Cerrahoğlu, İ., *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
-, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989.

- el-Cessâs, E. R., *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1994.
- el-Cevherî, E. İ., *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- el-Cezâirî, T., *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1995.
- Coşkun, A., “İmam Mâtürîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri”, *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Hatun Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1986.
- Coşkun, M., “İlahî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir Kelâm İlişkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 35, (2016).
- el-Cübbâî, E. A., *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî*, (Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile içinde) nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Cündioğlu, D., *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- el-Cürcânî S. Ş., *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
-, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- el-Cüşemî, E. M., *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire, 2019.
- el-Cüveynî, M. S., *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzihî*, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts.
- Çağrııcı, M., “Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, İstanbul, 1995.
- Çalışkan, İ., “Tefsirde Matürîdî'yi Keşfetmek; İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7/2, (2010).
- Çelebi, İ., “Hüsün-Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIX, İstanbul, 1999.
-, “İvaz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul, 2001.
-, “Lütuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, Ankara, 2003.
-, “Nazzâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul, 2006.
-, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, İstanbul, 2009.
-, “Usûl-i Hamse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLII, İstanbul, 2012.
-, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, Rağbet Yayınları İstanbul, 2002.

- Çelik, Ö., “Hicrî V-XI. Asırlarda Kur’ân İlimleri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2002.
- ed-Dâvûdî, M. Ş., *Tabakâtü’l-müfessirîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- ed-Demenhûrî, A. S., *el-İmâmü’l-Mâtürîdî ve menhecü ehli’s-sünne fî tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’n-Nûru’l-Mübîn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Amman, 2018.
- Demir, O., “Tevlid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLI, İstanbul, 2012.
-, “Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu‘tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet’in Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1, (2009).
- Demirci, M. “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, *Marife* (Mu‘tezile Özel Sayısı), 3/3, 2003.
- Demirci, M., *Tefsir Tarihi*, İFAV, 4. bs., İstanbul, 2008.
- ed-Dihlevî, Ş. V., *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*, çev. Selman el-Hüseynî en-Nedvî, Dâru’s-Sahve, Kahire, 1986.
- ed-Dimyâtî, Ş. A., *İthâfu fudalâi’l-beşer fî’l-kırââtî’l-erbaate aşer*, thk. Enes Mehra, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Dönmez, İ. K., “Zahir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIV, İstanbul, 2013.
- ed-Dûmî, M. M., *el-Kırââtü’l-mütevâtira fî tefsîri’z-Zemahşerî dirâse ve nakd*, Yermük Üniversitesi, (yayımlanmamış doktora tezi), Ürdün, 2004.
- Düzgün, Ş. A., “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, haz. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.
- Ebû Bekr el-Esam, A., *Tefsîru Ebî Bekr el-Esam*, (Mevsûatü tefsîri’l-Mu‘tezile içinde) nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Ebû Dâvûd S. S., *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kamil Karabelli, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân, M. E., *el-Bahru’l-muhît fî’t-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-fıkr, Beyrut, 1980.
- Ebû Musa, M. M., *el-İ’câzü’l-belâğî dirâse tahlîliyye litürâsi ehli’l-ilm*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.
- Ebû Ubeyde M. M., *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetu Hancî, Kahire, ts.
- Ebû Zeyd, N. H., *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu‘tezile’ye Göre Kur’ân’da Mecaz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, M. A., *Kitâbü’l-mu’temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dîmeşk, 1964.

- Erbaş, M., “Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu‘tezile’nin Yeri-I (*Mefâtihu’l-Ğayb* Örneği)”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, İzmir, 2004.
- el-Eş‘arî, E. A., *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
-, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Dâru’l-Ensâr, Kahire, 1977.
- Eyyûb Ali, M., *Akîdetü’l-İslâm ve’l-İmâm’ül-Mâtürîdî*, el-Müessesetü’l-İslâmiyye, Bengladeş, 1983.
- el-Ezherî, E. M., *Tehzîbü’l-lüğa*, thk. Muhammed İvaz Mür’ib, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 2001.
- el-Fîrûzâbâdî, M. M., *Besâ’iru zevi’t-temyîz fî letâ’ifi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye-Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Kahire, 1996.
-, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Argsûsî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2005.
- el-Gazzâlî, H. E., *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Goldziher, I., *el-Akîde ve’ş-şerîa fî’l-islâm târihu’t-tatavvuru’l-akadî ve’t-teşrîû fî’d-dîni’l-islâmî*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd., el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Terceme, Kahire, 2013.
- Gölcük, Ş., “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, İstanbul, 2008.
- Götz, M., “Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eseri”, çev. Adem İrmak-Veyssel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayınları, İstanbul, 2016.
- Güneş, A., *Aklî Tefsir Hareketi Mu‘tezile ve Menar Okulu*, Ahenk Yayınları, Van, 2003.
- Güneş, K., *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ğurâbî, A. M., *Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf evvelü mütekellimin islâmiyyin teessera bi’l-felsefe*, Matbaatu Hicâzî, Mısır, 1949.
- el-Hafâcî, Ş. A., *Hâşiyetü’ş-şihâb alâ tefsîri’l-beydâvî el-müsemma İnâyetü’l-kâdî ve kifâyetü’r-râdî alâ tefsîri’l-beydâvî*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- el-Halebî, S., *ed-Dürü’l-masûn fî ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, ts.
-, *Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrafi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

- el-Hâlidî, S. A., *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, Dâru ammâr, Ürdün, ts.
- el-Halîl b. Ahmed, F., *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrrâî, Mektebetü'l-Hilâl yy., ts.
- Hançerlioğlu, O., *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, yy. ts.
- Hansu, H., "Hicrî İkinci Asırda Rivayet Savaşları", *İslâmiyât Dergisi*, 10/2, (2007).
-, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008.
-, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
- Hassân b. Sâbit, H. E., *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, nşr. Abd Ali Mehna, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- el-Hayyât, E. A., *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, 2. bs., Beyrut, 1993.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara, 2017.
- el-Hudârî Ş. M., *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.
- Işık, H., *Mâtürîdî'de İnsanı Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.
- Işık, K., *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.
- İbn Âdil, E. S., *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İbn Akîle, E. M., *ez-Ziyâde ve'l-hisân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, yy. 2006.
- İbn Asâkir, E. A., *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1404/1984.
- İbn Âşûr, M. T., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus, 1984.
- İbn Atıyye, E. A., *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.
- İbn Cinnî E. O., *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-izâh anhá*, Vizâratü'l-Evkâf, yy. 1990.
- İbn Düreyd, E. M., *Cemheratü'l-lügâ*, Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- İbn Ebû Şeybe, E. A., *Musannefü İbni Ebî Şeybe fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1989.
- İbn Ebû'l-Hadîd, İ. A., *Şerhu nehci'l-belâğa*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.

- İbn Fâris, E. A., *Mu‘cemü mekâyîsi ‘l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru‘l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ş. A., *ez-Zevâcir ‘an iktirâfi ‘l-kebâir*, Dâru‘l-Fikr, yy., 1987.
- İbn Hacer, A., *ed-Dürerü ‘l-kâmine fî a‘yâni ‘l-mieti ‘s-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmûîn Dân, Meclisü dâirati‘l-meârifî‘l-usmâniyye- Sayder Âbâd, II. bs., 1972.
-, *Lisânü ‘l-mîzân*, thk. Dâiratü‘l-meârifî‘n-nizâmiyye-el-Hind, Müessesetü‘l-âlemî, Beyrut, 1971.
- İbn Haldûn, E. V., *Kitâbü ‘l-iber (Târîhu İbn Haldûn)*, thk. Halil Şehhade, Daru‘l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbn Hazm M. A., *el-Fasl fî ‘l-milel ve ‘l-ehvâ ve ‘n-nihal*, Mektebü‘l-Hancî, Kahire, ts.
- İbn Kesîr, E. İ., *el-Bidâye ve ‘n-nihâye*, Dâru‘l-Fikr, yy., 1986.
-, *Tefsîru ‘l-Kur‘ânî ‘l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, yy., 1999.
- İbn Kuteybe, E. A., *Tevîlü muhtelifi ‘l-hadîs*, el-Mektebü‘l-İslâmî-Müessesetü‘l-İşrâk, yy., 1999.
-, *Tevîlü müşkili ‘l-Kur‘ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Kutluboğa, Z. K., *Tâcü ‘t-terâcim*, thk. Muhammed Hayr- Ramazan Yusuf, Dâru‘l-Kalem, Dimeşk, 1992.
- İbn Mâce, M. K., *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi‘l-Kütübi‘l-‘Arabî, yy., ts.
- İbn Manzûr, E. C., *Lisânü ‘l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1993.
- İbn Metteveyh, E. H., *Kitâbü ‘l-mecmû‘ fî ‘l-muhît bi ‘t-teklîf*, thk. Jan Peters, Dâru‘l-Meşrik, Beyrut, 1999.
- İbn Mücâhid, E. A., *Kitâbü ‘s-seb‘a fî ‘l-kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru‘l-Meârif, Mısır, 1400/1980.
- İbn Mülakkin, S. Ö., *et-Tavzîh li şerhi ‘l-câmi‘ ‘s-sahîh*, thk. Dâru‘l-felâh li‘l-bahsi‘l-ilmî ve tahkîki‘t-türâs, Dâru‘n-Nevâdir, Dımaşk, 2008.
- İbn Sîde, E. A., *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, Beyrut, 1996.
- İbn Teymiyye, T. A., *Mecmû‘u ‘l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kasım, Mecmeu‘l-Melik Fehd, Medine, 1995.
-, *Mukaddime fî usûli ‘t-tefsîr*, Dâru mektebeti‘l-hayât, Beyrut, 1980.
- İbnü‘l-Cevzî, C. A., *Ahbârü ‘z-zırâf ve ‘l-mütemâcinîn*, thk., Bessâm Abdurrahman el-Cânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.

-, *Nüzhetü'l-'a'yüni'n-nevâzır fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.
-, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürezzâk el-Mehdî, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2001.
-, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Melâhimî, R. M., *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr Avn, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik'il-Kavmiyye, Kahire, 2010.
-, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung-Martin McDermot, London, 1991.
- İbnü'l-Murtazâ, A. Y., *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilâ me'ânî mi'yâru'l-'ukûl fî ilmi'l-usûl*, nşr. Mahmud Sa'd, Müessesetü'l-İhlâs, yy., ts.
-, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut 1380/1961.
- el-Îcî, A. A., *Şerhu muhtasari'l-müntehâ*, (Teftâzânî, Cürçânî ve Herevî haşiyeleri ile birlikte) thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İlhan, A., "Aslah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, İstanbul, 1991.
-, "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1992.
- İmâra, M., *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-hürriyeti'l-insâniyye*, Dâru's-Şurûk, 1988.
-, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988.
- İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, TDV Yayınları, 3. bs., Ankara, 2015.
- el-İsfahânî, E. M., *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, (Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile içinde), nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- el-İsfahânî, R., *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut, 1412/1991.
-, *Mukaddimetü câmi't-tefsîr mea tefsiri'l-fâtiha ve metâlî'l-bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhat, Dâru'd-Da've, Kuveyt, 1984.
- el-İsferâyînî, İ. Ş., *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1983.
- İsmail Paşa B., *Hediyyetü'l-ârifîn; esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1985.
- İsmail, M. B., *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Menâr, yy. 1999.

- el-Ka‘bî, E. B., *Bâbu zikri’l-Mu‘tezile*, (Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile içinde), thk. Fuad Seyyid, Dâru’t-Tenûsiyye, ts.
-, *Kitâbü’l-makâlât ve me‘ahû ‘uyûni’l-mesâil ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vdğ., Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018.
-, *Tefsîru Ebi’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî*, (Mevsûatü tefâsîri’l-Mu‘tezile içinde), nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- el-Kâdî Abdülcebbâr, E. H., *Tefsîru’l-Kâdî Abdilcebbâr*, (Mevsûatü tefâsîri’l-Mu‘tezile içinde), nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
-, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-adl*, thk. Tefvik et-Tavîl-Saîd Zâyid, edt. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, Kahire, ts.
-, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, yy., ts.
-, *Fadlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru’t-Tenûsiyye, ts.
-, *Mu‘tezile’de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İz Yayınları, İstanbul, 2006.
-, *Müteşâbihü’l-Kur‘ân*, thk. Adnan Muhammed Zerkûr, Dâru’t-Türâs, Kahire, ts.
-, *Şerhu’l-usûli’l-hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
-, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü vehbe, Kahire, 2006.
-, *Tenzîhü’l-Kur‘ân ani’l-metâin*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
-, *Tesbîtü delâili’n-nübüvve*, Dâru’l-Mustafâ, Kahire, ts.
- Kafes, M., *Ebû Hayyân el-Endelûsî’nin Hayatı ve el-Bahru’l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1984.
- Kahraman, H., “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yayınları, Bursa, 2005.
- Kahveci, N., “Şîa ve Mu‘tezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Bir Çalışma”, *Dinî Araştırmalar*, 8/23, 2015.
-, *Mu‘tezile ve Şîa Arasında Siyasal Tartışma* (Kadı Abdulcebbâr-Şerif Murtezâ), Araştırma, Ankara, 2006.
- Kalaycı, M., *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Karadaş, C., “Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife*, 5/3, (2005).

- el-Karâfî, Ş. A., *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Şeriketü't-Tıbâati'l-Fenniyeti'l-Mütehaddide, yy., 1973.
- Karataş, A., *İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil*, Yesevi Yayınları, İstanbul, 2014.
- el-Kâsımî, C. M., *Mehâsinu't-tevîl*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
-, *Târîhu'l-cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979.
- Kâşâ, E. S., *el-Mu'tezile sevratü'l-fikri'l-islâmîyyi'l-hurr*, et-Tenvîr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Beyrut, 2010.
- el-Kâşânî, A., *Tassavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul, 2004.
- Kâtib Çelebî, M. K., *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.
- Kaya, A., *Osman ed-Dârimî İle Bısr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Kazanç, F. K., *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.
- el-Kefevî, E., *Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2012.
- el-Kevserî, M. Z., *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî*, Dâru's-Süreyyâ, Dimaşk-Beyrut, 1997.
- Kılavuz, A. S., "Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *UÜİFD*, 2/2, (1987).
-, "Bısr b. Gıyâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI, İstanbul, 1992.
- Kırca, C., "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", *Ebü Mansûr Semerkandî Mâtürîdî Kongresi*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1986.
- Koca, F., *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.
- Koç, M. A., "Mâtürîdî'nin Kur'ân Tasavvuru", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Ankara, 2011.
- Koloğlu, O. Ş., *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.
- Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Tıbbatü Zâti's-Selâsil, Kuveyt, 1986.
- el-Kummî, E. A., *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum, 1435/2014.
- el-Kuraşî, M. E., *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Mahammed el-Hulv, Hicr Yayınları, Kahire, 1993.
- el-Kurtubî, E. M., *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

- Kutlu, S., “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
-, “Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
- el-Leknevî, M. A., *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- el-Mağribî, A. A., *İmâmü ehli's-sünne ve'l-cemâa; Ebû mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-keîamiyye*, 2. bs., Kahire, 2009.
- el-Makdisî, E. M., *Ahsenü't-tekâsîm, fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1999.
- el-Makrîzî, T. A., *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.
- el-Malatî, E. H., *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır, ts.
- Maşalı, M. E., *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.
- el-Mâtürîdî, E. M., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
-, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruşî, Dâru Sâdır-Mektebetü'l-irşâd, İstanbul, 2007.
-, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
-, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr, Kontrol Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul, 2005-2010.
-, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemma Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Memiş, M., *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.
- Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Meârif, 3. bs., yy., 2000.
- el-Merâğî A., *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, yy., 1946.
- Mert, M., “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler” *AÜİFD*, 46/1, (2005).
- Mez, A., *The Renaissance of İslam*, çev. Salahuddin Khuda Bakhsh- D.S. Margoliouth, Patna, 1937.
- Muhammed Seyyid, M. S., *el-Hayr ve's-şer inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru Kubâ, Kahire, 1998.

- Mukâtil b. Süleymân, E. E., *el-Vücûh ve 'n-nezâir, fî 'l-Kur'ân 'i-l-Kerîm*, (eş-Şerîf er-Radî'nin *Hakâiku't-te'vîl fî müteşâbih't-tenzîl*'i ile birlikte), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- el-Münâvî, Z. M., *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi's-sağîr*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır, 1356/1937.
- Müslim, E. M., *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Müslim, M., *Mebâhis fî i 'câzi 'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1996.
- Narol, S., *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.
-“Mâtürîdî'nin Şefaât ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Mu'tezile'ye Yaptığı İtirazlar” *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, Önsöz Yayınları, İstanbul, 2018.
- en-Nedîm, E. M., *Kitâbü'l-fihrist li 'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, ts.
- en-Nehhâs, E. A., *en-Nâsih ve 'l-mensûh fî kitâbillâhi 'l-azîz ve 'htilâfû 'l-ulemâ fî zâlik*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim, Dâru'l-'Âsime, Riyad, 2009.
- en-Nesâî, E. A., *es-Sünenü 'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- en-Nesefî, E. H., *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr mea şerhi'l-envâr ale'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
-, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevî, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- en-Nesefî, E. M., *Bahru'l-keîlâm*, nşr. Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetu Dâri'l-Ferfûr, Dimeşk, 2000.
-, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, 2. bs., DİB Yayınları, Ankara, 2004.
- en-Nesefî, N. Ö., *et-Tefsîr fî 't-tefsîr*, thk. Mahir Edip Habbûş, Dâru'l-Lübâb, İstanbul-Beyrut, 2019.
- en-Neşşâr, A. S., *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- en-Nimr, A., *İlmü't-tefsîr; keyfe neşee ve tetavvera hattâ intehâ ilâ asrine 'l-hâdir*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire, 1985.
- en-Nisâbü'rî, E. S., *Fi't-tevhîd; Dîvânü'l-usûl li Ebî Reşîd Sa'id b. Muhammed en-Nisâbü'rî*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Vizâratü's-Sekâfe, ts.
- en-Nisâbü'rî, N. H., *Ğarâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-furkân*, Zekerîyye Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1976.

- Nyberg, H. S., “Mu‘tezile”, *İA*, VIII, MEB Yayınları, İstanbul, 1979.
- O’leary, D. L., *Arabic Thought and Its Place in History*, Londra, 1922.
- Okur, K. H., “Mâtürîdî’ye Nispet Edilen “İçtiḥadî Nesh” Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış” *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Ofis Yayınları, İstanbul, 2014.
- Osman, A., *Nazariyyetü’l-tekliḥ ârâü’l-Kâdî Abdilcebbâr el-keḷâmiyye*, Müessesetü’r-Risâle, ts.
- Öğük, E., *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013.
- Önal, R., *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Öz, M., “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslamî Araştırmalar*, 15/1-2, (2002).
- Özafşar, M. E., *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Özcan, H., “Mâtürîdî’ye Göre Kur’ân’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995).
- Özdemir, M., “Mâtürîdî’nin Mu‘tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildiriler Kitabı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özdeş, T., *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Özen, Ş. “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâunnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, (2003).
-, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001.
- Özgel, İ., “Bazı Çağdaş Tartışmalar Açısından Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik- I Bildiriler Kitabı*, Kastamonu, 2017.
-, “Tehaddî Ayetleri Bağlamında Te’vîlât’ta İ‘câzü’l-Kur’ân”, *İmam Mâtürîdî ve Te’vîlât’ül- Kur’ân*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019.
- Özler, M., *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- Öztürk, M. *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
-, *Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu Ebû Müslim İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
-, “Mu‘tezile ve Tefsir”, *Marife* (Mu‘tezile Özel Sayısı), 3/3, (2003).
-, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2010.

-, “Tefsirde Mu‘tezile Ekolü”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013.
-, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Epistemolojik ve Tarihsel Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/1, (2001).
-, *Kur’ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
-, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Pay, M., “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, (2015).
- Pessagno, J. M., “Mâtürîdî Düşüncesinde Kötülük Kavramının Kullanımları”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- el-Pezdevî, E. M., *Usûlü’l-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire, 2003.
- Pişgin, Y., *Kur’ân’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2015.
- Polat, F. A., “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 3, (2003).
-, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler; Mu‘tezilî Zemahşeri’ye Eş‘arî İbnü’l-Müneyyir’in Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- er-Râvî, A., *el-Akl, ve’l-hürriyye dirâse fî fikri’l-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu‘tezilî*, el-Müessesetü’l-arabiyye, Beyrut, 1980.
- er-Râzî, F., *el-Erbeîn fî usûli’l-dîn*, Haydarabâd ed-Deken, 1353/1934.
-, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1992.
-, *Halku’l-Kur’ân beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1992.
-, *Meâlimu usûli’l-dîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Lübnan, ts.
-, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 3. bs., Beyrut, 1420/2000.
-, *Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî Es-Sakâ, Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Mısır, 1986.
- Reşit Rıza, M., *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm: Tefsîru’l-menâr*, el-Hey’etü’l-‘Âmmetü’l-Mısıriyye li’l-kitâb, 1990.
- Rudolph, U., *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayınları, İstanbul, 2016.

- er-Rummânî, E. A., *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, (Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezile içinde), nşr. Hızır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- es-Sâbûnî, N. A., *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûlü'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1969.
-, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Arûşî, İSAM Yayınları, İstanbul, ts.
- Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kahire, 6. bs., 1984.
- Salih, M. E., *Tefsîru'n-nüsûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beryut, 1993.
- es-Sâlimî, E. M., *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
- Sarıkaya, S., *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018.
- es-Semerkindî, A. M., *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Metâbi'u'd-Devha el-hadîse, yy., 1984.
-, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp. Medine Koleksiyonu, No: 179.
- Sezen, M., *İmam Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, Kökler Yayınları, İstanbul, 2018.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2000.
- Subhî, A. M., *Fî ilmi'l-keîâm dirâse felsefiyye li ârâi'l-firaki'l-felsefiyye fi usûli'd-dîn*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1985.
- es-Süyûtî, C. A., *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüğa ve envâühâ*, thk. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
-, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*, thk. Seyfuddîn Abdurrahman el-Kâtib, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
-, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974.
-, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, nşr. Ahmed Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- es-Sübki, Tâcüddîn A., *Muîdü'n-niam ve mubîdü'n-nikam*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, Lübnan, 1986.
-, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţah Muhammed el-Hulv, Dâru hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, yy., 143/1992.
- es-Sübki, Takıyyüddîn A.-es-Sübki, Tâcüddîn A., *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Süt, A., *Mu'tezile ve Ahlak Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Şaban, Z., *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yayınları, İstanbul, 2017.

- eş-Şehristânî, E. M., *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-halebî, Kahire, 1968.
- Şengül, İ., *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, Otto Yayınları, Ankara, 2019.
- eş-Şerîf el-Murtazâ A. M., *el-Mûzıh an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-sarfe*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kayyimî, Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne er-Rızaviyye el-Mukaddese, İran, 1429/2008.
-, *ez-Zahîra fî ilmi'l-keîâm*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüsenî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1431/2010.
- eş-Şevâşî, S., *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü'l-keîamiyye*, ed-Dâru'l-'Arabiyye, yy., 1993.
- eş-Şeyh el-Müfid E. M., *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, nşr. el-Mu'temeru'l-'Âlemî li Elfiyeti'Şeyh el-Müfid, Matbaatü Mihr, 1413/1992.
-, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, thk. Seyyid Muhammed el-Kâdî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993.
- Şimşek, M. S., *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2016.
- eş-Şîrâzî, E. İ., *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- et-Tabâtabâî, M. H., *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1998.
- et-Taberî, E. C., *Târîhu't-Taberî; Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, (Siletu Târîhu't-Taberî ile birlikte) Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387.
-, *Tefsîru't-Taberî; Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. M. Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taha, H. İ., "Eseru'l-medârisi'l-keîamiyye fî ilmi usûli'l-fıkh: mebhâsü'l-hükm ünmûzecen", *Mu'temeru usûli'l-fıkh ve siletuhû bi'l-ulûmi'l-uhrâ*, Mulhaku Mecelleti'l-Külliyeti'ş-Şerîa, 3, ts.
- Taşköprizâde, A. E., *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- et-Teftâzânî, S. M., *Şerhu'l-akâidi'n-nese'fiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-külliyât el-Ezheriyye, Kahire, 1988.
- et-Tehânevî, M. A., *Keşşâfü'ustulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996.
- et-Temîmî, T. A., *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hilv, Dâru'r-Rifâî, yy., ts.
- et-Tîbî, Ş. F., *Futûhu'l-ğayb fî'l-keşf an gınâi'r-rayb*, thk. Komisyon, Câizetü Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, yy., 2013.

- et-Tirmizî, M. İ., *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vdğr., Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975.
- Topaloğlu B.-Çelebi İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları İstanbul, 2015.
-, “Allah”, *DİA*, II, İstanbul, 1989.
-, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Hazırlayan Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
- Tritton, A.S., *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.
- Tunç, C., “Ecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, İstanbul, 1994.
- et-Tûsî, E. C., *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kusayr el-Âmilî, ts.
- Türcan, S., *Neshin Problematik Tarihi*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- et-Türkî, İ., “el-Kavlü bi's-sarfe fî i'câzi'l-Kur'ân'il-Kerîm”, *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ*, 1/2, (1430/2009).
- Uludağ, S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ülken, H. Z., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ünver, M., *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996.
- Ünverdi, V., “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi Dergisi*, 4/ 2, (2017).
- el-Vâhidî, E. A., *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 14111/990.
- Watt, W. M., *İslamî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
- Yaka, E., *Hak Katında İnsanın Konumu*, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2007.
- Yavuz, Y. Ş., “Dalâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993.
-, “Esam, Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, İstanbul, 1995.
-, “Fâsık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XII, İstanbul, 1995.
-, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000.
-, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul, 2001.
-, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI, İstanbul, 2009.
-, “Hidâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul, 1998.
-, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul, 2000.
- Yazıcıoğlu, M. S., *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- Yeprem, S., *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

- Yeşilyurt, T., *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yayınları, Malatya, 2001.
- Yılmaz, S., *Kelâmda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- Yiğit, M., *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- ez-Zebîdî, M. M., *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî, Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1979.
- ez-Zehabî, M. H., *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.
- ez-Zehabî, Ş. A., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- ez-Zemahşerî, E. M., *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1407/1981.
-, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Sabine Schmidtke, ed-Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut, 2007.
-, *Esâsü'l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
-, *Ruûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.
- ez-Zerkeşî, E. B., *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, yy., 1957.
- Zerzûr, A., *Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, yy. ts.
- Zeydan, A., *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2012.
- Züheyr, M. E., *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Besâir, Kahire, 2007.
- ez-Zürkânî, M. A., *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- <https://sozluk.gov.tr/>, (erişim tarihi 17.08.2019).

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Esat SABIRLI
Doğum Yeri - Tarihi	Konya-01.01.1983
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Konya Merkez İmam Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Diploması	
Yabancı Dil / Diller	Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
(Kitap) <i>Selefi Söylemde Mecaz Karşıtlığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Özelinde)</i>, Aybil Yayınları, Konya, 2017. (Makale) "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş midir?" <i>Marife Dini Araştırmalar Dergisi</i>, 17/2, 2017. (Tebliğ) "İslam İlim Medeniyetinin Eleştiri Kültürüne İmam Mâtürîdî'nin Katkısı: Hasan el-Basrî'nin Kur'an Yorumuna Yönelttiği Bazı Eleştiriler Meyanında", <i>4. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu:Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din</i>, Kazakistan-Çimkent, 2018. (Kitap Değerlendirmesi) "Muhammed Ersöz, Kur'an'da Edilgen Üslup ve Anlam-Yorum İncelikleri", <i>Marife Dini Araştırmalar Dergisi</i>, 20/1, 2020.	
İŞ DENEYİMİ	
Projeler	(Bap) İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi, Proje No: 3820.
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı (2004-2011) Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2011-2017) Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (2017-halen)
E-Posta	esabirli@hotmail.com